

IDENTIDADES POROSAS, ESTRUCTURAS SINCRÉTICAS Y NARRATIVAS DOMINANTES: MIRADAS CRUZADAS ENTRE PIERRE SANCHIS Y LA ARGENTINA

Alejandro Frigerio
Universidad Católica Argentina/CONICET- Argentina

Resumen. El trabajo reseña críticamente algunas de las contribuciones de Pierre Sanchis al estudio del campo religioso brasileiro poniendo especial énfasis en sus ideas sobre sincretismo, sobre el carácter poroso de las identidades religiosas y sobre el catolicismo como habitus. En un primera parte del trabajo se utilizan algunas de las ideas de la antropología de la religión desarrollada por Pierre para ver cómo, desde su perspectiva, se puede reconceptualizar el campo religioso argentino y los estudios que sobre él se realizaron. Luego se examinan sus aportes específicos desde la perspectiva de un antropólogo argentino, para finalizar con una reflexión acerca de cómo los estudios sobre religión se ven condicionados por las distintas narrativas dominantes de la nación existentes en cada país.

Palabras clave. Sincretismo, identidad, teoría, campo religioso brasileiro.

Abstract. The article critically reviews some of the contributions that Pierre Sanchis has made to the study of the Brazilian religious field, emphasizing his ideas on syncretism, on the permeable character of religious identities and on Catholicism as a habitus. The first part of the paper uses some of the insights developed by Sanchis to reassess Argentine studies on religion. In the second part, Sanchis' work is itself examined through the lenses of an Argentine anthropologist. Finally, the paper discusses how the different dominant narratives of the nation present in each country condition local studies on religion.

Keywords. Syncretism, identity, theory, Brazilian religious field.

En este trabajo me propongo reseñar críticamente algunas de las varias contribuciones de Pierre Sanchis al estudio del campo religioso brasileño (1994a, 1994b, 1995, 1997a, 1997b, 1999, 2001) poniendo especial énfasis en sus ideas sobre sincretismo, sobre el carácter poroso de las

identidades religiosas y sobre el catolicismo como habitus. En un primera parte del trabajo utilizaré algunas de las ideas de la antropología de la religión desarrollada por Pierre para ver cómo, desde su perspectiva, se puede percibir el campo religioso argentino y los estudios que sobre él se realizaron. En un segundo momento, examinaré su obra de acuerdo con la mirada de un antropólogo argentino, para finalizar con una reflexión acerca de cómo los estudios sobre religión se ven condicionados por las distintas narrativas dominantes de la nación existentes en cada país.

Subculturas académicas y narrativas dominantes de la nación

Una consecuencia importante del contacto entre estudiosos de distinta nacionalidad es la posibilidad que brinda de trascender las a veces rutinizadas subculturas académicas de cada país. Cuando digo subculturas académicas me refiero, no sólo a la utilización recurrente de determinados autores como referencias ineludibles dentro del canon disciplinario local, sino sobre todo a la influencia de perspectivas y presupuestos inconscientes que guían las investigaciones en cada país – la construcción de un sentido común académico sobre cómo es y funciona cada sociedad o cada campo religioso (brasileño o argentino, en este caso).

Se ha tornado habitual, en los ámbitos académicos nacionales, la aceptación acrítica de afirmaciones realizadas por determinados autores acerca de la naturaleza o del estado actual del fenómeno social que investigan (en nuestro caso, la religión) sin que estas hayan pasado por una adecuada constatación empírica. El carácter conjetural de la mayor parte de los análisis parece olvidarse y éstos cristalizan en verdades supuestamente demostradas. A esta validación consensual (e implícita) de determinadas teorías locales (o internacionales), se suma la utilización generalizada de términos de moda sin una adecuada reflexión sobre sus definiciones o alcances conceptuales. Esto puede llevar a un punto de retornos disminuidos en la utilización de estas teorías y conceptos. El examen de las perspectivas teóricas producidas en otro país sacude este sentido común académico. al permitir la incorporación de autores, temáticas y ópticas nuevas y puede ayudar a tener una mirada escéptica sobre los presupuestos locales acerca de cómo funcionaría la realidad nacional, sobre las historias sobre sí mismos que los estudiosos han desarrollado para contarse a sí mismos.

Dentro de la conformación de este sentido común académico, posee un rol relevante la adhesión implícita a *narrativas dominantes de la nación* que proveen una identidad nacional esencializada, establecen las fronteras externas de las naciones y su composición interna y proponen el ordenamiento correcto de sus elementos constitutivos (en términos de etnia, religión y género) (Frigerio 2002a). Contienen (justifican) el presente mientras que construyen un pasado legitimador.

En la academia, la continuidad implícita entre esta narrativa dominante y los análisis sociológicos o antropológicos estaría dado por el reemplazo, en el análisis, de conceptos y de relaciones entre ellos derivadas de escuelas teóricas de ciencias sociales por teorías nativas acerca de cómo serían y funcionarían estas sociedades nacionales. Para el caso brasileño, “lo que todos saben” sobre «*o que faz o brasil, Brasib*» (como afirma Da Matta 1984); o, «*por qué o Brasil é diferente*» (como señala Fry 1998). En otras palabras, la explicación de ciertos fenómenos sociales (en nuestro caso, religiosos) apelando a modos característicos de *hacer y ser brasileños*. Para el caso argentino no contamos aún con una formulación tan generalmente aceptada de cuáles serían esas maneras argentinas de ser y hacer.

Estas específicas y distintivas *maneras brasileñas* (o argentinas) *de ser* por lo general se obtienen a través del contraste con lo que sucede en Estados Unidos o Francia. Así, Brasil suele verse como muy diferente a Estados Unidos. En contraposición, y a juzgar por la transposición acrítica de análisis sobre el campo religioso francés al local, parecería que Argentina *es igual* (o casi) a Francia. Que sucedería con la “excepcionalidad” de ambos países si emprendiéramos una comparación –que en este trabajo será necesariamente superficial- entre ellos?

Argentina percibida desde la óptica de Pierre Sanchis

Uno de las principales contribuciones de Pierre Sanchis al estudio de la religión en Brasil es, sin duda, su análisis de la constitución y estructura del campo religioso brasileño, a través de una visión de larga duración que ve en una *sociogénesis* determinada la conformación de una *estructura*, de un *habitus sincrético* que condicionará los desarrollos subsiguientes. Adoptando una perspectiva diacrónica, explicará cómo Brasil, “fundado pelo desenraizamento de tres grupos sociais arrancados a seus respectivos topoi e condenados, num espaço in-definido, a se re-definir constantemente uns

pelos outros, desenvolveu até aquí uma identidade religiosa “naturalmente” (um “natural” evidentemente histórico) propensa a incandescencia do processo sincrético” (Sanchis 1994a: 10) De esta manera, “uma pluralidades sistemática marca a sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidades e contaminações mutuas” (Sanchis 2001: 25) dando origen a “cruzamento, porosidade, pertença dupla, trânsito, contaminação mutua e/ou empréstimos recíprocamente criativos” (2001: 23). Las peculiaridades de la historia brasileña han dado origen —y no sólo en el campo religioso— a “uma predisposição estrutural à porosidade —mas não à confusão— das identidades” (2001: 25). Así, Brasil deviene “um grande laboratorio de mestiçagem cultural; por que não falar, no terreno religioso, em sincretismo ao modo da pre-modernidade, mas de uma pre-modernidade particular..” (2001: 25)

Además de la necesidad de tomar en cuenta las tres matrices fundantes del campo religioso brasileño (la católica, la afro y la indígena) a la cual se irán agregando otras con el pasar de los años (1997a: 106), Sanchis añade la necesidad de considerar la existencia en el país de tres lógicas culturales que tendrán especial incidencia en el campo religioso: la pre-moderna, la moderna y la pos-moderna, “co-presentes em combinações variadas nas mesmas situações” (1997a: 105)

En contraste con esta sugestiva caracterización de la génesis y estructura del campo religioso brasileño, una apreciación de los estudios realizados en los últimos veinte años desde la sociología y la antropología de la religión en Argentina muestra, por el contrario, una llamativa carencia de reflexiones generales acerca del “campo religioso argentino”. Quizás se pueda encontrar alguna reseña de su situación actual o alguna breve caracterización previa a la descripción de un grupo específico pero no un análisis de su estructura, su constitución, sus características y su evolución. La historia del campo religioso queda para los historiadores —que se dedican, principalmente a los desarrollos puntuales dentro de la religión católica. Los estudios que podríamos encuadrar dentro de la sociología histórica, también se dedican al catolicismo, principalmente el de la primera mitad del siglo XX. No tenemos en Argentina ningún exponente de las ciencias sociales que entable este diálogo de la antropología con la historia a la manera de Pierre Sanchis.

La matriz que se visualiza en los estudios sobre religión en Argentina es mayormente o únicamente la católica. Hay escasos análisis del sincretismo, salvo en estudios de casos del interior del país en regiones con

población indígena actual o pasada. De hecho, “sincretismo” es una palabra muy poco utilizada en los estudios sobre religión en Argentina. Nunca tuvo la popularidad que el concepto alcanzó en Brasil, ni tampoco fue cuestionada como en aquel país a partir de la década de 1980. En suma, fue un concepto poco utilizado y para nada problematizado o discutido.

En nuestro país probablemente sea la categoría “popular” la que substituye a sincretismo, licuando invariablemente etnicidad a favor de clase social. “Catolicismo” y “popular” son quizás las categorías de análisis más importantes dentro del estudio de la religión. Hay, sin embargo, pocos trabajos que problematicen ambas nociones y examinen la especificidad de estos conceptos –pese a los esfuerzos recientes de Martín (2003) y Semán (2001).

La variable étnica, salvo en regiones del interior donde aún viven indígenas o sus descendientes muy directos, no suele incidir en los análisis. El aporte de la población de origen africano es considerado inexistente, pese a que a fines del siglo 18 componían más del 50% de la población en muchas ciudades del interior, en 1810 conformaban el 30% de la población de Buenos Aires, y que hasta 1893 realizaban rituales religiosos propios.

Tomando estos datos en cuenta, y contando con una visión de larga duración, quizás podríamos entender mejor como se estructura (con aportes étnicos) la religiosidad popular en la Argentina. Una reevaluación de la influencia de la población de origen africano e indígena en nuestra cultura probablemente facilitaría la comprensión de diversos aspectos rituales, estéticos y teológicos en al menos los cultos a San La Muerte, al Gauchito Gil y a San Baltasar, devociones que ahora se han expandido por todo el país.

Sin embargo, para los argentinos –y para los científicos sociales, desde el momento que participamos de esta narrativa dominante- el momento de nuestra sociogénesis es el de la llegada de los inmigrantes a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Este nuevo aporte se supone que licúa y elimina los anteriores. Para la mirada unitaria que nos caracteriza, este proceso, que es más propio de la ciudad de Buenos Aires, representa, a manera de sinécdoque, lo que sucede con la cultura y el campo religioso del país.

La imagen (implícita pero prevalente) del campo religioso argentino sería básicamente a-histórica, a-étnica y casi exclusivamente moderna. Esta visión corresponde, a grandes rasgos, a la narrativa dominante de la nación Argentina, según la cual constituiríamos un país moderno, racional, homogéneo y blanco (Frigerio 2000, 2002a). A esta visión parecemos adherir los científicos sociales argentinos cuando aceptamos acríticamente las descripciones de lo que sucede con la religión en determinados países del Primer Mundo como si fueran representativas de lo que sucede en el nuestro.

Ahora bien, si el campo religioso argentino se caracteriza, aparentemente, por el predominio de una lógica cultural moderna y la inexistencia de sincretismo, mientras que en el brasileño, por el contrario, predominaría una lógica premoderna y el sincretismo generalizado, por qué la religiosidad popular en ambos países es tan parecida? Sin duda, la caracterización de la “religiosidad mínima brasileña” que hace Negrão (1997) sería igualmente válida en Argentina.

La obra de Pierre Sanchis vista desde la Argentina

Luego de esta necesariamente breve mirada al campo religioso argentino y a sus estudios aplicando la lente analítica de Pierre Sanchis, quisiera ahora re-dirigir la visión hacia la obra de Pierre examinada “desde la Argentina” –o desde un antropólogo argentino. Hay dos aspectos de su obra cuya importancia quiero enfatizar: su redefinición del sincretismo y su argumentación de que el catolicismo puede ser concebido como un habitus. Estos aportes me parecen particularmente importantes porque son adecuados para el análisis del fenómeno religioso en cualquier sociedad y permiten, especialmente, avanzar discusiones teóricas que estaban algo estancadas.

Su tratamiento del sincretismo prácticamente rehabilita el concepto, tornándolo nuevamente analíticamente fructífero. En su propuesta de hacer con el sincretismo lo que Levi-Strauss hizo con el totemismo (Sanchis 1994a: 6) Pierre afirma que sincretismo sería:

.... a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. (...) Um processo (...) que consiste na percepção -ou na construção- coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do outro em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismo e ou das semelhanças. (Sanchis 1994a: 7)

Esta redefinición le permite, así, afirmar que “o processo de sincretismo não é próprio do campo da religião, mas estende-se ao campo, genérico da cultura” (1994a: 7). Se puede considerar, por lo tanto, que se producen sincretismos no sólo entre distintas religiones sino también entre diferentes sistemas simbólicos de la cultura.

Por otro lado, la definición del catolicismo como un habitus contribuye a la comprensión de la paradoja de que en todos los países latinoamericanos exista una “mayoría católica” cuyas creencias, actitudes y actividades en la vida cotidiana van en direcciones diferentes cuando no opuestas a las sostenidas por las autoridades eclesiásticas de la institución que afirma nuclearlos y representarlos.

Así, Pierre señala que:

Falar em catolicismo nao e necessariamente falar em Igreja Catolica. Entendo por este sustantivo de aparência abstrata um filão da história do Ocidente cristão (...) uma estrutura psicossocial, um sistema de atitudes, um ethos, que caracteriza o fiel que o assume como indicativo de sua identidade religiosa. (...) um sistema de “atitudes” (no sentido de Gurvitch) ou um habitus bourdieusiano, “historia feita estrutura”.... (Sanchis 1993: 9)

La idea del catolicismo como un habitus permite entender cuál es su verdadera influencia en los comportamientos religiosos, más allá de las identificaciones que puedan o no establecer los individuos con esta religión. Ayuda a comprender mejor la radical discontinuidad que a mi criterio se puede encontrar entre identidad, creencias y prácticas religiosas. Con esta afirmación de la discontinuidad entre habitus, identidad y creencias, sin embargo, mi análisis se diferencia de la posición de Pierre, dado que él parece percibir que tanto el sincretismo brasileño como el habitus católico traen consecuencias inmediatas para las *identidades* de los sujetos.

En efecto, luego de la definición de sincretismo que reproducimos más arriba, Pierre señala, en la oración que le sigue, que éste sería “una forma de constante redefinição da identidade social” (1994a: 7). De manera similar, las características del sincretismo brasileño (un sincretismo sincrónico que se diferenciaría del portugués que es diacrónico), traerían consecuencias inevitables para las identidades, volviéndolas “porosas” y conformando, por ende, un campo religioso muy particular. Según Pierre, el sincretismo brasileño sería:

Um sincretismo que *ad-ven* (sincrónico, como señala Mariz en su trabajo en este volumen) tornando porosas as identidades (...) e relativizando a força propiamente definitoria do principio radical da logica. (Sanchis 1995: 131)

Por último, también la posesión de un determinado habitus, tendría, según su perspectiva, consecuencias necesarias para la identidad. En la

definición del catolicismo como habitus que cité antes esta relación se muestra inequívocamente:

... uma estrutura psicossocial, um sistema de atitudes, um ethos, *que caracteriza o fiel que o assume como indicativo de sua identidade religiosa*. (mi énfasis) (Sanchis 1993: 9)

Considero que esta continuidad que Pierre establece, por un lado, entre sincretismo y modificación de la identidad social (que para el caso brasileño lleva a la constitución de identidades porosas y la conformación de un campo religioso esencialmente sincrético) y por otro, entre habitus católico e identidad católica, no es necesariamente tan automática como la supone.

Un individuo o un grupo puede tener un habitus claramente católico pero no identificarse como tal y se puede reivindicar una identidad católica sin mostrar ninguna evidencia de que quien así se identifica posee un habitus católico. Ciertos practicantes de religiones afrobrasileñas argentinos reivindican continuamente su identidad umbandista (como diferente de la católica) sin embargo su manera de entender y de practicar la religión trasunta un habitus claramente católico. Lo mismo se puede decir de algunos umbandistas, espiritistas o conversos a otras religiones en Brasil. Su identificación con la nueva práctica religiosa no impide la existencia de un habitus católico que subyace a su manera de entenderlas. Por el contrario, ciertos practicantes que no han nacido dentro de un ambiente católico pueden luego reivindicar una identidad social católica sin mostrar rasgos de un habitus de ese origen. Esto sucede claramente, entre otros, con practicantes indígenas que proclaman su identidad católica pero cuyas prácticas y creencias no denotan ese habitus.

Una discontinuidad similar se puede observar para el caso del sincretismo. Un sistema de prácticas y creencias puede ser muy sincrético pero los individuos que lo cultivan pueden reivindicar una identidad unívoca, para nada “porosa”. La IURD, cuyas prácticas muestran un alto grado de sincretismo con el catolicismo popular y con las religiones afro, es uno de los mejores ejemplos de ello. Como he sugerido en otros trabajos (Frigerio 2002b), las creencias y prácticas religiosas de los individuos no se corresponden *necesariamente* con sus construcciones identitarias -con sus actos de identificación. Una identidad es una respuesta reflexiva y situada a la pregunta “¿quién soy?” (según yo me veo y me identifican los otros) que no necesariamente se correlaciona con la pregunta “¿en qué -y cómo- creo?”.

Cabe entonces la duda de si no estará señalando como propiedades de las *identidades* atributos que en realidad lo son de los *sistemas de creencias* religiosas. Estas respuestas situadas a la pregunta “¿quién soy yo?”, pueden, en distintos contextos ser respondidas de manera diferente (“católico” o “umbandista” o “espiritista”) pero sin implicar mezclas. El sincretismo sería más una característica de los sistemas de creencias (personales o grupales).

En una serie de trabajos caracterizados por la utilización brillante y perspicaz de metáforas, el uso adjetivado que Pierre realiza del concepto *identidades* (“sincréticas” o “porosas”) quizás sea de los menos esclarecedores, ya que remite –voluntariamente o no– a la existencia de algún atributo o sustancia (porosidades, solidez) que éstas poseerían que las diferenciaría de otras. Este uso adjetivado hace olvidar que, más que *identidades* –porosas, sincréticas, sólidas– en realidad lo que existen son sucesivos *actos de identificación* que el sujeto realiza con grupos religiosos a través de distintos contextos –y a lo largo de diferentes momentos– de su vida. Persiste así una visión algo esencialista de la identidad, soslayando su inevitable carácter relacional, situado, y estratégico. Un desliz que, ciertamente, no es adjudicable solamente a la concepción de Pierre sino a la mayor parte de los tratamientos contemporáneos de la identidad, en los cuales el término es pocas veces definido y es utilizado de una manera que parece contradecir las usuales referencias a la construcción de la identidad. Esta presunción de que la posesión de un determinado habitus y la existencia de sincretismo inmediata y necesariamente tienen efecto sobre la constitución de las *identidades* –o, diría yo, sobre las *identificaciones*– se debe, probablemente, al hecho de que, de todos los conceptos que Pierre utiliza, el de *identidad* sea el que menos define y problematiza, tomándolo como un dato, un concepto inequívoco. En una obra rica en matices, en la cual cada nuevo artículo reafirma y refina conceptos y razonamientos anteriores, la continua referencia al carácter poroso de las *identidades* y sus relaciones con el habitus y el sincretismo permanece como uno de los supuestos menos explicados.

Reflexiones finales

En este punto quisiera volver a enfatizar la importancia de las narrativas dominantes de la nación en la construcción de un sentido común académico. Probablemente el tema de la relación entre sincretismo, cam-

po religioso brasileño e identidades porosas no necesite ser problematizado porque dentro de la academia brasileña, “sincretismo é o modo como os intelectuais formulam as representações de nacionalidade”, como señaló recientemente Paula Montero en una reseña de los estudios antropológicos sobre religión en Brasil (1999: 357).

Dentro de la narrativa dominante de la nación brasileña, su sociogénesis se produce con el encuentro entre los portugueses, los indígenas y los africanos. Las características de estos grupos y las modalidades de este encuentro, llevan, según el análisis de Pierre, a la creación de una estructura social particularmente sincrética en la cual predominaría una lógica cultural premoderna. (Sanchis 1997a:112; 1995: 124) En contraste, según la narrativa dominante de la nación Argentina, el momento de la sociogénesis se encuentra en la llegada de los inmigrantes europeos que se impone a la cultura criolla (creolizada) preexistente, acabando con cualquier tipo de sincretismo previo e instaurando el predominio de la lógica cultural moderna.

Quizás sea cierto que Brasil es un país particularmente sincrético. Otros estudiosos de la religión como Negrão (1997) y Birman (1996) concuerdan, en mayor o menor medida, con una afirmación de este tipo. Sin embargo, como bien señala Cecília Mariz en este volumen, esta evaluación dependerá en mucho de si dirigimos la mirada a Europa o a África —o a otro país latinoamericano. Es cierto también que en Argentina las identificaciones religiosas son más unívocas que en Brasil —tanto que los umbandistas locales rechazan, mayormente, al contrario de sus pares brasileños, ser identificados como católicos (Carozzi y Frigerio 1997).

Sin embargo, estudios recientes realizados en ambos países proveen datos que pueden ser analizados como yendo en contra de las imágenes establecidas del campo religioso y de los comportamientos y definiciones identitarias en Brasil y Argentina. Tanto Miguez (1997) como Semán (2000) muestran la coexistencia de prácticas y creencias del catolicismo popular y del curanderismo entre pentecostales del Gran Buenos Aires. El análisis de Semán (2000) resulta particularmente sugestivo porque se basa, en parte, en la utilización de algunas de las ideas de Pierre, principalmente su definición de sincretismo y su idea de la coexistencia de las tres lógicas culturales: premoderna, moderna, posmoderna. Aunque no pretenda encontrar “na Grande Buenos Aires o mesmo que no Rio de Janeiro” (2000: 364), la procedencia brasileña de algunas de sus herramientas teóricas sin duda le permitió un registro mucho más matizado de la realidad local.

Por el contrario, el análisis de Almeida y Montero (2001) de 3600 casos de tránsito religioso en Brasil muestra trayectorias muy definidas y circunscriptas de pasajes de ciertos grupos a otros –con el grupo de origen condicionando muy fuertemente el destino posible. Con pocos – o ningún– espacio de interlocución o porosidad de identidades entre grupos que se presupondrían cercanos: los pentecostales y los espiritistas no suelen convertirse a las religiones afrobrasileñas y tampoco parece haber demasiados pasajes entre el espiritismo y el pentecostalismo. Este tipo de información, pese a no ser concluyente, muestra determinados límites a la porosidad de las identidades y a la ubicuidad del proceso sincrético, que dados los grupos involucrados, no necesariamente se corresponden solamente con la influencia de una posible lógica cultural moderna.

Notas

¹ Estas narrativas, sin embargo, no son unívocas ni tienen una supremacía absoluta, ya que son confrontadas por narrativas contrarias o son sometidas a lecturas opositoras (en el sentido de Hall 1993) que tienen un dispar grado de éxito o aceptación social en diferentes momentos históricos.

² Emprendimiento que se asemeja a lo que Roberto Motta (1996) ha denominado “brasilodocia”. Esta forma de análisis está más desarrollada en Brasil, por el mayor desarrollo que tienen allí las ciencias sociales y por la extraordinaria repercusión que han obtenido los trabajos de Roberto Da Matta. Resulta difícil encontrar en Argentina un cientista social que realice un análisis tan persuasivo o con tanta repercusión sobre “la sociedad” o “la cultura” argentina (ver O’Donnell 1984 para un perceptivo intento en un diálogo explícito con las teorías de Da Matta 1981).

³ Sin embargo, el pionero y notable artículo de Forni (1986) esboza una perspectiva de este tipo, aunque principalmente para el campo de la religiosidad popular.

⁴ Hay un par de excepciones que deben ser mencionadas. La historiadora Susana Bianchi ha publicado recientemente (2004) la primera historia de las religiones minoritarias en el país, articulando los datos derivados de su propio trabajo sobre el Espiritismo con los de otros investigadores que estudiaron distintos grupos. Desde la antropología, Pablo Wright y su equipo han estudiado el desarrollo de lo que llaman heterodoxias religiosas (Teosofía, Escuela Científica Basilio, Rosacruz, entre otros) en el país. Esta interesante investigación en curso ha dado origen a algunas tesis pero todavía no se ha visto casi reflejada en publicaciones.

⁵ Una excepción interesante que muestra la incidencia de los aportes afro en una devoción popular son los trabajos recientes de Pablo Cirio (2002, Cirio y Rey 2002) sobre el culto a San Baltazar en el NE Argentino.

⁶ “As crenças em Deus e nos espíritos, a manipulação destes últimos e das demais figuras sagradas intermediárias entre Aquele e os homens, dentro de um contexto moral cristão, consistiriam, pois, os elementos mínimos presentes na religiosidade brasileira. Como tradu-

ção destas crenças, nos planos das ações, dos rituais, teríamos uma quinta e última generalidade: a busca de proteção contra os males do mundo.” (Negrão 1997: 72)

⁷ Dada la importancia que antes asigné a las subculturas académicas de cada país, resalto que mi mirada es la de un licenciado en Sociología con un doctorado en Antropología en Estados Unidos. Por lo tanto, mi formación académica y mi perspectiva teórica preferida (el interaccionismo simbólico en sus variantes más contemporáneas) son radicalmente diferentes de las de Pierre.

⁸ Entre actividades religiosas y políticas, como mostró Semán (2000), e incluso, quizás, entre la religión y la academia, como sugiere Motta (2001), al afirmar que el sincretismo más interesante del candomblé puede no ser con el catolicismo sino con la antropología, dados los esfuerzos de algunos colegas por officiar de etnógrafos/ teólogos y el éxito que obtienen entre los propios líderes religiosos.

⁹ En su resumen de los aportes de distintos autores ubicados dentro de la corriente del interaccionismo simbólico Weigert et al. (1986) señalan que la identidad es «una definición *socialmente* construida de un individuo” (1986: 34). Más específicamente, “es una dimensión tipificada o socialmente expresada del self (...) Las identidades constituyen el self en el contexto de la acción social « (Weigert et al. 1986: 40) -o sea, nuestro self sólo es socialmente asequible a través de las identidades que se atribuye o le atribuyen. Una característica de los individuos en sociedades complejas es que *varias* y cambiantes definiciones del self están disponibles como *identidades*. El ordenamiento de las identidades en términos del grado y tipo de compromiso que cada actor tiene con ellas constituye la *estructura de compromisos identitarios*. Los individuos ofrecen para su validación una *identidad principal* (o *maestra -master identity*) que representa una organización implícita de todas las otras identidades (Weigert et al. 1986: 51; 53). El hecho de que un individuo posea varias identidades con las cuales puede llegar a identificarse es una característica común de las sociedades complejas -explicitada desde los primeros estudios realizados desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, y no es, como habitualmente se sostiene, una condición reciente característica de las sociedades posmodernas.

¹⁰ Como afirma Gekas (1982: 11) las identidades son siempre *situadas, emergentes, recíprocas y negociadas*. He sugerido con anterioridad (Frigerio 2002b) que por su carácter eminentemente situado y performativo quizás resulte más adecuado hablar de **identificaciones** que de **identidades**- considerar que no hay identidades sino *actos de identificación*, puntuales, momentáneos, cuya coherencia en el tiempo depende de la relevancia de una determinada identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo.

¹¹ Pierre ha escrito un interesante paper dedicado al tema de la identidad que aún no ha publicado por no estar del todo satisfecho con su formulación (comunicación personal). En ese trabajo, que tuvo la gentileza de enviarme luego de la realización de la mesa redonda, intenta conciliar una perspectiva constructivista con una más estructuralista de la identidad. En una discusión conjunta con el concepto “tradición”, reconoce el carácter construido de las identidades pero se muestra preocupado por señalar los condicionamientos del habitus y de las estructuras en esta construcción. Afirma: “eu diria que toda identidade é historicamente processada, em constante dinâmica de emergência e, pois, em estado potencial de mudança, já que rearticula os elementos que ela recupera, mesmo se não os inventa, em função da nova situação e do projeto que, nela, nasce; mas ela não é **somente** «inventada». Esta rearticulação não se processa no vazio: ela o faz, ao contrário, num espaço social ocu-

pado - de modo diverso e que pode chegar até a um ponto de saturação - por um estado anterior da mesma tradição e a virtualidade ativa de correspondente identidade” (Sanchis 1997b, su énfasis). En este trabajo (con cuyas reflexiones en general concuerdo) se refiere principalmente a identidades grupales –lo que en otro trabajo he llamado identidad *colectiva* (un nivel de análisis que, en mi opinión, habría que diferenciar del de la construcción de identidades *personales* y *sociales*) (Frigerio 2003). Siempre resulta injusto evaluar una perspectiva teórica sobre identidades desde otra, pero aún así es posible cuestionar determinados presupuestos que llevan de un razonamiento a otro sin estar del todo explicitados.

Referencias

- ALMEIDA, Ronaldo y Paula MONTERO. Tránsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 15(3): 92-101, 2001.
- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens *Religião e Sociedade*, 17(1-2): 90-109, 1996.
- BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana. 2004.
- CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO. Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, 18(1): 71-94, 1997.
- CIRIO, Pablo. Rey Mago Baltazar y San Baltazar: Dos devociones en la tradición religiosa afroargentina. *Cuadernos del INAPLA*, 19: 167-185, 2002.
- CIRIO, Pablo y Gustavo REY. “Son negros por la fe”: Acerca de la africanidad del culto a San Baltazar en el Litoral. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 17: 69-79, 2002.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- FORNI, Floreal. Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión*, 3: 4-24, 1986.
- FORNI, Floreal. Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión*, 3: 4-24, 1986.
- FRIGERIO, Alejandro. “¿Por nuestros derechos ahora o nunca!?”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas Revista de Ciências Sociais*, 3(1): 35-68, 2003.
- FRIGERIO, Alejandro. Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, 63(3): 291-315, 2002a.
- FRIGERIO, Alejandro. El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas. Ponencia presentada en el XXVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 22-26 de octubre. 2002b.
- FRIGERIO, Alejandro. Modernos, racionales y excluyentes: Medicalización y temas culturales. *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. Vol 2, p. 222-236. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. 2000.

- FRY, Peter. Por qué o Brasil é diferente? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31: 178-182, 1998.
- GEKAS, Víctor. The self-concept. *Annual Review of Sociology*, 8: 1-33, 1982.
- HALL, Stuart. Encoding, decoding. In: During, S. (ed.). *The cultural studies reader*, p. 90-103. London: Routledge, 1993.
- MARTÍN, Eloísa. “Religiosidad popular”: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. *Estudios sobre Religión*, 15: 2-12, 2003.
- MIGUEZ, Daniel. “To help you find God”: *The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Tesis doctoral. Vrije Universiteit. Amsterdam, Holanda, 1997.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*, vol. Antropologia, 1999.
- MOTTA Roberto. Antropologia, Pensamento, Dominação e Sincretismo. Conferência de abertura do *VII Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste*, Recife, 28 de novembro, 2001.
- MOTTA Roberto. Etnia, sincretismo e desenvolvimento no pensamento social brasileiro. In: LEITE, Zarur (ed.). *Etnia e Nação na América Latina*, vol. II. São Paulo: Interamer, 1996.
- NEGRÃO, Lísias N. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: Trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, 18(2): 63-74, 1997.
- O'DONNELL, Guillermo. *Y a mí, qué me importa? Notas sobre sociabilidad y política en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: CEDES, 1984.
- SANCHIS, Pierre. Religiões, Religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fieis e cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: O caso dos agentes de pastoral negros. *Religião e Sociedade*, 20(2), 1999.
- SANCHIS, Pierre O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari e STEIL, Carlos. *Religião e Globalização*, Petrópolis: Vozes. 1997a.
- SANCHIS, Pierre. Identidade: Algumas notas para um debate. Manuscrito inédito. 1997b.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, 1995.
- SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISEER*, 45. 5-11, 1994a.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto (ed.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: vozes, 1994b.
- SEMÁN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 3 : 45-74. 2001.

SEMÁN, Pablo. A “Fragmentação do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires. Tesis de doctorado, PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil. 2000

WEIGERT, Andrew, J. Smith TEITGE y Dennis TEITGE. *Society and identity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986