

¿Qué significa creer? aproximaciones al estudio de la cultura material de los grupos religiosos.

Joaquin Algranti.

Cita:

Joaquin Algranti (2013). *¿Qué significa creer? aproximaciones al estudio de la cultura material de los grupos religiosos. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/71>

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa: 5 Pensar la religión

Título: ¿Qué significa creer? Aproximaciones al estudio de la cultura material de los grupos religiosos

Autores: Joaquín Algranti UBA-CONICET

Introducción

En términos generales, las religiones no son nunca un conjunto atomizado de narrativas, símbolos e imágenes sueltas. Existen, por el contrario, principios de orden que integran y en el mismo acto dotan de identidad a las referencias espirituales. Ellas poseen, por ejemplo, un ordenamiento práctico de sus ideas en base a ritos más o menos instituidos, así como un sustrato material que los expresan, refuerzan y organizan en objetos grabados. No es la religión a solas, sino la religión y sus “cosas”. Sus estampitas, manuales, libros y películas, sus agendas, sus ropas rituales, sus cadenas y sus distintivos, son los objetos y sus marcas los que componen el cosmos de la trama espiritual. Cuando se trata de la industria nos encontramos con marcaciones singulares, que estabilizan en cierta medida un lenguaje -o al menos un sistema de referencias- que le dan el tono a los objetos que nos ocupan.

Las mercancías religiosas median, muchas veces, el modo en que las personas se relacionan con una tradición o un corpus de creencias. Pensemos en ejemplos concretos. Una madre que le regala un rosario o una medalla de la Virgen a su hija, un matrimonio que aunque distanciado del catolicismo decide bautizar a sus hijos “por las dudas”, con su consecuentes festejos y regalos con motivos espirituales, la persona que recibe de un pastor una biblia en miniatura o un libro suyo después del primer culto, la recomendación, tal vez seguida del préstamo, de un producto de aromaterapia que sirve para armonizar la energía o la invitación a escuchar una banda como cualquier otra, con la diferencia que esta reúne música, yoga y meditación, como es el caso de *So What Project* y se presenta a su vez en una *Yoga Rave*. Cada uno de estos casos más o menos cotidianos pone en evidencia que, en tanto nudos de relaciones, los objetos de cultura vehiculizan formas de vincularse con lo sagrado a través del consumo. Sin embargo, el problema de las creencias no es un problema sencillo dado que se encuentra ligado a tres formas sostenidas del error o, mejor dicho, de reduccionismos que a nuestro entender dificultan el modo de abordar el fenómeno. Expliquemos brevemente estos aspectos tal vez obvios para el estudioso de la materia, pero necesarios para introducir los problemas que nos ocupan.

El primero de ellos es el discurso sobre la interioridad, es decir, sobre la vida interna de las creencias en donde la fe aparece vinculada exclusivamente a la expresión de lo más íntimo de la persona, aquella verdad más verdadera que le otorga sentido y razón de ser a la experiencia del hombre en el mundo. Creer o no creer -en sintonía con el discurso que los actores tienen sobre sí mismos- pasa a ser una cuestión de elecciones individuales. De ahí que el foco de análisis priorice el juego de evaluación, comparación, descarte o complementariedad a la hora de pronunciarse por una o varias ofertas espirituales. Es por esto también que la circulación se transforma en la metáfora por excelencia del movimiento religioso en la actualidad. Bajo esta matriz, la creencia es un fenómeno que tiende a darse “de adentro hacia afuera”; por eso el agente, las personas, con todas sus destrezas, habilidades y astucias, poseen un rango privilegiado de explicación.

En contrapartida, nos encontramos con una segunda forma de reduccionismo que supo ser popular en casi todas las ramas y especialidades de la sociología antes de ser desplazada por el denominado retorno del actor. Se trata del sesgo de fuerte impronta institucionalista que reduce la creencia a una forma de sujeción o imposición externa. En este caso es el peso de la sociedad a través de sus grupos secundarios e instituciones -la familia, la escuela, la iglesia, el club de barrio, la universidad, la fábrica etc.- la que interpela al hombre, le pregunta y le pide explicaciones sobre su fe, le demanda una definición y una conducta más o menos ajustada a las reglas. El proceso de socialización -fuertemente ligado a la imagen institucional de la primera modernidad- tiende a plasmarse en formas del creer en donde el grupo prima sobre el individuo mientras las motivaciones religiosas y los esquemas que habilitan refuerzan el lazo con la sociedad y por lo tanto su reproducción. La creencia pasa a ser un asunto de especialistas, de profesionales de lo sagrado que instrumentalizan formas de transmitir su visión del mundo. Y esta se comprende de “afuera hacia adentro” equiparándola a las razones de institución.

La tercer y última forma de reduccionismo que nos interesa caracterizar es una suerte de prolongación de los dos casos mencionados. Vistos de cerca es posible reconocer que el discurso sobre la interioridad al igual que el denominado sesgo institucionalista, tienden a tomar un perfil muy específico de creyente y proyectarlo sobre todo el grupo en cuestión. El primero, se conduce como si todos los fieles se relacionaran de forma distante con sus espacios de referencia espiritual, negociando sus sentidos, incorporando sincréticamente otras tradiciones, en un constante probar y circular por distintos grupos. Por su parte, el segundo reduccionismo, resuelve el problema de la creencia a través de figuras fuertemente institucionalizadas en donde se imponen los perfiles sacerdotales como modelo ejemplar de adhesión capaz de dar cuenta de todo el fenómeno. En ambos casos la operación lógica que llevan adelante las perspectivas mencionadas es una de las formas de la metonimia, aquella que toma “la parte por el todo”, reduciendo el fenómeno a una de sus expresiones. Asumir, por ejemplo, que todos los protestantes se conducen como pastores con

la Biblia bajo el brazo o que una persona que asiste a un curso del Arte de Vivir rota peregrinamente, combinando a gusto ofertas espirituales muchas veces antagónicas, implica una sutil forma de renuncia a pensar los entramados de relaciones sociales que explican estos fenómenos así como las posiciones interdependientes desde donde se pueden habitar.

Para responder, entonces, la pregunta de este apartado -¿qué significa creer?- es preciso desmarcarse de estos tres hábitos de pensamiento: 1) el discurso de la interioridad que aborda el tema “de adentro hacia afuera”, eligiendo exclusivamente el punto de vista del actor 2) el sesgo institucionalista que lo explica “de afuera hacia adentro” como resultado del trabajo socializador del grupo y sus representantes calificados y 3) la forma derivada de la metonimia que toma “la parte por el todo”, a partir de un perfil dominante de creyente que se proyecta sobre el grupo.

Una definición relacional, y al mismo tiempo genérica, de las creencias, podría partir del siguiente enunciado: en su forma básica, creer es convalidar la visión de la realidad -con sus acentos y omisiones- de un grupo desde una posición específica. Esta posición se construye en el punto de encuentro entre los espacios o maneras de habitar que propone, y en el mismo acto legitima, esa sociedad de personas y el modo en que los individuos se apropian, recrean y erigen zonas muchas veces *sui generis* de pertenencia, negociando los lugares y por lo tanto los sentidos pautados por la organización. Podemos decir que el mundo interno de las creencias es un lenguaje que se construye en el proceso singular de apropiación de normas y motivos externos. Aquí conviven, si retomamos a Emilio de Ípola (1997:10-12) y su apropiación parcial de Régis Debray, las dos lógicas formativas del acto de creer: 1) la lógica dominante de la pertenencia, que se asienta en la convicción, la confianza acordada y el sentimiento de membresía que otorga el grupo, y 2) la lógica objetiva -pero también subordinada- de las ideas, la cual refiere a la adhesión a un sistema de creencias, una ideología, mediante la argumentación, la observancia y el replanteo cíclico de sus fundamentos y razones. La ubicación de una persona respecto al grupo -independientemente de si este es virtual o real- nos habla del modo en que se relaciona con los enunciados de las creencias. En donde hay asociaciones -pensemos no sólo en una iglesia, sino también en un movimiento social, un grupo terapéutico, un equipo deportivo, una familia, un sindicato u oficina, por nombrar casos variados- existen definiciones singulares de la realidad y distintas maneras de habitar ese territorio. Por eso, podemos decir que creer implica situarse -tal vez en el centro, al costado, a medio camino o en los márgenes- respecto a un entramado de relaciones y su definición fuerte de “lo real”. Es posible reconocer diferentes versiones de este abordaje, propio de una sociología llamémosle relacional, en una segunda generación de autores clásicos como Norbert Elias en la academia alemana, Charles Wright-Mills en la anglosajona y Pierre Bourdieu en Francia. A su vez, la sociología de la religión en la Argentina -o al menos una parte de ella- ha logrado apropiaciones originales y críticas de los grandes lineamientos de esta corriente, del mismo

modo que la academia brasilera, contribuyendo a una conceptualización emergente de las realidades latinoamericanas. Pero avancemos un poco más en esta perspectiva.

Umbrales y posiciones

Cuando decimos que el acto de creer, reducido a su mínima expresión, implica ocupar un espacio de referencia estamos planteando el problema de los umbrales; es decir, de las distancias frente a las imágenes dominantes y los modos históricos de pertenecer a un entramado de relaciones con sus reglas, recursos, jerarquías y modelos de autoridad. En base a una serie de estudios comparados que llevamos adelante junto a Damián Setton¹, podemos plantear tres perfiles de creyentes y una posición de exterioridad que nos permiten abordar el problema de la pertenencia. Partimos del punto de vista de las organizaciones, o sea, de aquellos que se arrogan la representación de un grupo para definir territorios móviles de pertenencia. Aunque las presentamos de forma abstracta, las categorías constituyen elaboraciones emergentes y sobre todo empíricas cuyo valor heurístico descansa en la capacidad de designar de manera “abierta”, “semirrígida”, utilizando la expresión certera de Ana Teresa Martínez (2007:276), aspectos sociales que trascienden la singularidad del caso, pero que sólo logran espesor cuando se los estudia en un contexto específico². O como escribía tiempo atrás Wright Mills (2005:138) en sus análisis de las filosofías de la ciencia: “*Un concepto es una idea con contenido empírico. Si la idea es demasiado amplia para el contenido, tiende usted hacia la trampa de la gran teoría; si el contenido se traga a la idea, tiende usted hacia la añagaza del empirismo abstracto.*” A sabiendas de los peligros de ambos extremos es preciso insistir en el carácter concreto de las nociones que entregamos aquí de manera abstracta.

Vayamos, entonces, acortando distancias en la relación individuo-grupo, identificando primero a aquellos que están directamente por fuera del entramado en cuestión: la denominada posición de exterioridad. Ella corresponde a las zonas *marginales* que representan el límite exterior del grupo y son definidos por sus portavoces como una forma de otredad constitutiva de su anclaje identitario. Existen, por supuesto, límites más estrictos que otros dado que esta categoría incluye en sus extremos tanto a las personas indiferentes que no conocen, ni les interesa definirse en relación al grupo como a aquellos que, sabiendo de qué se trata, eligen activamente diferenciarse por la negativa. En cualquier caso, ocupar

¹ Los estudios compartidos estuvieron abocados, en un principio, al análisis de los modos de pertenecer dentro de comunidades judías y evangélicas. Posteriormente, en investigaciones individuales cada uno fue redefiniendo los términos y aplicaciones de estos conceptos en campos distintos como es el caso del análisis de las dimensiones indetitarias y territoriales del judaísmo ortodoxo o la caracterización de los pabellones religiosos en el Sistema Penitenciario Bonaerense (Setton y Algranti, 2009).

² Para un mayor desarrollo sobre las condiciones propias de la epistemología en ciencias sociales y la tensión entre el razonamiento experimental y la interpretación histórica, recomendamos el estudio que emprende Ana Teresa Martínez (2007:272-281) sobre las posiciones de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron con respecto a estos temas.

la posición marginal frente a las definiciones católicas, evangélicas, judías o alternativas de lo sagrado implica situarse por fuera de estas religiones y renunciar -ya sea por apatía, ya sea por rechazo- a discutir sus fundamentos. Según el grupo y el momento del que se trate, el territorio marginal puede ser visto como un espacio cargado de amenaza, peligro y asimilación o como una zona de conquista y proyección evangelizadora, repleta de potenciales creyentes. Mientras que en un sentido literal la evangelización nombra el proceso de difusión y conquista “hacia afuera” que emprenden las religiones de salvación al proyectarse en el “mundo”, las interpretaciones sociológicas nos permiten reconocer a su vez en este gesto un mecanismo de incorporación “hacia adentro” de nuevos significados, prácticas y símbolos que les permiten ajustar la relación del grupo con la cultura de su época. Si seguimos avanzando en dirección hacia el centro vacío que las instituciones religiosas pretenden fundar y mantener nos encontramos con una nueva posición de sujeto que habita el territorio de la *periferia*. ¿Qué significa ocupar las posiciones periféricas de una organización? Al igual que en el último caso, nos encontramos aquí en la zona liminal entre el adentro y el afuera solo que, en contraste con las posiciones marginales, la periferia representa la frontera del grupo, pero vista desde su interior. Su rasgo más distintivo es la negociación explícita, visibles, de las marcaciones que los profesionales de lo sagrado definen y consagran como rasgos legítimos de la identidad religiosa: los usos ceremoniales del cuerpo –las formas de vestir, conducirse y relacionarse con los otros- y del carisma, la asistencia recomendada, las posturas oficiales en materia de controversias – sexualidad, aborto, fin de la vida, asimilación, stress etc.-, los símbolos aceptados, su contenido e interpretación, las articulaciones más o menos sugeridas con otros universos de sentidos o las exclusiones de aquellos que subvierten los fundamentos del propio. La periferia, como demuestra Setton (2012), es el espacio por excelencia desde donde se negocian con mayor libertad y en términos individuales las exigencias de institución. Existen distintas maneras de habitar este espacio, con mayor o menor intensidad, vale decir, es posible que un miembro se ubique en los contornos de una organización bajo un discurso crítico y de alto compromiso con los principios en pugna o que directamente elija una posición más distanciada, casi indiferente, en donde se relajan las definiciones institucionales de los especialistas, sin dejar de pertenecer. La periferia contempla ambos extremos en un *continuum* de posiciones que comparten entre sí el distanciamiento con los modos de ser y de pensar, con la estructura de interpelación, que propone el núcleo duro. Ahora bien, cuando un creyente logra incorporar, a fuerza de capacitación y aprendizaje, un status de ascenso que cristaliza a su vez en funciones y tareas específicas, ya no se trata de un miembro periférico sino de un individuo que hace suyas las reglas del grupo a través del ejercicio de un cargo dentro de la burocracia religiosa: estamos hablando entonces de un *cuadro medio*. La persona que emerge de esta posición es aquella que incorpora más fielmente a su campo de experiencia las actitudes organizadas del grupo -“el otro generalizado” en palabras de George Mead (1972:182-193)-. La pauta general de conducta se hace cuerpo, entonces, en un conjunto sistemático de gestos,

hábitos, costumbres de expresión y reacciones particulares que marcan la presencia del grupo en el individuo a través de los atributos y expectativas adheridos al personaje social que se interpreta. Si bien este mecanismo aparece indefectiblemente en todas las formas del creer, los cuadros medios marcan un punto de inflexión con respecto a las zonas marginales y periféricas desde el momento en que su tarea institucional implica trabajar activamente en la enseñanza, trasmisión, resguardo y en parte actualización de las pautas generales de conducta. De esta manera, ocupar las posiciones intermedias supone el desempeño de una función que jerarquiza al creyente sobre el resto de los feligreses. Son perfiles semi-profesionalizados en la cura de almas que cumplen con un cargo diferencial con sus títulos³ -y los mecanismos de competencia y selección que los legitiman-, sus tareas delimitadas, sus referentes hacia arriba que monitorean sus actuaciones, las personas hacia abajo a las que guían y sus expectativas razonables de proyección interna. Dos de los rasgos más distintivos de esta posición tienen que ver, primero, con el hecho de que, generalmente, no viven de la religión y para la religión, sino que trabajan de otra cosa dedicando buena parte del tiempo libre a las cuestiones de iglesia, pero sin profesionalizarse en ellas. El segundo rasgo apunta al carácter reproductivo de las tareas que los convocan dado que los cuadros medios suelen ser eficaces transmisores del corpus de creencias y conductas esperables, es decir, del canon que refuerza la identidad del grupo. En realidad, la función mediadora implica un doble ejercicio de conocimiento y apego a la ley, por un lado, y el trabajo creativo de adaptación de las marcaciones religiosas a los casos puntuales con sus matices, corrimientos y excepcionalidades. Por eso cuando estos cargos operan como intercesores entre las figuras máximas de autoridad y la feligresía más o menos periférica se ponen en juego mecanismos de reproducción, pero también de adaptación de aquellas definiciones fuertes que sostienen las posiciones nucleares. La zona semi-profesionalizada de los cuadros medios define un territorio habitado por creyentes que eligen ajustarse a las normas, los modos de ser y pensar, que proponen los referentes del culto. Estos últimos, los hacedores de reglas, constituyen la última posición a la que denominamos coloquialmente con el término de *núcleo duro*. Nos encontramos ahora en el centro mismo de la organización ocupada por los representantes oficiales, esto es, aquellas personas dedicadas profesionalmente a la dirección institucional de un templo, una iglesia, una sinagoga o instituto. Se trata de la cúspide en la estructura organizativa de un grupo. En diálogo nuevamente con el argumento de Emilio De Ípola (1997:83-89) podemos decir que aquí se modelan buena parte de los enunciados “credógenos”, es decir, los sentidos fuertes, nucleares, que garantizan el lazo social y la identidad del colectivo, así como su “coeficiente de maleabilidad” que les permite variar para adaptarse a situaciones diferentes. La naturaleza relacional de los conceptos implica pensar las

³ Pueden ser, por ejemplo, monjas en formación en la etapa del aspirantado dentro de la iglesia católica, líderes de célula, es decir, de un grupo de creyentes en el universo evangélico, sevas en el Arte de Vivir, o estudiantes de la *ieshivá* en el judaísmo. Todos ellos comparten entre sí un entrenamiento institucional en las cosas sagradas que los diferencia del creyente común sin pertenecer tampoco a las posiciones nucleares que ocupan los especialistas.

categorías situacionalmente. Por eso las posiciones nucleares tienen un sentido muy específico cuando las ubicamos en un territorio con una escala y alcance delimitado. Tomemos un ejemplo. Un sacerdote o un pastor pueden habitar el núcleo duro de sus iglesias, pero transportados a entramados sociales más amplios -pensemos en una federación evangélica o el Vaticano- esas posiciones nucleares pasan a ser intermedias o, incluso, periféricas al ser reubicadas. Por eso todo depende de donde se fije el centro y este, en tanto espacio vacío, se encuentra siempre en proceso de construcción y disputa. Volviendo al núcleo duro es preciso reconocer que sus círculos de sociabilidad tienden a ser más restringidos y endogámicos que el de las otras posiciones, desde el momento en que las figuras de liderazgo se construyen en parte estableciendo una distancia con las bases, especialmente si ellas constituyen su lugar de procedencia. Las variadas formas de manipulación de lo sagrado que habilita el carisma requieren como condición de posibilidad que su depositario sea una persona apartada, en un punto, del curso ordinario de los acontecimientos⁴. Esto trae a su vez el problema de la representación entre el dirigente y sus seguidores; la circunstancia de los “portavoces” que supo estudiar Charles Wright Mills explorando el tipo de hombre que dirige un sindicato o antes que él Robert Michels con la “ley de hierro de la oligarquía”. Ambos planteos apuntan a una idea sencilla e interesante, es la paradoja que enfrentan los individuos que en el proceso de erigirse como representantes de sus pares se ven obligados a distanciarse de los espacios de sociabilidad que los igualaba, habitando nuevos círculos selectos de pertenencia con sus propias dinámicas e intereses de grupo. Las posiciones nucleares son aquellas en las que unos pocos hablan en nombre de muchos e intentan unificar discursivamente al pueblo católico, evangélico, judío etc. Lejos de ser simple, esta operación simbólica se encuentra repleta de desfases y desencuentros.

Entre las zonas marginales, periféricas, intermedias y nucleares de pertenencia se estabiliza una familia de vínculos con estructuras de interpelación y, por lo tanto, posiciones de sujeto más o menos definidas. Ocupar cualquiera de estos ambientes, incluso en su versión crítica, indiferente o cínica, supone algún grado de convalidación de la realidad socialmente construida que sostienen sus representantes, a sabiendas de que estos últimos llevan adelante un trabajo social de reajuste y sobre todo adaptación de sus visiones de la realidad en sintonía con los destinatarios de su mensaje. Por eso el territorio de las creencias va por fuera, pero también por adentro de los actores sociales; las personas son habitadas por los lugares que cotidianamente ocupan. ¿Qué significa, entonces, creer? Bueno, si hacemos blanco estrictamente en las relaciones de interdependencia entre el individuo y la sociedad, creer significa situarse en una

⁴ No es nuestra intención reducir el carisma a las posiciones nucleares del sacerdocio, cuando es bien sabido que tanto las situaciones como las personas extraordinarias emergen muchas veces en los márgenes y la periferia de las organizaciones, bajo un lenguaje profético que renueva la estructura enunciativa del mensaje religioso. Si retomamos la idea de carisma al referirnos al núcleo duro no es para circunscribirla a esa posición, sino para entender un aspecto clave del proceso de construcción de la autoridad que se le asigna y a su vez se atribuyen los representantes del culto.

posición que contribuye a fabricar la realidad específica -tal vez política, médica, artística o académica- del grupo en cuestión. Las realidades que nos ocupan son realidades religiosas y es aquí donde las industrias de lo sagrado y sus mercancías ocupan un lugar clave.

Dos niveles del territorio

Para introducir el problema de la cultura material de la vida religiosa -en lo que respecta al menos a la tarea de los productores-, fue necesario complejizar el panorama de las creencias y los modos de pertenecer. De esta manera, intentamos eludir las formas del reduccionismo que hacen del fenómeno una cuestión puramente interna al individuo y su fe o, todo lo contrario, es decir, como el resultado de fuerzas de sujeción externas relativas a instituciones socializadoras. También nos interesa desmarcarnos de las lecturas que construyen un perfil o biografía ejemplar de creyente como modelo representativo de todo un grupo, desdibujando así el juego de relaciones y competencias que se establecen con otros perfiles en disputa. Anclada en una tradición específica dentro de la sociología, nuestra respuesta pone en primer plano las zonas de pertenencias, con sus respectivas posiciones móviles de sujeto, desde donde es posible habitar un territorio que se define a sí mismo en relación a lo sagrado. Este último puede ser dividido analíticamente en dos niveles complementarios, uno físico y otro simbólico. Aunque evidente, la distinción sirve para distinguir dos planos que no deberían pensarse como una unidad compacta e indisoluble. La geografía física y la geografía simbólica de un territorio poseen naturalmente grados de correspondencia, pero no coinciden palmo a palmo como si una fuera el reflejo, el epifenómeno, de la otra. De hecho, los desfases entre ambos niveles le dan el tono al entramado en cuestión.

Ahora bien, ¿qué aportan estas distinciones al planteo de la ponencia? Consideramos que es importante plantearlas porque las mercancías religiosas que nos ocupan y colman la cultura material de los grupos, operan de manera distinta en cada una de estas geografías. Cuando hablamos del plano físico estamos haciendo referencia concretamente a los múltiples espacios de interacción cara a cara que se habilitan -a fuerza muchas veces de conquistas y negociaciones- tanto en la periferia como en las zonas intermedias y nucleares de los entramados. Pensemos puntualmente en los cultos, reuniones, talleres y seminarios, en los cursos de formación o estudio, en las actividades recreativas, los eventos y celebraciones en el espacio público, las convocatorias en fechas festivas y en la infinidad de micro encuentros que recubren cada una de estas circunstancias sociales, delimitando circuitos de circulación de personas y objetos. Las numerosas formas de sociabilidad, religiosamente mediadas, configuran una geografía física que le otorga anclaje territorial a la vida del grupo. En este plano los objetos culturales son poderosos instrumentos de socialización. Ellos se intercambian, regalan, prestan, se consumen colectivamente, se critican o recomiendan; cada referencia, cada cita, cada letra

de canción conduce a otra inscribiendo las mercancías y sus señales en un diálogo permanente. Para habitar el núcleo duro de un entramado religioso, es decir, para ajustarse al papel de un mesías, un instructor de meditación, un evangelista o una monja, es preciso socializarse en un universo de consumos culturales que otorga un sentido de calificación y pertenencia a la persona. Por eso, una parte importante de la identificación entre expertos es leer los mismos libros, compartir los gustos musicales, conocer las películas relacionadas y estar al tanto de la prensa de su confesión. Lo mismo podemos decir de la periferia, por nombrar el extremo opuesto, pero en base a patrones distintos ciertamente más amplios y complementarios, desde el momento en que los límites, los cánones, de institución no se aplican de la misma forma y el sincretismo, tal como lo define Pierre Sanchis (2008), es un rasgo fuerte de estas posiciones de sujeto. Es probable que un miembro periférico que frente a un encuestador se identifica llanamente como católico o evangélico “a secas”, en su día a día combine -de manera “sucesiva” o “simultánea”, como bien señalan Mallimaci y Beliveau (2007:55-58)- formas variadas de símbolos sagrados de raigambre oriental, New Age, cabalísticos o afro-brasileros. Lo que nos interesa resaltar en este punto es algo tan sencillo como que las zonas de pertenencia que señalamos en el último apartado se construyen en base a patrones de consumo que las refuerzan, con las consecuentes estrategias de producción de las industrias religiosas. Ellas ordenan la oferta según se dirijan a los perfiles nucleares, intermedios, periféricos o marginales. Cada uno de estos perfiles de creyentes supone esquemas de percepción, una manera de leer, mirar y escuchar, que vuelve inteligibles los objetos. Dentro de la geografía física de los entramados las mercancías religiosas operan como mediadores de los vínculos y las interacciones cara a cara en los espacios de sociabilidad existentes.

Ahora bien, no todo es interacción y encuentro situados cuando se trata de habitar grupos sociales, en este caso religiosos. Menos aún cuando los dispositivos tecnológicos potencian modalidades de conexión y pertenencia virtual que no dependen del estar ahí a la misma hora en el mismo lugar. Más allá de una geografía física en donde las mercancías circulan de mano en mano existe una extensa geografía de símbolos, discursos, referencias y tópicos que los objetos de cultura vehiculizan. Allí también se delimitan zonas de pertenencia a gran escala en donde es posible habitar un territorio de signos, una cultura material, sin compartir físicamente espacios intersubjetivos. No habría que tomar a la ligera el hecho de poder construir un vínculo con las pautas culturales de un grupo que no se encuentre mediado por la presencia, sino por la tecnología y los objetos de consumo porque allí reside en parte el potencial expansivo de las imágenes religiosas así como su capacidad para perpetuarse en el tiempo. La condición de posibilidad para establecer este tipo de vínculo es el aprendizaje social de los esquemas de percepción que permiten comprender, discernir, disfrutar o dejar de lado las mercancías y los usos de los medios virtuales de interacción. Generalmente, cuando los bienes culturales se encuentran dirigidos al circuito ampliado de la periferia ellos habilitan al menos dos códigos o registros dominantes de percepción, uno que recupera los sentidos y el lenguaje

del “mundo” y otro que introduce claves religiosas de lectura. Por ejemplo y para hablar de la música, la banda cristiana Klan Destino elige como ritmo para sus temas no la alabanza ni la adoración -dos referencias fuertemente evangélicas-, sino el ska y el reggae que todos conocen aunque ocupen una posición marginal al protestantismo. Al mismo tiempo sus letras aparecen espiritualmente cifradas con palabras hebreas. “*Jaiam*, explica el cantante a Luciana, *significa vida en hebreo. Todo el tema se refiere a agradecer tener la vida. La canción funcionó porque al no conocer la palabra como que pega* [en el público].” Lo mismo ocurre, siguiendo aquí a Damián Setton, con los usos del lenguaje y los estilos musicales que actualiza Atzmus, para producir una síntesis entre el New metal, elementos del jasidismo e incluso referencias subrepticamente cristianas. Podríamos seguir con casos ejemplares del espacio de las productoras y sobre todo del espacio editorial, sugiriendo libros, revistas, películas o documentales y en cada ejemplo vamos a encontrar al menos los dos registros mencionados cuando se trata de producir marcaciones atractivas a los estilos periféricos y marginales al grupo religioso en cuestión. En todo caso lo que nos interesa reconocer es la posibilidad efectiva de habitar la geografía simbólica que amplifican las industrias religiosas, prescindiendo de las interacciones cara a cara dentro de los circuitos de sociabilidad que ofrecen los grupos en el proceso de constituirse y conservarse como tales. Por eso, leer Combustible espiritual de Ari Paluch, los libros de Ravi Shankar, el Rabino Bergman, Anselm Grun o los Cuadernos de la vida de Claudio María Domínguez, sintonizar la radio María o la frecuencia cristiana de una iglesia local, seguir el programa de cocina de la hermana Bernarda y comprar sus recetas, adquirir la agenda de San Pablo con citas bíblicas; cada una de estas elecciones de consumo plantean formas de relacionarse con la cultura material de una o varias religiones sin necesidad de interactuar con otras personas, ni acudir a intermediarios institucionales de lo sagrado. En este sentido, y como el arte en la era de la reproductibilidad técnica que supo estudiar Walter Benjamin (1989), las mercancías religiosas contribuyen a emancipar los significantes y discursos de sus rituales de origen, es decir, de su contexto de emergencia, potenciando así una geografía simbólica ciertamente más vasta que el territorio físico que ocupan los grupos en construcción. Exploremos ahora las dificultades que atraviesa la captación sociológica de un fenómeno que se encuentra a medio camino entre la economía y la religión.

Bibliografía

BENJAMIN, W. (1989) “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus: Buenos Aires, ps. 17-57.

DE ÌPOLA, E. (1997) *Las cosas del creer*, Editorial Espasa Calpe/Ariel: Buenos Aires.

MALLIMACI, F. y GIMÈNEZ BÈLIVEAU, V. (2007) "Creencia e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado", en *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 5, Nº 9, Buenos Aires, ps. 44-63.

MARTÍNEZ, A. T. (2007) *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Editorial Manantial: Buenos Aires.

MEAD, G. (1972) "La persona", en *Espíritu, persona y sociedad*, Editorial Paidós: Buenos Aires, ps.167-244.

SANCHIS, P. (1994) "Pra não dizer que não falei de sincretismo", *Comunicações do ISER*. Vol 13. 45, ps. 4-11.

SETTON, D. (2012) "Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires", en *Religiao e Sociedade*, NºVol. 32, 2 pp. 101-123.

SETTON, D. y ALGRANTI, J. (2009) "Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires". *Alteridades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Iztapalapa : Universidad Autónoma Metropolitana - Departamento de Antropología, vol. 19 n. 38 p.77-94.

WRIGHT MILLS, C. (2005) "Filosofía de la ciencia", en *La imaginación sociológica*, Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, ps.134-145.