



Antropología Social

¿Se puede etnografiar al Opus Dei? Exigencias académicas ante el estudio de otredades que no agradan

*Is it possible to ethnograph Opus Dei? Academic requirements
for the study of repugnant others*

María Bargo¹

¹ CONICET - Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. E-mail: merybargo@gmail.com

Resumen

El siguiente artículo presenta una reflexión en torno al abordaje de “otredades que no agradan” (Harding, 1991) desde la antropología y las implicancias que su estudio trae al interior de la propia academia. Se vale también de los aportes de los estudios antropológicos sobre elites, considerando las particularidades, desafíos y dificultades que su abordaje trae aparejado. La aplicación de la perspectiva etnográfica en estos casos suele contener una exigencia de moralización siendo que estos otros suelen ser sujetos de denuncia y sospecha (Dullo, 2016). El artículo expondrá brevemente el caso de estudio para luego desarrollar el problema enfrentado a la luz de la bibliografía aquí mencionada. Se trabajará en torno a un suceso puntual en el que la falta de una crítica explícita al Opus Dei resultó un impedimento para la publicación de parte de mi investigación doctoral e incluyó acusaciones relativas a un supuesto proselitismo religioso ejercido por mí.

Palabras clave: Otredades que no agradan; Etnografía; Elites; Opus Dei; Sospecha.

Abstract

This paper refers to the approach of “repugnant others” (Harding, 1991) from anthropology and the implications that its study has among colleagues. It also analyzes the anthropology of elites, focusing on the specificities, challenges, and difficulties that studying this implies. The ethnographic perspective in these cases usually contains a moralization requirement, denunciation, and suspicion towards these others (Dullo, 2016). The paper briefly explains the case study for developing the problem by dialoguing with the mentioned bibliography. I will present a specific event in which the lack of explicit criticism about Opus Dei was an inhibition from publishing part of my Ph.D. research due to an accusation of proselytism and my alleged membership in the group.

Keywords: Repugnant others; Ethnography; Elites; Opus Dei; Suspicion.

Introducción

El siguiente artículo propone una reflexión para comprender las miradas sobre los sujetos y sobre la alteridad, atendiendo a las implicancias diferenciadas según la otredad que se busque conocer. La propuesta surge a partir de las exigencias enfrentadas a la hora de intentar publicar una adaptación de uno de los capítulos que integró mi tesis doctoral en Antropología Social, que se basó en el trabajo de campo llevado adelante entre los años 2015 y 2019. Constó en la realización de observación participante en actividades solidarias y eventos caritativos

vinculados o impulsados por el Opus Dei en el Área Metropolitana de Buenos Aires, para conocer las concepciones, modos de aproximación, prácticas y acciones en relación a la pobreza y, por medio de ello, entender qué significa este involucramiento para quienes participan de estas instancias. Lo hice mediante la asistencia a actividades de “formación cristiana” y entrevistas en profundidad a referentes de las diversas acciones en cuestión.

El interés por comprender los sentidos que este sector del catolicismo otorga a su accionar en relación a la pobreza parte de que al indagar sobre cómo esta

Recibido 28-06-2022. Recibido con correcciones 19-08-2022. Aceptado 24-10-2022

Revista del Museo de Antropología 15 (3): 193-202 /2022 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



expresión religiosa gestiona esta problemática se piensa en vertientes posicionadas en el denominado progresismo católico, como son las estudiadas por Touris (2007), Lacombe (2014), Mallimaci (2016) o Zaros, Fernandez, Ruffa y Monjeau (2019). Pero otras facciones católicas también abordan y dialogan con este fenómeno, aunque posean perspectivas alternativas.

El trabajo caracterizará brevemente al Opus Dei, para repasar luego la bibliografía referente a otredades “que no agradan” (aquí trabajos como el de Harding (1991) o Ginsburg (1999), entre otros, son ejemplo de las implicancias que el abordaje de sectores culturalmente repugnantes puede implicar). Finalmente, pasaré a exponer una situación en la que la falta de una crítica explícita al grupo estudiado resultó un impedimento para la publicación de parte de mi investigación doctoral e incluyó acusaciones relativas a un supuesto proselitismo religioso ejercido por mí.

Breve introducción al Opus Dei

Estudiar sectores como el Opus Dei, muchas veces asociados -tanto desde el discurso académico o mediático- al conservadurismo, al poder y las elites económicas, implica un esfuerzo para la aplicación de la perspectiva antropológica, por comprender el punto de vista nativo. Antes de desarrollar este punto, tarea realizada en el siguiente apartado, describiré sintéticamente algunos aspectos para el conocimiento y la aproximación al grupo.

El sacerdote español Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) fundó el Opus Dei en 1928. Es esta la única “Prelatura Personal”¹ de la Iglesia católica. Su nombre en latín significa “Obra de Dios”, por lo que suele ser llamado “la Obra”. Su aprobación pontificia llegó en 1948 y en 1982 adoptó la condición jurídica que presenta en la actualidad. La Obra arriba a la Argentina en 1950, y desde esa fecha ha expandido su labor por el país. El “carisma”² del Opus Dei indica que

¹ Según el Código de Derecho Canónico, esto significa que en vez de tener jurisdicción territorial, ésta corresponde al Prelado (único cargo vitalicio), quien gobierna en colaboración con un consejo de mujeres -denominado Asesoría Central- y uno de hombres -llamado Consejo General-.
² Turcotte (2001) estudia a los órdenes religiosos como minorías cognitivas, entre otras cosas, por el hecho de tener una visión específica del mundo, diferente al resto de la Iglesia y la sociedad. Sostiene que así confirma su distinción “por su percepción sobre y modo de abordar los aspectos de la vida corriente” (2001, p. 169). Esto es lo que aquí llamo como “carisma”, la especificidad que ofrece la Prelatura Personal a diferencia de lo que indican otros sectores de la Iglesia. En cuanto al carisma particular del Opus Dei, Thumala Olave señala que la postura de Escrivá expresa una “convergencia entre el valor religioso de la vida ordinaria del laicado y los negocios como vía a la salvación” (2010, p. 14). Cita a Illanes (1994) para indicar que quienes pertenecen a la Prelatura atienden a tres aspectos complementarios: “el reconocimiento del llamado de Dios en ‘las propias circunstancias de la vida y el trabajo’; en segundo lugar, el objetivo de contribuir al ‘bien de quienes nos rodean’ por medio del trabajo, la familia y las relaciones sociales, y ‘un apostolado que se manifieste en acciones auténticas y simples, en conversaciones entre amigos, entre colegas’, y por último, en ‘hacer todo bien

todas las personas podrían lograr santificarse a través del trabajo y de las “circunstancias ordinarias”. Busca que la relación con Dios “lo impregne todo”, aunque la labor profesional es el medio primordial de santificación y la base del apostolado propio.

Específicamente, en lo relativo a mi investigación doctoral, es el carisma el que da sentido a su intervención sobre la pobreza. En tal dirección, es mediante la acción social que la Prelatura se propone formar de manera integral -es decir, atendiendo diversos aspectos de la persona- a las mujeres voluntarias (quienes conforman la mayoría de la población que atiende las iniciativas sociales) para que adquieran y pongan en práctica saberes, habilidades y modos de acercarse al otro que las habilitaría desempeñarse correctamente en sus tareas cotidianas y aquellas futuras, ya que son el camino para lograr la santidad según indica el Opus Dei. Las iniciativas solidarias que acompañé a lo largo del trabajo de campo tienen entonces un sentido diferencial, implicando más que lo que algunos autores atribuyen a acciones del tipo desarrolladas por “clases altas” (Fuentes, 2015; Gessaghi, 2015) y que vinculan con “lavar culpas” o “reproducir la desigualdad social”.

Para profundizar en la comprensión del Opus Dei, vale la pena repasar algunos de los estudios que lo abordan. Estruch (1994) estudió la fundación, historia y posición de la Prelatura en relación con el capitalismo, indicando que se ética es la versión católica del ascetismo intramundano, ya que introduce la noción protestante de la santificación del trabajo en el mundo a través de la vocación profesional. Casanova (1983), por su parte, nota el papel que la ética económica y la concepción del mundo del Opus Dei tuvieron en el proceso modernizador de España, notando la semejanza entre el rol que la ética protestante tuvo para el capitalismo. Identifica que una gran cantidad de tecnócratas pertenecían a este grupo, sosteniendo que sus aspiraciones (y no su membresía) los llevaron a ocupar dichos puestos. Donati (1996), en cambio, afirma que, a diferencia del protestantismo cuya visión del trabajo es ascética, el significado que el Opus Dei le otorga no se basa en un normativismo abstracto; o sea, no es signo de salvación según los logros sino que es camino de santificación y dignificación humana.

Por otro lado, autores como Monckeberg (2003), Thumala Olave (2007) y Bustamante Olguín (2010), destacan el foco que la Prelatura pone en la formación de elites, e identifican a sus centros educativos como fuente creadora de líderes “que forman e inculcan a sus integrantes los valores y responsabilidades de las enseñanzas” de Escrivá (Bustamante Olguín, 2010, p. 109). Más precisamente, Bustamante Olguín y Romero

de manera técnica y humanamente perfecta’ (Illanes, 1994, p. 144). Esta aspiración recuerda a lo mencionado por Weber (2005) al referir a la ética protestante que condujo a la noción de “profesión” e identifica como cuna de la modernidad capitalista tal como se conoce hoy en día.

caracterizan al empresariado del Opus Dei como integrista, explicando que rechaza “la consolidación del mundo moderno y sus cambios, resiste a las libertades modernas (...) aunque integra algunos elementos en general asociados a la obtención de ganancias (...) y también una noción del trabajo y el emprendimiento como parte de las posibilidades de santificación” (2016, pp. 99). Bustamante Olguín profundiza sobre este aspecto afirmando que el integrista católico es crítico hacia la modernidad, “aunque esa crítica no implica ser necesariamente anti-moderno en todos los sentidos (...) el Opus Dei estaría en la tradición del catolicismo integrista, aunque tiene la particularidad de no estar en desacuerdo con algunos elementos de la modernidad como la economía de libre mercado” (2010: 109). El llamado universal a la santidad por medio del trabajo en el mundo, dice, se relaciona con la noción “del ascetismo vocacional, siguiendo el argumento weberiano de la ética protestante” (2010: 111), aunque el Opus Dei adoptó cierta cautela a fin de no contradecir a la ortodoxia católica. Un dato que abona el carácter moderno de la Prelatura fue el involucramiento de tecnócratas en la etapa denominada “modernismo español”; durante los años 50 y 60 -muchos de ellos provenientes del Opus Dei- que ocuparon cargos en el Estado, implementando las reformas económicas en líneas con la escuela norteamericana (Motta, 2018).

A diferencia de estos, Steinleén (2011) y Paredes (2020) reconocen a la Prelatura como neointegrista y Ayuso (2021) y Baonza (2016) lo asocian a un neotradicionalismo católico. Finalmente, Aguiló Bonet (2009), señala que la propuesta de Escrivá es conservadora en tanto desincentiva la movilidad social, siendo que cada uno debe santificarse “en el lugar donde le toque”. En este sentido, la Prelatura sintetiza el conservadurismo liberal siendo que su vínculo con el mundo de la vida profesional, económica, técnica y moderna (sobre todo por el desarrollo de ocupaciones liberales) es muy estrecho. La opción de la Prelatura tendría aspectos que se pueden pensar como conservadores y otros que pueden ser considerados modernos.

El abordaje de las otredades “que no agradan”

Como nota Bowen Silva (2013) quien estudió al Opus Dei en Chile, la antropología se dedicó, desde sus inicios, al estudio “otros excluidos” por lo que la aproximación a otredades como la que investiga y tomo en mi tesis doctoral, conlleva un esfuerzo extra. Usualmente, otredades que ocupan lugares céntricos en la propia sociedad (es decir cercanos y no tan exóticos) y que ubicamos “arriba”, terminan quedando al margen de nuestros trabajos. Tal como señala Viveiros de Castro, hemos “empezando a hacer antropología simétrica, que es antropologizar el ‘centro’ y no sólo la ‘periferia’ de nuestra cultura. El centro de nuestra cultura es el

estado constitucional, es la ciencia, es el cristianismo” (2013: 31). Concluye que poder estudiar estos objetos es un logro reciente de nuestra disciplina. Efectivamente, el rol que ocupa el catolicismo en Argentina fue históricamente central. Según señalan autores que estudian el fenómeno religioso a nivel local, existe un *habitus* católico (Frigerio, 2005) en el país y la Iglesia ha tenido un rol primordial en la conformación del Estado-Nación (Mallimaci, 2015). A su vez, esta ocupa un lugar preponderante en lo que refiere a la gestión de la pobreza, tanto cuando aborda directamente el fenómeno como ocupando puestos de toma de decisiones en áreas vinculadas a la temática.

Estudiando sectores del cristianismo conservador, Harding (1991) afirma que “las voces modernas representan a los fundamentalistas y sus creencias como un objeto histórico, un ‘otro cultural’ apartado de, e incluso en la antítesis, de la ‘modernidad’” (1991: 374, mi traducción). Esto se expresaría en los “estereotipos” populares, ‘imágenes’ mediáticas y ‘saberes’ académicos” (Harding, 1991: 374). Así, por ejemplo, solo en el año 2021 se publicaron una serie de notas en pocos meses en los principales periódicos del país. Las notas referían en su totalidad a sucesos que presentan aspectos sumamente controversiales en lo que el Opus Dei se vio envuelto³, por lo que la imagen preponderante sobre la Prelatura a nivel local no es positiva en absoluto. Del mismo modo, Harding (1991) detalla que el discurso fundamentalista reproduce la hegemonía de la clase dominante, incluso aunque parezca estar rechazando “el mundo moderno”; y sostiene que éstos se constituyen por prácticas discursivas modernas. Esto sucede con el Opus Dei, que además de poseer un discurso moderno, propone la inserción en el mundo y la práctica profesional como vía a la santidad. Por otra parte, la autora indica que esta otredad es representada de manera homogénea “en cuanto a sus creencias religiosas, prácticas interpretativas, parámetros morales y condiciones socioeconómicas, una categoría de personas cuyos comportamientos desafían las expectativas razonables” (Harding, 1991: 374), y que por ello necesita ser explorada. Harding afirma que la perspectiva cultural crítica es aplicada cuando se trata de algunos “otros” y no otros “otros”. Entiende que se aplican presupuestos modernos de modo acrítico, generando interpretaciones y representaciones de

³Refieren a la denuncia impulsada ante el Vaticano por parte de más de cuarenta mujeres que integraron la prelatura por explotación y manipulación: <https://www.infobae.com/americas/agencias/2021/11/12/mujeres-denuncian-anos-de-explotacion-laboral-del-opus-dei/> (último acceso 08/06/2022) <https://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/las-denuncias-al-opus-mujeres-que-trabajaron-rosario-ya-llegaron-al-vaticano-n2693044.html> (último acceso 08/06/2022); https://www.clarin.com/mundo/vaticano-42-mujeres-denuncian-opus-dei-explotacion-laboral-abusos-poder-conciencia_0_ANbJH8gz8.html (último acceso 08/06/2022); <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/servidoras-de-dios-el-calvario-de-las-43-mujeres-que-enfrentan-al-opus-dei-nid17052021/> (último acceso 08/06/2022); <https://opus-dei.revistaanfibia.com/> (último acceso 03/11/2022).

algunos otros culturales, “específicamente aquellos considerados inapropiadamente religiosos o, más bien, problemáticos o repugnantes” (Harding, 1991: 376), y también juicios a los que solo determinados otros sobreviven; es decir, estas otredades problemáticas serían representados de forma peyorativa mientras los otros “otros” poseerían asociaciones prestigiosas. De todas maneras, la autora advierte que no basta con

criticar los estereotipos populares, las imágenes de los medios y los retratos académicos sobre los fundamentalistas como “inadecuadas” y “corregirlos” (...). No es suficiente decir que los fundamentalistas son realmente en muchos sentidos modernos, o son realmente aliados de las elites dominantes modernas ni que las sociedades modernas no son después de todo realmente tan seculares. El punto es, precisamente, problematizar este aparato, sus representaciones y su poder constitutivo como un discurso hegemónico que directamente define y dialógicamente genera sus “otros”, y después investigar eso que es llamado “fundamentalismo” en ese contexto (Harding, 1991: 391-392).

Esta cita busca problematizar el discurso académico hegemónico generador de otredad, postulando la importancia de aproximarse a los otros “que no agradan”. Por último, Harding (1991) se pregunta por qué no nos ocupamos igualmente de estudiar a los “otros” políticamente simpáticos y a los “culturalmente repugnantes”.

En esta dirección, Ginsburg (1999) se propone pensar a “otros” en conflicto al interior de nuestra sociedad, e indaga sobre las implicancias de adoptar el punto de vista nativo “no solamente en el curso de la investigación sino respecto de los colegas, en particular cuando la investigación aborda un conflicto social y político en el cual ellos mismos están apasionadamente comprometidos” (Ginsburg, 1999: 186). Esto sucede especialmente cuando se trata de temas controvertidos que nos implican a “nosotros” (académicos) en confrontación con esos “otros”, situaciones en las que el problema de la distancia y la objetividad se vuelve central. Aquí, afirma la autora, la reconstrucción del “punto de vista nativo” puede derivar en la puesta en duda del análisis etnográfico y sus conclusiones. Como se mostrará en el último apartado, es justamente esto lo que sucedió en mi caso: mi investigación trajo aparejada un cuestionamiento de mi profesión e incluso acusaciones sobre una actitud proselitista de mi parte.

Volviendo a Ginsburg, quien trabajó con mujeres del movimiento Derecho a la Vida (normalmente autodenominadas pro vida) buscando comprender por

qué se implicaban en causas que ella, como feminista, consideraba contrarias a sus intereses, observó que ambas facciones (“nosotras” y “ellas”) criticaban la cultura materialista e individualista y la desigualdad existente. Básicamente, esas “otras” habían asimilado e integrado elementos del pensamiento feminista a su vida: se consideraban agentes activos más que víctimas y reclamaban por “el respeto de sus identidades e intereses en tanto que actores sociales femeninos” (Ginsburg, 1999: 187). Sumado a esto, Ginsburg (1999) sostiene que cuando el sujeto de estudio es lejano y no afecta la vida de la audiencia es más fácil comprender su lógica, pero cuando se aborda “un grupo perteneciente a nuestra propia sociedad, y objeto de controversia” (1999: 191) ese relativismo tiene un límite y es particularmente difícil subvertir las posturas tomadas. Efectivamente, abundan prenociones al respecto de sectores como el que aquí abordo y, en el ámbito académico, la postura tomada es muchas veces reduccionista al analizar circunstancias en la que estas otredades están implicadas.

En la misma línea se posiciona el trabajo de Dullo (2016), quien observa las exigencias diferenciadas que se hacen según el “objeto” que se estudia. Señala que la antropología clásica traducía culturas diferentes a la propia de acuerdo a las reglas internas que poseían, dando cuenta de su racionalidad y coherencia de modo accesible a la comunidad del propio antropólogo. Pero nota que hay otros que no pueden ser tomados en serio y son quienes presentan “una postura política y moral diferente al del antropólogo (...) están sujetos a denuncia y sospecha” (Dullo, 2016: 134). Citando a Fassin, propone dar igual crédito a la palabra de estas otredades, aun cuando la propia postura hacia ello sea crítica. Siguiendo la premisa de Das (1995) de hacer visible algo que se mantuvo fuera del debate público como deber de la antropología, Dullo llama a “multiplicar las perspectivas (...) viendo las relaciones entre ellas, más que simplemente como objetos coleccionables y catalogables” (2016: 146).

Específicamente, y en relación a los estudios de religiones, en consonancia con Harding y Boltanski (2011), el autor indica que se suele negar la legitimidad de sectores conservadores, sin reconocer su capacidad crítica y sus justificaciones conscientes. Esto se vincularía con una concepción que piensa a los investigadores como seres que ocupan “una posición cuasi divina que les permite saber y entender los aspectos de la vida que son invisibles a los nativos ordinarios” (Dullo, 2016: 136). Esta perspectiva implicaría diferencias según la simpatía existente, por lo que se denunciaría a quienes no pueden ser tomados en serio. En consonancia con Said (1989), explica que el antropólogo actuaría como agente de dominación política en estas situaciones, e invita a oponerse a la actitud que implica posicionarse como

observador externo “que tiene un saber superior de, y una perspectiva privilegiada sobre, la sociedad que está siendo estudiada” (Dullo, 2016: 137). Siguiendo a Fassin, comenta que habría cierto riesgo en confundir la interpretación antropológica con la evaluación moral quitándole seriedad a la disciplina “porque cada vez que nos enfocamos en puntos de vista que no están en línea con aquellos del público académico, nos vemos obligados a hacer algo diferente que meramente describirlos en nuestras etnografías” (Dullo, 2016: 139). Esto se da cuando en vez de estudiar otros marginales se estudia “hacia arriba” (Nader, 1972). En estos casos no se haría un esfuerzo por transmitir su punto de vista, fluidez y agencia como sí lo hay al trabajar con otros “dominados”. Es decir, habría una diferencia en cómo y desde qué posición la antropología se acerca a los otros políticamente “simpáticos” y a aquellos repugnantes.

Sumado a estas reflexiones, Badaró y Vecchioli (2009) sintetizan algunas de las implicancias que el estudio de las elites trae aparejado. Entre otras cuestiones, expresan la dificultad de sentir empatía e identificación por estos “otros”, pues interpelan los valores propios o son pensados a priori como enemigos (ideológicos, de clase, morales, políticos). Asimismo, estos abordajes pueden conducir a la acusación de naturalizar y legitimar la voz nativa -más aún cuando representan posturas consideradas conservadoras o controvertidas entre pares académicos-, ya que su vida afecta la de los objetos tradicionales de la antropología y representa ideas opuestas a las que imperan en el entorno. Badaró (2009), estudiando militares, teme estas justificando indirectamente sus ideas por intentar ser neutro o estar banalizando el contenido moral presente en las mismas. Se pregunta si es posible investigar a quienes nos provocan rechazo o, incluso, a quienes detestamos. Junto con Vecchioli, alientan a no dejar de analizar y comprender estos sectores, pues son estos los aspectos base de una mejor etnografía (Badaró y Vecchioli, 2009).

Habría entonces algunas otredades más fácilmente “antropologizables” que otras: otros romantizados y “otros culturales repugnantes” (Harding, 1991). Existen desafíos a la hora de buscar familiarizarse con los otros que no agradan, tanto por las dificultades que enfrentaría quien investiga como por las exigencias que el abordaje de estos grupos puede implicar por parte de colegas.

Exigencias diferenciadas para etnografiar otredades que no agradan

A fines del año 2021 envié una propuesta de publicación a una revista de ciencias sociales, la cual estaba basada en uno de los capítulos que conforman mi tesis doctoral. Se refería a las actividades de una organización que aglutina las acciones solidarias de centros femeninos del Opus

Dei, y presentaba la búsqueda de la profesionalización de “lo social” así como la formación pretendida de las voluntarias mediante diversas ofertas para que adquieran habilidades y saberes para sus ocupaciones futuras, vía a la santidad según el carisma de la Prelatura. Uno de los dictámenes rechazó la publicación en tanto el trabajo era, según su criterio, de difusión y propaganda. Informaba que el escrito consistía en la mera descripción de una organización afín al Opus Dei en Argentina, sumada la información oficial disponible en la literatura de divulgación de la Prelatura. Reconocía cierto atractivo en tanto la redacción era clara y coherente, pero marcaba la carencia de un problema de investigación y análisis. Junto con estas falencias, señalaba la falta de cientificidad aunque había un intento de aproximación a una metodología de investigación válida. Sin embargo, su crítica principal radicaba en que consideraba que la observación participante era acrítica por lo que la calificaba como deficiente y reiteraba que el artículo era de divulgación del grupo. En este sentido, sostenía que mi escrito destacaba la profesionalización de las voluntarias en las actividades solidarias mediante las que hacían proselitismo religioso y fomentaban los vínculos entre pares. Así infería explícitamente mi pertenencia al Opus Dei por la intención propagandística que le atribuía al texto.

El dictamen advertía que la descripción podía despertar interés entre quienes no conocen las controversias que envuelven al Opus Dei, señalando acerca del manejo espiritual e ideológico que interpretaba como evidente en la descripción realizada. Justamente, las recientes denuncias difundidas y publicadas a nivel local (ver nota al pie 4), se debían a explotación laboral producto de la sujeción y manipulación que informaban ex integrantes de la Prelatura y al manejo financiero por parte de la misma.

Aun cuando explicité que se buscaban comprender los sentidos que la implicación en estas actividades tenía para las voluntarias, la evaluación marcaba una falta de interés en conocer a la población que habitaba el lugar, así como una exaltación del trabajo de las voluntarias que se implicaban en las acciones por su propio beneficio. Directamente señalaba que el texto, al igual que el sector estudiado, adolecía de la comprensión del fenómeno de la desigualdad social. Sentenciaba que la investigación avalaba el inmovilismo social característico del grupo y contenía su clasismo inherente a la ideología del Opus Dei. El dictamen señalaba que incluso la bibliografía citada, así como el propio escrito en cuestión reproducía prejuicios. Además, indicaba que las referencias no se vinculaban suficientemente con el argumento y no aportaban riqueza a nivel teórico.

La falta de análisis que interpretaba, se ligaba a la alusión a la lógica de la Prelatura sin una crítica profunda, infiriendo que justificaba por ello sus medios y fines.

Junto con la lectura que me situaba como persona cercana al grupo, aseguraba que podía sentirme atraída por las buenas maneras que presentaban mediante las que suelen buscar que su ideología, concepción del orden social y carisma sean divulgados por estudiosos. Finalmente, el dictamen indicaba que en el Opus Dei son las mujeres quienes se ocupan de propagar el “espíritu” particular y este texto buscaba alcanzar ese objetivo porque sus “apostolados” se proponían “cristianizar” todos los espacios, incluso el académico. Así, afirmaba que la autora -posible miembro de la Prelatura- intentaba llegar al ámbito científico para divulgar sus intereses entre colegas especialistas.

Habiendo implementado los cambios sugeridos que constaban en informar las controversias que suelen señalarse con respecto al Opus Dei⁴ y refiriendo a las exigencias diferenciadas que notan quienes estudian sectores conservadores o elites presentadas en el apartado anterior, la revista informó que hacía falta una crítica profunda y que la misma era insoslayable. Informé que la reflexión metodológica en torno a la etnografía con otros que “no agradan” y las controversias mencionadas era lo que estaba dispuesta a ofrecer. Sin embargo, respondieron que la visión problematizadora del grupo y su ideología era un requisito y, siendo que yo no hacía una crítica explícita al Opus Dei, cerraba las posibilidades de profundizar en una visión más analítica y se tomaba la decisión de que el artículo era “no publicable”.

El artículo fue enviado a una revista de ciencias sociales, aunque no se logró un acuerdo para su publicación siendo que se exigía la realización de una crítica explícita al objeto de estudio. Los estudios sobre otredades “culturalmente repugnantes” (Harding, 1991) suelen implicar exigencias diferenciadas por parte de pares académicos -como fue este caso-, situación que no se solicita para el abordaje de otros políticamente simpáticos. Como sostiene Badaró (2009), el ejercicio de la reflexividad puede permitirnos reconocer muchas de nuestras propias lógicas de acción y pensamiento en estas otredades. A su vez, resulta ilustrativo retomar el trabajo de Visakovski (2005), quien da cuenta de las acusaciones de traición que conlleva el desacralizar o desencantar (en términos weberianos) discursos y grandes relatos vigentes al interior de nuestra

⁴Las controversias que mencioné son, por ejemplo, las que asocian al Opus Dei con un catolicismo conservador y de elite, que ha sido acusado de sectario por diversos medios como por ejemplo: https://elpais.com/diario/2006/04/30/domingo/1146369161_850215.html (último acceso 12 de marzo de 2021); https://www.eldiario.es/sociedad/antonio-esquivias-opus-dei-prision_128_2591233.html (último acceso 12 de marzo de 2021); https://elpais.com/diario/2006/04/30/domingo/1146369161_850215.html (último acceso 12 de marzo 2021). A raíz de ello el sitio oficial del Opus Dei se dedica a desmentir esta postura promovida por, según indican, películas como “El Código Da Vinci” <https://opusdei.org/es-es/article/es-el-opus-dei-una-secta-catolica/> (último acceso 12 de marzo 2021). Por otra parte, un sitio donde ex integrantes de la Prelatura dan testimonio, posee notas donde se sugiere la idea de que el Opus Dei es cismático, como la siguiente: <http://www.opuslibros.org/libros/DOMENECFITA.html> (08/06/2022).

propia sociedad desafiándolos o poniéndolos en duda. Esto relativizaría las pretensiones universalistas de las particularidades socioculturales que creemos verdaderas y necesarias para ser personas aceptables, y pondría en juego nuestra moralidad política y nuestras propias luchas y procesos identitarios. El autor indica que tal como Malinowski identifica, habría un rol compartido entre los mitos primitivos y las historias sagradas de las grandes religiones occidentales. Así como Visakovski entiende que existen grandes relatos encantados operando en nuestras propias sociedades, también los hay dentro de la propia academia. Efectivamente, Marcuse identifica que desde el discurso de las ciencias sociales occidentales, las elites suelen estar bajo la sospecha de conspiración sobre el bien común por lo que la adopción de posturas más relativistas ante elites de la propia sociedad no son aceptados cómodamente (1983: 22). En el caso que aquí relaté, aun habiendo hecho otras modificaciones sugeridas, la edición de la revista informó que la crítica al Opus Dei era un requisito “inoslayable”, lo que consideré una interpretación errónea de la pretensión analítica y no acorde a mi trabajo de investigación con perspectiva antropológica.

A modo de cierre

Esta experiencia y las discusiones de otros colegas presentadas a lo largo de este trabajo, demuestran los impedimentos que pueden surgir para la aplicación de la perspectiva antropológica -pero sobre todo para el reconocimiento y la aceptación de esa aplicación- en el estudio de otras otredades, las que no agradan. El ejemplo puntual se suma al de investigadores que experimentaron situaciones semejantes en el abordaje de sectores de elite, de grupos asociados al conservadurismo o de quienes defienden posturas opuestas a causas apoyadas usualmente por académicos.

Concretamente, presentar un fragmento de mi tesis doctoral en antropología (aprobada por un jurado compuesto por colegas de la región con destacadas trayectorias académicas y con aval de una universidad nacional) resultó en la sospecha de proselitismo y propaganda religiosa -no muy bien- oculta por mi parte según una de las personas que evaluó la propuesta. Interesante fue comparar los dictámenes favorables con la desaprobación casi total del trabajo para la publicación del artículo (que contempló también la crítica la bibliografía citada de referentes de las ciencias sociales que estudian tanto al grupo en cuestión como a otras vertientes del catolicismo) por parte de quien consideró que me hacía pasar por académica aunque pertenecía al Opus Dei. La revista coincidió en que debía exponer las controversias y acusaciones en torno a la Prelatura, pero además, que la crítica era imprescindible. Si bien di cuenta de a qué se suele vincular al Opus Dei, expuse mi postura ante las exigencias que se

hacen en el abordaje de estas otredades, lo cual derivó finalmente en el rechazo de publicación alegando que mi decisión cerraba las posibilidades para profundizar en una visión problematizadora por lo que el artículo era no publicable.

Parte de la disciplina exigió (y exige) cierto grado de compromiso ético y político, más allá de cuestionar si esto es o no condición necesaria para el ejercicio profesional, ¿por qué el intento por entender otredades desagradables sería una falta en este sentido? ¿Es que estudiar estas otredades va contra historias sagradas propias y de la disciplina? ¿Por qué se cuestiona la calidad de la investigación al ejercitar la perspectiva antropológica ante estas alteridades?

Una de las cuestiones que Shore (2002) rescata a cerca del foco en las elites es que nos permite comprender más acabadamente fenómenos económicos, políticos y de cambio social, al tiempo que aportan perspectivas sociológicas e históricas al análisis antropológico. En la misma línea, Nader (1972) señala que proporciona utilidad para la comprensión de un amplio rango de temáticas sociológicas y antropológicas y para la entender las transformaciones sociales. Agrega que justamente el aspecto conservador que determinados sectores presentan, tiene mayores implicancias para nuestra especie y para las teorías del cambio, por lo que no estudiar "hacia arriba" así como estudiamos "hacia abajo" es serio en cuanto a la limitación del desarrollo de teorías y descripciones adecuadas. Asimismo, siendo que los objetos clásicos de la antropología (otredades marginales y subalternas) están inmersas en relaciones desiguales de poder, comprender a los grupos dominantes permite una aproximación más precisa de esos objetos clásicos superando el aislamiento en que éstos fueron estudiados.

La antropología se ha dedicado a "hacer visible" algo que quedó fuera de debate. Pero tanto por las exigencias como por las acusaciones implicadas en el abordaje de estos otros "desagradables", sobre dichos sectores priman los preconceptos. Estos surgen de sentidos comunes académicos o posturas personales que no se sustentan en la investigación. ¿Cómo entender las desigualdades sin conocer los actores que componen nuestra sociedad? La mirada cercana a estas otredades permite comprender más acabadamente estos procesos, hace posible explicar más claramente cómo funcionan estos fenómenos y cómo se reproducen de una manera empírica, más detallada y más amplia. Como dice Gusterson revisando a Nader, "comprender y humanizar la otredad es la base de la buena etnografía" (1993: 76).

Además de contribuir a las implicancias que los estudios sobre estas otredades "desagradables" conllevan, este escrito busca aportar a la reflexión

en torno a la propia disciplina, a la implementación de nuestra perspectiva o a la realización de la etnografía. En tal sentido, coincido con la pregunta de Dullo (2016) sobre la posibilidad de tomarnos suficientemente en serio a estos otros y agregaría si nuestros pares dan lugar a ello. En definitiva ¿es posible etnografiarlos?

San Martín, 28 de junio de 2022

Revisado: Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
3 de octubre de 2022

Bibliografía

- Aguiló Bonet, A. J. (2009). Notas críticas sobre la ética religiosa del trabajo en el Opus Dei. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 42, 1-26 <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495950238001.pdf>
- Ayuso, M. (2021). La crisis de la cultura política católica. Res pública <https://www.dykinson.com/libros/la-tesis-de-la-crisis-de-la-cultura-politica-catolica/9788413778129/>
- Badaró, M. (2009). Dilemas da antropologia das instituições controversas: reflexões a partir de uma investigação etnográfica no exército argentino. En C. Castro y P. Leirner (Ed.), *Río de Janeiro: FVG. Antropologia dos militares: reflexões sobre pesquisa de campo* (pp. 187-197).
- Badaró, M., y V. Vecchioli. (2009). Algunos dilemas y desafíos de una antropología de las elites. *Etnografías contemporáneas* 4(4), 7-20 https://datospdf.com/download/con-virginia-vecchioli-algunos-dilemas-y-desafios-de-una-antropologia-de-las-elites-en-etnografias-contemporaneas-ao-4-vol-4-2009-7-20-unsam-edita-_5a4c0943b7d7bcb74fdd159a_.pdf
- Baonza, J. (2016). *Pleitos de Familia*. Larce.
- Boltanski, L. (2011). *On critique*. Plity Press <https://www.wiley.com/en-us/+Critique%3A+A+Sociology+o+f+Emancipation-p-9780745649634>
- Bowen Silva, S. (2013). La carencia cultural. Significados atribuidos a la pobreza ya los pobres desde la elite económica católica chilena. [Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile] <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/129998>
- Bustamante Olguín, F. (2010). La formación de una nueva

- mentalidad religiosa de la elite empresarial durante la dictadura militar, 1974-1990. El catolicismo empresarial del Opus Dei. *Revista Cultura y religión*, 4, 7-20 <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/279163>
- Casanova, J. (1983). The Opus Dei ethic, the technocrats and the modernization of Spain. *Social Science Information*, 22 (1), 27-50 <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/053901883022001002>
- Das, V., y R. Singh. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Donati, P. (1996). El significado del trabajo en la investigación sociológica actual y el espíritu del Opus Dei. *Romana*, 22, 317-332. <https://cedejbiblioteca.unav.edu/web/centro-de-estudios-josemaria-escriva/biblioteca-virtual/es/viewer/11426/el-significado-del-trabajo-en-la-investigacion-sociologica-actual-y>
- Dullo, E. (2008). Políticas de Inclusão e de Salvação: transmissão, transformação e aprendizado de uma visão de mundo cristã e cidadã. [Tesis de Mestría, UFRJ] https://ppgas.museunacional.ufrj.br/uploads/7/0/8/7/70878475/dissertac%CC%A7o%CC%83es_defendidas_no_ppgas.pdf
- Dullo, E. (2016). Seriously enough? Describing or analysing the native (s)'s point of view. En: J. G. Carrier (Ed.), *Nueva York: Routledge. After the Crisis: Anthropological thought, neoliberalism and the aftermath* (pp. 133-153) https://www.researchgate.net/publication/345527263_Seriously_enough_Describing_or_analysing_the_Natives's_Point_of_View
- Estruch, J. (1994). Santos y pillos: el Opus Dei y sus paradojas. Herder. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=627510>
- Frigerio, A. (2005). Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 7(7), 223-237 https://www.researchgate.net/publication/277047740_Identidades_Porosas_Estructuras_Sincréticas_y_Narrativas_Dominantes_Miradas_Cruzadas_entre_Pierre_Sanchis_y_la_Argentina
- Fuentes, S. (2015). La formación moral de los jóvenes de elite en circuitos de educación privada en Buenos Aires. *Pro-posições*. 26(2), 75-98 http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73072015000200075&script=sci_abstract&tlng=es
- Gessaghi, V. (2015). "Ser sencillo, ser buena persona": clasificaciones morales y procesos de distinción en las experiencias educativas de la "clase alta". *Pro-Posições*, 26(2), 33-50 http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73072015000200033&script=sci_abstract
- Ginsburg, F. (1999). Cuando los nativos son nuestros vecinos. En M. Boivin, A. Rosato, y V. Arribas (Ed.), *Buenos Aires: Antropofagia. Constructores de otredad*, (pp. 186-193) <https://xdoc.mx/documents/cuando-los-nativos-son-nuestros-vecinos1-5f5be75836d37>
- Gusterson, H. (1997). *Studying up revisited*. PoLAR <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/pol.1997.20.1.114>
- Harding, S. (1991). Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other. *Social research*. 58 (2), 373-393. <https://www.jstor.org/stable/40970650>
- Illanes, J. L. (1994). The church in the world: the secularity of members of Opus Dei. En P. Rodríguez, F. Ocariz y J. L. Illanes (Ed.). *España: Four Courts Press. Opus Dei in the Church: an Ecclesiological Study of the Life and Apostolate of Opus Dei*, (pp. 121-190) <https://cedejbiblioteca.unav.edu/web/centro-de-estudios-josemaria-escriva/biblioteca-virtual/tifideles+laici%22&view=global&lang=en&s=5>
- Lacombe, E.. (2014). Las dos Iglesias: memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba. *Sociedad y Religión*, 24(41), 119-150 <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/11333>
- Mallimaci, F. (2015). El mito de la Argentina laica. *Capital Intelectual* <http://cedinpe.unsam.edu.ar/content/mallimaci-fortunato-el-mito-de-la-argentina-laica-catolicismo-pol%C3%ADtica-y-estado>
- Mallimaci, F. (2016). Los derechos humanos como paradigma de una sociedad de iguales y diferentes. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*.

- 4(6), 227-238 <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/27928>
- Marcus, G. E. (1983). *Elites, ethnographic issues*. University of New Mexico Press https://sarweb.org/wp-content/uploads/2020/03/9781934691335_OA.pdf
- Monckeberg, M. O. (2003). *El Imperio del Opus Dei en Chile*. Ediciones B. <https://es.scribd.com/document/378984406/Maria-Olivia-Monckeberg-El-Imperio-Del-Opus-Dei-en-Chile>
- Motta, G. (2018). *Creencias, negocios e influencia. Los empresarios católicos españoles y argentinos, redes sociales, internacionales y políticas (1958-1975)*. Desarrollismo, franquismo y neohispanidad. Historias conectadas entre España, América Latina y Argentina. Teseo-Idhesi/Conicet. 422-445 <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6683?mode=full>
- Nader, L. (1972). *Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up*. UCA <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED065375.pdf>
- Paredes, H. (2020). *Conservadurismo protestante, integrista y neointegrismo católico latinoamericano y su funcionalidad a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría*. *Palimpsesto*, 10 (17), 135-155. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/141935>
- Ponce de León, M. (2011). *Gobernar la pobreza. Prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890*. Editorial Universitaria. https://www.centrobarrosarana.gob.cl/622/w3-article-10323.html?_noredirect=1
- Romero Ocampo, J. y Bustamante Olgún, F. (2016). *Neoliberalismo, poder y religión en Chile*. *Revista latinoamericana de Investigación Crítica*, 3(5), 79-100.
- Said, Edward. (1989) *Representing the colonized: Anthropology's interlocutors*. *Critical inquiry* 15 (2), 205-225 https://www.academia.edu/30633144/Neoliberalismo_poder_y_religi%C3%B3n_en_Chile_2016
- Shore, C. y Nugent, S. (2002). *Elite cultures. Anthropological Perspectives*. Routledge <https://doi.org/10.4324/9780203426197>
- Steinleen, C. (2011). *La ética neointegrista del Opus Dei. Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, 6 (2), 143-155 <https://www.redalyc.org/pdf/3379/337930340007.pdf>
- Thumala Olave, A. (2007). *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Debate. <https://www.worldcat.org/title/riqueza-y-piedad-el-catolicismo-de-la-elite-economica-chilena/oclc/173273683>
- Thumala Olave, A. (2010). *The richness of ordinary life: Religious justification among Chile's business elite*. *Religión*, 40(1), 14-26 https://www.academia.edu/3803127/_2010_The_richness_of_ordinary_life_Religious_justification_among_Chile_s_business_elite
- Touris, C. (2007). *Tensiones en el campo católico. La cuestión del peronismo después de 1955*. *Anuario del IEHS*, 22, 325-444 <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/resumenes/2007/11%20Tensiones%20en%20el%20campo%20cat%C3%B3lico.%20La%20cuesti%C3%B3n%20del%20peronismo%20despu%C3%A9s%20de%201955.html>
- Turcotte, P. (2001). *The religious order as a cognitive minority in the church and in society*. *Social Compass*, 48(2), 169-191 <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/003776801048002002>
- Visacovsky, S. (2005). *El temor a escribir sobre historias sagradas. Memoria social, moralidad política y audiencias nativas en la Argentina*. *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*, 271-313 https://www.academia.edu/296492/El_temor_a_escribir_sobre_historias_sagradas_memoria_social_moralidad_pol%C3%ADtica_y_audiencias_nativas_en_la_Argentina
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón. https://tintalimon.com.ar/public/pdf_9789872739089.pdf
- Weber, Max. (2005)[1905]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. NoBooks Editorial. <http://medicinayarte.com/img/weber-max-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf>
- Zaros, A., Monjeau, C., Ruffa, J. y Fernandez,

N. (2019). Religión, utopía y revolución: Documentos del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1968--1973.

Journal of World Christianity. 9(2), 231-248 <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/119550>