

La religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v7i21.25837

Patricia Alejandra Fogelman (Argentina)²

Resumo: En este trabajo propongo pensar la “*religión*” y señalarla como área de estudios definiendo, en primera instancia, ese concepto en relación con otros como “*religiosidad*” y “*religiosidad popular*” usados frecuentemente en la historiografía. En segundo lugar, propongo formular tres vías –entre muchas otras vigentes- de abordaje sobre la religiosidad a modo de caminos programáticos posibles en el campo historiográfico (refiriéndome especialmente al caso argentino actual, pero no de manera excluyente). En ese sentido, los tres grandes ejes de esta propuesta a la que me refiero son el recurso de las imágenes, la creación y puesta en circulación de discursos religiosos, así como la consolidación de redes de relaciones sociales más o menos institucionalizadas en la órbita de la Iglesia constituyen, respectivamente, tres grandes vías de análisis centrales que merecen ser recorridas en la consolidación de un área de estudios históricos sobre la religiosidad. El ejercicio propuesto tiende a tratar de reconocer su matriz historiográfica en una mixtura entre la renovada historia social y la historia cultural.

Palabras clave: religiosidad popular; discursos visuales y escritos; redes de relaciones sociales

Religiosity as object of analysis: on that concept and three-way historical approach

Abstract: In this paper I propose thinking "religion" and point to it as area studies defining, in the first instance, this concept in relation to others, such as "religiosity" and "popular religiosity", frequently used in historiography. Secondly, I propose to make three-way - among many other - boarding on religiosity as a possible programmatic ways in the field of historiography (referring especially to the current Argentine case but not exclusive way). In that sense, the three main thrusts of this proposal to which I refer are the resource of images, creating and putting into circulation of religious discourses, as well as the consolidation of networks of social relationships more or less institutionalized in the orbit of the Church constitute, respectively, large three-way central analysis that deserve to be traversed in the consolidation of an area of historical on religious studies. The proposed exercise tends to try to recognize the historiographical matrix in a mixture between the renewed social history and cultural history.

Keywords: popular religiosity, visual discourses and writings, networks of social relationships

¹ Este texto fue presentado originalmente en la Mesa Temática Abierta N° 47: Modalidades de la religiosidad católica: prácticas y representaciones en Iberoamérica (Siglos XVI al XX), durante las XI° Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia. Tucumán (Argentina), 19 al 22 de Septiembre de 2007. Esta es una versión revisada de aquella exposición.

² Doctora en Historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París y por la Universidad de Buenos Aires (UBA) de Argentina. Es investigadora de Carrera en CONICET y docente universitaria en la UBA y en la Universidad Nacional de Luján (UNLu) (Argentina). Coordina el GERE: Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización, radicado en el Instituto Ravignani de la UBA (<http://gere-uba.blogspot.com.ar/>) y el GEHBP: Grupo de Estudios de Historia de Brasil y Portugal, también en la UBA (<http://gehbp.blogspot.com.ar/>). e-mail de contacto: pafogelman@yahoo.com.ar

A religião como objeto de análise: sobre o conceito e três vias de abordagem histórica.

Resumo: Neste trabalho proponho pensar a "religião" e assinalá-la como área de estudos definidos, em primeira instância, esse conceito em relação com outros como "religiosidade" e "religiosidade popular" usados frequentemente na historiografia. Em segundo lugar, proponho formular três vias - entre outras vigentes - de abordagem sobre a religiosidade a modo de caminhos programáticos possíveis no campo historiográfico (me refiro especialmente ao caso argentino atual, mas não de maneira excludente). Nesse sentido, os três grandes eixos desta temática aos quais me refiro são as imagens, a criação e cenário de circulação dos discursos religiosos, assim como a consolidação das redes de relações sociais mais ou menos institucionalizadas na órbita da Igreja constituem, repectivamente, três grandes vias de análises centrais que merecem ser percorrida na consolidação de uma área de estudos históricos sobre a religiosidade. O exercício proposto tende a reconhecer sua matriz historiografica em uma mistura entre a renovada história social e a história cultural.

Palavras-chave: religiosidade popular; discursos visuais e escritos; redes de relações sociais.

Recebido em 26/11/2014 - Aprovado em 15/12/2014

Para hablar sobre religión, religiosidad y religiosidad popular

Me parece pertinente tomar en cuenta la enorme carga de preconceptos que se agitan en la noción - utilizada, muchas veces, desde diversas perspectivas teóricas e ideológicas - de *religiosidad*, acompañada o no del adjetivo *popular*. Son dos grandes nudos conceptuales (la *religiosidad* y la religiosidad *popular*) cuyo uso suele ser ambiguo, deformante o - más o menos, sin quererlo - peyorativo, aunque comfortable. He planteado muchas veces en diversas exposiciones o simposios, que los historiadores - a diferencia de nuestros colegas antropólogos y sociólogos - solemos inquietarnos ante el uso de ciertas categorías conceptuales o explicitaciones teóricas. Con cierta dosis de razón rehuimos el exceso, el mecanicismo y la extrapolación atemporal de categorías, pero con ninguna justificación suficiente abandonamos el esfuerzo - legítimo y necesario - de revisar periódicamente las categorías o definiciones que se van imponiendo en el uso, o que nos llegan por el contacto y a las que, en definitiva, recurrimos para comunicarnos dentro de nuestro espacio disciplinar y en el espacio más amplio y diverso de las Ciencias Sociales o Humanas. Una de ellas es la noción de religiosidad.

Decía más arriba que detrás de su uso viene una serie de consideraciones cargadas de prejuicio. Suele diferenciársela de la noción de religión (o Religión) como una modalidad de expresiones prácticas de la creencia, como si la religión misma no lo fuera... Es más, a veces - según el contexto de escritura, por ejemplo - algunos dudan si la palabra religión merece ser escrita con minúscula o con mayúscula, lo que implica una visión jerárquica de ese concepto en el ámbito del sentido común, que sobrepasa al de religiosidad, mientras que éste va atado - muchas veces, explícitamente o no - al adjetivo *popular*.

He intentado aproximarme a este problema conceptual recurriendo a los aportes de diversas disciplinas que han tomado antes que los historiadores, el análisis de estas nociones: entre ellas, la Sociología, la Psicología y la Antropología, y he tratado de recurrir a conceptualizaciones provenientes, además, de diversas matrices teóricas para pensarlo mejor. Voy a tomarme la libertad de señalar aunque sea un poco a vuelo de pájaro una posición personal al respecto de esta cuestión conceptual que no representa a la polifonía de autores que se citan en el texto, pero que debe mucho a la importancia de sus aportes: Desde mi punto de vista – y seguramente simplificando mucho- la religión es una construcción histórica y social, conformada por un conjunto articulado de ideas, discursos y prácticas, manifestada en diversas expresiones y que implica las relaciones imbricadas pero jerárquicas, de distintos actores sociales en escenarios comunes, tanto como individuales. Se trata de un conjunto mutable – históricamente construido y cambiante - a pesar de los diversos ritmos que estos cambios implican. Darle a la religión un carácter oficial o superior respecto de la religiosidad, es considerar a esta última como una variable práctica o performática, y desconocer que la religión también conlleva una serie de gestos exhibidos como ritualizaciones o no, con distintos grados de espectacularidad, para mostrar una presencia o representación de lo sagrado e inducir a la creencia. Parece que aceptamos con más porosidad el dinamismo de las prácticas, pero si los mismos dogmas – verdades de fe no explicables mediante la razón – son construidos históricamente en las arenas del debate interno de la Iglesia Católica, por ejemplo: ¿Cómo no habría de ser dinámica también la religión en la que se articulan y a la que sostienen? Quizás, pensar la religión como un sustantivo común - y no sólo el catolicismo como tema hegemónico en la tradición historiográfica argentina³, a pesar del laicismo del mundo de las universidades nacionales del que yo también formo parte, ciertamente -, y no con mayúsculas, aunque a algunos les cueste, nos enfocaría respecto de la carga de prejuicios que se esconde detrás del uso que todos hacemos de la noción de *religiosidad*. Por eso, aunque sea provisoriamente, cuando yo utilice en esta introducción el término *religión* o el de *religiosidad*, quisiera que - por favor – se interprete que los estoy usando como sinónimos y no como dos nociones diferentes, ni mucho menos, jerarquizadas. Incluso, quisiera poder reemplazar el nombre del mismo congreso que organizo con el Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE) y que denominamos Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (SIRCP) desde hace diez años, cambiando la palabra *religiosidad* simplemente por religión.

Como decía, el uso de definiciones conceptuales no ha sido frecuente en la producción historiográfica argentina reciente (no sólo en los trabajos sobre Iglesia y religiosidad, por cierto) y supongo que esta falta de precisión obedece a ciertas razones, como ser –entre otras- la pérdida en la confianza operativa de ciertos marcos teóricos a partir de los años ochenta. Quizás, por eso se ha vuelto tan poco habitual la explicitación de conceptos y, más aún, de influencias teóricas o historiográficas transparentes en los textos históricos de nuestro medio. Es posible advertir, pero no siempre, ciertas marcas a

³ Mi referencia es al campo historiográfico argentino, del que formo parte en una de muchas escalas posibles, pero que no es una definición territorial necesariamente excluyente para otros casos o espacios.

través de las notas a pie y de las citas bibliográficas pero muchas veces, las improntas de lecturas se vuelven deliberadamente opacas o confusas, por la profusión ecléctica de términos provenientes de diversas corrientes y préstamos disciplinarios. Esto no significa un escollo para el desarrollo de la historiografía local, pero sí pone de relieve una incomodidad, una inseguridad (tal vez saludable o, quizás, señal de un malestar historiográfico). El uso y abuso de las categorías, tanto como de las clasificaciones y modelizaciones provenientes de otras disciplinas sociales, tiende a perturbarnos como historiadores.

Considero que intentar aclarar el uso de ciertas categorías y términos es conveniente para caminar por un terreno más firme. Y, tal como vengo anticipando, quiero referirme, principalmente, a los conceptos de *religión*, *religiosidad* y *religiosidad popular*.

Más allá de su etimología, *religión* como sustantivo ha sido frecuentemente utilizado en las ciencias humanas y sociales. Entre las definiciones más potentes podemos señalar las de Durkheim, Freud, Jung y sus vinculaciones con lo profano a partir de los textos de Eliade. Con todos sus matices, estas concepciones acerca de lo religioso han impactado más en los estudios sobre religiosidad provenientes de la Antropología y la Sociología, que entre los historiadores.

Para Emile Durkheim,

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”. E, inmediatamente, agrega: “que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo (DURKHEIM, 1993. p. 98).

Y, en este sentido, la reconfiguración hecha desde el Psicoanálisis del concepto de religión hecha por Erich Fromm, también enfatiza el aspecto colectivo y compartido del vínculo en torno a la creencia:

Entiendo por religión cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que de al individuo una orientación y un objeto de devoción (FROMM, 1963. p. 40).

Son los aspectos consensuales aquellos que priman en estas definiciones. Y en este sistema compartido, son los *rituales* (actos compartidos) “los que expresan tendencias comunes que tienen su raíz en valores comunes” (FROMM, 1963, p. 144) (creencias) y que contienen racionalidad, aunque ésta permanezca opaca para el observador externo. Sin embargo, la posición de Sigmund Freud respecto de la religión, es verla como una peligrosa institución de la *ilusión*: una instauración de creencias enraizadas en neurosis

obsesivas colectivas por el deseo de protección (semejante a las que atraviesan los infantes frente al miedo) (FREUD, 1988, p. 3241-3242). Es una ilusión teísta colectiva basada en los deseos del hombre, en detrimento de la libertad crítica. El *porvenir de esta ilusión* depende de mantener la creencia en Dios: caída la creencia, la validez ética (prescriptiva) de la religión perdería su sentido. Por su parte, Jung plantea una reducción de la religión a un fenómeno de tipo psicológico, elevando el inconsciente a un fenómeno religioso.

Estas cuestiones, por más incómodas que nos parezcan, son estimulantes si consideramos referirnos –más adelante- a un estudio de los imaginarios religiosos y –en particular- a la expansión del cristianismo católico a partir de la era colonial, que es mi área específica de estudio.

El carácter colectivo de la religión, su concreción en una Iglesia mediante ritos que se van instituyendo y a través de la expansión de ciertas creencias y ansiedades hace que evaluemos la posibilidad del estudio de ese imaginario (que incluye la esfera de lo sagrado, aunque esta excluya, señalando, lo profano que es parte de ese juego) a través de sus manifestaciones históricas y mediante la búsqueda de comprensión de sus funciones y significados históricamente situados.

Como sabemos, el *homo religiosus*, sus actitudes frente a la división instaurada entre lo sagrado y lo profano, cuyo estudio se hizo famoso a partir de Mircea Eliade (1974), conlleva un enorme interés en el estudio de la religión (y la religiosidad): implica pensar lo sacro y lo profano en el mundo moderno y nos ayuda a pensar (a partir de Eliade y aproximándonos a Roger Chartier (1992)) que la división se trata de una configuración de lo real –sea verdadera o falsa- en la medida que es una configuración *existente* (y tenida por buena) en el sistema de creencias del hombre que propone sostenerse “en la creencia de una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo pero que se manifiesta en él, y por eso lo santifica y lo hace real” (ELIADE, 1974, p. 170). Por su parte, Michel de Certeau –al referirse a la desacralización de los tiempos modernos- observa que hay un desplazamiento de sacralidad “del centro a la periferia, llevando a las religiones hacia los bordes de las sociedades occidentales asignándoles un nuevo papel social” (CERTEAU, 2006, p. 246-249). A veces, el desplazamiento va acompañado de un viraje de sentido, de un cambio que significa una reutilización social de lo religioso para nuevos fines (la crítica social, la protesta) pero que esta operación no es algo nuevo, sino una reanudación de una (*digamos*: función?) preexistente y conocida en otros tiempos en el área religiosa. De Certeau habla de una continuidad en el cambio que implica, también, un cambio de lenguaje y una mutación de la creencia: en definitiva, dice de Certeau- “las ciencias religiosas finalmente no sostienen más que un objeto inestable y huidizo” (CERTEAU, 2006, p. 247).

Tal como ha considerado Jérôme Baschet, no todas las cosas que existen en la sociedad tienen implacablemente una función: hay elementos que sobreviven por inercia. En la institución de las representaciones existe una voluntad (una intención) de transmitir un mensaje, de dotar a la imagen-objeto (BASCHET, 1992) (que puede ser religiosa o no, en nuestro ejemplo: sí) de una carga de “sentidos”, de diversas funciones *históricas* (porque

varían según el tiempo y las circunstancias) que devienen en “usos” (WIRTH, 1992) de ellas y que se manifiestan de determinadas prácticas. Incluso, podemos perder totalmente de vista ese sentido original, y atribuirle uno nuevo y opuesto, sin saberlo, pero a tono con una *necesidad* histórica específica.

Considerando entonces que la religión es una institución en movimiento y cambio (incluso en sus aspectos rituales y dogmáticos), no doy por sentado que haya diferencia entre religión y religiosidad, a diferencia de lo que consideran numerosos expertos. Tampoco planteo restringir la expresión religiosidad a su uso necesariamente combinado con el adjetivo *popular*.

Pero, por otro lado ¿Qué se entiende por religiosidad popular? Antropólogos y sociólogos no acuerdan necesariamente en el tema. La religiosidad popular puede ser entendida como formas expandidas socialmente, en la que participan, sobre todo, los sectores subalternos; o bien como una expresión de religiosidad opuesta a la religión oficial. Muchas veces, en el tratamiento dado al término *religiosidad* se observa, según los casos, esta percepción algo deformada respecto de un supuesto modelo de religión oficial *no contaminada*⁴. Obviamente, las interpretaciones acerca de lo *popular* cobran sentido en relación con los sectores intervinientes en el análisis: Para Luis Maldonado, teólogo español, la religiosidad cristiana ha tendido a incorporar, asimilar, ritos antiguos (paganos) resignificándolos mediante una “acertada inculturación” que lleva a una *sincretización* (diferente del sincretismo): *ergo*, surge una conversión junto con una continuidad... que es transmisión, fidelidad a una identidad, a una tradición plural (MALDONADO, 1989). Por el contrario, la caracterización de la religión popular podría basarse fundamentalmente en la distinción, la *identificación* (de un pueblo, de una nación, de una clase social, de una asociación cofradial, de una etnia, etc.) a través del señalamiento y disponibilidad de un escenario y un calendario. Es la posición sostenida por teólogo y antropólogo Manuel Mandianes Castro (MANDIANES CASTRO, 1989).

Por otro lado, un enfoque marxista dentro de la Antropología de las culturas subalternas (es el caso de Luigi Lombardi Satriani), puede asumir la idea de que hay una religión de las clases subalternas y que significan un espacio de latencia para el antagonismo social:

la religión popular [es] la religión de las clases subalternas de una determinada sociedad [...]. Se trata de una realidad cultural, connotada socialmente, cuyas modalidades son variables históricamente en conexión con las modalidades culturales, religiosas o no, hegemónicas, y con los sucesos

⁴ El antropólogo español José L. García García plantea que la religión popular y la religiosidad oficial “se entremezclan y coexisten”, unas veces es tomada como un conjunto de restos de creencias y prácticas antiguas o externas, que se integran bajo la religión dominante. Otras, el autor señala que se refieren de este modo a una religión del pueblo, cuajada de formas inadecuadas de comprender y practicar la religión oficial. Ver: GARCÍA GARCÍA, J. L. a “El contexto de la religiosidad popular”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C. BUXÓ, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (Coords). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989, p.19-29.

más generales históricos (LOMBARDI SATRIANI, 1989, p. 55-56).

Todos estos ejemplos tomados de bibliografía por fuera de la Argentina, responden al hecho de que nuestros historiadores locales no explicitan estas cuestiones en sus escasos trabajos sobre religión e Iglesia. Por cierto, no podemos imputarle los mismos silencios a los sociólogos y antropólogos argentinos. A modo de ejemplo, sólo referiré un par de trabajos que sí señalan sus categorías con mucha contundencia: Los antropólogos Rodolfo Merlino y Mario Rabey consideran a “la religión como un campo privilegiado en la construcción de la hegemonía ideológica operado, simultáneamente, como un importante fundamento para otras estructuras de dominación política y económica” (MERLINO; RABEY, 1993. p. 146.). Mientras que el sociólogo Floreal Forni, rescata los valores comunicativos del lenguaje profundamente expresivo de la religiosidad popular latinoamericana, que sería un espacio de resistencia religiosa en tiempos de secularización europea. Este carácter religioso rural latinoamericano de la actualidad es visto como rasgo creativo frente a una Iglesia que intentó controlar el sincretismo y los desbordes de lo que Forni denomina “*la religiosidad natural indígena superpuesta al cristianismo recibido*” (FORNI, 1986, p. 09). Obviamente, a pesar de la claridad de estas definiciones, ninguna de ellas me resulta ni cómoda ni razonable. La primera, porque reduce a una función ideológica meramente instrumental a un objeto (la religión) que presenta muchas más aristas, complejidades y derivaciones en el mundo social (que incluye la construcción de lo imaginario), y la segunda, porque naturaliza la creencia en los actores sociales latinoamericanos con una excesiva empatía en ellos, identificándolos particularmente (segmentándolos y excluyendo del resto) de una manera esencialista. La ya vieja definición de Forni (maestro de sociólogos argentinos) esencializa la religión en Latinoamérica, enfatizando la raíz mestiza como un valor *per se*, donde el cristianismo aporta una dosis de legitimidad fundante de un supuesto “carácter” latinoamericano y un dinamismo “evangélico” (en un sentido militante de expansión) que nutre lo que él interpreta empáticamente como “religiosidad popular”: un “valor” típicamente latinoamericano...

Los aportes de la Antropología y la Historia de las mujeres en el campo argentino

El antropólogo americano Clifford Geertz (1994) plantea su concepto de *religión* dando, dentro del mismo, gran centralidad a la función de los símbolos que operarían generando el *efecto de lo real* (me parece que resuena, en esta idea, el eco determinante o normativo que el estructuralismo solía asignarle a los *mitos*):

“...Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de

un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.⁵ “En este sentido, los símbolos⁶ sagrados tendrían la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden (GEERTZ, 1994, p. 89).

El impacto del libro de Geertz⁷ en el campo argentino de las humanidades durante los años noventa no puede ser soslayado pese a que su planteo de los esquemas culturales -y, dentro de ellos, el de la religión- como un modelo (*de y para*) presentaba la rigidez de un importante determinismo.

En cuanto a las influencias concretas de la Antropología y los Estudios de Género en la historia colonial rioplatense, observamos que en buena medida, dinamizaron las investigaciones que abordarían algunos aspectos y agentes: particularmente, estudios sobre religiosidad local, formas de evangelización misional y, también, se prestó atención a las mujeres volcadas a la vida religiosa.

Cabe destacar el estímulo de los cruces entre Antropología e Historia que florecieron a partir de los noventa, influidos, tal vez, por enfoques antropológicos culturales de influencia francesa y norteamericana. Desde mi punto de vista, rescato los trabajos de Lorandi y Schaposnik (1990), quienes abordaron históricamente el origen de la ciudad del San Fernando del Valle de Catamarca en relación con el culto mariano de la Virgen del Valle pero con un enfoque antropológico. También Guillermo Wilde⁸ trabaja sobre jesuitas y evangelización de los guaraníes en una perspectiva que conjuga la antropología con la historia. Cercano a la etnohistoria, Enrique Cruz (2001a e 2001b) trabajó sobre las cofradías de Jujuy colonial con una mirada atenta a la construcción de

⁵ GEERTZ. Ib. p. 89.

⁶ En cuanto al concepto de símbolo, señala que puede ser “...cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción -la concepción es el *significado* del símbolo-.”⁶ GEERTZ, op.cit. p. 90.

⁷ El uso de la definición geertziana de símbolo ha sido impugnado por R. Chartier puesto que, debido a su enorme amplitud, pocas cosas serían excluidas de la categoría del símbolo. Ese concepto aparece sobre el tapete en la discusión entre Chartier y Darnton. Chartier critica la noción de símbolo geertziana tomada por Darnton debido a su falta de operatividad, en el sentido de que es demasiado amplia y que tal vez no responda al “punto de vista del nativo”, refiriéndose con esto al sentido de la palabra símbolo para los franceses del siglo XVIII, y para lo cual recurre a un diccionario de época. Un símbolo sería, entonces, un signo específico, particular, que implicaría una relación de representación de una abstracción por una figura; de este modo el signo estaría colocado en el lugar del elemento representado; por tal razón se explica la importancia que para Chartier reviste la operación de recurrir a “antiguas definiciones para formular el significado operativo de un término, basando tal significado en un tipo particular de relación entre el signo y lo significado en la relación de representación”.

⁸ Guillermo WILDE realizó su proyecto doctoral sobre liderazgo guaraní en las misiones jesuíticas del Paraguay y lo publicó como WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Sb, 2009.

identidades étnicas. Me permito mencionar, también, mi propia investigación sobre las cofradías de Buenos Aires colonial (ciudad y campaña) dedicadas al culto a la Virgen, pensando en el papel mediador de ésta y la consolidación de redes de poder en el seno de las cofradías; también se cuentan mis trabajos sobre el culto mariano en Luján colonial⁹.

Otra vertiente que enriqueció los estudios sobre religión fue la influencia de los estudios sobre género e historia de las mujeres provenientes de Estados Unidos y México: ellos reintroducen a las mujeres como actrices sociales centrales en los procesos de inserción de la Iglesia en los espacios coloniales. En este devenir, en la línea de los estudios sobre los actores sociales de la institución eclesiástica de la década pasada surgieron estudios sobre las monjas y las beatas. Estos trabajos están más cerca de la historia de las expresiones de la religiosidad en clave social y cultural. Me refiero a los trabajos de Alicia Fraschina (2010) y Gabriela Braccio¹⁰, quienes abordaron casi en paralelo, en la segunda mitad de los '90, la vida de las mujeres en los conventos y en las casas de ejercicios espirituales, como opción creativa y *alternativa al mundo* y no sólo como una coerción estratégica de la élite colonial. Fraschina presenta al convento y a la casa de Ejercicios, como “*espejos*” de la sociedad (idea tributaria de la influencia de Jaime Peire y su libro sobre “taller de los espejos” (PEIRE, 2000)), me permito decir, como si se trataran de cápsulas con espejos cóncavos. Creo, en este sentido, que la influencia mencionada ha marcado esta perspectiva que tiende a aislar el espacio religioso de la escritura femenina y a abandonar un poco la observación de las tramas que comunican - como vasos capilares- todas las áreas de la sociedad colonial incluso, a puertas cerradas. No obstante la autora nos ofrece un balance de bibliografía americanista interesante en materia de monjas y beatas y enfoca la mirada sobre las mujeres, como un actor social¹¹.

La religión como expresión cultural de la sociedad. Tres posibles ejes de análisis

Mi propuesta de estudios sobre la religión se ubica en el cruce entre dos perspectivas disciplinarias (Historia e Historia de las imágenes), dentro del ámbito de lo que se conoce como nueva Historia cultural y, ciertamente (tal como he mencionado), me

⁹ En relación con el culto mariano, mi trabajo ya presentaba por entonces, una conjunción entre historia social-económica y la influencia de la antropología histórica de influencia francesa (la participación del Laboratorio del GAHOM, de la EHESS) y por algunas lecturas sobre antropología y religiosidad popular española. FOGELMAN, Patricia. “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Andes, Revista de Historia*. N° 11. Salta: Universidad Nacional de Salta, 2000, pp. 179-207. FOGELMAN, Patricia. “Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján”, *Entrepassados, Revista de Historia*, Nro. 23. Buenos Aires, 2003, pp. 123-148.

¹⁰ Gabriela BRACCIO trabaja sobre la reconstrucción de prácticas y representaciones de monjas y beatas en Buenos Aires, durante los siglos XVII y XVIII. BRACCIO, Gabriela. “Sor Gabriela de la Encarnación y Santa Rosa de Lima realidad e imaginación (Córdoba, fines del s. XVII)”. *Poderes de la imagen. I Congreso Internacional de Teoría e Historia de las Artes. IX Jornadas del CALA*. Buenos Aires, 2001. BRACCIO, Gabriela. 1998. “Un inaudito atrevimiento”, *Revista Andina*, XVI, 2, pp. 267-304.

¹¹ En el caso de Fraschina, la evidente empatía con el objeto de estudio no impide que el resultado de su investigación arroje luz sobre la escritura y relaciones epistolares de estas mujeres con los jesuitas. FRASCHINA, Alicia B. “Mujeres Consagradas en el Buenos Aires Colonial.” FFyL, Universidad de Buenos Aires, 2007.

he concentrado en los estudios de catolicismo durante la era colonial. En mis trabajos he dado énfasis al análisis de la expansión del culto a la Virgen María en el Río de la Plata¹² y en una zona de Brasil (Minas Gerais)¹³, a través de la construcción social de un imaginario mariano, donde las representaciones de la Virgen jugaron un papel importante en la consolidación de redes sociales (hermandades, confradías), la participación en el poder social (cabildos y comercio) y en la creación de discursos visuales (pinturas, esculturas, programas iconográficos) y escritos (sermones, libros de ejercicios espirituales) que coadyuvaron a producir más creyentes, *ergo*, practicantes.

Considero que la religión católica puede ser vista como un complejo conjunto de ideas y prácticas ritualizadas históricamente (instituidas largamente por la Iglesia, pero también por influjo del poder político secular) que expresa la construcción de un orden social, las representaciones del mundo y de lo sobrenatural que, en buena medida, es compartida por los diferentes actores sociales. Ellos, a su vez, producen variantes que pueden ser relativamente incorporadas en la religión “oficial” a través de ciertos mecanismos y negociaciones. Por eso, señalo la importancia de las relaciones fluidas y circulaciones e intercambios entre lo que creen y producen los diversos actores sociales, a través de una red dentro de una estructura común católica, mediada por jerarquías y distancias sociales y de poder (cierto) pero en contacto permanente. Por eso, dicho de una manera bien simple, dentro del catolicismo mucho de lo que ayer era considerado profano, hoy o mañana puede dejar de serlo, y lo digo pensando en numerosos cultos, prácticas devotas, tipos de uniones interpersonales que se fueron incorporando a lo aceptado por la Iglesia a través de los siglos, mostrando más el dinamismo y la permeabilidad de dicha institución en la práctica durante el proceso histórico, que el límite infranqueable entre lo sagrado y lo profano que nominalmente predica.

¹² Ver: FOGELMAN, Patricia; Mariela CEVA y Claudia TOURIS (Editoras.) *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e Historia regional*. Buenos Aires: Biblos, 2013. 3. “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, en *Andes, Revista de Historia*. N° 11. Universidad Nacional de Salta. Salta, 2000, p. 179-207. FOGELMAN Patricia, “Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján”, en *Entre pasados, Revista de Historia*. Nro. 23. Bs. As., 2003, p. 123-148. FOGELMAN, Patricia. “Una economía de la Salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”. *ANDES, Revista de Antropología e Historia (UNSA)*, Número 15 del año 2004. Salida al público en 2005, p. 55-86. FOGELMAN, Patricia. “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, en la *Revista Trabajos y Comunicaciones. Segunda época*. Nro. 30/31. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. 2005, p. 118-138. FOGELMAN, Patricia. “Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial”. En *Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*. Año 2, N° 3. Buenos Aires: UNSAM/Miño y Dávila Editores. diciembre de 2006, p. 11-34. FOGELMAN, Patricia. “El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis”, en: *La Aljaba. Segunda Época*. Vol. X, 2006. Luján. Ediciones de la UNLU, p. 175-188.

¹³ Ver: FOGELMAN, Patricia. “Los profetas de Aleijadinho: atrio de la iglesia de Bom Jesus de Matosinhos en Congonhas do Campo (Minas Gerais)”, en: PROHAL MONOGRÁFICO, Revista Electrónica del Programa de Historia de América Latina. Vol. 3. Primera Sección: Vitral Monográfico Nro. 3. Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2012, p. 264-277. FOGELMAN, Patricia. “Una fiesta en el Cielo: representaciones de la Virgen y la gloria en los techos de las iglesias de Minas Gerais colonial”. Editora: Norma Campos Vera (Org.). *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco. La Fiesta*. La Paz (Bolivia): Unión Latina. GRISO. 2007.

Pierre Bourdieu destaca que en las religiones (y las considera sistemas simbólicos elaborados) hay agentes que producen y hacen funcionar el sistema. Este autor sugiere que hay que sondear en la relación entre el sistema cultural y el sistema de los agentes religiosos de producción, de manera que se logre comprender el mensaje analizando sociológicamente el campo de producción del mismo (BOURDIEU, 1995, p. 87)¹⁴. Siguiendo este razonamiento, entendemos la religión como un campo complejo atravesado por fuerzas y tensiones (con sus áreas centrales, sus periferias, sus fronteras y márgenes) y, por lo mismo, con un relieve social signado por jerarquías donde distintos actores (instituciones, grupos e individuos) ocupan ciertos y precisos lugares jugando (por voluntad o por coerción) determinados papeles a lo largo del tiempo.

La religión (o lo que el común de los especialistas denomina como religiosidad) constituye un campo histórico que se transforma: los discursos (textuales, icónicos y gestuales) y las prácticas que lo conforman se muestran cambiantes a lo largo de los siglos, y ellos serán considerados objetos de análisis privilegiados en la propuesta de estudios a partir del GERE¹⁵.

Lo que nos proponemos es adentrarnos en el estudio de la religión como forma y expresión del sentido de la creencia de los diversos actores de sociedad colonial y del siglo XIX, indagando en sus prácticas, sus ideas, el significado social de sus rituales y sus símbolos (de significados móviles, histórica y socialmente construidos). Tratando de advertir el grado de coherencia de ciertas combinaciones de elementos, entendiendo por éstos: los roles, acciones, elecciones, políticas, prescripciones de género, etc.

El proyecto grupal que nos ha vinculado durante los últimos años se denomina *"Imágenes y discursos: Violencia y consenso en la construcción del cristianismo en Sudamérica, siglos XVI-XIX"*, y desde allí analizamos las diversas modalidades de la religión, entendiendo por ella, la exteriorización de los diversos aspectos de las relaciones de los individuos y los grupos sociales con lo sagrado y con las instituciones políticas que pretenden regularlas. En este sentido, pretendemos contribuir sobre todo en el estudio de la dimensión práctica de la *religión*, sin descuidar los vínculos de ésta con la dimensión dogmática e institucional, que genera inclusiones, exclusiones, marginalidades y conflictos pero en la que se articula una diversidad de actores sociales, insertos en diferentes niveles de la sociedad.

Se trata de una temática amplia que abordamos de acuerdo con tres ejes que permiten indagar sobre los materiales disponibles en relación con las representaciones (discursos e imágenes, enfatizando su carácter históricamente construido) y las prácticas desarrolladas en torno al fenómeno religioso.

Desde nuestra perspectiva teórico-metodológica priorizamos el estudio de:

¹⁴ También se puede consultar BOURDIEU, Pierre. *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires, 1983 (Primera edición 1971). En este trabajo el autor define sus conceptos de campo, *hábitus* y se refiere a las condiciones de apreciación de los bienes simbólicos.

¹⁵ GERE: Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización, radicado en el Instituto Ravignani. Universidad de Buenos Aires y Unidad Ejecutora de CONICET. Argentina.

a) **La prédica:** la creación de discursos religiosos y su puesta en circulación (concilios, sermones y escrituras conventuales, leyendas de apariciones y milagros), creación y funcionamiento de dispositivos que controlan los discursos sobre la religión (Santo Oficio de la Inquisición y otras censuras).

Desde los años ochenta las nuevas corrientes relacionadas con la Historia, especialmente en el ámbito de la Historia Cultural y la Antropología Histórica (influenciadas, fuertemente, por la Historia del Arte y los aún incipientes cruces entre Historia y Psicoanálisis), han dinamizado el viejo estudio de las mentalidades con nuevas perspectivas y estrategias de análisis. Los principales aportes realizados en los términos de una álgida discusión sobre la historia cultural francesa se han dado entre Roger Chartier (1995) y Robert Darnton (1994), a ellos se sumaron Giovanni Levi (1995) y Dominick Lacapra (1995). Como resultado de esos aportes se han valorizado los conceptos de representación, discursos y prácticas sociales. Ellos son instrumentos que nos sirven para investigar sobre la religiosidad en sociedades de Antiguo Régimen desde una perspectiva netamente histórica pero en diálogo con otras disciplinas como lo son, principalmente, la Historia del Arte, la Antropología y, en cierta medida, con la Psicología. Como anunciaba Dominique Julia (1974) en la década de 1970, la irrupción de otros conceptos (algunos venidos de la antropología y la lingüística) como el de símbolo, impactaron sobre los aspectos religiosos más allá de su impronta estructuralista y más cerca de los usos de la antropología cultural, en los años '80, transformada por el polémico influjo interpretativo de Geertz.

b) **Las imágenes de contenido religioso:** génesis y producción de imágenes devocionales y de programas icónicos alegóricos y teológicos, sus funciones, usos y apropiaciones por parte de los distintos actores y grupos sociales.

Como ya se prefigura en la argumentación de Chartier (1996), uno de los conceptos claves en la operación historiográfica por él practicada, y que nosotros rescatamos recurrentemente, es el de representación. La noción de representación (que proviene de Louis Marin (1993)) refiere a la relación entre una imagen presente y un objeto ausente, es decir, una relación de homólogos. Por cierto, existe el riesgo de que la relación de representación degenera en una confusión entre el símbolo y lo real, de manera tal que así encubierta, la representación, produzca una coacción interiorizada, lo que Chartier denomina “una máquina de fabricar respeto y sumisión”. Atender a este concepto y esta última reflexión resulta muy pertinente en la tarea que nos hemos propuesto a largo plazo en virtud de la naturaleza de nuestro objeto de análisis. Los aportes de las investigaciones de Jean-Claude Schmitt¹⁶ sobre la imagen religiosa medieval

¹⁶ Ver: SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992. SCHMITT, Jean-Claude. “La noción de lo sagrado y su aplicación a la Historia del cristianismo medieval”, *Temas Medievales*, N° 3. Buenos Aires, 1993, p. 71-81. SCHMITT, Jean-Claude. “Le miroir du canonist. Les images et le texte dans un manuscrit médiéval”, *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Extrait du numéro 6. París: Novembre-Décembre 1993, p. 1471-1495. SCHMITT, Jean-Claude. “La croyance au Moyen Age”, *NER (Nouvelles Éditions Rationalistes)*

nos resultan especialmente ilustrativos acerca de la metodología que el historiador puede emplear para interpretar dichas representaciones, del mismo modo en lo que hace al análisis de tradiciones populares acerca de temas religiosos o heréticos: este autor nos advierte la importancia de pensar las funciones múltiples de las imágenes, en sus matices y opacidades, en las relaciones triangulares entre *imago*, productores y consumidores de imágenes (SCHMITT, 1999). Y, muy particularmente, en las capacidades creativas de la imagen, de su capacidad de intervenir en el mundo de lo real, transformándolo.

c) *Las redes de relaciones individuales y grupales más o menos institucionalizadas bajo la órbita de la Iglesia:* origen y desarrollo de terceras órdenes, cofradías, participación en ellas y en ejercicios religiosos colectivos y caritativos; vínculos de parentesco espiritual. Los sacramentos y la socialización dentro del colectivo católico.

Otra práctica historiográfica que aporta luz sobre la historia social y sobre temas culturales, es la microhistoria. Carlo Ginzburg y Carlo Poni (1979), Giovanni Levi (1993) y Edoardo Grendi (1977): aportan la riqueza de una construcción del objeto muy particular, los permanentes cambios de escala de observación del objeto elegido hacen que se descubran tramas casi imperceptibles, y no sólo descubrirlas sino también modificarlas, transformando el contenido de la representación. Este permanente cambio de escalas de observación es producto de la influencia de la historia del arte y de la literatura (en Ginzburg (1981 e 1991)) y se percibe fuertemente en el paradigma indiciario (GINZBURG, 1994). La pluralidad de contextos enriquece el análisis histórico y, en este sentido, la microhistoria no se contrapone con una historia global, sino que complejiza y dinamiza las variables de análisis del objeto elegido, siguiendo una densa red de relaciones. Rescatamos su noción de estrategia social: ellos intentan reconstruir un espacio de posibilidades y recurren (es, principalmente, el caso de Levi) a las nociones de racionalidad e incertidumbre, pero lejos de la concepción funcionalista. Otro elemento del microanálisis es el estudio de la conformación de las identidades colectivas. El caso estudiado por Levi en “*La berencia inmaterial...*” (1990) brinda un ejemplo de la complejidad y la riqueza de reconstituir los múltiples espacios y redes en los que un individuo opera, e ilustra acerca de una posible estrategia metodológica para comprender, por ejemplo, la inserción de los miembros de diversas asociaciones (cofradías, Iglesia, cabildos, clanes mercantiles, etc.) y cómo se movían en los diferentes contextos.

Estos tres ejes, a la vez que dan la posibilidad de organizar la investigación grupal, funcionan como núcleos integradores de una discusión en común, ya que mis colegas del GERE y yo buscamos generar un balance entre la indagación de temas particulares y la elaboración de síntesis que incluyan problemáticas generales. Hemos decidido no recortar el objeto regionalmente (al modo de monografías colindantes que componen un espacio al estilo de “mosaico regional”), sino que pretendemos complejizar el análisis con el intercambio a partir de distintos ejercicios interpretativos sobre diversas

Raison Présente. Croyances. 113. París: 1995. SCHMITT, Jean-Claude. “L’Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, BOESPFLUG, F. y LOSSKY, N. (éd.) *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d’images religieuses.* París: 1987.

regiones y temas, donde se enfoque la religiosidad y el poder mediante el uso de diferentes baterías de análisis y recursos documentales. Espero que esta breve semblanza de nuestras líneas de interés grupal y de mis preocupaciones sobre el uso de la noción de religiosidad (fundadas en primer lugar en la reflexión crítica sobre mis propias elecciones originarias sobre el nombre de nuestro proyecto *germano*) sirvan para iniciar un diálogo fructífero con los colegas lectores de este artículo en la RHBR.

REFERENCIAS

- BASCHE'T, J. "L' image-objet", en Actas del VI Seminario del "International Workshop on Medieval Societies". *Fonctions et Usages des images dans l' occident médiévale*. Erice; Trapani, 17-23 de octubre de 1992.
- BOURDIEU, Pierre. "Diálogo a propósito de la historia cultural", en HOURCADE, Eduardo (Et Al.) *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Biblos. Buenos Aires, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires, 1983 (Primera edición 1971).
- BRACCIO, Gabriela. "Sor Gabriela de la Encarnación y Santa Rosa de Lima realidad e imaginación (Córdoba, fines del s. XVII)". *Poderes de la imagen. I Congreso Internacional de Teoría e Historia de las Artes. IX Jornadas del CALA*. Buenos Aires, 2001.
- BRACCIO, Gabriela. 1998. "Un inaudito atrevimiento", *Revista Andina*, XVI, 2, p. 267-304.
- CERTEAU, Michel de. *La debilidad del creer*. Katz. Buenos Aires, 2006.
- CHARTIER, Roger. "Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen". *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial, 1996, p. 73-99.
- CHARTIER, Roger. "Texto, símbolos y frenchness?". HOURCADE Eduardo, GODOY Cristina, BOTALLA, Horacio. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Gedisa, 1992.
- CRUZ, Enrique. "De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial", *Anuario del IEHS*, 2. Tandil. CRUZ, Enrique (Comp.). *Anuario del CEIC/1. Iglesia, Misiones y religiosidad colonial*. San Salvador de Jujuy: UNJu, 2001a.
- CRUZ, Enrique. "Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy, siglo XVIII", CRUZ, Enrique (Comp.). *Anuario del CEIC/1. Iglesia, Misiones y religiosidad colonial*. San Salvador de Jujuy: UNJu, 2001b.
- DARNTON, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE, 1994 [1984].
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Ed, Madrid, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Colombia, 1974 (1957).
- FOGELMAN, Patricia. "Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales", en la *Revista Trabajos y*

- Comunicaciones. Segunda época.* Nro. 30/31. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. 2005, p. 118-138.
- FOGELMAN, Patricia. "Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial". En *Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*. Año 2, N° 3. Buenos Aires: UNSAM/Miño y Dávila Editores. diciembre de 2006, p. 11-34.
- FOGELMAN, Patricia. "Una economía de la Salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial". ANDES, Revista de Antropología e Historia (UNSa), Número 15 del año 2004. Salida al público en 2005, p. 55-86.
- FOGELMAN, Patricia. "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis", en: *La Aljaba. Segunda Época*. Vol. X, 2006. Luján. Ediciones de la UNLu, p. 175-188.
- FOGELMAN, Patricia. "Los profetas de Aleijadinho: atrio de la iglesia de Bom Jesús de Matosinhos en Congonhas do Campo (Minas Gerais))", en: PROHAL MONOGRÁFICO, Revista Electrónica del Programa de Historia de América Latina. Vol. 3. Primera Sección: Vitral Monográfico Nro. 3. Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2012, p. 264-277.
- FOGELMAN, Patricia. "Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján", *Entre pasados, Revista de Historia*, Nro. 23. Buenos Aires, 2003, p. 123-148.
- FOGELMAN, Patricia. "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial", *Andes, Revista de Historia*. N° 11. Salta: Universidad Nacional de Salta, 2000, p. 179-207.
- FOGELMAN, Patricia. "Una fiesta en el Cielo: representaciones de la Virgen y la gloria en los techos de las iglesias de Minas Gerais colonial". Editora: Norma Campos Vera (Org.). *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco. La Fiesta*. La Paz (Bolivia): Unión Latina. GRISO. 2007.
- FOGELMAN, Patricia; Mariela CEVA y Claudia TOURIS (Editoras.) *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e Historia regional*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- FORNI, Floreal. "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", en: *Sociedad y Religión*. N° 3. Buenos Aires, 1986.
- FRASCHINA, Alicia B. "Mujeres Consagradas en el Buenos Aires Colonial." FFyL, Universidad de Buenos Aires, 2007.
- FRASCHINA, Alicia. "La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad". *REVISTA ANDES N° 11*. CEPIHA. UNSA. Salta, 2000. Y, sobre todo, cabe mencionar su tesis doctoral, publicada bajo el título: *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: EUDEBA, 2010.
- FREUD, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos", en FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 19. Hyspamérica. Buenos Aires, 1988. Ensayo. CLXXXVI, p. 3241-3324. (1934-8, 1939)
- FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*. Ed. Psique. Buenos Aires, 1963.

- GARCÍA GARCÍA, J. L. a “El contexto de la religiosidad popular”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C. BUXÖ, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (Coords). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989, p.19-29.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa editorial. México, 1991 (Primera edición, 1973) GEERTZ, C. *Conocimiento local*. Madrid, 1994.
- GINZBURG, Carlo y PONI, Carlo. “El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico”, en: *Quaderni Storici*, Nro. 40, gennaio/aprile, 1979 (traducción de FFyL, UBA)
- GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores, 1981. GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas indicios*. Morfología e historia. Barcelona: Gedisa Editorial, 1994.
- GRENDI, E., "Microanalisi e storia sociale", *Quaderni Storici*, 35 (1977), 506-520.
- JULIA, Dominique. “La religión: Historia religiosa”, LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. (Comps.) *Hacer la Historia*. Barcelona: Laia, 1974.
- LACAPRA, Dominick. “Chartier, Darnton y la gran matanza del símbolo”. HOURCADE Eduardo, GODOY Cristina, BOTALLA, Horacio. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- LEVI, Giovanni. “Los peligros del geertzismo”. HOURCADE Eduardo, GODOY Cristina, BOTALLA, Horacio. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- LEVI, Giovanni. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea, 1990.
- LEVI, Giovanni. *Sobre microhistoria*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1993.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi. “El hambre como derrota de Dios”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C. BUXÖ, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (Coords). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989.
- LORANDI Ana María, SCHAPOSCHNIK Ana Edith. “Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca”, *Journal Société des Américanistes*. Vol. 76. París: 1990.
- MALDONADO, Luis. “La religiosidad popular”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C. BUXÖ, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (Coords). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989, p. 30-43.
- MANDIANES CASTRO, Manuel. “Caracterización de la Religión Popular”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C. BUXÖ, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (Coords). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989, p. 45-54.
- MARIN, Louis. *Des pouvoirs de l' image. Gloses*. París: Seuil, 1993.
- MERLINO, R. y RABEY, M. “Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur”, en: *Sociedad y Religión*. N° 10/11. Buenos Aires, 1993.

- PEIRE, Jaime. *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario (1767-1815)*. Buenos Aires: Ed. Claridad, 2000.
- SCHMITT, Jean-Claude. “El historiador y las imágenes”, en: *Relaciones* 77, VOL. XX. Michoacán: COLMICH, invierno de 1999, p. 16-47.
- SCHMITT, Jean-Claude. “La croyance au Moyen Age”, *NER (Nouvelles Éditions Rationalistes) Raison Présente. Croyances*. 113. París: 1995.
- SCHMITT, Jean-Claude. “La noción de lo sagrado y su aplicación a la Historia del cristianismo medieval”, *Temas Medievales*, N° 3. Buenos Aires, 1993, p. 71-81.
- SCHMITT, Jean-Claude. “Le miroir du canonist. Les images et le texte dans un manuscrit médiéval”, *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Extrait du numéro 6. París: Noviembre-Décembre 1993, p. 1471-1495.
- SCHMITT, Jean-Claude. “L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, BOESPFLUG, F. y LOSSKY, N. (éd.) *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. París: 1987.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Sb, 2009.
- WIRTH, J. “Structure et fonctions de l' image chez Saint Thomas d'Aquin. Fonctions semantiques de l'image médiévale”, en *Actas del VI Seminario del “International Workshop on Medieval Societies”. Fonctions et Usages des images dans l' occident médiévale*. Erice; Trapani, 17-23 de octubre de 1992.