Singularidad, transversalidad y cosmología en la conversación infinita sobre la religión

Pablo Semán
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Argentina

Raíces e inquietudes originarias

Como lo planteé en algunas otras circunstancias de forma oral muy expandida, hay algunas condiciones biográficas que incidieron fuertemente en los objetos de investigación que recorrí a lo largo de mi carrera y también en la forma de abordarlos.

Mi padre y mi madre fueron militantes revolucionarios y como pocos de los que reivindican esa orientación, trataron de vivir lo que proponían bajo la forma extrema de la proletarización. Es así que a los dos años de edad, después de haber tenido una infancia de clase media alta y abuelos que todavía permanecían en ese contexto, me encontré sucesivamente viviendo en villas, barrios obreros o entornos rurales empobrecidos. Casi desde el vamos me ocupé de mediar entre lo que escuchaba en casa y lo que veía en mi entorno puesto que, finalmente, yo era más adaptado al contexto que mis propios padres — profesionales devenidos obreros —, y vivía traduciendo de un lado al otro y para mí mismo. En mi contexto familiar la religión era tanto un signo de ignorancia como uno de atraso político que exigía una actitud de vigilancia sospecha e incluso combate. La religión admisible para mis padres era una religión absolutamente minoritaria en los contextos en que vivíamos, en los que sin embargo la religión era

omnipresente. En mis barrios era una presencia que abarcaba desde la educación católica formal de la mayor parte de mis compañeros de clase a, sobre todo, un universo de curaciones y leyendas que incluían todo tipo de seres extraordinarios. O vivía disociado o asumía como múltiples interlocuciones. Mi situación vital fue la ocasión de un entrenamiento que más tarde me serviría, me inspiraría y hasta cierta forma me guiaba inconscientemente.

Hay un segundo origen de mi recorrido como investigador que tiene que ver con mi formación inicial en la carrera de psicología, y luego en la de sociología. En el inicio de los años 90 participé como ayudante de un curso que antes había tomado como alumno en la carrera de sociología. El curso, dictado por Emilio de Ipola, un guía excepcional, era una teoría sociológica y se titulaba El lazo social de Durkheim a Touraine. Era un recorrido por diversos autores planteando una pregunta general: ¿por qué es el lazo social y no más bien la nada? El título retomaba la pregunta de la filosofía (¿porque es el ser y no más bien la nada?) y trataba de hacer un paralelo entre la metafísica y la crítica de la metafísica: intentaba transformar la cuestión metafísica de la sociedad en una indagación por las condiciones de posibilidad de lo social. En ese desarrollo el curso reponía la importancia del planteo durkheimiano y en especial su contribución acerca de la religión en la vida social, qué era algo que las ciencias sociales y sus inflexiones moderno céntricas repudiaban casi tanto como mi familia repudiaba la religión.

En esa época también ocurría que Argentina estaba viviendo una de sus tantas crisis espasmódicas en las que todo se viene abajo y en la que los sólidos se desvanecen el aire. Los partidos políticos de la democracia aparecían sin respuesta frente a una inflación que batía récords nacionales, latinoamericanos y mundiales, y la narrativa de aquella época era la del desencanto de la democracia y la pregunta correlativa por aquello que podría resultar capaz de encantar y contener.

Sensibilizado por lo que discutimos en el curso que mencioné más arriba, desde la más absoluta falta de conocimiento de una bibliografía específica, me pareció ver (puro impresionismo) que las iglesias evangélicas que crecían en el barrio en que yo vivía entre 1990 y 1992 configuraban una

respuesta en acto a los problemas de la democracia y la pregunta por el lazo social, que aparecía disuelto entre el fuego inflacionario y lo que se apreciaba en aquella época como una crisis de representación política y social (las elecciones parecían poco esperanzadoras, los partidos se transformaban cambiando radicalmente sus programas históricos y se volvían distantes de sus bases tradicionales mientras los sindicatos perdían influencias en el estado y en el conjunto de la sociedad). En mi percepción de aquella época la respuesta religiosa era una respuesta que debía ser enjuiciada críticamente como "peligrosa". A esa observación y a mi posición crítica le faltaban las mediaciones teóricas de la literatura especializada y sobre todo incursiones empíricas que, una vez avanzadas, me permitieron formular un proyecto de investigación al mismo tiempo más desprejuiciado y más ejecutable.

La inquietud originaria que ahora recuerdo críticamente también respondía a mi ansiedad por encontrar objetos empíricos en unas ciencias sociales vaciadas de investigación empírica por los efectos de la dictadura, por la falta de financiamiento y por el relativo predominio de autores y tradiciones ensayísticas. Para mi la religión no era sólo la oportunidad de dialogar con mi pasado o con mis fuentes de formación más general, sino un campo que presentaba una oportunidad de ejercicio del oficio del sociólogo, que para mí era y sigue siendo un oficio que permite captar lo único e irrepetible. En este espíritu influyó un cruce entre mi trayectoria personal y la académica que decidió, de forma anterior a lo ya dicho más arriba, mi abandono de los estudios de psicología y el inicio de los de sociología. Estuvo muy influido por un hecho: en algún curso de la facultad de psicología tuve una lectura personalmente iluminadora de Max Weber (2012) en que me deslumbró su observación de los procesos políticos, su descripción empírica sobre los fenómenos que que le dan singularidad histórica a la vida política. Esa descripción que esclarecía mi propia relación con la política me introdujo al gusto por análisis empíricos circunstanciados y singulares, aunque en esa época concedíamos demasiado a la idea funcionalista o fisicalista de "mecanismo". En lo que influyó esa lectura no cambié: cómo cualquier practicante de las ciencias sociales viví la tensión entre

una orientación nomotética y una ideográfica, y una tentativa de síntesis a favor de la última. No me obligué, sin embargo, a renunciar a la lectura de la "gran teoría social" o a utilizar conceptos emergentes de otros casos. Pero, en cambio, siempre los tomé como mediaciones para constituir los objetos singulares que siempre desbordan las teorías si se las concibe bajo la forma de leyes universales, *continuums* clasificatorios o secuencias ineluctables de desarrollo de los fenómenos sociales.

Primeros guías y primeras contribuciones

En ese marco mi proyecto sobre el pentecostalismo en la ciudad de Buenos Aires llamó la atención de los evaluadores y gané mi primera beca de investigación otorgada por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Entré al campo de investigación armado de todos los prejuicios que me proveían mi formación familiar, mi formación política y mi propia deriva en las humanidades. Prejuicios que también compartían las ciencias sociales generalistas — y en parte las especializadas. Esos prejuicios, como puede suceder, no resistieron 3 minutos de trabajo de campo. Mis artículos ensayísticos criticando a los evangélicos sin conocerlos son una mancha en mi currículo. Tal vez, siendo un poco indulgente, configuran una prueba de que, con esfuerzo, mejoré. Las entrevistas con pastores y creyentes y la propia lectura de periódicos evangélicos me obligaron a pensar contra mis prejuicios rápidamente. Pero nada de esto ocurrió naturalmente: Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi me incentivaron para la adopción de una disciplina de investigador que mi formación no me había dado (Carozzi, 1993, 1999; Frigerio, 1994, 1997; Carozzi; Frigerio, 1994; Frigerio; Carozzi, 1993). Y además me instruyeron y me orientaron en la construcción de una bibliografía que me permitió retirarme rápidamente de mis seguridades y transformar, con el tiempo, mi inquietud originaria y mi propio proyecto en una serie de preguntas y en un problema de investigación. Ellos también fueron graduando mis desafíos, mis apuestas y mi propia escritura. No puedo dejar de

mencionar que me acompañan todo el tiempo aún hoy incluso con nuestros caminos profundamente diversificados en intereses y objetos.

Mis primeros trabajos luego de este camino formativo se desplegaron en dos direcciones contrapuestas y complementarias. Junto con Hilario Wynarczyk escribimos un artículo en el que intentábamos enmarcar el crecimiento del pentecostalismo en relación a las tradiciones del país por un lado y a la situación del mundo evangélico por el otro (Wynarczyk; Semán, 1995). En ese momento encuadramos la experiencia pentecostal, diseminada en una infinidad de iglesias de todo tipo de articulación institucional y tamaño, como un fenómeno que no podría comprenderse sin referencia a un campo evangélico. Este funcionaba como caja de resonancia y determinación de experiencias pentecostales que se iban volviendo mayoritarias en el mismo, y sugerimos que estaba en curso una pentecostalización de ese mismo campo. Si juzgo por la que en ese momento fue original del planteo, como por las re-publicaciones del texto y las reacciones de colegas e interlocutores evangélicos, esa puede ser considerada una contribución. Habíamos hecho un ejercicio productivo: observamos a los pentecostales desde dentro de sus iglesias y desde afuera de las mismas en las relaciones entre iglesias, pastores y sobre todo, instancias transversales (doctrinas, estilos de predicación, productos culturales que iban de libros y música a instancias de formación o encuentro interdenominacional, y figuras notables que influyen en las iglesias a través de asociaciones de iglesias o plataformas evangelísticas).

Los trabajos previos del propio Wynarczyk (1989, 1995) y de Norberto Saracco (1989, 1991, 1992a, 1992b) fueron escalones para un texto que atendía al mismo tiempo a la sincronía evangélica de los años 90 y a su historia. La actualidad de los distintos grupos evangélicos en Argentina revela la justeza de esa hipótesis: basta con señalar que en alguna de las conmemoraciones del día de la reforma protestante que hizo el poder legislativo nacional en los últimos años, los representantes que hablaron oficialmente en la ceremonia eran pentecostales mientras los luteranos eran público.

Por otro lado, intenté focalizar la experiencia de los jóvenes evangélicos y eso me llevó a la relativización de algunos instrumentos propios de la sociología, como las encuestas o las entrevistas estructuradas o semi estructuradas. Las entrevistas con pastores y creyentes y la propia lectura de periódicos evangélicos me abrieron a la percepción de que todavía se sabía muy poco como para buscar con esos instrumentos tampoco penetrantes, si es que alguna vez vale la pena. Los inicios de mi trabajo me obligaron a pensar contra mis prejuicios tan rápidamente como contra la metodología que sostenía por inercia de mi formación sociológica. Así me deslice sin saberlo hacia una versión silvestre, inconsciente del método etnográfico que implica, sobre todo, atender a la distinción entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se piensa, y a tener un registro mínimamente realista de lo que se hace para evitar el encapsulamiento del investigador en su mismidad apenas afectada apenas por el registro de unos decires que se interpretan en el aire. Era necesario habitar el sentido común. En mi formación sociológica la lectura de Clifford Geertz alimentaba más un imaginario profesional sobre la idea de cultura que una práctica del método. La lectura metodológica y epistemológica de Geertz y mi inmersión en discusiones más plurales sobre el método, vino después. Entretanto sucedió que pase de hacer encuestas en la puerta de las iglesias a ser, sin saber el nombre del rol, un observador participante de las actividades que sucedían en distintas iglesias.

La fragmentación del cosmos: una contribución con deudas enormes

Fue el período más decisivo de mi formación como investigador porque por un lado pude constituir mis habilidades etnográficas (entendiendo por etnografía algo más que una técnica una conjunción de inmersión, perspectiva, construcción de objeto y escritura) y, por otro lado, tuve la oportunidad de constituir un corpus de interlocuciones bibliográficas y personales que alimentaron por lustros mi investigación.

Las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina y la formación en Brasil

En ese contexto comencé a frecuentar las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, en las que me encontré con un campo de problematizaciones y controversias que me formaron y me llevó años metabolizar.

Este fue el contexto en el que me encontré con Ari Pedro Oro y su producción sobre el pentecostalismo en Brasil y, ya en ese momento, sobre varios países de la región. En su trabajo encontraba la sistematización de las alternativas interpretativas que en esa época presidían los análisis sobre los grupos evangélicos. Y también encontraba en su trabajo la exigencia de ensayar la compatibilización entre alternativas diferentes e incluso antagónicas. Ari había leído, discutido y mapeado el campo de las posiciones analíticas sobre el pentecostalismo de forma minuciosa y ecuánime, algo que resultó para mí una plataforma extraordinaria de formación. Mis interlocuciones con Alejandro Frigerio, con Ari Oro, María Julia Carozzi y con el panorama de las Jornadas me llevaron a realizar estudios de doctorado en antropología social en el Programa de Posgraduación en Antropología Social (PPGAS) de Universidad Federal de Río Grande del Sul (UFRGS), donde continúe mi trabajo con la dirección de Ari y con la influencia de una serie de investigadores brasileños que conocí en ese período. En ese contexto me desplace más conscientemente a una opción por el método etnográfico, a un énfasis en la eficacia de la agencia subalterna y hacia una elaboración en la que las miradas institucionalistas de la religión debían quedar atrás.

Las contraposiciones que tuvimos en el escenario de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) — más tarde la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) — en aquella época y que me tuvieron más que como protagonista como espectador me resultaron nutritivas. Creo que la tensión que había entre

los especialistas de los distintos países estaba definida por oposiciones paralelas.

La primera de esas oposiciones se daba entre quienes adherían de diversas maneras al paradigma de la secularización (y eran críticos de algunas expresiones religiosas o acentuaban el cambio de papel de la religión en la arquitectura de lo social), y quienes entendian que lo religioso no desaparece sino que se transforma o, incluso, retorna vengativamente como lo reprimido para castigo politico de los laicistas y para la correción epistemológica de los partidarios del paradigma de la secularización. La posición enmarcada en las derivas del paradigma de la secularización era más bien propia de cientistas políticos y sociólogos, la que lo cuestionaba era más propia de historiadores y antropólogos. Obviamente hay contrafácticos, estoy refiriendo un panorama general: Cecilia Mariz (1990, 1994a, 1994b) y Maria das Dores Campos Machado (1994), que influyeron muchísimo en mi captación del sentido del tránsito al pentecostalismo venían, por ejemplo, de la sociología y escribieron obras que iluminaron el panorama de estudios que se desarrollaban en los años 90. Esta oposición funcionó de una forma muy interesante a lo largo del tiempo porque permitió no solo sofisticar la discusión sino también la emergencia de posiciones que superaron esa dicotomía de diversas formas.

Esta oposición tuvo el correlato de una segunda oposición en una dimensión relativa a las construcciones del objeto que también recorrió la problemática de las Jornadas en los años 90: el enfrentamiento entre miradas institucionalistas y miradas que subrayaban lo que con Geertz podríamos llamar la lógica informal de la vida cotidiana.

Las primeras estaban apoyadas en la inercia que tienen en la epistemología de las ciencias sociales de la religión los estudios clásicos del catolicismo y el protestantismo, en la historia de las ideas y en una percepción que enfatiza o supone el peso de las elites en el proceso social.

Las segundas se apalancaban en realidades que además de desmentir lo largo, lo ancho y lo profundo de la secularización, implicaban territorios específicos y singulares de esos desmentidos. Esas miradas surgían de

una perspectiva en la que lo otro de las prácticas de obispos, sacerdotes y líderes, y las apropiaciones de los creyentes que podían estar en el piso o en el margen de la institución, están en el centro de procesos de innovación simbólica e institucional que finalmente tuvieron un peso social enorme y se vincularon a la emergencia de otro tipo especificaciones, inflexiones, modalidades históricas singulares de las experiencias religiosas.

Los pentecostalismos latinoamericanos con todas sus diferencias ideológicas, litúrgicas y organizacionales, configuran un objeto imposible de abordar a través de la aplicación excluyente de un *continuum* secta-iglesia, así como son imposibles de entender bajo el supuesto de que su expansión, su heterogeneización y articulación como campo, así como sus porosidades frente a otras expresiones religiosas y culturales, son el resultado de una bajada vertical de una doctrina. Tampoco eran comprensibles en términos de un debate que Daniel Míguez (1997) señalo como improcedente por suponer una polaridad al mismo tiempo eurocéntrica y simplificadora: la expansión pentecostal podía concebirse como la protestantización de la América Latina o la latinoamericanización del pentecostalismo (Martin, 1990). Ni el pentecostalismo es el "protestantismo" ni Latinoamérica es una entidad homogénea ni, mucho menos, el arcaísmo que se imaginaba en aquella época en el norte. Nos pareció que era necesario comprender su emergencia como parte de un proceso en el que la activación de un sinnúmero de agentes de los más diversos rangos y tipos de agencia daba lugar a síntesis diversas. Bajo este punto de vista, y contenido en nuestro acervo de lecturas una bibliografía que mostraba etnográficamente la diversidad pentecostal y su articulación en un campo mayor de disputas acuerdos, desarrollamos, junto con Ari Oro, una visión panorámica y sistemática del conjunto de los pentecostalismos vistos en su pluralidad y sus transversalidades. Nuestro artículo (Oro; Semán, 1997) constituyó una versión que anticipaba y presentaba de forma abstracta parte de un recorrido que en ese momento estaba por la mitad y era paralelo: el de mi tesis doctoral (Semán, 2000a). Mientras la tesis tuvo carácter etnográfico en este artículo intentábamos, a cuatro manos, dar una visión de conjunto en que se señalaba

la que el crecimiento del pentecostalismo desbordaba la dicotomía protestantización-latinoamericanización a través de síntesis imposibles de capturar en esa polaridad. Más adelante retomaremos esta cuestión.

Una influencia tácita

Este fue uno de los contextos intelectuales en que desarrollé mi trabajo de tesis doctoral. Por otro lado, influyó en mí una vertiente conceptual que me obligaba a observar e interpretar los fenómenos desde un punto de vista que me aproximaba a la de los críticos del paradigma de la secularización y a los críticos de la mirada institucionalista, pero desde otro ángulo.

Mi lectura de los autores franceses y las tentativas de superar las oscilaciones entre el estructuralismo y el historicismo me hicieron preferir abordajes en los que lo que más importaba era lo que se formaba entre la experiencia y la institución. Para mí esto remite a un nivel que no es de las creencias concebidas como parte de una tríada conceptual funcionalista que incluye valores, creencias y actitudes y parece suponer a la creencia como un fenómeno mental e individual. Pero tampoco es el nivel de las creencias tomadas como conciencia colectiva sin dinamismo, sin contrapuntos, sin conflictos y sin historia. Las lecturas del interaccionismo simbólico me orientaron muchísimo sobre todo en las aplicaciones que propusieron Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi para entender lo que en ese momento podríamos llamar nuevos movimientos religiosos y procesos de conversión. Pero también y dada la gravitación que tienen en mi formación los autores franceses fue importante la contribución de un autor excéntrico al panorama de las Jornadas y de la literatura especializada, como es Michel de Certeau (1991, 1996). Su concepto implicaba a las creencias y a la religión como fenómeno plural, contradictorio y dinamizado por el hecho de estar plantado en la arena movediza de estructuras concebidas como principios que producen repetición, pero también diferencias.

La idea de De Certeau, asentada sobre el carácter temporal e incierto de la relación creyente, retoma la perspectiva de Marcel Mauss pero la

entrecruza con el psicoanálisis, las síntesis integradoras de los abordajes estructuralistas y pragmáticos del lenguaje y, fundamentalmente, de la mística. Esta era entendida como un efecto de alteración por la presencia de la alteridad en los sujetos (creer es como amar, ser atravesado por la flecha de Cupido: no se elige, implica un llamado y, tal vez, si, se negocia). Desde este ángulo las creencias sobrevienen temporales, múltiples y contradictorias en los recorridos de los sujetos y sólo pueden apreciarse, describirse y explicarse como producto de una aproximación etnográfica que pone en correlación lo que se dice, lo que se hace y lo que se piensa.

Esas indicaciones eran difíciles de hacer operativas, pero me permitían una apropiación crítica de uno de los autores franceses más en boga en aquellos tiempos, Pierre Bourdieu (1987), cuya escuela y cuya organización institucional operaban desde mi punto de vista problemáticamente en dos aspectos: por un lado homogeneizando y universalizando los fenómenos hasta el punto de que lo propio de la práctica etnográfica preconizada por el autor francés se perdía en una maraña de afirmaciones generales preexistentes, que representaban para los investigadores una jurisprudencia agobiante que presionaba todos los análisis para el mismo lado; por otro lado, restando cualquier eficacia a la agencia y los actores. No se nos escapa que a algunos lectores les pueden parecer muy distantes las perspectivas de De Certeau y del interaccionismo simbólico. Tanto que les pueden parecer incompatibles. Solo dire que no es eso lo que surge si se examina en detalle el recorrido de autores como Antoine Hennion, que en sus obras pragmáticas (una corriente que ha influido en las ciencias sociales de la religión con posterioridad a la moda bourdiana) integran las contribuciones del jesuita francés con las de Howard Becker. La salida pragmática a las dicotomías que deploraban los partidarios de Bourdieu estaba en el horizonte de mis inquietudes teóricas. La obra de De Certeau, autor que para algunos autores es un numen de la salida pragmática (Hennion, 2002, 2010), no era, para mi, una versión válida sobre lo popular sino, antes que nada, una forma superadora de construir los objetos de investigación (había allí un ajuste entre lo epistemológico y lo ontológico que todavía puede iluminar).

Encontré en los trabajos de Pierre Sanchis (1994a, 1994b, 1997a, 1997b, 1998) una manera de tornar operativas ideas como las de De Certeau, pero también indicaciones para contener otras concepciones que mencioné como influyentes en mi recorrido y mi formación de investigador.[1] Tanto en su trabajo doctoral como en su exposición del campo evangélico brasileño y su crítica de la idea de sincretismo permitían percibir continuidades y discontinuidades a contrapelo de clasificaciones del campo religioso que parecían seguir postulados de las élites religiosas o de la sociología religiosa (Sanchis, 1997b). Pierre Sanchis redefinía la consistencia, las divisiones y las dinámicas del campo religioso atendiendo a la posibilidad de discernir en las experiencias surgidas en el movimiento entre estructuras sociales, sujetos y instituciones una forma de diferenciar recorridos de los sujetos y lógicas emergentes en el campo religioso. Esto no era simplemente una clasificación, un conjunto de taxones o tipos; era un momento de un análisis que contenía como partes constitutivas, como antecedente, paño de fondo y consecuencias el proceso histórico del "campo religioso" y, en su interior, el acontecer de agencias religiosas, líderes y perspectivas simbólicas que daban lugar a flujos singulares dentro de este mismo campo. Esto permitía salir críticamente de planteos que, por un lado, dependían de puntos de vista religiosos denominacionales y, por otro, se agrupaban en el cuestionamiento de la religión como categoría fija e incluso confinada en un "campo" — cuestión que veremos más adelante.

Una religiosidad popular heterogénea y dinámica

Durante el período de formación doctoral tuve como prioridad la realización de una experiencia etnográfica inmersiva y de larga duración. A través de ella y de las interlocuciones con mis maestros de siempre y con

1 En una intervención que hice en las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en San Pablo en el año 2003, en un homenaje a Pierre Sanchis, presenté un argumento sobre esta conexión. Pierre Sanchis, que escuchó mi ponencia, me agradeció en una comunicación personal el haber echado luz sobre ese implícito de su obra. No se si esto valida mi interpretación, pero no quiero dejar de consignarlo.

la producción de las ciencias sociales de la religión de Brasil, compuse un texto que enfatiza las heterogeneidades internas de las experiencias católicas y pentecostales y las transversalidades que de acuerdo a generaciones y a un contexto específico tonalizan la vida religiosa de un barrio del Gran Buenos Aires. Lo que aparecía monolíticamente como pentecostalismo y como catolicismo era, en realidad, un caleidoscopio de experiencias que se resemantiza con elementos propios de la trayectoria de los creyentes, que a su vez eran miembros de una sociedad y un conjunto de temporalidades específicas. En este trabajo de aproximación etnográfica fue decisiva la presencia como docente, como amiga y como autora de Claudia Fonseca: la etnografía no es técnica ni método, salvo que por ésta última expresión se entienda una forma de construir el objeto que es una configuración o un proceso y no un conjunto de respuestas a un estímulo concebidos respectivamente como variable dependiente e independiente.

Quería mostrar al mismo tiempo, y por la vía de la descripción, el dinamismo, la historicidad y la pluralidad de lo que habita tras lo que muchas veces se homogeneiza con la expresión condescendiente. Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1992) y Edward Palmer Thompson (1995) han sido para mi trabajo guías tan preciosos como Michel de Certeau (1991, 1996).

Sin embargo, mi texto contenía otra determinación aparentemente contradictoria con esta declaración antiesencialista: una especie de recuperación de una idea fuerte de subcultura para entender la relación entre lo popular y lo religioso. Esto que es el paño de fondo de mi trabajo de tesis se explicita parcialmente en un texto que configura una de mis contribuciones más citadas (Semán, 2000b). Quisiera en las próximas líneas establecer algunas precisiones para lo que creo que es su mejor interpretación posible.

Cosmológica, holista y relacional

En mi trabajo doctoral integré, enfaticé y combiné algo que tomé de los textos de Carlos Rodrigues Brandão (1980), Luiz Fernando Dias Duarte (1986, 1987, 1993) y Patricia Birman (1992, 1994, 1995, 1996a, 1996b, 1999).

Por un lado tomé el carácter encantado o *cosmológico* de la experiencia de los sectores populares tal como lo subrayan Birman y Duarte. Para estos autores la experiencia de las camadas populares estaba caracterizada por la presencia inmanente de lo sagrado, opuesta a la experiencia propia de la modernidad que lo trascendentaliza. Por eso subrayé el hecho de que mientras en algunas configuraciones lo sagrado está más allá y los milagros son extraordinarios e irrepetibles, para las camadas populares lo sagrado está más acá, en lo cotidiano, recurrentemente presente y como categoría explicativa ordinaria. Esto trastoca las jerarquizaciones que se hacen, por ejemplo, entre "magia" y "religión". Cada vez que escribo "perspectiva cosmológica" estoy pensando en este conjunto de rasgos. Su carácter relacional holista se debe a que el sujeto de esa perspectiva, incluso en manifestaciones muy individualizadas, es parte de una totalidad y en ella ocupa un lugar específico en relación a otros que ocupan lugares también específicos en relaciones al mismo tiempo jerárquicas y móviles.

Por otro lado la desafiante idea de Brandão que, contra las relaciones directamente proporcionales que establecía Bourdieu entre la subordinación del mundo popular en lo socio económico y en la producción simbólica, sostenía que en el campo religioso las camadas populares eran capaces de apropiarse de los medios de producción de bienes de salvación. Bienes que además no sólo eran de salvación sino, también, de salud física, de prosperidad, de fortaleza anímica.

Mi insistencia en estos elementos, su integración en una interpretación de lo popular que no se rindiese a los prejuicios dominocéntricos, y mi vocación por articularlos sistemáticamente en una experiencia de investigación de largo plazo y con evidencia que atendía a estos conceptos, hace que se perciba como una contribución personal mi texto sobre el carácter cosmológico de la religión popular qué recoge una dimensión específica de mi tesis doctoral (Semán, 2001).

Creo que es necesario ver ese texto cómo el efecto de haber hecho *zoom* sobre un elemento de la arquitectura de mi tesis doctoral. Lo que yo quería subrayar en la tesis era que había contrapunto entre, por un lado, las

solicitaciones de, por ejemplo, la cultura juvenil, la psicología o la política y, por el otro lado, el elemento cosmológico. En ese contrapunto lo cosmológico funcionaba como una estructura de acogida que recibía y resignificaba esas solicitaciones. Pero ese movimiento de diástole y sístole entre diversos elementos tenía como resultado un movimiento mayor: la transformación, la distribución en fragmentos de la religiosidad popular. Así esta podía ser vista como un proceso histórico que se desplazaba y dejaba de ser una configuración homogénea y estática, aunque en esa misma configuración el elemento cosmológico resultaba prevalente y definidor, pero no por eso estático o inalterable. Muy posteriormente, en mis trabajos sobre Nueva Era, pude señalar nuevas transformaciones, o sea, como ese elemento cosmológico podía absorber y dialectizar una interpelación que, como la de la *New Age* pasaba, parecía demasiado "moderna" e "individualista" como para ser acogida por prácticas populares plenas de la visión cosmológica, conformando una nueva camada en la religiosidad popular en un tiempo posterior al de mi tesis doctoral. Esta camada evidenciaba algo que antes se insinuaba, y mostraba la compatibilidad entre individualismo y perspectiva cosmológica a través de la psicologización de la religión.

La religión más allá del catolicocentrismo y del campo religioso

En investigaciones posteriores enfoque fenómenos como la música evangélica o la literatura de autoayuda a partir del caso de la obra de Paulo Coelho (Battaglia; Semán, 2012; Semán; Gallo, 2008, 2012; Semán, 2002, 2003a, 2003b, 2004, 2007).

Me interesaba dar cuenta de cómo la expansión de ciertas experiencias e instituciones se combinaba con la diversificación de los ámbitos de práctica y modos de liderazgo. Todo esto me llevó a tratar de tomarme lo más en serio posible las discusiones sobre los distintos modos de sacerdocio, más allá de las formas clásicas de los cristianismos protestantes y

católicos. Esto también me condujo a la necesidad de discutir los usos de conceptos como religión o campo religioso.

Pierre Bourdieu (1987), al analizar el campo religioso francés en los años 1980, registraba la inadecuación de la concepción que el mismo había planteado en la década de 1970, dado que verificaba que la actividad religiosa no se centraba en proveer exclusivamente bienes de "salvación", y que definir el campo en función de dichos bienes y su manipulación legítima era depender acrítica y estrechamente de la definición cristiana moderna de lo que es sustantivo en lo religioso. En esa definición estaba, como lo reconoce el propio autor, inconscientemente universalizada la división entre cuerpo y alma, y por lo tanto los únicos sacerdotes posibles son los que tienen actuación en el tratamiento de las almas. En ese contexto se entiende que afirmase que, producto de la aparición de otro tipo de agentes que disputan con los agentes religiosos clásicos las nociones de religión, se daba "el desmoronamiento de la frontera del campo religioso" unida a "una redefinición de la división del alma y el cuerpo y de la división correlativa del trabajo de cura de almas" (Bourdieu, 1987, p. 104). La religión era parte de un campo de disputas más amplio en el que tenían participación otros agentes, "nuevos clérigos" (Bourdieu, 1987, p. 102).

Pues bien: agentes mediáticos, literarios, espirituales como Paulo Coelho eran vectores de procesos como los que Bourdieu señala propios de momentos de cambio en el campo religioso. Las operaciones de conjunción de tradiciones y medios que efectúa Coelho en sus libros, redefinen lo que es salvación (la desplaza del más allá a un *continuum* que va de lo sobrenatural a lo humano, de un estado del alma a algo que tiene que ver, también, con el cuerpo, con las relaciones interpersonales). Esas mismas operaciones también redefinen la práctica y por ende el lugar del "sacerdote": esta desplaza su centro de gravedad de la relación con la institución religiosa a la intimidad, de la obediencia a un sacerdote a la escucha de un facilitador que no exige cumplimiento sino reflexión, entrega a un proceso de transformación. Los agentes como Coelho cumplen funciones de sacerdote, con la condición de que podamos entender que lo que entendemos por religión

y por sacerdocio han cambiado en mucho. En parte gracias a la productividad de actores que, entrando y saliendo de forma permanente del campo religioso tradicional, trafican nociones diferentes de los bienes en juego, de su manipulación y gestión, y ensamblan dispositivos que alteran las definiciones previas de ese campo. A través de la literatura, por ejemplo, se incide transversalmente en el campo religiosos mucho más que lo que lo pueden hacer encumbrados clérigos tradicionales.

Algo de menor envergadura, pero parecido, podría señalarse a partir de mis trabajos sobre el rock evangélico: el culto se transforma por la transformación de la pauta musical pero también puede ocurrir que una banda de rock asuma responsabilidades que van más allá de la estética y del segmento de la liturgia que les toca; el recital y el culto se entrelazan en un préstamos recíprocos que alteran a cada uno de esos momentos.

A propósito de esto me resultó particularmente útil el dislocamiento que propuso Otávio Velho al distinguir entre lo religioso como campo y lo religioso como perspectiva: la radicalidad de su planteo contiene mejor lo que desde la perspectiva de Bourdieu podía discutirse como ámbito acotado, sea cual sea su perímetro, su movilidad y su porosidad. Desde este punto de vista la perspectiva religiosa es parte de la acción social como lo es la dimensión estética, y atraviesa todos los ámbitos de práctica.

En ese contexto mi camino confluyó con el de otros autores que en esa misma época y en el marco de lo que se planteaba en nuestra región protagonizaron una reflexión sobre el concepto de religión. Entre esos esfuerzos se encuentra el de Frigerio (2021), que ha sido uno de los autores que llevado este esfuerzo conceptualizador con mayor constancia y capacidad de renovación. En ese tren sus trabajos tienen la particularidad de ayudar a repensar la religión a través de la crítica y superación de los parámetros que nos impiden asumir su diversidad. Hecha esta consideración, Frigerio enfatiza: a) el estado constantemente plural de lo religioso; b) su carácter relacional (esto es, situacional); c) la multiplicidad de formas de institucionalización que incluye, más allá de los formatos tradicionales del *continuum* secta-iglesia — propios de una mirada centrada en el cristianismo

europeo y sus cismas —, los grupos "lábiles" y los productos de la industria cultural, por ejemplo; d) la importancia de lo que en términos de religión ocurre en términos de flujos y procesos más allá de las cúspides dogmáticas y más acá de las bases huidizas al dogma. En el texto en que Frigerio desarrolla estas consideraciones, en el que además intenta recuperar el conjunto de la reflexión de América Latina para el debate internacional, algunos de los textos de mi autoría son contados como fundamento. Creo que ese balance que hace Frigerio permite establecer que en mi trayectoria he podido realizar algunas contribuciones valorables para algunos de los colegas que cumplen un papel de liderazgo en el campo de estudios.

Religiones y espacios públicos

La evolución de los colectivos y redes de investigación de los que he formado parte y las transformaciones más recientes del campo religioso no dejaron de llamar mi atención y la de muchos de los colegas con los que interactué en toda mi carrera. En ese contexto junto con Renée de la Torre emprendimos un proyecto de discusión y edición colectiva. En la Plataforma para el Diálogo sobre Religión y Espacio Público en América Latina que organizamos en la sede del Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) de Guadalajara en el año 2019, nos dimos la tarea de actualizar en un formato dialógico (esto es también plural y contrapuntístico) la forma que adquiere la problemática latinoamericana de la secularización tanto desde el punto de vista histórico como analítico. El volumen *Religiones y espacios públicos en América Latina* (De la Torre; Semán, 2021) recoge y articula esa discusión a partir de un piso de discusión que en nuestro campo recibe a mi juicio la influencia decisiva del trabajo de Emerson Giumbelli (2002): a partir de esa intervención, recogiendo claro influencias como la ya citada de Velho, la secularización tiene que ser observada como un fenómenos móvil y sobre todo como una instancia productora de la religión más que una que inhibe a la religión sea de forma asintótica, fracasada o

generando retornos vengativos. En ese contexto pudimos abordar de forma novedosa, pero en buena parte sistemática, una agenda que beneficiaba de la renovación del enfoque, por un lado, y, por otro lado, de la participación de un conjunto de autores que estaban renovando la disciplina en el marco de una red creciente y cada vez más consciente de la productividad y originalidad de sus posiciones. Transformaciones de la estructura y el concepto del campo religioso, transversalidades entre sociedad y religiones y entre grupos religiosos, pertinencia de instancias culturales, políticas y sociales en el campo religioso; en definitiva, unir elementos tradicionalmente separados y separar elementos tradicionalmente unidos es una marca de ese volumen en el que creo haber influido productivamente junto a mi colega de décadas de trabajo Renée de la Torre.

Referencias bibliográficas

BATTAGLIA, Agustina; SEMÁN, Pablo. De la industria cultural a la religión: nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 12, n. 3, p. 439-452, sep. 2012.

BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. *In:* SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo:* unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. p. 167-196.

_____. Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, año 13, n. 45, p. 35-43, 1994.

_____. *Fazer estilo criando gêneros:* estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. Río de Janeiro: EDUERJ, 1995.

_____. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996a.

_____. *Religião em família: entre crentes e não crentes*. 1996. Ponencia presentada en la XX Reunión Anual de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu, 1996b.

_____. Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n.10, p. 35-60, 1999.

BOURDIEU, Pierre. La disolución de lo religioso. *In:* BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1987. p. 100-107.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo:* um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CAROZZI, María Julia. Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, v. 8, p. 68-79, 1993.

_____. Nova Era: a autonomia como religião. *In:* CAROZZI, María Julia (org). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 47-80.

_____; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, métodos y hallazgos. *In:* FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Julia (org.). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994. p. 17-53.

CERTEAU, Michel de. Creer: una práctica de la diferencia. *Descartes. Revista Internacional de Psicoanálisis*, n. 6, p. 49-59, 1991.

_____. *A invenção do cotidiano:* artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1996.

DE LA TORRE, Renée; SEMÁN, Pablo (org.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires; Ciudad de México: CLACSO; CALAS, 2021.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Río de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e 'religiosidade' das classes trabalhadoras urbanas. *In:* LOPES, José Sérgio Leite (org.). *Cultura e identidade operária:* aspectos da cultura da classe trabalhadora. Río de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 55-69.

_____. *A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral?* 1993. Ponencia presentada en el I Encontro Nacional de Antropologia Médica, Salvador, 1993.

_____; BARSTED, Leila Linhares; TAULOIS, Maria Rita; GARCIA, Maria Helena. Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, año 8, n. 22, p. 5-19, jun. 1993.

FRIGERIO, Alejandro. Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur. Problemas y perspectivas. *In:* FRIGERIO, Alejandro (org.). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. p. 10-28.

_____. *Construyendo identidades: problematizando la opción, la permanencia y el tránsito religioso*. 1997. Paper presentado en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Buenos Aires, 1997.

_____. Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, v. 15 n. 1, p. 299-329, 2012.

_____. Religión, by any means necessary. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor. *Etnografías Contemporáneas*, v. 7, n. 13, p. 270-299, 2021.

_____; CAROZZI, María Julia. Las religiones afrobrasileñas en la Argentina. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, n. 10, p. 39-68, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião:* dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GRIGNON, Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Lo culto y lo popular:* miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.

HENNION, Antoine. *La pasión musical*. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. Gustos musicales: de una sociología de la mediación a una pragmática del gusto. *Comunicar*, v. 17, n. 34, p. 25-33, 2010.

_____. De una sociología de la mediación a una pragmática de las vinculaciones. Retrospectiva de un recorrido sociológico dentro del CSI. *Cuestiones de Sociología*, n. 16, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais:* adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada. 1994. Tesis (Doctorado en Sociología) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 1994.

MARIZ, Cecília Loreto. Igrejas Pentecostais e Estratégias de Sobrevivência. *In:* BRAGA, Julio (org.). *Religião e Cidadania*. Salvador: OEA; UFBA; EGBA, 1990. p. 89–112.

_____. *Coping with Poverty:* Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press, 1994a.

_____. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. *In:* ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios:* interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994b. p. 204–224.

_____; MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 45, p. 24–34, 1994.

MARTIN, David. *Tongues of Fire:* The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. Os pentecostalismos no Cone-Sul: panorama e estudos. *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 127–155, 1997.

SANCHIS, Pierre. Uma identidade católica? *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 22, p. 5–16, 1986.

_____. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 45, p. 4–11, 1994a.

_____. O repto pentecostal da cultura católica brasileira. *In:* ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios:* interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994b. p. 34–63.

_____. Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 33, p. 103–126, 1997a.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. *In:* ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997b. p. 249-262.

_____. *O futuro da 'Igreja Popular' no Brasil*. 1998. Paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, San Pablo, 1998.

SARACCO, Norberto. *Argentine Pentecostalism:* Its History and Theology. 1989. Tesis (Doctorado en Teología) – University of Birmingham, Birmingham, 1989.

_____. Prólogo a la edición castellana. *In:* DAYTON, Donald W. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991. p. vii-xii.

_____. *Directorio y censo evangélico*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1992a.

_____. Peronismo y pentecostalismo. Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón. *Religión y Sociedad en Sudamérica*, v. 1, n. 1, p. 45-52, 1992b.

SEMÁN, Pablo. *A Fragmentação do Cosmos:* um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos num bairro da grande Buenos Aires. 2000. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre, 2000a.

_____. El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. *Apuntes de Investigación del CECYP*, Buenos Aires, n. 5, p. 70-94, 2000b.

_____. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 3, n. 3, p. 45-74, 2001.

_____. Encuentro distendido y amable con los lectores de Paulo Coelho. *In:* BURUCÚA, José Emilio (org.). *La ética del compromiso:* los principios en tiempos de desvergüenza. Buenos Aires: Grupo Editor Altamira, 2002. p. 193-210.

_____. Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel: o caso de Paulo Coelho e seus leitores. *In:* VELHO, Otávio (org.). *Circuitos Infinitos:*

comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: CNPq-PRONEX; Attar Editora, 2003a. p. 127-157.

_____. Considerações em torno de um leitor de Paulo Coelho. *In:* BIRMAN, Patricia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq-PRONEX; Attar Editora, 2003b. p. 333-344.

_____. Escritura, lectura y alquimia. A propósito de los lectores de Paulo Coelho. *Apuntes de Investigación del CECYP*, v. 9, p. 127-139, 2004.

_____. Retrato de un lector de Paulo Coelho. *In:* GRIMSON, Alejandro (org.). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 137-150.

_____; GALLO, Guadalupe. Rescate y sus consecuencias, culturas y religión: solo en singular. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 10, n. 10, p. 73-94, 2008.

_____; _____. "RESCATE" and its consequences: culture and religion only in singular. *In:* SEMÁN, Pablo; PABLO, Vila (org.). *Youth identities in Argentina:* beyond tango. Londres: Ed. Palgrave-Macmillan, 2012.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995.

WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

WYNARCZYK, Hilario. *Tres evangelistas carismáticos:* Omar Cabrera, Héctor Giménez, Carlos Annacondia. Buenos Aires: Prensa Ecuménica, 1989.

_____. La guerra espiritual en el campo evangélico. *Sociedad y Religión*, v. 13, p. 111-126, 1995.

_____; SEMÁN, Pablo. *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1995.