

# Territorio, diversidad cultural y religiosidad. Una perspectiva de Trabajo Social

Territory, Cultural Diversity, and Religiousness:  
A Perspective for Social Work

Alejandra Verónica Giménez\*

Lia Carla De Ieso\*\*

*Profesoras de la Universidad Nacional de La Matanza y del Centro de Etnología Americana, Argentina*

## Resumen

El presente artículo analiza aspectos relativos a lo 'religioso' desde el marco de la diversidad cultural y territorial. Dichos aspectos pueden identificarse en la vida cotidiana de los sujetos que habitan especialmente en áreas populares de la ciudad de Buenos Aires. El desarrollo de una reflexión en torno al concepto de lo 'religioso' intentará dar cuenta de qué lugar ocupa la religiosidad en la intervención social que realiza el Trabajo Social.

**Palabras clave:** diversidad cultural, religiosidad, territorio, Trabajo Social, vida cotidiana.

## Abstract

The article analyzes "religious" aspects from the perspective of cultural and territorial diversity. These aspects can be identified in the daily life of individuals living in low-income neighborhoods of the city of Buenos Aires. The reflection on the concept of the "religious" aims at identifying the role of religiousness in the social interventions carried out by Social Work.

**Keywords:** cultural diversity, religiousness, territory, Social Work, daily life.

**Recibido:** 1 de diciembre del 2010. **Aceptado:** 18 de mayo del 2011.

---

\* alev@uolsinectis.com.ar

\*\* liadeieso@gmail.com

*Pido a los santos del cielo  
que me ayuden mi pensamiento:  
les pido en este momento  
que voy a cantar mi historia  
me refresquen la memoria  
y aclaren mi entendimiento*

JOSÉ HERNÁNDEZ

## Introducción

Para comenzar, exponemos la premisa que guiará nuestro trabajo: la consideración de que la religiosidad se configura como una dimensión de la diversidad sociocultural de las poblaciones con las que trabajamos, por lo tanto, es un elemento que se debe reconocer en las reflexiones y prácticas profesionales desde el Trabajo Social.

Al tratar esta temática se hace un reconocimiento a la presencia de la religiosidad y las creencias en las poblaciones de los países de América Latina, lo que permite avanzar en el conocimiento y el acercamiento de la diversidad religiosa en esta región, condición importante para generar formas de convivencia en la diferencia. Asimismo, la religión se presenta como una libertad fundamental en los estados de derecho y por lo tanto es transversal a las demandas de los ciudadanos y las ciudadanas.

Identificamos, dentro de las reflexiones propias de la disciplina, una escasa visibilización del tema de la religiosidad, por lo que a partir de diversos aportes teóricos intentamos desarrollar algunas nociones que permitan aproximarnos a esta cuestión. Además, se consideran los entrecruzamientos entre diversidad cultural, religiosidad y territorio. Nuestros interrogantes se centran en el lugar que estos procesos tienen en la vida cotidiana de los sujetos y sus múltiples relaciones con las intervenciones en el Trabajo Social.

A lo largo del artículo presentaremos breves descripciones de experiencias de intervención que se llevaron a cabo en el área metropolitana de Buenos Aires; muchas de estas han llamado nuestra atención pues afirman la necesidad de problematizar diversos aspectos. En este sentido, destacamos la preocupación desde el Trabajo Social por desarrollar prácticas reflexivas, entendidas como praxis. Por lo tanto, a partir de este movimiento dialéctico entre teoría y práctica, en este texto nos proponemos compartir reflexiones emergidas desde experiencias de intervención<sup>1</sup>.

## Lo religioso y espiritual: dimensiones de la diversidad cultural

La diversidad espiritual y religiosa se considera como un componente importante para la experiencia humana y, por lo tanto, como una competencia cultural que debería contemplarse en la reflexión y práctica del Trabajo Social.

En la localidad de San Martín, en el Gran Buenos Aires, se desarrolló un encuentro que buscaba propiciar un proceso de superación de las adicciones bajo la temática “El poder superior”, eje central en varios sistemas de rehabilitación. El grupo estaba conformado por familiares, adolescentes, mujeres y varones, quienes acompañaban a sus hermanos en este proceso. En el desarrollo de este encuentro, Romina, una de las asistentes, compartió una canción

<sup>1</sup> Coincidimos con varios autores, que plantean la idea del “carácter situado de una mirada” en el sentido de “[...] un cuerpo que tome una posición situada, en un sentido analógico y superador, esto es, que no niegue su posición para afirmar algo sobre el mundo”, lo que implica “[...] una asunción responsable del acto de conocer” (Figari y Scribano 2009 26-27). Con este presupuesto, partimos de las experiencias propias de intervención con jóvenes y adultos de sectores populares del área metropolitana de Buenos Aires para compartirlas, repensarlas y reflexionar sobre ellas.

que había escuchado y con la cual se había sentido identificada. Le pareció que hablaba de ella, de los demás miembros del grupo y también de sus hermanos internados. La canción se titulaba “El valor que no se ve”. Rosa, otra de las participantes, dijo que lograba conectarse con algo trascendente cuando miraba las estrellas y reconocía que estas de verdad brillaban. Fernando contó al grupo su fe hacia una virgen de Catamarca, mencionó además que dicha fe lo había salvado de una grave enfermedad, y por lo tanto ella era su “poder superior”. Raúl explicó, ante el silencioso respeto del grupo, su culto umbanda y los elementos de este. Micaela se apasionaba al contar la historia de la Difunta Correa la “leyenda” que le había contado su familia y algunos vecinos del barrio. Cada uno y una fue exponiendo sus creencias, ideas, sentimientos; experiencias propias y de su familia, de vecinos, del barrio, de las provincias y países de origen de familiares.

Destacamos la importancia de la diversidad religiosa en los estados de derecho, pues encontramos que actualmente el reconocimiento de la diversidad es uno de los mayores desafíos para los estados nacionales, pues algunos tienen pendiente la tarea de entender este derecho a partir de planteamientos de mayor complejidad para la democracia.

En este sentido, buscamos orientar este texto en la perspectiva de una “[...] mayor sensibilidad sobre los derechos, o lo que es lo mismo, en la búsqueda y producción de un sujeto cada vez más agudo (sensible, formado y activo) en materia de derechos humanos, su promoción y su defensa” (Lorente y Zambrano 2010).

Por otro lado, destacamos que el Trabajo Social, al preocuparse por la diversidad sociocultural, lo hace desde una apuesta ética para la transformación de la ecuación entre diferencia cultural y desigualdad social. Coincidimos con Ruby León Díaz (2007) en que es la intervención sobre esta ecuación lo que justifica la labor del Trabajo Social en una realidad culturalmente diversa.

A fin de precisar algunos términos con relación a lo religioso y espiritual, tomamos los aportes de Bárbara Swartzentruber, quien indica,

[...] Mientras algunos autores utilizan ‘religión’ y ‘espiritualidad’ como términos intercambiables, otros

intentan establecer su complementariedad a través de características y significados distintivos, generalmente identificando religión en términos de la institucionalización del conjunto de creencias y prácticas y la espiritualidad como la experiencia dinámica de sentido trascendente en la vida cotidiana. (2007 3)

En este artículo nos referiremos tanto a la espiritualidad como religiosidad, interesándonos en destacar el anclaje cultural y territorial de dichos procesos.

Alves da Silva (2010) expresa que cada pueblo, cada cultura, buscará formas para explicar lo sagrado; en la búsqueda por comprenderse a sí misma creará símbolos, gestos que nombren aquello que parece no ser nombrado. Sostiene, además, que esta búsqueda por nombrar lo sagrado está determinada por cierto extrañamiento frente a lo inefable, a aquello que es indecible, incomprendible.

Traer la reflexión de lo sagrado a la superficie es, la verdad, traer a la superficie la complejidad de estas cuestiones, pero primordialmente traer el enmarañado de hilos que se entrelazan como proximidades, extrañamientos, misterio, silencio, clamor... Todo... Todo se mezcla. (16)

También nos interesa destacar las observaciones de De Certau (2006), quien sostiene que toda espiritualidad tiene un carácter histórico, ya que esta describe una experiencia; señala además que estas prácticas establecen una relación directa con las dificultades que viven los individuos. La espiritualidad

[...] tiende a manifestar cómo vivir lo Absoluto en las condiciones reales fijadas por una situación cultural, por lo tanto se explica en función de las experiencias, las ambiciones y los miedos, las enfermedades y las grandezas propias de hombres [...] en el mundo definido por un tipo de intercambios y conciencias. (De Certau 51)

De este modo, podemos afirmar que, tanto lo religioso como lo espiritual, emergen y se construyen en el entramado sociocultural, y están relacionados con las necesidades y características propias de la sociedad en el territorio en el que se insertan y desarrollan.

Aunque diversos autores hacen mención a procesos de “individualización del creer” (De Certau 1996), “individualización de las cosmologías” o la “práctica de un bricolaje individual” (Zaponi 2008) y destacan la acción del sujeto en la *selección* de la creencia, partimos de considerar que la dimensión religiosa-espiritual continúa presentándose como un componente centralmente cultural y social.

Reconocemos que las ciencias, dentro de sus desarrollos, han recorrido procesos de alejamiento y desvalorización de esto que “no se ve”, lo que ha llevado a que se desconozca el carácter social y su incidencia en la dinámica de las sociedades. Así, se han configurado ciertos saberes desplazados, estigmatizados o simplemente devaluados por la preeminencia del saber científico. El conocimiento y la cultura popular han sido históricamente subvalorados y cuestionados como consecuencia de un monologüismo hegemónico, expresión de autoritarismo etnocéntrico y antropocéntrico.

A continuación, presentamos reflexiones sobre la cultura popular y la vida cotidiana que nos permitan profundizar la comprensión en torno del aspecto religioso como parte de un entramado de relaciones, significados y prácticas, territorialmente situadas y culturalmente diversas. Para poder ilustrar estos desarrollos presentamos relatos de experiencias de intervención en Trabajo Social.

### **Cultura popular, vida cotidiana y religiosidad**

Llegué al barrio San Peterburgo, villa ubicada en el partido de La Matanza, en el Conurbano Bonaerense. Me dirigí hacia la vivienda de Lidia, ella es una mujer con la cual he estado trabajando por más de dos años<sup>2</sup>. Uno de los motivos de la entrevista en el domicilio era conocer su estado de salud actual, debido a que hace varios días que no participaba en las actividades comunitarias del barrio. La casa está ubicada sobre una de las calles principales, en una esquina. Al llegar, su perro ladraba fuertemente y la mujer abrió la puerta de rejas. Luego de pasar por un

<sup>2</sup> La persona que cuenta este relato es Lía Carla De Ieso, la voz en primera persona de esta narración.

pequeño patio, ingresamos a la vivienda. En las paredes de la cocina y el comedor —que se encontraban separadas de las habitaciones por algunas cortinas de tela— se observaban fotos de sus familiares, algunas añejas por el tiempo y, junto a estas, varias imágenes de diversos santos, colocadas en cuadros sobre las paredes.

A fin de profundizar el conocimiento sobre la vida de la mujer, le pregunté sobre los retratos de sus familiares. Ella explicó los vínculos de parentesco con cada uno y una, refiriéndose a algunas historias acerca de la relación. Luego habló sobre las imágenes de los santos, a quienes ella solía realizar sus pedidos y sus agradecimientos; en especial a una estampa que había recibido de algún ser querido. También mostró imágenes de santas que tenía en su cuarto, especialmente en su mesa de luz. Las más cercanas a su cama eran sus principales guardianas.

En esta experiencia, como en otras de intervención profesional, podemos reconocer que para muchos sujetos —como también para la “vida” de muchos barrios—, lo religioso deja de ser un elemento complementario de la realidad para convertirse en una instancia inescindible de la vida social de mujeres y hombres de sectores populares (Ameigeiras 2002).

Así, nos encontramos con personas que expresan que su fe los ha ayudado a conseguir trabajo, o para quienes la decisión de continuar o no viviendo con su pareja está condicionada por sus creencias religiosas, otros sujetos le otorgan a su fe y creencias el poder de sanación de familiares o de ellos mismos. De este modo, podemos ver que las creencias religiosas están presentes tanto en actos cotidianos sutiles, como en decisiones mucho más trascendentales para la vida de los sujetos.

Van Der Leeuw (1964) señala que el concepto de “fe” religiosa es una suposición, pues quien cree tiene fe en esta fuerza, pero no sabe exactamente si existe; el individuo “supone” su existencia.

El hombre que cree se aleja de la ciencia divina, pero siente, piensa y obra con conocimiento de sus actos porque presupone a Dios. Quien dice “Yo creo en Dios” acepta la existencia, y entra en la estructura de la fe, esta es la confianza que presupone voluntad. El hombre que cree en Dios presente, obedece su



Elizabeth Vanegas Garzón  
*Santandereana tejedora de fique*  
 Curití, Santander, Colombia  
 2 de septiembre del 2009

voluntad y se confía en Él. Al manifestar su fe, presupone la existencia de Dios. Esta fe es una disposición humana, no es una acción, se trata de una condición que se elige a causa de la creencia. Quien tiene fe, cree que por una gracia libre, incalculable, Dios lo eligió como creyente y le confirió del *donum fidei*, que significa el regalo de la confianza.

En este sentido, en la vida cotidiana de los sectores populares se desarrolla una fe religiosa que se articula con sus necesidades personales, que le confiere al creyente un instrumento indispensable para enfrentar sus problemas, para encontrar un fundamento de sentido a la vida.

Nos referimos a una cultura popular que se inserta en la masa urbana, imbricada en una trama social en la que mujeres y hombres jóvenes, atravesados por la pobreza, generan permanentemente actitudes, estrategias de subsistencia, posicionamientos y comportamientos que les posibilitan, en contextos adversos o situaciones complejas y conflictivas, enfrentar cada día la lucha por la vida. Como menciona Gómez de Souza “[...] los sectores populares tienen una unidad vital muy profunda, donde todos los elementos de su cotidiano —de la gratitud a la lucha— se unen. Las distinciones teóricas son propias de los intelectuales” (Gómez de Souza 2004 91).

Según Ameigeiras (2002), el pensamiento popular se compone de cuatro características: racionalidad, vitalidad, carácter sincrético y el carácter mítico-simbólico. Si bien el autor realiza esta distinción, la misma tiene un sentido de análisis y de entendimiento por parte de aquellos que nos acercamos a la cultura popular desde los ámbitos académicos. En la realidad cotidiana, estos aspectos se encuentran totalmente entramados y conforman el complejo de la vida de la población que compone los sectores populares. Como nota, Bosca (1998) menciona que la religiosidad popular estudia la forma propia que tienen las personas más humildes y sencillas del pueblo para vivir su fe religiosa, tratándose de una expresión cultural en la que resulta frecuente encontrar elementos ajenos al mensaje cristiano originalmente transmitido mediante la evangelización o la enseñanza religiosa formal.

Cabe resaltar la afirmación de varios autores, quienes señalan que en la modernidad la “búsqueda espiritual” de los individuos no desapareció de forma abrupta, sino que se vio fortalecida por las necesidades insatisfechas y la condición de marginalidad que se vive en los sectores marginales (véase Giménez y Esquivel 1996). Advertimos que no consideramos que el interés por la “búsqueda espiritual” sea exclusivo

de sectores populares, pero para el caso de esta investigación, las referencias serán principalmente a estos, pues es allí donde se han desarrollado nuestras experiencias de prácticas profesionales.

La vida cotidiana de los sectores populares puede ser caracterizada por presentar una síntesis vital, un pensamiento sincrético que, lejos de absolutizar un discurso sobre la realidad o una apreciación ideológica, se afirma en una integración selectiva, en una capacidad de resemantización, que aún en sus limitaciones y carácter reproductivo, es capaz de plantear alternativas, de aprovechar intersticios, de generar una apertura hacia lo posible. Una síntesis que implica incorporar lo emocional e intuitivo como una instancia inescindible de la realidad (Semán 2006).

A continuación nos proponemos profundizar en algunos aspectos de la cultura y religiosidad popular al explorar las diferentes reflexiones y testimonios sobre los santos populares.

### **Santos populares: diversidad, sincretismo y territorialidad en movimiento**

*Vengan santos milagrosos,  
Vengan todos en mi ayuda,  
Que la lengua se me añuda  
Y se me turba la vista;  
Pido a mi Dios que me asista  
En una ocasión tan ruda.*

JOSÉ HERNÁNDEZ

Para iniciar este apartado tomamos como punto de partida las palabras de una mujer en situación de prostitución, en Brasil:

Yo me levanto a la madrugada, pongo la rodilla en el suelo y me quedo cerca de mi Santa Bárbara, de mi San Jorge... Con mi vela encendida, porque yo tengo mi altarcito allá, Santa Bárbara, San Jorge, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro y la imagen de Nuestro Señor Jesús Cristo. Detrás de mi puerta me arrodillo en el piso y me quedo pidiendo “Señor si yo merezco ayuda, perdóname, si yo me pelee con Él...”. (Alves da Silva 2010 189-190)

Los fenómenos asociados a la religiosidad popular, mediante los que se puede explorar la continua

creación y recreación que los pueblos, hacen de sus panteones particulares procesos que permiten la “canonización” de personajes externos a estructuras habituales de la Iglesia católica.

En este sentido, la religiosidad popular presenta prácticas que no se ajustan a la ortodoxia o a los dogmas actuales, porque reflejan concepciones y praxis que se dejaron de lado por la liturgia oficial de la Iglesia católica; en este sistema de religiosidad, también se incorporan y refiguran nociones y prácticas provenientes de otras religiones o cosmologías. Exponemos en el presente artículo estos procesos, pues consideramos que los mismos son parte de una realidad popular actual que, además, nos permiten elaborar algunas reflexiones sobre la diversidad cultural y los territorios.

La construcción de las figuras de los santos populares ha merecido la atención de distintos estudiosos en América Latina. Gentile (2008) analiza la formación del relato y la construcción de la figura de la Difunta Correa como santa popular argentina. Asimismo, distintos autores han observado y analizado, para casos particulares, las distintas etapas de elaboración de la historia y de los tipos de milagros atribuidos a los distintos santos populares (Cicoe 2003; Faletti 2003; Gentile *et al.* 2005).

Podemos comprender a los santos populares como aquellas figuras a las que se les atribuye poder —en sentido de sagrado—, cuyas muertes, por lo general, refieren eventos trágicos, muertes rodeadas de un halo de misterio y plagadas de muestras de acciones de valentía. En términos de los devotos, los santos populares son aquellas personas que se comunican con Dios y pueden intervenir a favor de los sujetos que los invocan. Estos santos tienen la posibilidad de interceder de tal forma que logran transformar lo nefasto en fasto o en fiesta.

De allí que toda devoción popular se encuentre muy acompañada de ritos y ceremonias, caracterizadas por festejos con rezos, bailes, canciones, que se acompañan con comidas y bebidas. Los ritos y demás ceremonias son vividos en forma comunitaria, y a su vez, reactualizan en el rito el mito que circunda al personaje santo. Mediante estas ceremonias, primero, el individuo aumenta su devoción ante el santo, y

segundo, se refuerza la urdimbre de relaciones comunitarias que se fundamenta también en la fe.

Como anota Maisoneuve (1991), el rito implica una serie de actos pautados, alejados de la rutina cotidiana, que ponen de manifiesto contenidos de vital importancia para el grupo que los vive. En este caso, el rito muestra no solo la actualidad de los relatos en torno a estos personajes, sino que pone de manifiesto una serie de acciones por parte de los devotos que o bien repite similitudes, o se diferencia de las prácticas institucionalizadas por la Iglesia católica.

Por otra parte, el carácter sincrético del pensar popular, del que habla Ameigeiras (2002), permite popularizar santos de la Iglesia oficial y otros que no lo son. Lo que importa es la experiencia de eficacia que el personaje venerado demuestra tener en la intercesión frente a Dios para solucionar las situaciones problemáticas o dolorosas que los miembros de la comunidad quieren revertir. En Argentina, por ejemplo, encontramos santos como San Cayetano, las distintas advocaciones de la Virgen María, San Pantaleón y demás, reconocidos por la Iglesia institucional y otros no admitidos por la jerarquía eclesíastica, como San La Muerte, la Difunta Correa, el Gauchito Gil, Gilda.

El sincretismo que se presenta mediante la conciliación de sujetos milagrosos permite que se fusionen figuras de origen europeo —tanto aquellos que fueron traídos por los colonizadores como los que llegaron junto a los inmigrantes de fin del siglo XIX y principios del XX— con aquellos de origen americano. Lo que define su permanencia a través del tiempo es la protección que dichos santos han brindado a los sujetos. Estas creencias pueden ser comprendidas en su vinculación con el misterio fascinante y tremendo de lo numinoso, de acuerdo a lo que señala Otto (1965). La experiencia individual y colectiva con cada protector se transmite de generación en generación; no consiste exclusivamente en la devoción hacia algún santo, sino también hacia su figura, que se asimila con nociones de protección y eficacia frente a los pedidos realizados.

Puede constatarse, desde la simple observación, en estos últimos diez o quince años, el surgimiento de ermitas y altares dedicados a distintitas advoca-

ciones de santos, reconocidos o no por la Iglesia Católica, en los barrios del conurbano bonaerense. Se encuentran pequeños monumentos sacros dedicados a la Virgen María en sus diversos nombres, al Gauchito Gil con su característico color rojo, al Sagrado Corazón y otros como San Cayetano, San Pantaleón, Santa Lucía, San La Muerte, entre otros. Estas ermitas o altares suelen estar ubicados en esquinas estratégicas, pues por estas transitan buena parte de los miembros de la comunidad, quienes dejan ofrendas, realizan gestos religiosos o alguna plegaria.

La religiosidad popular está estrechamente relacionada con el territorio. Es decir, se ancla y define territorios de pertenencia; marca, conserva y “transporta” territorios de origen; delimita áreas específicas, crea y recrea territorios.

En este sentido, Carballo (2009) afirma que los fenómenos religiosos adquieren forma y contenido territorial<sup>3</sup>, y son el resultado de los procesos espaciales de la diversidad religiosa, que son ciertamente tangibles e intangibles y generan nuevos escenarios o resistencias tanto culturales como sociales.

[...] dentro de la aparente homogeneidad religiosa del territorio, las divergencias de las creencias existen y están activas, fenómeno espacial, cada vez más visibles, como otros aspectos del capital social y cultural. Esto nos lleva a repensar y reflexionar a la dimensión religiosa como otra expresión del capital social en la

3 Luego de considerar el territorio como concepto intrínsecamente geográfico y de advertir sobre su carácter social y polisémico, la autora afirma: “Al territorio podemos sintetizarlo como el enraizamiento de los procesos sociales, la localización de estos, como área delimitada por una frontera, donde se ubican los objetos y transcurren las relaciones” (Carballo 2009 37). Asimismo, considera que el territorio es un espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que pueden ser tanto materiales como simbólicas. Zambrano (2006) entiende por territorio al espacio terrestre, real o imaginario, que un pueblo ocupa o utiliza de alguna manera, sobre el que se genera sentido de pertenencia y ejerce jurisdicción. Agrega que este pueblo confronta su espacio con el de otros y lo organiza de acuerdo con los patrones de diferenciación productiva, social, y de sexo o género. “En tanto que el territorio es humanizado, cultivado, representado, etc. genera comportamientos culturales en torno a él, leyendas, temores, topónimos. [...] Como los pueblos son diversos étnica, política y culturalmente, las nociones de espacio varían de pueblo a pueblo, de nación a nación, de Estado a Estado” (Zambrano 148).

utilización de los conceptos de territorio y territorialidad. [...] una discusión sobre la territorialidad de las prácticas religiosas y los procesos espaciales que dan forma a diversos mapas sociales. Por dar un ejemplo, a diario nos topamos con procesos sociales de religiosidad que apuntan a la identificación socio-cultural, dinamizadores de negociaciones culturales, cambios y permanencias de una generalizada herencia católica, a veces resignificada por diversos cultos o creencias. [...] el territorio y las territorialidades de las prácticas religiosas son una modalidad de esa organización y diferenciación del espacio. [...] Territorialidades y paisajes que conforman al espacio social y cultural. Entre la escala de lo percibido y lo visible, podemos reconstruir algunas de sus manifestaciones espaciales que tienen sus raíces en diversos procesos como la construcción de la identidad nacional. Estas experiencias y las valoraciones de los bienes simbólicos religiosos de los sujetos o grupos sociales diseñan imágenes sobre los territorios. (Carballo 2009 19-23)

Coincidimos con los planteamientos de la autora y sostenemos que en estas relaciones entre santos populares, religiosidad, sincretismo y territorialidad se abren diversas preguntas y reflexiones en la disciplina de Trabajo Social, ya que son parte del entramado de relaciones, significados y prácticas de las poblaciones en las que trabajamos, a nivel colectivo, barrial, familiar e individual.

### **Saberes, comprensión, vida cotidiana y Trabajo Social**

Consideramos pertinente presentar estas cuestiones vinculadas con la religiosidad, territorio y diversidad cultural al presentar los postulados de Gebara (1998), quien plantea la necesidad de devolver al común de las personas aquello que forma parte de su vida, pero que de alguna forma les fue quitado por exceso del elitismo científico presente en nuestra sociedad. Se trata finalmente de democratizar el conocimiento y entregar a las personas el poder de conocer los mecanismos de su conocimiento a partir de su propia existencia.

En este sentido, en este estudio hemos destacado la noción de vida cotidiana, pues allí se entrelazan y

materializan los fenómenos presentados. Rozas Pá-gaza (1998) considera el análisis de la vida cotidiana y del saber cotidiano como conceptos claves en la intervención profesional del Trabajo Social, pues sostiene que la importancia de este concepto está dada, fundamentalmente, por el reconocimiento de un espacio concreto en el que los sujetos construyen y configuran la sociedad, y le dan sentido a su vida, porque a través de esa construcción se pueden explicar los aspectos más relevantes de la vida social, aspectos que ayudan a enriquecer la intervención profesional. Asimismo, reconoce que tanto la vida cotidiana como el saber cotidiano constituyen puntos de partida importantes en la construcción del saber científico, el mismo que aporta elementos para la crítica a la vida cotidiana.

A su vez, destacamos los aportes de la antropóloga Guber (2004) quien afirma que acceder a la lógica de la vida cotidiana en el mundo social estudiado significa dos cosas: primero, que el investigador habrá de acceder a la vida social en su conjunto y a su peculiar articulación; segundo, que dicha cotidianidad concierne no solo a los acontecimientos ordinarios, sino a los extraordinarios. Estos también presentan su rutina y se insertan de modo pautado en los acontecimientos ordinarios.

Por lo tanto, lo cotidiano implica un desafío para la comprensión de los significados que los individuos conceden a sus actitudes y comportamientos; a la vez demanda una adecuada interpretación de los sentidos implícitos en el entretendido diario de prácticas sociales y simbólicas (Ameigeiras 2002). Asimismo, insistimos que los aspectos religiosos y espirituales deben ser integrados en nuestro intento de comprender los sentidos y prácticas de los actores sociales, pues dentro de esa vida cotidiana, las creencias y prácticas religiosas también se traducen en prácticas concretas que no pueden ser desestimadas en las consideraciones y análisis que realizamos.

Hacemos énfasis en que no es posible comprender los significados que elaboran los sujetos si no se comprende primero el contexto de las experiencias vitales, los procesos de sedimentación de experiencias y el modo en el cual cada individuo elabora e interpreta su propia realidad. Así, nos convocamos

como trabajadores y trabajadoras sociales a observar a los sujetos de una manera integral. Retomamos las palabras de Kisnerman (1972), para quien era una condición básica el hecho que los trabajadores sociales entraran en contacto con la cultura popular y profundizaran su conocimiento, pues solo a partir de ella se podrían emprender acciones transformadoras.

Coincidimos con León Díaz (2007) al situar la competencia intercultural en la intervención, pues esto permite superar la idea de la acción profesional como conjunto de acciones dispersas sobre unos sujetos que se consideran culturalmente diferentes y en términos sociales desiguales, e inclinarse hacia la idea de desarrollar acciones que partan de reflexionar sobre la necesidad de comprender la diferencia como diversidad y no como desventaja cultural.

Cabe resaltar que sigue siendo un desafío para el Trabajo Social la labor de profundizar en la comprensión de los universos simbólicos, situados y contextualizados, de los sujetos con los que trabajamos.

Para concluir, es importante tener presente que el conocimiento siempre existe en formas culturales específicas y es allí donde queda determinado como un campo en el cual se construyen relaciones de poder bajo formas de saber y conocimiento. De esta forma, la dominación se expresa en el campo del pensamiento, fundamentalmente a través de categorías, conceptos, significados y palabras que usamos para describir e interpretar la realidad (Rebellato, citado en Tani 2004).

### Consideraciones finales y nuevas aperturas

En este texto se presentaron algunas consideraciones y reflexiones que surgen a partir de la práctica profesional en torno a las nociones de religiosidad, diversidad cultural y territorio.

De este modo, nos interesó interrogarnos sobre cómo nos concebimos como profesionales; qué lugar le damos a la religiosidad y espiritualidad de los sujetos con los que trabajamos y cómo estudiamos el lugar del *otro* que “se ve pero no se toma en cuenta”. También nos preguntamos cómo y con qué finalidad estas creencias pueden ser integradas en el diseño estrategias de intervención.

Esperamos que el artículo haya contribuido a reflexionar sobre las experiencias en la práctica profesional cotidiana y, al mismo tiempo, permita abrir el pensamiento en búsqueda de la valoración de formas diversas de comprender, de prácticas profesionales superadoras y del reconocimiento de lo producido y aprendido desde la intervención del Trabajo Social. De modo que redunde en caminos de reconocimiento y construcción de nuevas posibilidades de ser, actuar y conocer en libertad.

### Referencias bibliográficas

- Ameigeiras, Aldo. “El pensar popular: Entre la memoria popular y el imaginario colectivo en la cotidianeidad del ámbito barrial”. *De la exclusión a la organización. Hacia la integración de los pobres en los nuevos barrios del conurbano bonaerense*. Compilado por Forni, Floreal. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2002.
- Bosca, Roberto. “Gilda: El ángel de la bailanta. Reflexiones sobre los cultos populares y del *star system* en la Argentina”. *Revista Scripta Ethnologica* 10, 1998. Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA); Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnicas (Conicet): 85-94.
- Carballo, Cristina (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Ediciones Prometeo: Buenos Aires, 2009.
- Cioce, Damián. “Caminos de las ermitas: Recreación de expresiones de religiosidad popular”. *Folklore Latinoamericano*. Tomo VII. Buenos Aires: Área Transdepartamental de Folklore, IUNA, 2003. 19-26.
- De Certeau, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Barpal Editores, 2006.
- Faletti, Marcos. “Génesis de un culto popular. Río Cuarto, Córdoba, siglo XX. Estudio de caso y análisis comparativo”. *Folklore Latinoamericano*. Tomo VII. Buenos Aires: Área Transdepartamental de Folklore, IUNA, 2003. 51-58.
- Figari, Carlos y Scribano, Adrian. *Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS, 2009.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones Ecofeminista. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Uruguay: Doble Clic, 1998.
- Gentile Lafaille, Margarita. “Testamentos de indios de la gobernación de Tucumán. 1579-1704”. *Publicación de la cátedra Instituciones del Periodo Colonial e Independiente*. Buenos Aires: Instituto Universitario Nacional del Arte, 2008.

- Gentile, Margarita; Muñiz, Ana y Cioce, Damián. “Familia y sociedad: dinámica de algunos cultos emergentes”. *Folklore Latinoamericano*. Tomo VIII. Buenos Aires: Área Transdepartamental de Folklore, IUNA-ATF, 2005. 147-156.
- Giménez Beliveau, Verónica y Esquivel, Juan Cruz. “Las creencias en los barrios, o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires”. *Sociedad y Religión* 14/15, 1996. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (CEIL-PIETTE), Conicet. 129-133.
- Gómez de Souza, Luiz. “Secularización en cuestión y potencialidad transformadora de lo sagrado”. *La utopía surgiendo entre nosotros*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 2004. 87-100.
- Guber, Roxana. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Hernández, José. *Martin Fierro*. Montevideo: Clasa, Circulo Librero Austral del Sur de América, 1984.
- Kisnerman, Natalio. *Servicio Social Pueblo*. Buenos Aires: Humanitas, 1972.
- León Díaz, Ruby Esther. “Trabajo social intercultural. Algunas reflexiones a propósito de la intervención con una comunidad indígena del Trapecio Amazónico Colombiano”. *Revista Palabra, palabra que obra* 8, 2007. Cartagena: Universidad de Cartagena Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Educación: 200-220.
- Lojo, María Rosa. ‘*Cuerpos Resplandecientes, santos populares argentinos*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 2007.
- Lorente Molina, Belen y Carlos Vladimir Zambrano. “Reflexividad, Trabajo Social comunitario y sensibilización en derechos”. *Cuadernos de Trabajo Social*, 23, 2010. Madrid: Universidad Complutense: 85-102.
- Maisonneuve, Jean. *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Herder, 1991.
- Otto, Rudolf. *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial, 1965.
- Rozas Pagaza, Margarita. *Una perspectiva teórica- metodológica de la intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1998.
- Seman, Pablo. *Bajo Continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: La Gorla, 2006.
- Swartzentruber, Barbara. *Spirituality and social work: select Canadian readings*. Toronto: Canadian Scholars’ Press, 2007.
- Turner, Terence. “Ethno-ethnohistory: myth and history in native south American representation of contact with western society”. *Rethinking History and Myth* J. Hill Editor. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1998. 235-281.
- Van Der Leeuw, Gerard. *Fenomenología de la religión*. México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1964.
- Zambrano, Carlos Vladimir. *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006.
- Zapponi, Elena. “¿El espacio religioso como lugar de suspensión de lo político? Análisis de la construcción social de “islas atemporales” en el camino de Santiago de Compostela”. *Religión y política, perspectivas desde América Latina y Europa*. Editado por Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Biblos, 2008.

### Documentos en línea

- Alves Da Silva, Fernanda Priscila. “Elas também falam, sentem e expressam Deus. A presença do Sagrado nos limites do mundo da prostituição”. *Anais do Simpósio de Mestrado Profissional em Teologia*. Brasil: Agência de Informação Frei Tito para a América Latina (Adital). Web. 30 de noviembre, 2010. [http://www.adital.com.br/arquivos/o\\_sagrado\\_%5B1%5D.pdf](http://www.adital.com.br/arquivos/o_sagrado_%5B1%5D.pdf)
- Tani, Ruben. “La práctica pedagógica crítica de José Luis Rebellato”. *Revista El Catoblepas, revista crítica del presente* 23, 2004. Web. Noviembre, 2010. <http://www.nodulo.org/ec/2004/no23p18.htm>