

Algunas cuestiones conceptuales en antropología de las religiones

Elio Masferrer Kan¹

Resumen

El artículo realiza un recorrido por diversos conceptos del campo del estudio de los procesos religiosos desde una perspectiva antropológica. A lo largo del mismo se exponen diversas cuestiones que contribuyen a pensar la complejidad del ámbito religioso en la actualidad, a partir de la problematización teórica de la diversidad religiosa, la perspectiva de los creyentes, los procesos de cambio cultural, conversiones, los sistemas religiosos y los procesos de multirreligiosidad.

Palabras Claves: Religión – Antropología – Conceptualizaciones

Abstract

This paper carries out a route through a variety of concepts from the study field of religious processes from an anthropological approach. Throughout the paper there are posed several matters that lead to thinking about the complexity of the religious sphere at present, from the theoretical problematization of religious diversity, the believer's perspective, the processes of cultural shift, conversions, religious systems and multi- religiousness processes.

Key Words: Religion – Anthropology – Conceptualizations

¹ ENAH-INAH, México. E-mail: eliomasferrer@gmail.com

Masferrer Kan, Elio "Algunas cuestiones conceptuales en antropología de las religiones", en: *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Año X, N° 10, 2011, pp. 61-78.

Recibido: 10 de Agosto de 2010 Aceptado: 30 de Noviembre de 2011.

Este artículo trata de explicar al lector algunos puntos centrales de los conceptos de campo religioso, construido desde la perspectiva antropológica que manejamos. Desarrollamos el concepto de “perspectiva de los creyentes” que orienta una propuesta etnológica en la antropología de las religiones, exponemos los conceptos de sistema religioso, de capital simbólico y de energía del campo religioso. Hacemos una serie de planteos en torno a los procesos de aculturación y cambio cultural relacionados con los procesos de conversión y transformaciones del campo religioso.

Explicamos la lógica interna de los sistemas religiosos, las iglesias y las denominaciones. Describimos los procesos de multirreligiosidad y los confrontamos con los conceptos de pluralidad religiosa. Cuestionamos y problematizamos el concepto de “muerte de las religiones” en el contexto latinoamericano que implica mas bien los procesos de vaciamiento de capital simbólico de ciertas propuestas e iglesias y su sustitución por otras propuestas religiosas.

Este marco teórico no es exhaustivo, quien desee profundizarlo, entenderlo y por qué no rebatirlo le sugerimos que revise mis libros.²

Desarrollando conceptos que guían esta investigación

Nos parece importante mencionar a Clifford Geertz, quien definió la sociedad religiosa como “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”³. Empero –sin descartar los aportes de Geertz–, debemos

² MASFERRER KAN, Elio (2007 [2004]) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, Plaza y Valdés- Universidad Nacional Autónoma de México, México.

(2009) *Religión, poder y Cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Libros de la Araucaria, México, D.F.- Buenos Aires.

³ GEERTZ, Clifford (1989) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

reconocer que en términos operativos consideraremos también religión a todo “sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o –si la reclama– es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico”⁴.

Nos parece importante, también, definir nuestra perspectiva analítica. En muchas ocasiones los investigadores de las religiones se han centrado en los informantes clave, tomando en muchos casos como tales a los líderes institucionales, que tienen cierto nivel de formalización. Habitualmente, los líderes formales son realmente *brokers*, intermediarios de poder entre las cúpulas eclesiásticas y sus feligreses que tratan de adscribirse a las ortodoxias dogmáticas y teológicas para obtener legitimidad desde la cúpula, refiriéndose más al campo de la “cultura ideal” o los paradigmas institucionales que a la “cultura real” de la organización, sin perder por ello, necesariamente, el control de su feligresía, dentro de la cual se plantean muchas veces como constructores o, al menos, buscadores de consensos. Esto no descarta el desarrollo de estrategias de control sobre sus feligreses, tratando que los mismos abandonen lo que llaman contaminaciones “paganas”, resultado de una “educación religiosa deficiente”, para que sufran las transformaciones “que los llevarán a la verdadera fe”.⁵

Para quienes partimos de la observación participante y de una antropología de las religiones en sociedades complejas (en las sociedades de masas), el problema que tenemos es entender que esas “masas” no son amorfas ni homogéneas, sino que –por el contrario– están escindidas, estratificadas y segmentadas por tradiciones culturales, económicas, históricas, religiosas y sociales.

Por ello, nos parece importante partir de la perspectiva

⁴ MASFERRER KAN, Elio (2004) *Op. Cit.*, pp.76.

⁵ Algo de eso está planteado en Marzal, Manuel (2002) *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid, pp. 316-317, cuando considera que “el catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente”.

de los creyentes. El punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos, representa abrir paso a la consideración de factores que

abren caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos 'iniciados' en los términos institucionales.⁶

En nuestra caracterización de especialistas religiosos consideramos a todos aquellos que están dedicados preferentemente a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Esta definición incluye, por supuesto, a especialistas "no formalizados" desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran en estos roles.

Los sistemas religiosos y las Iglesias o Denominaciones

En esa perspectiva es que empleamos el concepto de *sistema religioso* para diferenciarlo del término religión, muchas veces utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas —catolicismo, cristianismo, judaísmo, etcétera,⁷ o como concepto para referirse a una institución. En nuestro

⁶ MASFERRER KAN, Elio (2004) *Op. Cit.*, pp. 4-50.

⁷ Weber entiende por *religiones mundiales* al confucionismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: "sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos." También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el Islam y el cristianismo. WEBER, Max (1980) "Rasgos

trabajo de investigación, como ya señalamos, preferimos emplear el término *sistema religioso*, definiendo el mismo como un sistema mítico-ritual-simbólico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural.⁸ Consideramos clave el papel del ritual, puesto que es mediante la participación en los sistemas rituales que se internalizan los sistemas religiosos y partiendo de éstos se articulan en los sistemas míticos y simbólicos; la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños.

Hemos empleado con frecuencia el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos,⁹ pero este concepto tiene muchas debilidades, pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas.¹⁰

principales de las religiones mundiales", en Roland Robertson, *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 17-36.

⁸ "Podríamos decir que las diferencias individuales en las creencias y en el comportamiento de personas que pertenecen a un sub-grupo o comunidad local dentro de una sociedad particular están sumidas en los consensos que caracterizan las sub-culturas de los dos grupos, y de este modo hacen posible distinguirlos unos de otros en términos de sus patrones típicos de pensamiento y de conducta" en HERSKOVITS, Melville J. (1992) *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. 10ª reimpr. Fondo de Cultura Económica, México.

⁹ Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pío IX) expresa DUSSEL, Enrique (1986) *Religiosidad popular latinoamericana*. Hipótesis fundamentales. En *Cristianismo y sociedad*, 88: 103- 112, México, D.F. No disintimos con Dussel; sin embargo, no coincidimos en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las "oficiales".

¹⁰ Una de nuestras hipótesis de trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o de la Teología de la Prosperidad en las clases altas —por analogía— tiene un papel estructuralmente similar a la llamada *religión popular* en los sectores populares.

Las estructuras macrosistémicas

Desde esta perspectiva, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos; del mismo modo, estos sistemas religiosos —aunque distintos entre sí— pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras denominacionales eclesiásticas u organizativas; una estructura macrosistémica cuyo ejemplo más notable son los llamados *modos nacionales de expresión religiosa* como es la llamada *religión civil* norteamericana.¹¹ Una línea de investigación pendiente trataría de identificar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación dentro de sistemas culturales más amplios.¹²

Por tanto, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera propensión a la fisión de las estructuras eclesiásticas y la creación de nuevas formas organizativas acordes con las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos.

La dialéctica denominación¹³-sistema religioso es muy

¹¹ “Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el americano medio no ve conflicto alguno entre ella y su fe particular si es que la tiene”. Además, “la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública” GINER, Salvador (1994) “La religión civil”, en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (comps.). *Formas modernas de religión*. Alianza, Madrid, pp. 144.

¹² Al respecto, en América Latina los desarrollos más avanzados en esta cuestión pertenecen a investigadores brasileños, del Cono Sur y la región andina, además de los mesoamericanistas (en un sentido más histórico) y mexicanos.

¹³ El término *denominación* ha sido desarrollado en Estados Unidos y es consistente con el concepto de sociedad civil. Implica que cada grupo re-

importante, pues pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos y es, muchas veces, expresión visible de conflicto. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales es la dificultad de las iglesias para construir verdaderos diálogos ecuménicos en América Latina.¹⁴

En términos estrictos, nos parece importante reformular esta definición. Esta noción no institucional de sistema religioso está basada precisamente en el trabajo de campo —herramienta habitual del antropólogo— que hace énfasis en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos, y no necesariamente en la perspectiva de los teólogos (los intelectuales orgánicos de los distintos sistemas religiosos), quienes parten de la perspectiva institucional y, como figuras de autoridad, no necesariamente como participantes de los procesos sociales de reformulación y reproducción de los sistemas culturales y religiosos.

Una hipótesis para comprender las conversiones y los cambios religiosos

Llaman la atención algunos aspectos de la polémica en torno a las conversiones que observamos a diario en nuestro trabajo de campo. Algunos colegas nos han involucrado en un

ligioso no se asume como *la iglesia*, sino que son sólo partes en el proceso de construcción de la Iglesia, *denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo*, construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo. En ese sentido hay una controversia con la Iglesia Católica. El término *denominación* es útil, pues —aunque connotado— no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta, nuevo movimiento religioso o *cult*. Hay un acuerdo tácito entre los científicos sociales de las religiones en América Latina para emplearlo como término neutro.

¹⁴ Véase GOODALL, Norman (1970) *El movimiento ecuménico. Qué es y cómo trabaja*. Apéndice de Marcelo Pérez Rivas. La Aurora, Buenos Aires. Allí muestra los avances y retrocesos del movimiento ecuménico originado en Europa; su traslado a América Latina resulta complicado. Donde la disputa por la feligresía es la tónica, el diálogo ecuménico se centraliza sólo en las iglesias históricas —hasta la Reforma—, sin incluir a pentecostales.

debate terminológico que pretende contraponer conversión a cambio religioso. Es interesante recordar la polémica en torno al concepto de *aculturación*¹⁵ que se dio hace más de 40 años

¹⁵ “El fenómeno de la aculturación, del inglés *acculturation*, denomina el proceso de adaptación a una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado. Frente al vocablo *aculturación*, el cubano Fernando Ortiz propone el uso del término *transculturación* y lo presenta de la siguiente manera: “entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *deculcación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*”. Dicho concepto de influencias y transformaciones culturales nos permite ver el punto de vista latinoamericano del fenómeno, y revela una resistencia a considerar la cultura propia y tradicional —que recibe el impacto externo que habrá de modificarla— como una entidad solamente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. En el proceso de transculturación podrían identificarse tres etapas: 1. Una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos. 2. La incorporación de la cultura externa. 3. El esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Pero el anterior diseño no considera los criterios de selección y de invención que intervienen en todos los casos de transformación cultural, ya que ese estado da cuenta de la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si está viva, cumplirá esa selectividad —sobre sí misma y sobre el aporte exterior— y efectuará invenciones con un arte de combinación adecuado a la autonomía del propio sistema cultural. Podríamos decir, incluso, que el proceso de selección es una búsqueda de valores más fuertes, capaces de enfrentar el impacto de las culturas, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural según expresa BONG SEO, Yoon (2001) “Intercambios y coincidencias culturales entre Asia y América: Un acercamiento a las culturas regionales” En *Sincronía*. Publicación del CUCSH. Universidad

en la antropología para explicar los procesos de conversión y cambio religioso.

En el caso que nos ocupa, lo notable es la necesidad de los creyentes de tomar decisiones en momentos de cambio cultural y social, misma que no sólo involucra a los migrantes, sino también a quienes permanecen en sus propias localidades. Los cambios acelerados han incidido en la eficacia simbólica¹⁶ de los sistemas religiosos y particularmente en las instituciones o denominaciones religiosas y ha enfrentado a éstos a nuevas situaciones, ante las cuales muchas veces no tienen respuestas. La crisis de la eficacia simbólica del catolicismo tradicional y de los protestantes históricos es una realidad que no ha sido adecuadamente estudiada, pues consideramos que no es un proceso uniforme. No podemos descartar los procesos de resignificación de los mitos y símbolos de ciertos sistemas religiosos. Se trata de una suerte de cambios internos al interior de los mismos sistemas religiosos —sin descartar la posibilidad de cambios tan profundos en los mismos que llegaron a ser cualitativos— dentro de los sistemas de visión del mundo, abriendo la posibilidad de configurar nuevos sistemas religiosos.

Estas novedades nos obligan a revisar la utilización del concepto de *eficacia simbólica*, un elemento cualitativo y valorativo estratégico en los procesos de conversión y cambio religioso, así como en la permanencia y lealtad a un sistema religioso. Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura o el abandono de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa o, para ser más precisos, con la institución religiosa en términos formales. Nuestra hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos y que —en la medida que se produce un desfase del sistema con respecto a la denominación de origen— los creyentes tienden a relacionarse con las distintas

de Guadalajara, Guadalajara, Invierno, p. 572. Consultado en <http://Sincronia.cucsh.udg.mx/yon.htm>

¹⁶ LEVI-STRAUSS, Claude (1976) *Antropología estructural (I)*. EUDEBA, Buenos Aires, México, D.F., 1976, pp. 169-184.

denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar.

Es en esta perspectiva que debemos entender a los “evangélicos” o “cristianos”. Incluimos en este grupo a los protestantes históricos, pentecostales e incluso grupos que en sentido teológico no son reconocidos como tales por las elites, pero que los creyentes incluyen en esta categoría, como adventistas, mormones e incluso testigos de Jehová.

Recientemente ingresaron al ámbito latinoamericano los grupos neopentecostales. La peculiaridad de éstos consiste en que realizan una fusión de las tradicionales pentecostales con las doctrinas presbiterianas o *reformadas* que les permiten desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes con los nuevos tiempos. El discurso neopentecostal está mucho más adaptado para influir en sectores sociales medios y altos –sin descartar los sectores populares–, permitiéndoles insertarse y afrontar los desafíos de la posmodernidad. Otra peculiaridad de los neopentecostales es el desarrollo de redes latinoamericanas que involucran a las denominaciones neopentecostales latinoamericanas autónomas y que estas redes, a su vez, ingresan a los Estados Unidos y Canadá a disputar feligreses a las iglesias pentecostales tradicionales –e incluso a las neopentecostales norteamericanas. Dentro de esta situación, los límites entre denominaciones se van borrando y se producen procesos de configuración de una macroidentidad evangélica, que les permite actuar unificados, construyendo espacios significativos en la sociedad. Los evangélicos en México constituyen lo que en matemáticas se denomina *conjuntos difusos o borrosos*, aquellos que definen esquemas de pertenencia, pero cuyos límites no están definidos.¹⁷

¹⁷ El concepto de *conjuntos difusos* se basa en “la posibilidad de representar, en el lenguaje específico de los conjuntos borrosos, a determinados predicados vagos sobre universos fijados y de realizar con ellos un cálculo lógico que permita efectuar inferencias. La lógica borrosa ha cobrado un gran interés en la ingeniería del conocimiento, tanto para representar conocimientos imprecisos como para la gestión de incertidumbre en ciertos

Esto último es decisivo en los procesos de multirreligiosidad, donde los creyentes se escinden y oponen a los especialistas religiosos –el grupo de hombres dedicado al trato con lo sagrado y de quienes se esperan ciertos niveles de “consistencia” teológica. En dicho tipo de situaciones, los especialistas institucionalizados cubren muchas veces aspectos parciales de los sistemas religiosos operantes. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad¹⁸ existentes en América Latina y, probablemente, en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva, no reconocemos el concepto de deslealtad con las creencias religiosas propias, sino que, por el contrario, la lealtad a su sistema de visión del mundo –y, más específicamente, la asimilación de cambios profundos dentro de sus sistemas de visión del mundo– lleva a los creyentes a tomar de las denominaciones religiosas aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

Otra hipótesis de trabajo resalta el capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos; esto es, la confrontación de las denominaciones religiosas con su capacidad de operar en forma pertinente el capital simbólico históricamente acumulado. La noción de *capital simbólico* que empleamos está referida a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso, que habitualmente es capitalizado por la denominación religiosa, un aparato institucional al cual se le reconoce cierta capacidad de operación legítima sobre el sistema religioso y las estructuras eclesiásticas. Por tanto, puede formularse que

KS (capital simbólico) = acumulación histórica de eficacia simbólica

Consideramos que esta tensión denominación-sistema

sistemas expertos [...]. En general, la lógica borrosa es un instrumento útil, y con gran frecuencia simple, para el tratamiento de diversas modalidades del razonamiento aproximado” (Trillas, Enric et al (1995) *Introducción a la lógica borrosa*. Ariel Matemática, Barcelona, pp. 145)

¹⁸ Rodrigues Brandão, Carlos (1987) “Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural” en *Cristianismo y Sociedad*, XXV/3 n. 93, Tierra Nueva, México, pp.: 65-106.

religioso es un elemento que debemos tener en cuenta para analizar los procesos de conversión religiosa, que pueden darse al interior de una misma denominación —como es el caso de los carismáticos católicos— o rompiendo lealtades institucionales, pero no cambiando de sistema religioso, como puede ser el caso del traspaso de los carismáticos al pentecostalismo o dentro de las diferentes variantes del pentecostalismo.

Por lo tanto, la crisis de los sistemas reconocidos de eficacia simbólica de las denominaciones —que están en un momento dedicadas a la “administración” de un sistema religioso específico— lleva a la conversión o cambio religioso, que es de alguna manera la búsqueda de que la denominación coincida parcial o totalmente con los procesos de cambio en el sistema de visión del mundo del creyente, teniendo en cuenta que los creyentes operan fundamentalmente en ámbitos sociales y socializados, y no en proyectos individuales.

Sin embargo, no podemos dejar de lado el concepto de *nicho social* en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, grupos residenciales, categorías de edad y concepciones sobre los géneros, afectada por procesos migratorios (entre otros factores). El éxito del desarrollo de las propuestas denominacionales está precisamente en la definición adecuada del *target*¹⁹ en el mercado religioso; esto es, encontrar un segmento donde la propuesta denominacional y el sistema religioso sean adecuados, congruentes y pertinentes. Bajo estas condiciones, la multirreligiosidad de la que hablan ciertos especialistas tendrá dos definiciones. La primera suele aplicarse a la coexistencia de varias propuestas religiosas históricas en la misma sociedad, refiriéndose a budistas, cristianos,

¹⁹ Término proveniente del mundo publicitario que se refiere a un segmento definido de mercado. Lo empleamos deliberadamente, pues existen asociaciones religiosas actuales que se comportan como auténticos supermercados de la fe. Por ello, no incluimos en el concepto de neopentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios, pues consideramos que su comportamiento está más vinculado a la venta de productos y servicios de tipo religiosos que a la estructura de uno o varios sistemas religiosos específicos.

hinduístas, judíos y musulmanes en Europa, para citar un ejemplo donde los límites y espacios están bastante definidos.

Por otro lado, en América Latina la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas tiene otra perspectiva histórica. Sin embargo —y retomando los aportes de Rodrigues Brandão— los latinoamericanos no tenemos mayor problema en aplicar a distintos aspectos de nuestra vida cotidiana y social mecanismos de interacción, prácticas y tradiciones religiosas que en términos teológicos y origen histórico son contradictorios e incluso conflictivos. Podemos tomar sesiones de yoga, ir a un centro budista, participar de una sesión de cura divina pentecostal, entrar en un ritual de santería, ir a misa el domingo y bautizar a nuestros hijos en el catolicismo.

Otro aspecto que nos parece importante recordar está referido a los procesos de cambio social y cultural. Es importante recordar que nuestras sociedades (o los integrantes de un mismo grupo social e incluso los miembros de una misma familia) no reaccionan de la misma manera frente a las dinámicas de globalización e interrelación, e incluso buscan en muchos casos formas alternas de articulación y relación con distintos espacios sociales. Margaret Mead plantea que existen tres tipos de dinámicas culturales: las prefigurativas —donde los nietos se parecen a los abuelos—, las cofigurativas —donde las generaciones se endocultan a sí mismas— y las posfigurativas o transfigurativas —donde las sociedades reciben desde otra cultura o sociedad los elementos de su propia endoculturación. Esta dinámica diversa pueda darse al interior de una misma familia y configura distintas formas de espiritualidad, diferentes articulaciones dentro del mismo o de distintos sistemas religiosos. En América Latina, como resultado de los procesos de interrelación y el desarrollo de los medios de información de masas, podemos aculturarnos incluso sin mudarnos de la casa donde nacimos.

La mal llamada muerte de las religiones o el agotamiento de ciertas propuestas religiosas

Ciertos autores planteaban el desarrollo de fuertes procesos de secularización en las sociedades latinoamericanas a partir de algunos indicadores como la baja de la tasa de natalidad, los divorcios o el uso de los anticonceptivos entre católicos. En términos estrictos, estas situaciones marcan precisamente el agotamiento de ciertas propuestas religiosas que fueron hegemónicas durante varios siglos y la crisis en la definición de elites burocráticas o jerarquías religiosas que están cada vez más distanciadas de los sistemas religiosos a los que pertenecen sus antiguos o presuntos feligreses, quienes los requieren en muchos casos como una agencia de servicios religiosos para cumplir ciertos ritos de paso.

La dinámica de los sistemas religiosos. Un modelo energético

Uno de los aspectos evidentes de la dinámica de los sistemas religiosos es el crecimiento y decrecimiento de distintas propuestas religiosas. Sin entrar en los excesos premonitorios de algunos colegas²⁰ y/o actores religiosos interesados en demostrar la inevitabilidad del triunfo de su propuesta, es evidente que el campo religioso es cambiante y existen opciones que se han fortalecido y otras que están en franca decadencia; esto es visible tanto al interior del mundo católico como del campo protestante.

Los 92 millones de católicos asisten menos de una hora al mes-promedio a servicios religiosos, pero los 12 millones de evangélicos asisten 30 horas promedio al mes a sus servicios. Si aplicáramos los criterios de Richard N. Adams (1975, 1978) sobre *quantum energético*, vemos que en realidad los evangé-

licos disponen de mayores recursos humanos -o para ser más precisos- más energía humana que los católicos, y ello sería una de las explicaciones para la expansión de los mismos. Por ello, hemos tratado de plantear una fórmula para definir la estrategia disponible en un sistema religioso:

E (energía del sistema religioso) = tiempo social + tiempo cristalizado (recursos + edificios)

Llamaremos *tiempo social* al tiempo y trabajo socialmente disponible para el sistema religioso, mismos que consisten tanto en la asistencia a los servicios como en la participación en un conjunto de actividades de la organización. El *tiempo cristalizado* es un término provisional y se refiere a recursos monetarios o en especie que aportan los feligreses, así como a edificios y demás instalaciones físicas. En términos estrictos, consideramos que el sistema religioso necesita tiempo social para su desarrollo; de lo contrario entra en crisis: es notable la venta de templos o su renta para otras actividades en Europa, donde no logran los recursos necesarios para su mantenimiento. Otra salida más digna es el desarrollo de la llamada arqueología histórica -una forma amable de incorporación al "patrimonio cultural" donde, finalmente, los contribuyentes se hacen cargo del mantenimiento de los edificios religiosos- para admirarlos como "monumentos de un pasado glorioso".

Este modelo no descarta la posibilidad de la existencia de grupos religiosos que hagan una fuerte inversión en recursos materiales, dinero y construcciones, y que no les interese tanto una religión de las mayorías, sino -por el contrario- fortalecer su presencia en un nicho social y desde allí proyectarse hacia el conjunto de la sociedad. Esto se expresa con toda claridad en los llamados nuevos movimientos eclesiales dentro del catolicismo, que hacen énfasis en la formación de líderes y dejan las masas al trabajo rutinario de los párrocos.

Serían estos líderes quienes con su ejemplo e imagen atraerían a las masas y les servirían de modelos de identificación. De ahí el interés en el control de los medios de información de masas. Dicha estrategia podría ser operativa en situaciones de

²⁰ STOLL, David (1993 [1990]) *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico* Traducción al español, María del Carmen Andrade, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth.*, Abya Ayala, Quito.

monopolio de una propuesta religiosa, en sistemas de religión de Estado. En un mercado religioso competido, equivale a un abandono de espacios que son cubiertos por las distintas propuestas evangélicas, con gran capacidad para generar organizaciones diversas que capitalicen a su favor esta situación de “vacante” en los diversos sistemas religiosos.

Es interesante observar cómo la Iglesia Católica recientemente se ha retirado de espacios completos del campo religioso, y es necesario comprender qué implica esto en términos estructurales, además de las cuestiones políticas y de coyuntura —que no son tema de esta exposición.

En términos estructurales, nuestra hipótesis de trabajo consiste en comprender el concepto de *católicos* en términos de universalidad; si ésta no se mantiene, se rompe el equilibrio estructural de la organización, pues consideramos que *la Iglesia Católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable*,²¹ siguiendo por analogía el modelo de los Nuer²² que entraña la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes —más de 30 en el mundo—, de una infinidad de carismas religiosos distintos expresados en diferentes órdenes religiosos y de teologías diversas —pluralismo que unifica sobre la base de un grupo de conceptos que les permiten mantener la unidad, respetando las diferencias. Por ello, la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, rechazada por la Iglesia, la institución religiosa

²¹ Coincidimos con Leach cuando plantea que la sociedad —matemáticamente hablando— no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables, que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad. LEACH, Edmund (1993 [1971]) *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*. 5ª ed. Siglo XXI, Madrid, pp. 20-21.

²² EVANS-PRITCHARD, E.E. (1977) *Los nuer*. Anagrama, Barcelona, pp. 280.

más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

No debemos olvidar que la Santa Sede es —en términos de ciencia política— una monarquía absoluta de base teocrática, pues el Papa designa a los cardenales, que son quienes a su vez designarán al nuevo Papa. Éstos, formalmente, no actúan por sí mismos, sino por *inspiración del Espíritu Santo*, quien *los orienta* para identificar y designar al sucesor de Pedro, Obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Supremo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia y Arzobispo de la Provincia Romana, así como Soberano de la ciudad del Vaticano. El Papa tiene la capacidad de designar a todos los obispos y cardenales, también por *inspiración del Espíritu Santo*. Esta concentración personal de poder de base teocrática tiene, a su vez, un sistema de contrapesos horizontales que permiten el libre juego de las facciones internas, para evitar precisamente la ruptura del equilibrio; en este caso, retomamos en términos analíticos el modelo de *monarquía divina* de los Chilluk.²³

La Iglesia vive siempre *al filo de la navaja* de la autoridad legítima y el autoritarismo. La estructura de autoridad de la Iglesia puede expresarse en la metáfora de la *cadena arborescente* donde cada *eslabón* tiene un espacio de autonomía relativa, pero todos los hilos de la red confluyen en el Papa, quien es el responsable de la legitimidad de cada *eslabón*. En muchos casos, su poder sólo consiste en que puede ratificar lo *decidido* en esa instancia. Pues, además, todo esto está matizado por los principios de *libertad, libre albedrío e historicidad del cristianismo*.²⁴ El problema estructural delicado

²³ LIENHARDT, Godfrey (1975 [1954]) Los Chilluk del Alto Nilo. En FORDE, Daryll: *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. pp. 213-248, FCE, México, D.F. Quiero agradecer a Félix Báez-Jorge su sugerencia de tomar esta hipótesis en torno a los Chilluk, aunque él lo aplica al sistema político mexicano.

²⁴ En esta perspectiva, la posición de Juan Pablo II sobre la “eternidad y universalidad de los valores” es un punto que debe ser matizado por las propias tradiciones del cristianismo.

es la ruptura sistemática de los mecanismos de consenso como constructores de legitimidad.

Nuestra hipótesis de trabajo es que el *congelamiento estructural* del catolicismo lleva a la diversificación y segmentación del campo religioso mexicano y latinoamericano y abre las puertas al desarrollo de alternativas religiosas de diferente origen y características. Ante la imposibilidad estructural del catolicismo de contener en su interior todas las tendencias y carismas, pierde la posibilidad de ser la religión única e incluso está perdiendo el desafío de mantenerse como religión de las mayorías. Se abren los caminos para otras propuestas religiosas que dan cuenta de las novedades y los nuevos desafíos culturales, espirituales y sociales que se desarrollan en las sociedades latinoamericanas.

Religión y política en la constitución de las subjetividades contemporáneas. Relevamiento sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina

Ma. Virginia Sabao Domínguez¹

Lucía Salinas²

Resumen:

En este artículo intentaremos abordar las relaciones existentes entre el fenómeno religioso, las creencias políticas y construcción de la subjetividad contemporánea en Argentina. Trabajaremos a partir de los datos de la Primera Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (CEIL-CONICET, UBA, UNR, UNCUIYO, UNSE, 2008) que realizamos dentro de un proyecto PICT Redes "Religión y estructura social en la Argentina en el siglo XXI", financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y CONICET.

Los puntos centrales a desarrollar en esta presentación, corresponden a adscripción religiosa, credibilidad en las instituciones en general (tales como Congreso de la Nación, sindicatos, partidos políticos, justicia, Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica y Evangélicas, entre otras), y constitución de nuevas subjetividades, vinculadas a las creencias y prácticas religiosas relevadas. Lo que subyace a nuestra intención es una concepción según la cual "lo religioso" y "lo político" no se corresponden a esferas sociales independientes, sino que podría pensarse la porosidad entre ambas maneras de actuar en el mundo.

¹ UNNOBA-UNR. E-mail: mvsabao@yahoo.com.ar

² Becaria ANPCyT-UNR. E-mail: lu.salinas@gmail.com

Sabao Domínguez, Ma. Virginia y Salinas, Lucía "Religión y política en la constitución de las subjetividades contemporáneas. Relevamiento sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina", en: *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Año X, N° 10, 2011, pp. 79-101.

Recibido: 3 de Septiembre de 2010 Aceptado: 19 de Agosto de 2011.