Pensar la sociedad por la puerta de la religión: trayectoria intelectual de una socióloga

Verónica Giménez Béliveau
Universidad de Buenos Aires (UBA) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Argentina

Inspiraciones: somos hijos de la época

La manera de pensar la realidad, y luego los temas que estudiamos, están atravesados por la perspectiva colectiva de la época en que vivimos. Nos parecemos a nuestros contemporáneos más de lo que estamos dispuestos a admitir: Marc Bloch (1993) escribió, antes de tomar las armas contra la ocupación nazi, que sólo podemos comprender los hechos históricos en relación con su momento, y Maurice Halbwachs (2014) pensaba que se parece más un crisitano del siglo I a un judío del siglo I que a un cristiano del siglo XV. Este texto es el recorrido de una mirada forjada en los espacios sociales en los que me formé, los debates políticos y académicos que me atravesaron, y las personas con las que conversé y discutí. Es uno de los caminos posibles, y deja por fuerza conversaciones e instituciones afuera, pero permite ver ese haz de relaciones, acontecimientos, instituciones y procesos que nos interesan cuando hacemos una historia de vida. Siguen aquí, entonces, apuntes sobre una trayectoria.

A fines de los años 80, una de las posibles razones que empujaban a los adolescentes argentinos crecidos en las escuelas primarias y secundarias bajo la dictadura militar a elegir sociología tenía que ver con el deseo de buscar herramientas para transformar la sociedad con más democracia,

más derechos, más justicia. Las ciencias sociales participaban de la conversación pública del momento: se preguntaban por la democracia y sus límites, por las fuerzas internas y externas que amenazaban recientes pactos republicanos, por los derechos humanos y los actores de la sociedad civil. Los estudios sociológicos sobre el catolicismo estaban marcados por la relación entre Iglesia y estado, y por la crítica al rol de esta institución durante la dictadura. La sociedad post-dictadura estaba cambiando aceleradamente, y los temas relacionados con la diversidad religiosa comenzaban a volverse visibles luego de haber sido reprimidos, como otras tantas expresiones consideradas insubordinadas contra el *statu quo*. Desde el punto de vista de la perspectiva conceptual, las teorías de la secularización, que habían informado la mirada sociológica de los estudios de religión, comenzaban a ser discutidas desde las investigaciones sobre la expansión de corrientes religiosas que aparecían como "nuevas" (Frigerio, 2002; Camurça, 2003; Frigerio; Wynarczyk, 2008). La dictadura en retirada había dejado una sociedad más plural y abierta, en la que el catolicismo ya no era la única opción religiosa visible, y la Iglesia era fuertemente cuestionada en su rol como ordenadora de la vida espiritual y moral de la población. La Argentina de fines de los años 80 y principios de los 90 se fue reconociendo como una sociedad en la que vivir, pensar y moverse más allá de los marcos del catolicismo, es más, por fuera de las instituciones religiosas, era una opción. No por cierto la única posibilidad, ni tampoco la más extendida, pero posible, que crecía en algunos grupos de edad, lugares geográficos y sectores sociales. La salida de las instituciones religiosas era un camino factible, y la religión seguía, al mismo tiempo, presente en el espacio común y en la fe de muchos.

Dicho de otra manera, pensar la configuración de los estudios de la religión en Argentina y en América Latina obliga a mirar los contextos que hicieron posible o dificultaron ciertas preguntas en ciertos momentos. Los campos académicos no flotan en el aire: son porosos a las condiciones políticas, a las tensiones institucionales, a los cambios en el espacio social más amplio.

Así, en Argentina, la posibilidad de hacer sociología de la religión tuvo que ver con la dictadura militar y su colapso. La dictadura clausuró las sociología en las universidades públicas, pero no pudo clausurar la pregunta por la religión en otros espacios: las pastorales, los grupos vinculados a la teología de la liberación, los equipos de investigación ligados a instituciones religiosas siguieron produciendo conocimiento, aunque con otros marcos y otras preguntas. Cuando la democracia volvió, ese acumulado existía y podía ser retomado, discutido, reorientado. Al mismo tiempo, la salida de la dictadura trajo consigo una interrogación urgente sobre el rol de la Iglesia Católica durante los años del terror. Esa pregunta recorrió los primeros años de la sociología de la religión en las universidades públicas y le dio una impronta crítica que, a mi juicio, fue uno de sus aportes más valiosos.

La transformación se extendía al propio espacio religioso. La Argentina de los años 80 y 90 no era la misma que la de los años 60: el catolicismo seguía siendo mayoritario, pero ya no era hegemónico en el mismo sentido. El crecimiento de los grupos evangélicos en sectores populares, la visibilidad creciente de religiones afrobrasileñas, el *New Age* y la espiritualidad difusa, el fenómeno de la desafiliación religiosa, especialmente entre las generaciones más jóvenes y en los sectores medios urbanos: todo esto creaba un campo de observación extraordinariamente rico y, al mismo tiempo, exigía renovar los marcos conceptuales. Las teorías de la secularización, tal como habían sido formuladas en contextos europeos, no alcanzaban para dar cuenta de lo que estaba ocurriendo. Esta inadecuación fue un motor de producción teórica: nos obligó a pensar de manera situada, a dialogar con tradiciones distintas, a construir categorías más porosas.

Un rasgo específico del contexto argentino, que creo que vale la pena señalar, es la tensión permanente entre la centralidad simbólica del catolicismo, en tanto religión evocada como pilar de la argentinidad, y la pluralización creciente del espacio religioso. Esa tensión se expresa en debates sobre el financiamiento estatal de la Iglesia, sobre la presencia de símbolos

religiosos en espacios públicos, sobre los límites entre moral religiosa y política pública.

Genealogía breve de la sociología de la religión que me formó

En ese contexto vital, atravesado por las discusiones teóricas que eran también discusiones sobre la democracia nueva, elegí la carrera de sociología porque me gustaba leer sobre el tiempo que me había tocado, y porque quería contribuir a esas discusiones, y a cambiar el estado de las cosas. Y terminé estudiando religiones: las estructuras que, para el sentido común y para la mayor parte de la academia, son los aparatos más adecuados que han asistido a lo largo de la historia a los grupos dominantes a mantener las cosas tal como están. Un interés concreto me llevó a recorrer ese camino, las creencias de los "católicos de a pie", parafraseando al periodista Mario Wainfeld (2019). No quería enfocarme en las instituciones y sus acuerdos, sino en lo que las personas hacen con sus creencias, y en las maneras en que transitan esas estructuras. Me orientaba la sospecha de que algo en ese plano se estaba moviendo, y que contribuía a las transformaciones de la sociedad. En ese momento de mi recorrido profundicé la formación en métodos cualitativos, y me convencí que tenía una poderosa herramienta epistemológica para comprender el sentido de las acciones de las personas.

Pero antes de seguir quisiera volver un poco atrás, para pensar en el nacimiento de la subdisciplina de la sociología de la religión, en la que terminé especializándome. La sociología como disciplina se fundó en la Universidad de Buenos Aires (UBA) a fines de los años 1950, en una época en que también se consolidaba en América Latina como la perspectiva adecuada para pensar los fenómenos sociales (Giordano, 2007). En ese momento se buscaba afirmar, a la vez, el carácter científico de la disciplina y mostrar el camino de la Argentina hacia la modernización: se consolidó entonces la tradición de la sociología científica contra la sociología ensayística y con poca base empírica (Pereyra, 2007). Los temas privilegiados en

ese momento giraban en torno de la urbanización, las migraciones internas, el conflicto. La religión desde esta perspectiva sólo podía ser pensada en los márgenes, y era enfocada como un hecho social desigual que debía desaparecer con el avance de la técnica y el desarrollo de la sociedad. Hasta varios años después de la caída de la dictadura, en 1983, la religión no será un motivo de interés de la sociología en las universidades públicas.

Pero en otros espacios sí se pensaba la religión desde la sociología: de hecho, se desarrolló una tradición importante de sociología pastoral, asociada a los intereses de las iglesias. Trabajaban con estadísticas eclesiásticas y les interesaron los estudios sobre el catolicismo popular, con un interés predominantemente pastoral (Soneira, 2007). De hecho, la religiosidad popular y de santuarios sigue siendo un tema de gran interés para los obispos.

La sociología de la religión que conocí, y en la que me formé, retoma la tradición de la sociología científica y se distancia de la sociología religiosa, y se acerca a los paradigmas comprensivo y constructivista para pensar las acciones, los sentidos y las motivaciones religiosas. Se construye en red: la figura iniciadora de Floreal Forni, que vuelve al país luego de concluir su doctorado en la Universidad de Chicago, comenzó a reunir a sociólogos y antropólogos interesados en los fenómenos religiosos. En 1985 fundó, junto con Fortunato Mallimaci y Alejandro Frigerio, la revista *Sociedad y Religión, Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Mercosur* — ahora *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur*. En 1991 se realizaron las primeras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, que dieron origen algunos años más tarde a la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) — luego la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL). En 1991 Floreal Forni y Fortunato Mallimaci abrieron un seminario de investigación en la carrera de sociología de la UBA, inaugurando en la sociología de las religiones una tradición que crecerá desde entonces: la migración desde los espacios privados relacionados con instituciones religiosas a los espacios educativos públicos — UBA, la Universidad Nacional de Rosario (UNR), luego las Universidades Nacionales

de San Martín (UNSAM) y General Sarmiento (UNGS). El seminario, que más tarde se llamó Sociedad y Religión, se convirtió en un formidable espacio formativo por el que pasaron muchos de quienes nos dedicamos al estudio de las religiones. El seminario seguía las vicisitudes socio-políticas de la Argentina desde la perspectiva de la religión: ahí aprendimos a observar la creciente pluralización de opciones en el espacio religioso; el fenómeno, novedoso entonces, del crecimiento de los grupos evangélicos en sectores populares, las relaciones entre Estado e iglesias.

Maestros, interlocutores, conversaciones

Si la sociología de la religión en la que me formé fue una construcción en red, esa red estuvo tejida por personas concretas cuyas voces se volvieron parte del modo en que pienso. La reflexión sobre la sociedad es, en el fondo, una apropiación de conversaciones en las que participamos. La figura de Floreal Forni está en el inicio de uno de esos hilos de sentido. No lo conocí en los primeros años de su vuelta a Argentina, cuando reunía en torno suyo a un puñado de investigadores para discutir lo que nadie en las universidades públicas quería discutir todavía, pero tuve la suerte de desarrollar mi carrera docente en el seminario de investigación que dirigía junto con Fortunato Mallimaci. Fortunato fue mi maestro y, junto con Danièle Hervieu-Léger, mi director de tesis. Con él aprendí que la religión era una entrada privilegiada para leer la sociedad argentina en su complejidad, que el catolicismo argentino no era un bloque sino un territorio en disputa, y que comprender a la institución y al creyente implican dos preguntas distintas, que requieren metodologías distintas. Con Fortunato Mallimaci aprendí a manejar las herramientas conceptuales para leer el catolicismo argentino en su especificidad histórica y sociológica. Su tipología de las grandes corrientes del catolicismo fue durante años una brújula analítica para orientarme en la diversidad de ese universo. El concepto de catolicismo integral (Mallimaci, 2015), que retoma de Émile Poulat (1969), permite pensar la pretensión de la Iglesia de penetrar toda la vida social y política,

y me resultó igualmente iluminador para comprender los modos en que lo religioso se articula con lo institucional y lo nacional en Argentina. Y su contribución a la construcción del campo de la sociología científica de la religión en el país consolidó una serie de discusiones teóricas a partir de las cuales pude edificar mis propias preguntas. Trabajar junto a él fue, en ese sentido, una formación dentro de la formación.

Danièle Hervieu-Léger dirigió mi tesis, y su influencia atraviesa de manera sostenida mi trayectoria intelectual. Dos de sus contribuciones teóricas resultaron particularmente fecundas para pensar el catolicismo argentino. Por un lado, su conceptualización de la religión como "hilo de la memoria", la idea de que la legitimidad religiosa se construye a través de la referencia a un linaje creyente que conecta pasado, presente y futuro, me permitió analizar las comunidades católicas que estudiaba como colectivos que trabajan activamente la memoria, la seleccionan, la reinventan y la transmiten. Por otro lado, su análisis de la desinstitucionalización y las nuevas formas de pertenecer religiosa me dotó de herramientas para comprender un catolicismo que ya no se agotaba en la adscripción institucional, sino que se desplegaba en formas de adhesión parciales, móviles y frecuentemente emocionales. Mirar el catolicismo desde las categorías de Danièle fue, en muchos sentidos, aprender a hacerme las preguntas correctas.

Otra figura de importancia en mi formación fue Irene Vasilachis, que me guió en las maneras de entender qué significa investigar. La epistemología cualitativa me ofreció un marco para pensar la relación entre el sujeto que conoce y los sujetos que son conocidos. Lejos de ser neutral, esta es siempre una relación entre identidades. Esa perspectiva me llevó a prestar atención a mi propia posición en el campo, a los supuestos que llevaba conmigo cuando entraba a una parroquia o a una comunidad, y a las formas en que esa presencia modelaba lo que era posible ver y escuchar. Su insistencia en la ética de la investigación y en el reconocimiento de la dignidad de los sujetos con quienes trabajamos fue igualmente decisiva: me enseñó que la investigación social no es solo un método sino también un compromiso, una forma de estar con el otro.

La ciencia se construye a partir de acuerdos, discusiones y disputas. Durante muchos años los debates con Alejandro Frigerio y Pablo Semán sobre pluralización religiosa, el estatuto del catolicismo (catolicocéntricos!) y sobre las limitaciones del paradigma de la secularización para pensar el campo latinoamericano desafiaron los límites de las conceptualizaciones sobre los objetos en común, y me ayudaron a pensar un horizonte más allá del catolicismo, sin perder de vista las relaciones de poder que estructuran el espacio religioso.

Escribí con varios colegas, y quisiera destacar la colaboración con Silvia Montenegro. Nos encontramos trabajando sobre la Triple Frontera, el territorio limítrofe entre Argentina, Brasil y Paraguay que se reveló un laboratorio privilegiado para pensar la diversidad religiosa y las circulaciones transnacionales de creencias y prácticas (Béliveau; Montenegro, 2006). La colaboración se fue consolidando en la coautoría de publicaciones, la codirección de proyectos y el trabajo de campo compartido. Su mirada sobre las religiones en diáspora y la dimensión transnacional del hecho religioso enriqueció y complejizó la mía de manera sostenida.

En el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el área de estudios religiosos fundada por Forni y Mallimaci se enriqueció con los aportes de Aldo Ameigeiras y Jorge Soneira. En el CEIL aprendí no sólo a partir de los lazos de transmisión vertical, sino a partir de la construcción horizontal del conocimiento. El equipo que se formó nos permitió renovar las preguntas sobre el campo religioso argentino desde una pluralidad de miradas y trayectorias. Luis Donatello, Ana Mallimaci, Joaquín Algranti, Guido Giorgi, Sol Prieto, Gabriela Irrazábal, Juan Esquivel, Gabriel Levita, Marcos Carbonelli, Soledad Catoggio, Damián Setton, María Eugenia Funes, Mariela Mosqueira, Rocío Espínola, Clara Otermin Browne, Sebastián Mulieri, María Bargo, Mariano Gialdino, Agustina Gracia, Catalina Monjeau Castro, Mercedes Nachón Ramírez, Julieta Ruffa, Hugo Simkin, Germán Torres y Leonel Tribilsi fueron compañeros y compañeras de trabajo con quienes construimos, en el diálogo cotidiano, buena

parte de las herramientas conceptuales y empíricas que estructuran mi investigación hasta hoy.

Una de las contribuciones colectivas del equipo del CEIL, junto con universidades nacionales, es la serie de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (Primera y Segunda) llevadas a cabo en 2008 y 2019. Se trata de un aporte de valor singular para las ciencias sociales de la religión en el país: son escasos los relevamientos cuantitativos sistemáticos y de alcance nacional sobre la vida religiosa y espiritual de los argentinos. Esa información sobre pertenencias, prácticas, creencias y actitudes ante cuestiones éticas y políticas, nos permitió trazar un mapa empírico del campo religioso argentino en dos momentos históricos distintos, y comprender las transformaciones profundas que se habían producido en poco más de una década. Participar de ese esfuerzo colectivo fue una experiencia formativa en el sentido más pleno: aprendí que la investigación rigurosa sobre la religión requiere, a la vez, la profundidad y sutileza del trabajo cualitativo y la extensión y transferibilidad de los datos cuantitativos.

Los estudios sobre los fenómenos religiosos en América Latina se constituyen interdisciplinariamente, y los diálogos también. La red que se formó en Argentina tiene un núcleo central en el Equipo de Antropología de la Religión (EAR), el grupo que conforman Pablo Wright, César Ceriani Cernadas y Gustavo Ludueña, junto con Bárbara Martínez, Ana Olmos Álvarez, Alejandro Otamendi, Agustina Altman, Alejandro López y tantos otros. Los diálogos con ellos me permitieron ampliar la mirada desde la perspectiva antropológica, para comprender los procesos y los sujetos ligados al cuerpo, las interacciones y las construcciones cosmológicas. Con Nicolás Viotti y María Pilar García Bossio trabajamos juntos en distintos proyectos: la construcción del conocimiento es, siempre, colectiva.

En el plano latinoamericano, el diálogo con colegas fue parte constitutiva de mi formación. Las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, y luego los encuentros de la ACSRAL, fueron el espacio donde aprendí que la sociología de la religión que se hace en el Cono Sur tiene una especificidad propia, que no se reduce a la aplicación de categorías

producidas en otros contextos. En esos encuentros, las discusiones con colegas de Brasil, y en particular la interlocución con las obras de Maria das Dores Campos Machado, Cecília Mariz, Carlos Steil, Ari Oro, Rodrigo Toniol y Emerson Giumbelli me ayudaron a afinar las preguntas sobre qué significa la relación de las personas con las instituciones religiosas en sociedades latinoamericanas, y también a incorporar la perspectiva de género como una más de las herramientas del análisis de los procesos que estudiaba.

La sociología de la religión se constituyó en el Cono Sur de América con dos características centrales: se desarrolló en un contexto interdisciplinario, en el cruce con la antropología, y también con la historia, al punto que en los encuentros de la ACSRAL hablamos de ciencias sociales de la religión. Esto supone no sólo la construcción de objetos comunes, de abordajes metodológicos convergentes, sino también de un sustrato de discusión epistemológica y teórica que constituyen un lenguaje compartido. Y tuvo desde el inicio una marcada vocación regional: el diálogo entre colegas de Uruguay, Brasil, Chile, México y Colombia es constitutivo de las reflexiones. Las estructuras institucionales de la ACSRM fueron centrales en estos dos procesos.

Temas, abordajes, conceptos: autonomía, memoria, cuerpos

Me especialicé en temas que, al inicio de mi carrera, eran relativamente marginales a la discusión sociológica: el catolicismo, la religión, las creencias. No siempre lo fueron en la historia de la disciplina. Emile Durkheim (1993), Max Weber (1996), Friedrich Engels (1970) escribieron obras centrales sobre la religión y las formas de definirla desde la sociología, las sociedades que dan forma a las creencias organizadas y que a su vez son modeladas por estas, las influencias en las luchas colectivas y en los sistemas de opresión. La sociología clásica nació, en parte, preguntándose por la religión. Pero la sociología científica latinoamericana de los años 50 y 60 había desplazado esa pregunta hacia los márgenes, convencida de que

el avance de la modernización volvería irrelevante al objeto. Como vimos, estudiar religión era, en ese clima intelectual, un tema menor, casi una excentricidad.

Y sin embargo la observación empírica dejaba ver la presencia de elementos religiosos en los espacios institucionales y en la vida cotidiana: desde las cruces en hospitales, comisarías y juzgados hasta las manifestaciones evangélicas en el centro de Buenos Aires, frente al obelisco; desde los encuentros afrobrasileños en febrero en las orillas de diversas ciudades de la costa bonaerense hasta las expresiones en el habla (Hasta mañana, si Dios quiere! Bendiciones!), nos traían marcas, retazos, identidades, evocaciones religiosas.

El desafío para los sociólogos de la religión era caminar en un sendero fino entre dos ideas: por un lado, la constatación que la religión no organizaba la vida pública como había pretendido en algún momento el horizonte utópico del cristianismo, y por otro lado, la suposición que la presencia de religiones y espiritualidades plurales no necesariamente implicaría una vuelta a épocas pasadas dominadas por las instituciones religiosas, ni nos llevaría a un camino de espiritualidad generalizada y a un mundo reencantado. En América Latina, esta tensión se vivió con particular intensidad: en nuestras sociedades el campo religioso se transformaba, se diversificaba, se reconfiguraba, pero no desaparecía. Flávio Pierucci (1998) planteó con precisión este doble movimiento: la secularización como proceso de diferenciación de esferas no equivale a la extinción de la religiosidad; lo que la modernidad latinoamericana escenifica no es ausencia de religión, sino nuevas formas de producción religiosa.

La sociología de la religión se presentaba, así, como una herramienta conceptual para comprender la sociedad desde un ángulo específico, que además había sido descuidado en las últimas décadas por las ciencias sociales. Permitía pensar objetos dislocados, y a la vez persistentes. Dislocados porque la teoría dominante los había declarado anacronismos destinados a desaparecer; persistentes porque la realidad social se negaba a confirmar esa predicción. Pero si la religión y las espiritualidades no se

habían "ido" nunca de la escena en América Latina, las preguntas por las formas contemporáneas de la religiosidad eran no sólo válidas, sino que se volvían importantes: ¿qué elementos religiosos persistían como continuidad histórica en instituciones, modos de hacer, saberes, ritualidades? ¿Qué elementos innovadores provenientes de otras esferas (la economía, la psicología, el arte) se instalaban en los hechos y en los procesos religiosos y los hacían más visibles, más escuchables para la sociedad contemporánea?

Estudiar procesos, grupos, individuos religiosos me permitía mirar a la sociedad "por la puerta de la religión" (Montenegro; Giménez Béliveau, 2006). Esta mirada algo tangencial dejaba aparecer las dinámicas que estaban transformando la sociedad: los márgenes a menudo dejan ver procesos que mirados directamente no se comprenden claramente. El catolicismo de los laicos, las comunidades, las prácticas de los creyentes ordinarios: todo eso era, al mismo tiempo, un objeto en sí mismo y una ventana hacia procesos más amplios de construcción de identidad, de lazo social, de transmisión cultural.

Siempre pensé la mirada sobre hechos y procesos religiosos desde el marco disciplinar de la sociología, y desde la tensión constitutiva entre sujeto y colectivo. Dos conceptos organizaron mi abordaje sobre el catolicismo, y me permitieron pensar el lazo entre el individuo y la sociedad en la época contemporánea: la autonomía y la memoria.

La autonomía de los sujetos fue, aún antes de afirmarse como categoría conceptual, un emergente relacionado con las herramientas metodológicas cualitativas. Cada una de mis entradas al campo siguió a las personas: recorrer desde la perspectiva de los actores las formas de relacionarse con su mundo es para mí el punto de partida. Este punto privilegiado de observación me permitió entrar a las comunidades y las instituciones desde la mirada de las personas, que se mueven dentro y a través de las estructuras y los grupos religiosos mostrando sus elecciones y recorridos singulares.

Escapando a las interpretaciones centradas en las instituciones que suponen la subordinación casi acrítica de las directivas jerárquicas, desafiando las miradas centradas en el individuo que entienden a los sujetos

como mónadas que eligen racionalmente sus recorridos, las personas se mueven en un entre-dos, negociando, adaptando, resistiendo, creando sentido propio dentro de marcos que no eligieron del todo. Esa zona intermedia entre la sujeción institucional y la independencia radical del individuo posmoderno fue el territorio que más me interesó explorar. Pensar a los sujetos como autónomos y a la vez insertos en las instituciones me ayudó a comprender las movilidades, los cambios y las permanencias.

La memoria me permitió pensar la constitución de los colectivos. Danièle Hervieu-Léger (2003) había convertido el concepto de memoria en uno de los pivotes de la definición de religión en la época contemporánea. Retomando a Maurice Halbwachs (2014), considera que la memoria no es historia, ni es archivo, sino una práctica social viva. Los grupos recuerdan en función de lo que son en el presente, y esa reinterpretación permanente del pasado es lo que hace posible la cohesión en el presente, y la proyección hacia el futuro. En los grupos católicos que observé a lo largo de años de trabajo de campo, esa dinámica era visible: la memoria de los fundadores del grupo y también de las experiencias cristianas originarias, el procesamiento colectivo de los momentos de crisis, era el material desde el que se construía la identidad.

Estos dos conceptos centrales se enriquecieron con algunas lecturas heterodoxas, en particular las de Ernesto De Martino (2002, 2016), y las conversaciones con Erwan Dianteill (2002, 2006), quienes me llevaron a preguntarme por los mundos que desaparecen y se transforman, por las culturas y las formas de vida que la modernización borra o desplaza y que, sin embargo, reaparecen bajo formas nuevas, irreconocibles a veces, pero persistentes. Los catolicismos populares, las devociones locales y las religiosidades de frontera que estudié tenían mucho de eso: mundos que parecían del pasado y que sin embargo seguían ahí de algún modo, transformados, activos, significativos para quienes los habitaban.

Los abordajes conceptuales fueron siempre solidarios con los temas que venía trabajando. Durante mucho tiempo, la categorización de Fortunato Mallimaci (1995) sobre el catolicismo argentino, inspirada en la

obra de Ernst Troeltsch (1992), me resultó especialmente productiva: la idea de un catolicismo compuesto por tres grandes corrientes (el catolicismo integral, el del mundo de los excluidos y las comunidades emocionales) me permitía ordenar la diversidad interna de ese universo y pensar sus tensiones históricas. Con el tiempo esas identificaciones fueron cambiando; la realidad religiosa se había movido, y el marco analítico necesitaba moverse con las transformaciones del campo.

La elección de Jorge Bergoglio como Papa Francisco en 2013 transformó profundamente la escena católica argentina y abrió nuevas líneas de investigación: el estudio de los sujetos y movimientos que construían su identidad religiosa y política en relación con esa figura. Al mismo tiempo, el trabajo con grupos emocionales me llevó a prestar creciente atención a la dimensión de la salud en el catolicismo contemporáneo, ya que estos grupos otorgan una importancia central a la sanación, la sanidad y la liberación espiritual. En este camino, mientras trabajaba con comunidades parroquiales, me encontré con el fenómeno del crecimiento de la demanda de exorcismos, y seguí los desplazamientos de personas, de rituales, de saberes entre distintos continentes. La experiencia de campo en la Triple Frontera había sido, en ese sentido, una escuela temprana: allí había aprendido la importancia de las circulaciones transnacionales de prácticas, sujetos y sentidos religiosos. Al estudiar el exorcismo, esas circulaciones volvieron a aparecer con claridad renovada. Se trataba de la reactualización de un ritual antiguo de la Iglesia que se adaptaba, con notable eficacia, a una demanda muy contemporánea: la de ofrecer un lenguaje y una práctica para enfrentar un malestar difuso, difícilmente clasificable, que se mueve en la frontera entre el sufrimiento psicológico y psiquiátrico, la búsqueda espiritual y el dolor personal y familiar.

Fue precisamente en ese umbral donde la dimensión del cuerpo comenzó a revelarse central. Los fenómenos de sanación, liberación y exorcismo que estudiaba en el catolicismo contemporáneo argentino me pusieron frente a algo que las categorías sociológicas más clásicas tendían a dejar fuera, y que era abordado más claramente desde la antropología:

la experiencia somática de la creencia. El cuerpo no como metáfora sino como soporte material de la religiosidad, como lugar donde se inscribe el sufrimiento y donde se busca la cura, donde se dramatiza el conflicto entre el bien y el mal, y se negocia la frontera entre lo normal y lo patológico. Esos rituales me parecieron, en ese sentido, una entrada privilegiada a las economías del sufrimiento contemporáneas: a los malestares indefinidos que van desde las afecciones físicas hasta los problemas relacionales, y a las maneras en que la religión ofrece lenguajes y prácticas para nombrarlos y tramitarlos. En ese cruce entre el cuerpo, el ritual y el malestar encontré, quizás, algunas de las preguntas más fértiles de mi recorrido como investigadora.

Catolicismos desde el pie, sujetos móviles y mundos que desaparecen (y reaparecen)

Si tuviera que ordenar mis temas y aportes al estudio de la religión, lo haría en torno a cinco núcleos, territorios que se superponen y se alimentan mutuamente.

El primero, y quizás el más persistente, es haber seguido el proceso de desplazamiento del foco del análisis desde la Iglesia como institución monolítica hacia los catolicismos en plural. En *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina* (Giménez Béliveau, 2016), libro en el que publiqué la reescritura de mi tesis doctoral, abordé las dinámicas internas del catolicismo como espacio social en disputa, las transformaciones en las lógicas identitarias y su inserción sociocultural, y los procesos de constitución del lazo social en la Argentina del cambio de siglo. Partir de los catolicismos en plural, desde abajo, desde el pie, implicaba una apuesta metodológica y teórica: que la institución no agota el objeto, y que lo que los creyentes hacen con sus creencias no es simplemente un reflejo de lo que la jerarquía prescribe. Esta perspectiva desafiaba las lecturas que trataban el catolicismo argentino como un bloque homogéneo y permitía ver, en cambio, un campo atravesado por tensiones, negociaciones y apropiaciones diversas.

El segundo núcleo es la comunidad como unidad de análisis. Desarrollé un enfoque centrado en las comunidades como escala de observación intermedia entre el individuo y la institución, que me pareció especialmente productiva para capturar la dinámica concreta de la vida religiosa. A partir de más de quince años de trabajo de campo en espacios católicos de distintas provincias de Argentina y en la Triple Frontera, analicé las lógicas de construcción comunitaria, las relaciones con la autoridad y las formas de pertenencia a la institución. El grupo aparece como construcción permanente: un trabajo de memoria, de socialización, de producción de sujetos. El concepto de "carreras militantes", es decir trayectorias de formación y socialización religiosa dentro de las comunidades y de la institución, resultó especialmente productivo para entender cómo se produce el sujeto creyente, cómo se aprende a serlo, cómo esa identidad se sostiene y se transforma a lo largo del tiempo. La particular forma de construir identidad dentro de los grupos católicos pasa, de manera decisiva, por trabajar con la memoria: los grupos recuerdan juntos, reinterpretan su pasado, y en ese ejercicio se reconocen y se cohesionan.

El tercer eje es la articulación entre lo religioso y lo político en el espacio público. Analicé las acciones de movimientos sociales que articulan de manera dinámica religión y política, como los Misioneros de Francisco, identificando tres formas de presencia pública: el activismo en la plaza, en el barrio y en la calle. En paralelo, indagué la inscripción de estos grupos en las memorias de las prácticas del catolicismo liberacionista en Argentina, una tradición que persistía en grupos, comunidades y militancias. Las relaciones entre símbolos religiosos y movilización política, en torno a figuras como San Cayetano, que convoca cada año a multitudes en el cruce entre devoción y demanda social, me permitieron pensar la religión no como un retiro de lo público sino como uno de sus lenguajes más activos y, a veces, más impugnadores.

El cuarto eje se relaciona con la intersección entre religión, cuerpo y salud. El estudio de las demandas de sanación, liberación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo argentino me puso frente a fenómenos que

las categorías disponibles procesaban mal: ni puro ritual ni pura terapia, ni pura fe ni pura performance. Entendí esos fenómenos como expresión de malestares indefinidos que van desde afecciones físicas y psiquiátricas hasta problemas psicológicos y relacionales, y que encuentran en el ritual religioso un lenguaje y un procedimiento para ser tramitados. Esta dimensión conecta directamente con lo que me importaba desde el principio: las economías del sufrimiento, las maneras en que las personas gestionan el dolor y la incertidumbre, los recursos simbólicos que movilizan para hacerlo. Los exorcismos, vistos así, no son una rareza exótica sino un índice de algo más general: la vitalidad de las formas religiosas para procesar lo que otras instituciones como la biomedicina, la psicología y el Estado no terminan de resolver. Y al mismo tiempo me hicieron pensar en las dinámicas de ida y vuelta entre lo histórico y lo contemporáneo: prácticas que el sentido común relegada al pasado reaparecen con una vigencia que sorprende a los actores dentro y fuera del campo.

El quinto núcleo es el estudio de la religión en espacios transfronterizos y diaspóricos. La investigación que llevamos a cabo con Silvia Montenegro y Damián Setton sobre la Triple Frontera entre Argentina, Paraguay y Brasil constituyó una entrada original al estudio de los campos religiosos en espacios donde las categorías nacionales son indispensables para comprender, pero también se vuelven insuficientes: donde el arraigo local convive con la pertenencia étnica y con los movimientos transfronterizos de grupos, ideas y prácticas religiosas. Esa dimensión transnacional enriqueció mi perspectiva de dos maneras. Por un lado, al obligarme a pensar la religión más allá de los marcos nacionales que habían organizado la mayor parte de la experiencia latinoamericana. Por otro, al mostrar con nitidez algo que los trabajos sobre comunidades en contextos urbanos también sugerían: que los sujetos son móviles, que las identidades religiosas se construyen en el movimiento y no sólo en el arraigo, y que los mundos que creemos olvidados reaparecen, transformados, en los intersticios de la modernidad.

Referencias bibliográficas

BLOCH, Marc. *Apología para la historia, o el oficio de historiador*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 56, p. 55–69, 2003.

DE MARTINO, Ernesto. *Furore simbolo valore*. Milano: Feltrinelli Editore, 2002.

_____. *La fin du monde*. Essai sur les apocalypses culturelles. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016.

DIANTEILL, Erwan. Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine. *Archives de sciences sociales des religions*, Aubervilliers, n. 117, p. 59–80, 2002.

_____. *La Samaritaine noire. Les Églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

ENGELS, Friedrich. *Las guerras campesinas en Alemania*. Buenos Aires: Andes, 1970.

FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives de sciences sociales des religions*, Aubervilliers, n. 117, p. 127–150, 2002.

_____; WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985–2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 227–260, 2008.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. *Católicos militantes*. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina. Buenos Aires: Eudeba, 2016.

GIORDANO, Verónica. *La sociología latinoamericana y la sociología histórica*. Ponencia presentada en la VII Jornada de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf, 2003.

MALLIMACI, Fortunato. Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures. *Archives de sciences sociales des religions*, Aubervilliers, n. 91, p. 113-136, 1995.

_____. *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.

MONTENEGRO, Silvia; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. *La Triple Frontera*. Globalización y construcción social del espacio. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.

PEREYRA, Diego. Cincuenta años de la Carrera de Sociología de la UBA: Algunas notas contra-celebratorias para repensar la historia de la Sociología en la Argentina. *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, v. 5, n. 9, p. 153-159, 2007.

PIERUCCI, Flávio. Soltando amarras. Secularización y destradicionalización. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 16/17, p. 9-32, 1999.

POULAT, Émile. *Intégrisme et catholicisme intégral*. Paris: Casterman, 1969.

SONEIRA, Abelardo Jorge. Ciencias sociales y religión en el Cono Sur de América Latina: diez años después (1991-2000). *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 3, n. 3, p. 143-149, 2020.

SONEIRA, Abelardo Jorge. *Ciencias Sociales y Religión en Argentina: notas para su historia*. Ponencia presentada en la VII Jornada de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches.* Westminster: John Knox Press, 1992.

WAINFELD, Mario. *Estallidos argentinos:* cuando se desbarata el vago orden en que vivimos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.

WEBER, Max. *Sociologie des Religions.* Paris: Gallimard, 1996.