



RELIGIONES: CUESTIONES TEORICO- METODOLOGICAS

D. Alexander
P. Antes
J. Billiet
R. Campiche
C. Garma
N. Kokosolakis
E. Masferrer
R. Segato

*RELIGIONES
LATINOAMERICANAS* **1**

enero-junio 1991



Abordar la problemática religiosa en Latinoamérica encierra, por sí misma, una doble exigencia. La elaboración de un enfoque teórico y, la creación de una metodología que permita acercarse a los aspectos más recónditos de las religiones que practican las sociedades latinoamericanas.

En este primer número, *Religiones latinoamericanas* retoma los planteamientos teórico-metodológicos de diversos autores con el propósito de construir a partir de su lectura, lo que sería la teoría y metodología para el estudio de las religiones latinoamericanas desde Latinoamérica.

1a. Edición, México 1991
Esta edición consta
de 1500 ejemplares.
Registros legales en
trámite.

Agradecemos el apoyo financiero otorgado por el
Consejo Internacional de Filosofía y Estudios
Humanísticos (CIPSH) de la UNESCO a través
de la Asociación Internacional de Historia
de las Religiones (IAHAR).

A la Escuela Nacional de Antropología e Historia
(ENAH-INAH) y al Instituto Nacional Indigenista
(INI) por la edición de la revista.

*El contenido de los textos es responsabilidad
de los autores.

CONTENIDO

EDITORIAL	7
Orientaciones de Cambio en la Sociología de la Religión.	11
	<i>Nikos Kokosalakis</i>
Los Estudios de la Religión/Religiosidad Popular en Alemania.	25
	<i>Peter Antes</i>
Nuevos Movimientos y Tendencias Religio- sas en América Latina.	43
	<i>Elio Masferrer</i>
Cultura Nacional y Procesos de Seculariza- ción.	57
	<i>Carlos Garma</i>
De la Pertenencia a la Identificación Reli- giosa. El Paradigma de la Individualiza- ción de la Religión Hoy en Día.	73
	<i>Roland Campiche</i>
¿El Fundamentalismo es un Integrismo?	87
	<i>Daniel Alexander</i>
La Formulación de las Preguntas y los Efectos del Contexto en Preguntas para Encuestas Sobre Religión.	107
	<i>J.B. Billiet</i>
Cambio Religioso y Desetnificación: La Ex- pansión Evangélica en los Andes Centra- les de Argentina.	137
	<i>Rita Laura Segato</i>

EDITORIAL

Ante la realidad dinámica, resultado de diversos procesos históricos y sociales, los problemas actuales de América Latina necesitan ser replanteados desde una perspectiva que se inspire en los modelos culturales y visiones del mundo que han configurado nuestro 'ser' latinoamericano. Frente a esta realidad heterogénea nos interesa el acercamiento científico al ámbito religioso.

Diez años de intenso trabajo en el campo de estudios sobre las cuestiones étnico-religiosas en México, y como resultado de las **Reuniones Latinoamericanas de Religión y Etnicidad**, que se han venido realizando en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de la ciudad de México, abrimos este nuevo espacio para la presentación y discusión de propuestas teórico-metodológicas que enriquezcan la producción científica para el estudio de las religiones en Latinoamérica.

RELIGIONES LATINOAMERICANAS tiene un perfil académico y rebasa los límites de proyectos confesionales o políticos. Tiene la intención de aportar al desarrollo de una perspectiva científica latinoamericana para el estudio de la religión.

Recibe colaboración de investigadores de la región, así como de Estados Unidos, Canadá, Europa y otros lugares que se interesan por la problemática latinoamericana y del caribe en materia de religión.

Nuestra revista busca integrar la dimensión teórico-metodológica con la perspectiva etnográfica a través de números temáticos semestrales y un anuario. Es un órgano de difusión de la **Asociación Latinoamericana de Estudios de la Religión (ALER)** y esta auspiciada por el Centro Alternativa Antropológica Latinoamericano A.C. (CAALAC).

En este primer número sobre aspectos **TEORICO-METODOLOGICOS** ofrecemos ocho artículos sobre diferentes aspectos para el estudio de la religión. Entendemos que los mismos no agotan la diversidad de problemas vinculados a dichas temáticas pero entendemos que abren

nuevas perspectivas de trabajo que deben ser enriquecidas por nuestros lectores.

Nikos Kokosalakis analiza las posturas teóricas dominantes de la sociología de la religión, los cambios y las orientaciones de la misma. También realiza una reflexión polémica sobre los límites conceptuales de religión y trascendencia en las sociedades modernas donde se dan los discutidos procesos de secularización.

Peter Antes se esfuerza por plantearnos los caminos recorridos por la sociología y la antropología de la religión en Alemania y la complejidad de la realidad que aborda resaltando los diferentes aspectos de la misma.

Elio Masferrer analiza el proceso de transformación en el campo religioso latinoamericano partiendo de las perspectivas de los creyentes y propone una taxonomía de los diferentes grupos cristianos que conviven en la región que analiza.

Carlos Garma aborda la discusión que existe alrededor de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en México para demostrar la interrelación que se da entre los procesos de secularización y la cultura nacional.

Roland Campiche propone una metodología que se centra en el sujeto creyente en una sociedad donde se va configurando la identidad religiosa dentro de una oferta plural de modelos de identidades religiosas. Analiza los diversos criterios que se utilizan para definir la pertenencia religiosa.

Daniel Alexander compara hábilmente dos movimientos que aunque no tengan una relación definida en tiempos y espacios son susceptibles de ser comparados metodológicamente. Se trata de los movimientos Católicos Integristas y los Fundamentalistas Protestantes. Es interesante su análisis metodológico ya que lo basa en la consideración de que ambos movimientos surgieron en épocas cercanas y se desarrollan en una similar coyuntura socio-histórica.

J.B. Billiet, después de realizar una revisión meticulosa de los procedimientos que se han seguido en los últimos años para la aplicación de encuestas, propone una metodología e interpreta los principales tipos de efectos de respuestas en encuestas sobre religión.

Rita Laura Segato nos presenta los procesos que han llevado a un cambio religioso a las comunidades del noroeste de Argentina, vinculando los aspectos tradicionales con los elementos introducidos por las nuevas opciones religiosas.

Lamará la atención al lector en este primer número una fuerte presencia de autores europeos. Entendemos que la construcción desde perspectivas plurales de paradigmas científicos apropiados para estudiar la realidad de nuestros pueblos se concretará mediante la fusión de aportes científicos contruídos tanto dentro de nuestra Región como fuera de Ella.

Esta posición es un punto de partida metodológico que implica una perspectiva comparativa en el estudio científico de las religiones de los pueblos de tradiciones culturales latinas y americanas.

ORIENTACIONES DE CAMBIO EN LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Nikos Kokosalakis*

ABSTRACT

Religion must be understood a historical human fact and as a social-historical process.

It is not only a cultural limit, but also a cultural process that involves human aspirations, values and the reason to be on a human existence in a certain place and time.

That's why, religious as cultures and civilizations, may grow or die, or be the object of the constant flux of social change.

Following Weber and Geertz, we must understand and treat religion mainly as a cultural category.

Introducción

En los años recientes la orientación conceptual teórica en el estudio sociológico del cambio en la religión contemporánea se ha extendido.

La evidencia proviene no sólo de los debates acerca de la secularización, sino también de las diversas perspectivas sobre la privatización (Luckmann; 1967-1987) y la globalización (Robertson; 1985-1987) así como el conteo del cambio de rostro (Beckford y Luckmann 1989) y las funciones de cambio de la religión (Wilson; 1989).

Las posiciones teóricas dominantes en la sociología de la religión la tratan como una propiedad del sistema social y analizan el cambio religioso en términos del concepto weberiano de racionalización y desde la perspectiva funcionalista de Durkheim de la diferenciación social-estructural. Si bien estas posiciones han proporcionado convincentes aportes sociológicos sobre la marginalidad de las instituciones religiosas en la sociedad moderna, en conjunto han sido incapaces de explorar las

* Departamento de Sociología. Universidad de Liverpool.

dimensiones subjetivas y las transformaciones de la religión excepto para argumentar que ha sido ampliamente expulsada de la esfera privada, especialmente en occidente.

El análisis del cambio religioso, sin embargo, en términos de la diferenciación socio-funcional y la dicotomía público-privado fracasa al explicar porque la secularización del sistema social presenta variaciones tan grandes en las sociedades industriales (por ejemplo en Irlanda, Inglaterra, Estados Unidos, Polonia e Israel). Aún más, fracasa la explicación del creciente resurgimiento de la religión a nivel mundial y más específicamente en relación al crecimiento de formas diversas de fundamentalismos y su creciente politización. Finalmente tales posiciones son incapaces de diferenciar las orientaciones religiosas en la esfera subjetiva del individuo o de la colectividad. Ciertas perspectivas, principalmente en Luckmann (1967-1987) y otros analistas de la "religión implícita" han ampliado el concepto de religión para incluir orientaciones subjetivas generales por medio del uso del concepto de trascendencia.

Al rechazar las concepciones racionalistas de religión, que la consideran "sobrenatural", y su institucionalización, esta postura evita algunas de las posiciones etnocéntricas prevaletentes en la sociología de la religión. Sin embargo, al fracasar en su intento por una distinción analítica conceptual entre religión y trascendencia, resulta igualmente incapaz de distinguir entre formas religiosas y no religiosas de subjetividad y no puede especificar conceptualmente lo que son los procesos sociales de cambio religioso.

Algunas de las limitaciones básicas en la sociología de la religión se heredan de formas de pensamientos surgidos en los siglos XVIII y XIX.

Estas fueron formas intelectuales que contrastaron con el pensamiento científico racional, al no diferenciar entre lo trascendental y la creencia religiosa. De esta manera el concepto de trascendencia se fusionó al de religión y ambos se distinguieron de, y en contraste con, el moderno pensamiento racional, que ha sido desplazado en la actualidad del viejo edificio metafísico. La sociología clásica fue permeada por este supuesto en Marx y Durkheim, así como en el análisis de Weber, la tipificación de racionalidad, racionalización y burocracia.

Precisamente esos hábitos de pensamientos que se formaron durante la ilustración y el crecimiento de la sociedad industrial, son ahora enfrentados en lo que hemos pasado a llamar sociedad pos-industrial y pos-moderna. Es precisamente en la era de la alta tecnología y los microprocesadores en la que nos volvemos crecientemente precavidos

frente al fundamentalismo burgués y el surgimiento de la dialéctica entre religión y política en varias partes del mundo, que comprendemos que las formas de pensamiento moderno no son tan racionalistas y anti-trascendentales como suponíamos. Por lo tanto puede ser sociológicamente útil una distinción analítica entre religión y trascendencia en el contexto de las manifestaciones de cambio en la religión.

2. Manifestaciones de Cambio en la Religión: Implicaciones Teóricas.

Una de las principales contribuciones de la sociología de la religión es que ha dejado perfectamente claro que el concepto de religión no puede ser limitado a sus manifestaciones institucionales. De hecho ha sido reconocido desde Durkheim que "todas las religiones responden, si bien en diferentes maneras, a las condiciones dadas de la existencia humana" (1968:3). Especialmente desde que los padres fundadores y varios sociólogos de la religión vieron como central la problemática de la religión, dentro de la problemática de la condición humana.

Todo esto implicó que la religión deba entenderse como un hecho histórico humano y como un proceso histórico social. También implicó que la religión no es solamente un límite cultural sino también un proceso cultural, que involucra aspiraciones humanas, valores y la razón de ser de la existencia humana en un sitio y tiempo determinado. Por lo tanto las religiones, así como las culturas y civilizaciones, pueden crecer y morir y ser objeto de constante flujo de cambio social, siguiendo a Weber y Geertz debemos entender y tratar a la religión primeramente como una categoría cultural.

La religión, por supuesto, también es una parte distintiva del sistema social, si bien su análisis sociológico no puede únicamente ser limitado a sus funciones sistemáticas estructurales. Ciertamente yo discutiría que es una categoría equivocada concebir la posición y las funciones de la religión en el sistema social como el punto de partida de la teorización acerca del cambio religioso.

Me parece que precisamente aquí radica el error teórico de los funcionalistas desde Durkheim hasta Luckmann (1977) y coincido con Beckford (1987:36) en que "relativamente poco se ha ganado al considerar en general a la religión como una propiedad distintiva de los sistemas sociales" especialmente al hablar del cambio religioso contemporáneo. Así como Durkheim insistió en tratar los hechos sociales como

sociólogos que tratan a la religión básicamente como una parte distintiva del sistema social están inevitablemente forzados a operar dentro de una dicotomía público-privado.

En las sociedades modernas, por supuesto, la marginalización de las instituciones religiosas es bien reconocida y aceptada y el proceso de como vinieron a ocupar ese lugar es explicado en referencia a la diferenciación funcional-estructural del sistema social. Aunque la posición y función de las instituciones religiosas en el sistema social pueden decirnos muy poco acerca del análisis general y la comprensión del cambio religioso, o bien acerca de las manifestaciones contemporáneas de la religión. Este parece ser el caso incluso cuando se comparan los procesos de cambio religioso con las sociedades industriales avanzadas entre, digamos Inglaterra y Estados Unidos, o entre Rusia y Polonia, si olvidamos a los países del tercer mundo como Irán o los latinoamericanos. En algunas sociedades avanzadas, diferenciadas, el factor religioso es socialmente más relevante que en otras sociedades similares. (Martin, 1978).

Los problemas teóricos vinculados al estudio del cambio religioso tampoco se resuelven en referencia a la "privatización" de la religión en las sociedades modernas. Quizá en sí mismo el concepto de privatización sea teóricamente equivocado, ya que la religión no podrá ser totalmente privada más de lo que puede ser privado el lenguaje. Aún más, por sí misma la cuestión de la privatización únicamente puede ser entendida en un contexto socio-cultural más amplio. En este sentido la privatización, como un proceso fundamentalmente, puede ser estudiada cabalmente en la estructura de los orígenes del crecimiento del individualismo en la cultura occidental (Lukes, 1973:94-98).

Quizá un ángulo teórico más fructífero desde el cual nos acerquemos a toda esta cuestión no sea la dicotomía público-privado, sino la transformación de la religión en las sociedades modernas desde el punto de vista del voluntarismo y la elección.

Ciertamente desde hace algún tiempo en occidente y cada vez más en el mundo entero, las convicciones religiosas se han convertido en un asunto de libertad personal y de esta forma en elección.

Los hombres y mujeres modernos simplemente se niegan a hablar sobre lo que piensan o creen, se dejan forzar a aceptar visiones prefabricadas del mundo. "La verdad revelada" por sí misma les asegura su autenticidad sólo si es aceptada por un individuo o grupos de individuos. De esta manera las sagradas tradiciones se ven obligadas a competir por su aceptación en el "mercado general" de la visión del mundo.

Wilson (1988:204) al replantear las funciones de la religión en occidente, ha sugerido que las nociones de salvación se han transformado sigilosamente desde una tradición comunal a una concepción personalizada y voluntariosa moderna. Esto es indudablemente cierto, así como es verdad que incluso aquellos que practican la religión dentro de las concepciones tradicionales, reinterpretan su fé en el contexto de su experiencia diaria. En cierto sentido, por supuesto, al menos en la cristiandad, el mensaje de salvación fue personal desde el principio, sin embargo, tanto como puede ser, para el analista contemporáneo del cambio religioso es crucial la comprensión de que la característica más importante del mundo moderno es que la elección de convicciones es un valor superior y no un valor sagrado. Al menos como un ideal, el hombre moderno rechaza cualquier sociedad que produce prisioneros de la conciencia.

Si bien, debemos ser cautos en no tratar únicamente este fenómeno general del mundo moderno como un valor limitado a las preocupaciones individuales. Es verdad que tal orientación subjetiva, en primer lugar, se localiza en el área de la conciencia, sin embargo sus implicaciones son inmediatamente colectivas, sociales y políticas. También es cierto lo que parece ser una de las aspiraciones básicas, de lo que en forma muy imprecisa hemos llamado sociedad pos-moderna, es la cuestión de la elección, la emancipación y la libertad personal, que no puede ser actualizada ni por las perspectivas individualistas de lo que uno quiere hacer ni tampoco desde la estructura de la burocracia política. Ya que las aspiraciones de emancipación son investidas cualitativamente en las orientaciones sociales del ideal democrático mundial. De esta manera de Europa a las Américas y del mundo socialista a Sudáfrica, la preocupación corriente de la gente es la democracia que significa participación y emancipación personal y social.

Ciertamente el resurgimiento de la religión pudo darse ante el discernimiento de su potencial para la democracia ya sea que hablemos de Polonia, Irán o América Latina, el asunto de la emancipación personal y social de la autonomía se encuentra en una práctica religiosa colectiva fervientemente perseguida por los individuos. La proliferación de las comunidades eclesiales en Brasil y en toda latinoamérica ejemplifican esta tendencia (Levine Ed., 1986). En otro contexto este mismo asunto se revela en la controversia que ha seguido la publicación del libro de Salman Rusdie Los Versos Satánicos.

Desde el punto de vista de la cultura occidental el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión del individuo y en particular del

artista es amenazado por un ideal sagrado. Para los occidentales esto es más sagrado que la tradición sagrada. Sin embargo en un mundo cada vez más interdependiente, este derecho, este ideal es ofensivo para los seguidores de cualquier tradición sagrada, los que por largo tiempo han sentido que su libertad e integridad humana han sido frustradas por la insensibilidad, el dominio y la "superioridad" de la cultura occidental.

Después de todo, la característica única de la religión a través de la historia ha sido articular y expresar en términos de otros los valores culturales sustantivos, limitados arriba y abajo por los intereses utilitarios. Para los sociólogos de la religión que obviamente no pueden considerar estos desarrollos, permanece el reto secular de cómo forjar conceptos suficientemente específicos que puedan aprehender las transformaciones de la religión en el mundo moderno.

3. Los límites Conceptuales de Religión y Trascendencia en la Sociedad Moderna.

En la actualidad es generalmente aceptado en la sociología de la religión que el declive de la significación social de las instituciones religiosas no significa el declive de la religión como tal. La religión, como apuntó Martin (1978:13) siguiendo a Weber, "es una creación de ensamble del símbolo y el significado". Por lo tanto sus transformaciones no pueden ser consideradas únicamente en referencia a los cambios de la estructura social, si bien están relacionados, tampoco pueden ser tomados como discutimos previamente, en referencia a la dicotomía público/privado. Debe reconocerse que la sociología de la religión realmente nunca desarrolló un aparato teórico y conceptual adecuado para tratar con su objeto de estudio en términos del significado y la realidad simbólica.

Hasta los recientes debates sobre la secularización (Acts of XIX CISR Tubingen 1987, *The Journal of Oriental Studies*, vol. 26, no. 1, 1987) y el intento de vincularlo con el cambio religioso contemporáneo (Beckford y Luckmann, eds. 1989) es que tales cuestiones han ganado preeminencia. Esta literatura apunta claramente a las orientaciones teóricas del cambio que no pueden ser discutidas en este espacio. Más bien en lo que resta de este ensayo apuntaré a un esfuerzo particular para acotar los términos del problema de la subjetividad y el significado en el análisis y las transformaciones socio-históricas de la religión.

Thomas Luckmann en su ahora clásico estudio *La Religión Invisible* (1967) intentó liberar al concepto religión de su etnocentrismo cristiano al considerarla como una categoría antropológica universal y al argumentar que la religión es primeramente realidad subjetiva localizada en la experiencia humana de la trascendencia. Recientemente ampliado y avanzado en esa tesis sugirió que "las condiciones sociales y más precisamente los modos culturales contruidos socialmente que en la actualidad se consideran típicos, proporcionan orientaciones subjetivas en el mundo moderno occidental y quizás en todas las sociedades modernas -que legítimamente podrían ser llamadas religiones" (1987a, 2).

Este planteamiento es convincente y sigue los argumentos de Luckmann, únicamente si uno acepta el muy amplio concepto de religión (que todo considera) que implica su análisis. El planteamiento de que la religión juega un importante rol en la conciencia moderna es, por supuesto, especialmente atractivo en vista de las tesis de la secularización. Sin embargo Luckmann parece basar su argumento en la premisa de que "los profundos cambios sociales y culturales que resultaron de lo que vemos como la esencia de la modernidad no modificaron la naturaleza religiosa constitutiva de la existencia humana...las condiciones sociales de la vida moderna no producen un nuevo ser humano; la modernidad no dió a luz a 'Los Prometeos Desencadenados'" (1987a, 1ro, 4). Para Luckmann otra premisa importante es que "la función antropológica general de la religión es poner de moda moralmente actores históricos de los miembros de unas especies naturales que conviertan a los organismos en personas" (1987:23). Lo que Erik Vogelin llamó "una iluminación cósmica" se iguala a la función básica de la religión de brindar significados.

Estas dos premisas conforman un retrato de la religión como un proceso universal de simbolización y objetivación independiente de la trascendencia en su referencia a lo sobrenatural, o de las propias concepciones subjetivas de la religión de los actores. Ciertamente para Luckmann es crucial lo sobrenatural tal y como es entendido como un modo de simbolización e institucionalización de la trascendencia, pero que no constituye la función esencial o la esencia de la religión.

Esta apreciación teórica, que identifica religión con trascendencia y su función antropológica universal no es de interés primordial en el contenido "religioso" de la conciencia del actor. Es más, para Luckmann es axiomático que "la religión se presenta en formas no específicas en todas las sociedades y en todos los individuos 'normales' (socializados)" (1967:78). Este avance teórico que es desarrollado con cierta ex-

tensión en sus estudios recientes constituye, en mi opinión, un avance teórico significativo en la sociología de la religión, si bien contiene ciertas debilidades básicas. Desde un punto de vista metodológico esta posición no desembaraza del etnocentrismo cristiano occidental y del sobrenaturalismo medieval que han sido factores seriamente limitantes en toda la sociología de la religión.

Luckmann remarca este punto al mostrar que el contenido aparentemente inconexo y disparatado de la gran variedad de religiones en el mundo desde el animismo a la religión civil americana y el Sokka Gakkai del Japón, están sistemáticamente relacionados a un proceso intersubjetivo básico y común de reconstrucción de la trascendencia y a su sistematización por teólogos expertos. El significado crucial de este enfoque teórico es que evade el etnocentrismo sin caer en el relativismo o el empiricismo naif. La religión se trata como una categoría cultural en el sentido antropológico analizado por Geertz (1966), aunque dentro de una estructura sistemática de una teoría de la trascendencia aplicada a los contextos específicos socioculturales. Al respecto, Luckmann va más allá de Weber al dejar fuera al análisis de la religión y el cambio religioso del intrincado y conceptualmente confuso problema relativo a la tipificación de la racionalidad de la acción humana.

Weber, así como Beckford (1987:36-37) anota para garantizar la concepción prevaleciente de religión sin examinarla y supone que el proceso de racionalización erosiona a la religión en esencia. Por otra parte Luckmann, al proporcionar una teoría de la religión y tratarla como una categoría antropológica universal, concluye que el proceso de racionalización no erosiona sino simplemente transforma las formas prevalecientes de la experiencia de trascendencia. En cualquier caso la cuestión de la racionalidad y la racionalización en materia de religión es un asunto resuelto.

Las implicaciones de este enfoque para el debate de la secularización son, creo yo, obvias. Es más, ya que lo "sobrenatural" es únicamente una forma de reconstrucción de la trascendencia, su declive en las sociedades modernas habla del declive de ciertas formas culturales e históricas de la religión, si bien no significa el declive de la religión *per se*. No hay espacio aquí para discutir el análisis sofisticado del concepto de trascendencia y su objetivación e institucionalización por los expertos como fué propuesto por Luckmann (1987, 1987a). Sin embargo, me parece que la dificultad básica que subyace al enfoque en su conjunto, es que no existe distinción metodológica entre los conceptos de religión y trascendencia. Ambos conceptos, de hecho, tradicionalmente son in-

tercambiables sin una clara referencia a su contenido social o al contenido subjetivo de la conciencia del actor. Como una consecuencia de la falta de una distinción clara entre fenómenos religiosos y no religiosos en la sociedad moderna, es que puede establecerse que todas las orientaciones subjetivas pueden ser designadas como religiosas. Es precisamente esta distinción conceptual la que podría proporcionar un valor metodológico substantivo en el estudio de la religiosidad en las sociedades modernas.

La trascendencia es básicamente un concepto filosófico y teológico mas no sociológico. Como tal, ha preocupado a la mayoría de los filósofos como Kant y Hegel y en este siglo Husserl (1965-1970) quienes anticiparon una crítica radical de la razón científica basada en la trascendencia. En el lenguaje ordinario, la trascendencia (la propiedad de sobrepasar, de ir más allá) puede entenderse acompañada del espectro de la experiencia humana y como la propiedad general subyacente de la subjetividad y conciencia humana. Como Luckmann argumenta "la experiencia humana... es un flujo continuo de trascendencia de los niveles más simples a los más complejos" (1978a 11-12).

La constitución moral humana y la libertad humana en última instancia encuentran sus raíces en la trascendencia. Ya que la trascendencia es ubicua y constituye tanto la base de la cultura humana como la fuerza dinámica de la historia humana. En pocas palabras la trascendencia es irreducible (excepto para un principio último como la deidad, la naturaleza, etc.) y es una parte integral de la subjetividad humana. De esta manera, en un sentido más amplio, es que los pensadores de la ilustración y los racionalistas del siglo XIX supusieron que la razón humana desplazaba a la trascendencia y con esto construyeron una categoría equivocada. Ellos igualaron la trascendencia con ciertas concepciones prevalecientes de religión que contrastaron con el pensamiento científico racional de ese tiempo. Muchas confusiones conceptuales y malentendidos acerca del proceso de secularización han acompañado al supuesto acrítico sobre la religión y la trascendencia.

En la actualidad, al menos para objetivos sociológicos, es imperativo una distinción conceptual entre religión y trascendencia. Simplemente no podremos y ciertamente no avanzará la sociología de la religión si continuamos considerando las variadas formas de subjetividad, y la subjetividad individual en particular, como una religión. Verdaderamente, la plétora de conceptos imprecisos tales como: invisible, folk, popular, implícito, difusamente y oficial, subterránea, común, religión, etc. han sido muy utilizados en diferentes formas. Permanece el hecho, sin em-

bargo, de que todos estos términos denotan una confusión y una incapacidad para distinguir entre religión y trascendencia para fines analíticos sistemáticos.

Por supuesto hay espacio en la sociología de la religión para el análisis de lo que denominamos Alcohólicos Anónimos. Sin embargo, debemos ser capaces de identificar bajo que estructura conceptual analizamos este fenómeno en el paraguas de la religión. La trascendencia es, por supuesto, la alborada de la religión, pero no es y no puede ser extensiva con la religión si el último término es contar con cualquier especificidad conceptual aislada de cualquier contenido social empírico. La trascendencia entonces debe ser entendida como una categoría antropológica más amplia y un concepto más completo que el de religión. No todos los fenómenos que involucran la trascendencia son también religiosos. De esta forma la producción artística involucra la trascendencia, como involucra la actividad humana, la metáfora y la simbolización.

Esto no significa aún que la actividad económica está tan lejana de la subjetividad como la actividad religiosa. La totalidad de la comunicación y relaciones humanas todavía involucran a la trascendencia para ampliar la caracterización de la religión a todas estas relaciones y dividirla en un objetivo sociológico inmanejable. Ni siquiera podemos en el mundo moderno ampliar el concepto de religión para abarcar completamente la esfera de la moralidad. Mucha gente cuya conciencia opera con preceptos morales explícitos definitivamente rechazaría su adhesión a cualquier noción de religión. Por otro lado la religión siempre implica moralidad. Es importante enfatizar que el elemento de moralidad en la religión es un producto de la fe religiosa y un compromiso religioso del actor. Los actores religiosos no son religiosos porque actúan moralmente, sino morales por su compromiso religioso. Únicamente las teorías funcionalistas de la religión que derivan la religión de su moral y sus funciones integrativas, ven de cualquier manera a la religión como moralidad.

¿Podría yo argumentar entonces a favor de un concepto de religión con referencia explícita a lo sobrenatural o a la profana dicotomía sacra durkheimiana?. Definitivamente no, ya que implícitamente he criticado estas nociones. Quizá me debiera preocupar que yo creo ser demasiado presuntuoso para cualquier sugerencia de que esto es fácil o inclusive posible para considerar sociológicamente lo que es tomado como religión en las sociedades modernas. Todo lo que trato de decir es que el concepto de religión en cualquier contexto social debe tener un criterio

mínimo que los distinga de la noción general de trascendencia que lo acompaña. Al mismo tiempo deberíamos trabajar sobre la relación entre religión y trascendencia y sobre las condiciones socioculturales generales que transforman la trascendencia en religión. Déjenme sugerir al menos dos de estos criterios mínimos.

Históricamente la primera y más importante propiedad de todas las religiones ha hecho referencia a alguna noción de "otredad". Esto puede ser muy explícito como en el Islám y la Judeocristiandad, o implícito como en el budismo y otras religiones orientales. El asunto es que esa necesidad de "otredad" no se refiere necesariamente al orden "sobrenatural". Por lo tanto no estoy pensando en la "otredad" en los términos de la verborrea de "lo otro" de Weber.

En el contexto social occidental contemporáneo, por ejemplo Beckford (1988), se hace la referencia a "imágenes holísticas del mundo" y "pruebas más elevadas", como atributos distintivos de autoayuda, terapéuticos o diversas asociaciones voluntarias. Mi punto es que la noción de otredad proporciona un foco, una perspectiva totalizadora y una síntesis de valores y experiencia humana. Martin (1978:12) enfatiza el aspecto de la otredad en la religión al definirla como "una aceptación de un nivel de realidad más allá del mundo observable a la ciencia, al cual se adscriben significados y propósitos completos y trascendentes a aquellos puramente humanos".

Considero entonces lo que podemos llamar propiedades sintéticas de la trascendencia como un criterio para toda religiosidad. La referencia a este principio, por ejemplo, eliminaría la etiqueta de "deporte religioso" y otras actividades placenteras. De esta forma ser un miembro de un nuevo movimiento religioso con altas y bajas o un miembro de cualquier asociación terapéutica voluntaria operativa sobre alguna noción de "otredad" deberá ser distinguida de los seguidores de un equipo de fútbol como actores religiosos y no religiosos respectivamente.

Sobre el mismo principio la participación de los diversos cultos de la antigua Roma que incluye el culto al emperador deben distinguirse de la participación de los espectáculos en el Coliseo como actividades religiosas y no religiosas respectivamente. El mismo principio podría aplicarse a las afirmaciones sobre la coloración religiosa de las instituciones religiosas en sí mismas, ya sean políticas o económicas. En este contexto el hecho de que los políticos hablen constantemente de valores, visión, etc., es específicamente significativo para la religión.

El segundo criterio mínimo, es el compromiso y el punto de referencia en la conciencia del actor, ya sea que signifique la "privatización" de la religión en la sociedad moderna. Simplemente no designaremos a alguien como religioso si esa persona es indiferente o rechaza explícitamente cualquier noción de religión en términos de alguna forma de "otredad". En cualquier caso como ya he mencionado la noción de privatización únicamente puede tener sentido en el contexto dialectal de elección de perspectivas. Lo que es nuevo es el énfasis en la elección, si bien en sí misma la elección se ubica en las reconstrucciones de las estructuras simbólicas y de perspectiva históricamente dadas.

Traductor Carlos Saucedo

BIBLIOGRAFIA

- Beckford J.
1987 "Is the Sacred a Sociological Category?" in The Journal of Oriental Studies vol 26 No. 1 33-39.
- 1988 "Religion, Self-help and Privatization" paper presented at the A.S.R. Conference Atlanta Georgia August 1988.
- Becford J. and Luckmann (Eds)
1989 The Changing face of religion London Sage Publications. Durkheim E.
- 1968 The Elementary Forms of the Religious Life. London, Allen and Unwin.
- Husserl E.
1965 Logique formelle et Logique Transcendatale. Paris presses Universitaires de France.
- 1979 The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. Evanston, North Western University Press.
- Levine D. (Ed.)
1988 Religión and Political Conflict in Latin America. Chapel Hill, London The University of North Carolina Press.
- Luckmann T.
1967 The Invisible Religion. London MacMillan.
- 1987 "Social Reconstruction of Transcendence" In Acts of the XIXth CISR Tübingen. Lausanne.
- 1987b "Religion and the Condition of Modern Consciousness" paper presented at an International conference on Valori, Religione et Societa Complesse October 1987 Milan.
- Luhman N.
1977 Function der Religion. Frankfurt am main, Suhrkamp Verlag.
- Lukes S.
1973 Individualism. Oxford, Blackwell.

Martin D.

1978 A General Theory of Secularization. Oxford, Blackwell.

Robertson R.

1985 "Humanity, Globalization and World wide Religious Resurgence", Sociological Analysis 46, 219-242.

1987

"Church and State Relations and the World System" in T. Robbins and R. Robertson (Eds.) Church and State Relations" Tensions and Transitions. New Brunswick N.J. Transaction Books.

Wilson B.

1988 "The functions of Religion: A reappraisal" Religion 18, 199-216.

LOS ESTUDIOS DE LA RELIGION/RELIGIOSIDAD POPULAR EN ALEMANIA

Peter Antes

ABSTRACT

Here, in first instance, we will treat the complexity of the reality studied to demonstrate its different aspects.

Next, we will talk about the tradition of the disciplines in question, trying to explain the reasons for the absence of such studies.

Finally, the results concerning the respective disciplines will be presented in order to underline the need of joining all these join as an important branch of the university research of today.

La religión/religiosidad popular es en el debate universitario alemán un tema muy reciente que todavía espera en muchos aspectos que merecen estudios especializados, el reconocimiento entre las disciplinas de la universidad para ser tomado en serio. A pesar de numerosos estudios de este tipo en Francia y en Italia y que son conocidos por los universitarios alemanes, tales investigaciones sólo se propagan lentamente en las disciplinas que tradicionalmente tratan de cuestiones religiosas como la teología, la sociología de la religión y la historia de las religiones. Ese lentísimo tomar en consideración cuestiones relativas a la religión/religiosidad popular se explica por la dificultad de precisar bien lo que debe estudiarse, es decir, los diferentes campos de investigación con sus métodos apropiados que permitan indicar los elementos decisivos para una definición del sujeto estudiado. Se añade como dificultad suplementaria la tradición de cada una de las disciplinas universitarias señaladas que hasta hace poco eran más un obstáculo que una ayuda para esos estudios. Sólo recientemente hay en las disciplinas mencionadas trabajos relevantes que aún ahora, desgraciadamente, no están considerados como contribución valiosa a una tarea investigadora, que como un esfuerzo

* Universidad de Hannover, Alemania. Presidente de la Sociedad Alemana para el Estudio de las Religiones

común debe tomar en consideración una parte de la realidad olvidada por la universidad alemana.

Por eso, se tratará aquí primero de la complejidad de la realidad estudiada para mostrar sus diversos aspectos; después se hablará de la tradición de las disciplinas en cuestión con la intención de explicar el porqué de la ausencia de tales estudios. Finalmente serán presentados los resultados concernientes a las respectivas disciplinas a fin de subrayar la necesidad de ver todo este conjunto como una rama importante de la investigación universitaria de hoy.

1. La Complejidad de la Religión/Religiosidad Popular.

Religión/religiosidad popular como término expresa la idea de un delineamiento que se entiende por oposición a otra religión más oficial o declarada así por autoridades o instancias del poder o por la opinión pública. En consecuencia, el concepto de la religión/religiosidad popular sugiere como implicación un nivel social diferenciado confrontando a los poderosos con el pueblo y una referencia al grado de oficialidad de creencias y convicciones religiosas comparadas con un credo magistral.

La realidad de este terreno queda así bastante vaga y pide, por su complejidad, una diferenciación que permita distinguir los diferentes aspectos de investigación con la intención de aplicarlos en cada uno de sus propios métodos.

Gracias a los trabajos franceses¹ eso es hoy muy operativo y justifica los más serios esfuerzos en este campo. Como ejemplo puede servir un catálogo de las tareas que Francois-André Isambert ha propuesto al lector alemán y que presenta una tipología de las expresiones populares de los fenómenos religiosos que son la base de nuestro estudio. En detalle se abordan 5 dimensiones en que se manifiesta la religión/religiosidad popular²:

a) Las formas de culto y creencias tradicionales revelan en muchos casos una adaptación del cristianismo a las costumbres y los deseos de grupos sociales en que la religiosidad se combina directamente con las exigencias de la vida concreta de cada día. En este sentido, los estudios de los aspectos agrarios de la religiosidad de los campesinos son muy importantes. Como ejemplo basta mencionar la oración por la lluvia que indica un tipo de religiosidad en que la dependencia de la naturaleza está en el centro de la expresión religiosa y se manifiesta por la necesidad

de la lluvia para el bienestar humano. Religiosamente esa dependencia se expresa por la súplica al Señor imitando así también el modelo jerárquico de la sociedad agraria. Todo eso funciona muy bien hasta que se cambian las condiciones de vida o las formas de sociedad como lo notamos por la declinación de la práctica religiosa en la clase trabajadora o por la disminución de la veneración de los santos como consecuencia de un pensamiento democrático.

En este contexto se debe decir que las formas de culto y creencias tradicionales mencionadas no se limitan al ambiente agrario. Hay también fenómenos semejantes para la vida urbana cuando se trata por ejemplo, de expresiones religiosas que corroboran la identidad de algunas corporaciones profesionales con peregrinaciones y romerías particulares o por la veneración de un patrón propio.

El cambio se nota no sólo por la caída de tales prácticas entre otras circunstancias, sino también por el turismo moderno cuando la celebración de las fiestas religiosas tradicionales toma una forma folklórica para atraer a los turistas. En este caso la fiesta pierde su impulso original y se transforma en un espectáculo vacío del contenido propio de religiosidad.

b) Formas de creencias y prácticas religiosas al margen son muy frecuentes como expresiones de hondas aspiraciones en el dominio de la salud, del suceso económico y del establecimiento de relaciones de amistad o de amor. Todo eso, dejado de lado por la religión oficial, es sustituido por una gama de prácticas que la teología oficial califica frecuentemente como supersticiosas y mágicas indicando así su desaprobación. Está claro que la astrología tiene aquí un puesto importante y se practica no sólo por la gente sin cultura sino también por los instruidos sin olvidar en la historia del cristianismo a los teólogos mismos.

c) Fenómenos religiosos de masa como las grandes peregrinaciones forman un grupo especial de estudios porque en general son manifestaciones de la religión/religiosidad popular realizadas dentro de la religión oficial. Las peregrinaciones hacia Lourdes en Francia por ejemplo, han nacido en un contexto local y particular pero la iglesia ha sabido readaptarlas a la vida religiosa de la iglesia entera para darles un valor purificador, además de los deseos personales de buena salud corporal y mental. La teología misma ofrece sus servicios de interpretación cuando se trata por ejemplo, de milagros utilizando el sistema interpretativo de la teología universitaria, es decir confrontando los resultados de la ciencia moderna con los datos bíblicos en busca de conciliar

las aparentes contradicciones por una explicación apropiada a todos los aspectos del problema.

Otro aspecto de tales fenómenos religiosos de masa es el de abarcar todas las clases de la sociedad. Por eso se ven organizadas peregrinaciones hacia Lourdes de todos los grupos sociales, donde cada grupo vive intensamente su identidad y al mismo tiempo un poco la catolicidad de la Iglesia al nivel social e internacional.

d) La religión de las fiestas es otro tipo importante de la religión popular. Eso vale en Alemania particularmente para la Navidad que se celebra de manera más o menos independiente del mensaje bíblico. Que tal independencia sea *quasi* totalmente posible muestra el ejemplo del Japón donde se celebra la Navidad con todas las características folclóricas de la fiesta sin que los japoneses sean cristianos. Se expresa muy claramente por el chiste japonés diciendo que dos japoneses entran por casualidad en una iglesia después del banquete y ven que los cristianos tienen allí mismo la misa de Nochebuena. En su sorpresa uno pregunta al otro: ¿Supiste tú que también los cristianos celebran la fiesta de Navidad?

e) Como último tipo de religiosidad popular Isambert menciona las formas de liturgia religiosa "aprendida" durante la niñez. Esas tienen, según el especialista francés citado, valor de tradición y de autenticidad y son más el recuerdo de un pasado querido que la expresión de un sentido religioso actual. Simbolizan así la continuidad de un mundo en orden aunque los cambios reales quizá no permitan pensar de la misma manera que en el pasado tan deseado, pero manteniendo la ilusión de la liturgia en la que, como si ningún cambio hubiera tenido lugar, se practica una religión que no es capaz de interpretar religiosamente la vida concreta sino de hacer creer que todo es como era durante la niñez.

Tomando este tipo de religión/religiosidad popular en serio vemos las reacciones violentas contra la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II en una nueva luz. Son tentativas de conservar un tipo de religiosidad acostumbrada sin que la realidad de la vida esté tocada directamente.

Las 5 dimensiones de religión/religiosidad popular propuestas por Isambert revelan campos de investigación muy variados y sugieren accesos diversos al fenómeno estudiado. Todos tienen en común que se refieren a dominios mal servidos por la religión oficial de la Iglesia. La religiosidad popular, por eso, se define sólo como contrapunto de la fé dogmática y sus prácticas respectivas de la religión oficial. Hablar de religión/religiosidad popular implica consecuentemente un concepto

preciso de la religión oficial, es decir que el término de religión/religiosidad popular en sí mismo no tiene ningún sentido sino que se entiende únicamente por su oposición a la religión oficial respectiva. Como consecuencia este término no debería encontrarse en estudios de la historia de las religiones que, en contraposición a la teología, ve su tarea de estudiar el fenómeno religioso en una perspectiva neutral sin emitir juicio positivo o negativo sobre la realidad estudiada.

El problema terminológico indica los diferentes accesos a los estudios relativos a la teología y a la sociología de la religión o a la historia de las religiones en general y toca así a la tradición universitaria de dichas disciplinas.

2. La tradición de las disciplinas en cuestión

Es un hecho significativo que hasta hace poco tiempo sólo la "Volkskunde", una sección particular de los estudios del alemán, ha estudiado la religiosidad popular en el campo universitario. Sus estudios no estaban siempre reconocidos como temas importantes sino que tenían frecuentemente que defenderse contra la discriminación o desaprobación por los profesores de otras disciplinas que consideraban tales estudios como no serios. Según la opinión pública dentro de la universidad se trataba únicamente de creencias supersticiosas que no valía la pena su estudio a nivel universitario.

A pesar de un material abundante recogido en una enciclopedia de 9 volúmenes³ los artículos han servido más al lector universitario para divertirse que como base en la tentativa de descubrir un mundo injustificadamente olvidado. La razón de eso es sin duda el término peyorativo de superstición⁴ que implica ideas erróneas y ridículas que no merecen el esfuerzo de estudios serios.

Esta idea de superstición va junto con un concepto literario que considera las leyendas, los mitos y los sueños como invenciones fantásticas sin ningún valor científico y ve en todo eso sólo historias que no son verdaderas. Así se explica el lentísimo proceso en la toma de consideración que el psicoanálisis tiene en el ambiente universitario y con referencia a los textos bíblicos donde la mayoría de los teólogos recusa hasta ahora toda interpretación psicoanalítica del mensaje cristiano⁵. Se puede entonces decir que el modelo de estudios tomados como serios por los teólogos es la razón del porque algunas investigaciones se han hecho en el ambiente universitario y otras no. Por consiguiente, la tra-

dición de la teología universitaria misma da la llave para comprender lo que se estudiaba.

a) La teología universitaria en Alemania

Para caracterizar la teología en Alemania hay que tomar en cuenta dos problemas que tienen una influencia primordial en el debate: el problema del modernismo como consecuencia del pensamiento de la ilustración y el problema de la religiosidad personal con sus no raras tendencias mágicas y paganas.

El problema del modernismo es el de justificar la fé cristiana frente al ateísmo metodológico que es la base de todo esfuerzo científico. Por eso hace falta rechazar toda práctica de tipo astrológico o de magia a fin de apoyar la interpretación sistemática de la realidad en términos religiosos tomados de la biblia o de la tradición cristiana, con la intención de ilustrar que la vida tiene sentido por la perspectiva de la fé. Por consiguiente, los teólogos católicos y protestantes creen más en el discurso racional concerniente al mensaje cristiano que en el efecto de la oración o en el valor de la experiencia mística. La comparación con la teología ortodoxa es muy significativa en este caso. Mientras que los ortodoxos en Rusia se retiraron de la vida pública, se basaron esencialmente en la práctica de la liturgia y evitaron la discusión con los defensores del ateísmo, los teólogos alemanes estaban siempre convencidos de la necesidad del diálogo como único medio para superar el peligro de la tentación ateísta y luego organizaron reuniones y encuentros de debate para refutar las posiciones contrarias. Así la teología a tomado forma de un hecho intelectual en defensa de ideas religiosas. Esa empresa intelectual garantiza un nivel universitario para la teología y la hace una disciplina en igualdad con la filosofía pero la aleja de la vida de los fieles. Las consecuencias de eso se notan muy claramente en los resultados de la exégesis bíblica no raramente considerados tan diferentes de la enseñanza tradicional que un movimiento como "kein anderes Evangelium" (no otro evangelio) ha podido nacer en el ambiente protestante y está acompañado con simpatía por los católicos integristas también.

Otro problema de la teología en Alemania es el de la religiosidad personal con sus no raras tendencias mágicas y paganas. El problema es muy conocido por un reproche protestante contra la Iglesia Católica de la que se dice que es el centro de prácticas supersticiosas o mágicas que provienen más del paganismo que del mensaje bíblico. Para seguir esta argumentación hace falta recordar las críticas de Lutero (1483-1546) contra la indulgencia y algunas prácticas de la veneración de los santos

en la iglesia medieval. Este argumento fué vigoroso a lo largo de los siglos y encuentra su máxima expresión universitaria en 1900 por A. V. Harnack, que en su libro titulado "Das Wesen des Christentums" (La esencia del cristianismo) dice que el catolicismo ha denunciado la idea del mensaje bíblico por su adaptación y asimilación a la práctica religiosa pagana del helenismo a manera de transformar la religión de Jesús Cristo en un culto griego con sus expresiones helenísticas.⁶ Ejemplos típicos de dicha paganización del cristianismo en debate son las formas practicadas del exorcismo o la utilización del agua bendita. La teología católica universitaria por eso era, en la medida de su aceptación de pensamientos modernos, más y más prudente en no acentuar demasiado esos aspectos de religiosidad personal o popular a fin de evitar un debate en defensa de tales prácticas. Todo eso tenía como resultado el acento intelectual de la teología universitaria en favor de un sistema coherente de doctrinas justificables y la desaprobación de toda forma de religión/religiosidad popular que no se combina con la exigencia de la razón y del modo de pensar en un ambiente universitario.

La desestima de la religión/religiosidad popular como contribución de la teología a la exigencia del mundo universitario no es una particularidad del catolicismo. La teología universitaria del protestantismo liberal defendía una posición semejante contra toda forma especial de religiosidad popular propagada por un protestantismo subjetivo como el pietismo. Como movimiento laico y no sometido a ninguna autoridad eclesial el pietismo ha buscado vivir la biblia al pie de la letra incluyendo así también la posibilidad de apariciones de ángeles o de escuchar voces del cielo, no excluyendo la realidad variada de los milagros. La religión concreta de los fieles, comunmente la predicación de los teólogos protestantes o católicos en las iglesias, con frecuencia están bastante alejadas de las enseñanzas universitarias de dichos teólogos o de la teología universitaria en general que denuncia esas prácticas de la gente como supersticiosas o mágicas, como lo ha hecho muy recientemente en su disertación Michael Nimsch-Faron llamando mágica a la expectación de que Dios ayude directamente como resultado de una petición de ayuda.⁷ Esa desestima de la religión/religiosidad popular en el ambiente universitario es, por consiguiente, la razón por lo que la teología no tiene interés de estudiar esos fenómenos poco serios y además explica que esa desapreciación no se limita a los estudios teológicos sino que niega el carácter serio también a otras disciplinas como por ejemplo la sociología de la religión en cuanto emprende estudios de ese tipo.

d) La sociología de la religión en Alemania

La sociología de la religión como parte de la sociología general, ha nacido de la filosofía social y tiene como estímulo principal preguntas concernientes al origen y la función de la religión en general y en particular a la significación de la religión cristiana para el proceso del desarrollo de la sociedad moderna.⁸ Esos dos intereses caracterizan los debates de los sociólogos alemanes en el campo de la religión.

La cuestión del origen y de la función de la religión exige una definición de la religión a fin de precisar lo que debía estudiarse. Como historiador de las religiones conozco el problema de la definición de la religión muy bien⁹ y sé que todo eso conduce a infinitos debates sin resultados concretos y a teorías siempre más abstractas del tipo que critica Carl Heinz Ratschow, al decir que la sociología habla de "la" religión de manera tan general que aquella no tiene nada en común con las religiones realmente vivenciadas y no tiene consecuentemente ninguna importancia ni para el teólogo ni para el historiador de las religiones.¹⁰ Por esas discusiones teóricas la sociología de la religión toma parte en el desarrollo de las teorías del sistema o de la sociología del conocimiento perdiendo así de vista las religiones realmente existentes y vividas.

El segundo interés particular de la sociología de la religión en Alemania está orientado por la lectura de Max Weber en la perspectiva de explicar el proceso de la secularización como consecuencia de la influencia de la religión cristiana sobre el desarrollo de la sociedad moderna. Interminables fueron entonces los debates en definir lo que debe entenderse como secularización y no hace falta repetir aquí los asuntos presentados en la abundante bibliografía que trata esta problemática. Es bastante decir como resumen del debate, que todas las propuestas finalmente sugieren que el proceso llamado de secularización no es mas que un proceso de desiglesización ("Entkirchlichung"), es decir que los fenómenos sociológicamente relevantes según los métodos de medida se limitan a la constatación de la disminución de la práctica eclesial. Se explica así porque en este debate hay esencialmente dos grupos de investigaciones: uno que busca delinear el proceso del cristianismo tradicional hacia la sociedad moderna como una consecuencia intrínseca de la idea cristiana misma y queda entonces en la discusión universitaria a un nivel muy alto, es decir filosófico y abstracto; y el otro grupo de investigación que trata de cuestiones más concretas en estudios de la práctica religiosa de tipo de estadísticas de bautismos, confesiones, comuniones, etc. Los ejemplos indican claramente que tal sociología de la religión sirve como sociología de la iglesia. Por eso las cuestiones de la pastoral tienen mucha importancia y ningún papel en esos estudios

destinados más a la misión que a una descripción objetiva de toda práctica religiosa incluyendo también aquella fuera del cuadro eclesial. La orientación unilateral de la sociología de la religión como sociología de la iglesia al servicio de las autoridades eclesiales por lo demás, ha ocasionado que el proceso de disminución de la práctica eclesial sea tan mal interpretado como proceso de disminución de la práctica del pensamiento secular total, que nadie había previsto una renovación de la religión fuera del cuadro de la iglesia como la vemos en el fenómeno de las religiones llamadas "nuevas" o aún más recientemente por una manera de pensar que se identifica con "new age" (La "Nueva Edad").

Los fenómenos de las "nuevas religiones" o del "new age" muestran que lo religioso no se limita a la religión oficial. Una sociología de la religión del tipo de Emile Durkheim hubiera estudiado la religión más como expresión ideológica de la sociedad entera y no como una realidad selectiva en función de un cuerpo eclesiástico.

La tradición de la sociología de la religión en Alemania no era, hasta hace poco tiempo, promotora para los estudios de la religión/religiosidad popular porque o ha animado la discusión de problemas muy teóricos sin significación concreta para la teología o ha sometido la investigación a las normas y perspectivas de las iglesias, asumiendo así las implicaciones impuestas por las teologías respectivas referidas supra.

c) La historia de las religiones en Alemania

La historia de las religiones nacida en el siglo XIX se presenta en Alemania principalmente como una disciplina universitaria con intereses filológicos y filosóficos.¹¹

Filológicamente la historia hace una gran contribución al campo del conocimiento por sus investigaciones concernientes a las religiones no cristianas. Prácticamente se revelan así dos dominios diferentes: uno es el estudio de las grandes tradiciones religiosas del mundo a excepción del cristianismo y del judaísmo considerados los dos como dominios propios de la teología. Entonces se trata en esa rama de investigación del budismo, del hinduismo y del islamismo. Otro dominio de estudios es el de las religiones sin escritura, muy frecuentemente llamadas religiones "primitivas" o indígenas. En cuanto a la religión/religiosidad popular es importante notar como en los estudios de los teólogos concernientes al cristianismo o al judaísmo el interés principal de los estudios del budismo, del hinduismo o del islamismo está dirigido hacia los textos oficiales que contienen las doctrinas y toda la filosofía religiosa. Sin embargo, las prácticas populares no están estudiadas como no lo están

para el cristianismo en la teología. Hasta ahora, por ejemplo, el único libro alemán que trata de la religión popular de los musulmanes no fue escrito por un historiador de las religiones sino por un etnólogo¹² y eso no es un azar. Sólo para las religiones sin escritura tales estudios existen por la simple razón de que se mezcla allí lo que tenemos costumbre de llamar el dogma con la creencia popular. Por consiguiente los estudios toman en consideración la sociedad entera con todas sus expresiones religiosas, como lo ha propuesto Emile Durkheim, y por eso no se repiten la tradicional separación de esos dos campos de la realidad. En muchos casos tales estudios son emprendidos con el motivo de conocer bien el pensamiento de los indígenas en la perspectiva de una misión cristiana sobre la base de puntos comunes entre las creencias tradicionales y sus adaptaciones eventuales a un tipo de cristianismo apropiado para ellas. Este motivo explica porqué la historia de las religiones es en muchos casos una disciplina en la facultad de teología y comunmente en combinación con la misionología cristiana.

Filosóficamente la historia de las religiones en Alemania hasta hace poco tiempo se ha orientado a la fenomenología en busca de la esencia de "la" religión por o a pesar de las expresiones concretas de las religiones. Es la idea del "sacro" del teólogo protestante Rudolph Otto (1869-1937) que tuvo la más grande influencia sobre los estudios de tipo de fenomenología de la religión. Esa idea permitió sustituir a Dios o los dioses como punto de referencia por el sacro ofreciendo así una concepción de religión más larga además de las expresiones religiosas consideradas realidades religiosas no personales como expresiones legítimas de manifestación de "la" religión. Para comprender bien el método fenomenológico se debe ver el carácter deductivo de la definición de la religión a pesar de su presentación de apariencia inductiva.¹³ En todo caso la búsqueda de la esencia de la religión ha dirigido los estudios hacia los fenómenos, "los más auténticos", del mundo religioso dejando de lado todas las expresiones de religión/religiosidad popular como manifestaciones de pensamientos o prácticas menos válidos por menos auténticos en comparación con el ideal buscado.

Filológica y filosóficamente la historia de las religiones en Alemania no estaba, entonces por sus orientaciones, preparada para los estudios de la religión/religiosidad popular en el ambiente cristiano, porque la historia de las religiones como historia misma ha dejado todos los estudios concernientes al cristianismo a los teólogos y como fenomenología de la religión se ha concentrado sobre la más auténtica expresión de la idea del sacro olvidando así todos los aspectos considerados como de-

pravaciones o deformaciones de la concepción pura que el investigador se hizo de la religión.

En resumen, puede pues decirse que ni la teología ni la sociología de la religión ni tampoco la historia de las religiones son por sus tradiciones respectivas abiertas o promotoras de estudios de la religión/religiosidad popular. Por eso es un hecho sorprendente que hoy hay tantos estudios aunque todavía no combinados en una empresa interdisciplinaria entre las disciplinas descritas aquí.

3. Algunos resultados de las investigaciones en el campo de la religión/religiosidad popular

A pesar de una tradición universitaria que estaba opuesta principalmente a los estudios de la religión/religiosidad popular, se notaba desde los años 60 de este siglo un cambio en las intenciones que ha hecho que algunos aspectos de las 5 dimensiones propuestas por Isambert hayan sido objeto de estudios serios por los teólogos, los sociólogos de la religión y por los historiadores de las religiones. Ejemplos de esos trabajos serán por consiguiente mencionados con la intención de explicar cuales son según el esquema de Isambert las dimensiones preferidas por cada una de las disciplinas universitarias presentadas.

a) Los teólogos

El interés de los teólogos sobre todo católicos por la religiosidad popular estaba suscitado por la disminución incontestable de la práctica religiosa de las masas católicas. Se sintió entonces la necesidad de una reforma o, como lo dijo el Papa Juan XXIII, del "aggiornamento" como reacción de la iglesia al éxodo de los fieles. Se propuso como remedio un escrutinio de los elementos decisivos de la religiosidad popular a fin de comprender bien lo que se cambió y porqué eso tenía lugar en los últimos años. La intención de los estudios de la religiosidad popular estaba por consiguiente muy clara, se encontraba animada por una perspectiva de pastoral o de misión que empezó en Alemania mucho más tarde que en Francia, donde ya en 1943 se reconoció por el libro de H. Godin y Y. Daniel que Francia era un país de misión, es decir en su mayoría descristianizada. La diferencia temporal entre esa constatación en Francia y en Alemania se explica sin duda por la ausencia de una tradición de la revolución como promotora del ateísmo y por la presencia de una mayoría protestante que jugó un papel decisivo en la socialización y en la identificación de los católicos en la sociedad alemana.

Desde los años 60 se pierde sin embargo el deseo de diferenciación en los ambientes católicos que quieren ser mas normales (entonces no diferenciados por los demás) y renuncian así a todas las características típicas del católico como por ejemplo la participación en las peregrinaciones o la práctica del culto mariano.¹⁴

Con referencia a las 5 dimensiones de la religión/religiosidad popular mencionadas *supra* se puede decir que las investigaciones católicas se preocupan de la primera (a), la cuarta (d) y la quinta (e).

Las formas de culto y creencias tradicionales estaban muy criticadas por el jesuita Klemens Brockmüller, el campesino medieval se dirigió al cura pidiéndole decir por ejemplo tres misas para hacer llegar la lluvia que es la condición de una buena cosecha. En el caso del trabajador moderno la situación es otra. El no se dirige al cura con motivo de mejorar su salario sino que arregla ese problema con los representantes del sindicato sin referirse a ninguna instancia religiosa.¹⁵ La consecuencia del argumento brockmülleriano entonces es de proponer un tipo de religiosidad en que el trabajo industrial contemporáneo pueda reconocerse con sus deseos y sus problemas. Las formas de culto y creencias tradicionales no contestan positivamente a este desafío.

En la línea de Brockmüller se añaden hoy otros problemas más graves como por ejemplo el papel de la mujer en la religión o en oposición con un pensamiento democrático, el concepto religioso tradicional de un mundo jerárquico incluyendo también el cielo con diversas categorías de ángeles y diferentes posibilidades de influencia según el grado de santidad de cada uno de los santos.¹⁶

La religión de las fiestas estaba criticada por muchos sermones que querían imponer la posición dogmática a los fieles por el deseo de evitar que la gente se contente con algunas misas solemnes como en primer lugar la misa de la Nochebuena. Con la disminución de la participación esta crítica está más y más sustituida por una apreciación de los valores de la costumbre manifestada en el dominio de las costumbres festivas.¹⁷

El debate teológico es finalmente muy abundante en lo que concierne a las formas de liturgia religiosa "aprendida" durante la niñez. Es un problema que apareció por primera vez con la reforma de la liturgia introducida por el Concilio Vaticano II (1962-65).¹⁸ Se mostró que la religión/religiosidad popular parece ser más compleja que el aspirar sólo a encontrar la realidad vivida con sus miedos y esperanzas en la expresión religiosa. El debate sobre la reforma litúrgica nos enseñó que la religión/religiosidad popular vive también en larga medida de recuer-

dos afectivos que son elementos esenciales de la religiosidad aun cuando no sean comprendidos en sus detalles. Parece que es el rito mismo el que toca el alma por su invitación a la celebración gracias a la repetición de las siempre mismas formas y fórmulas aunque se digan en idiomas que no se entienden. Quizás sea el idioma extraño un argumento suplementario del carácter místico de la religión que prevalece en el mundo religioso sobre la explicación racional de la situación actual.

La acentuación del aspecto afectivo de la religión que se nota en el debate sobre la reforma litúrgica entre católicos, tiene hoy formas paralelas entre los protestantes alemanes también.¹⁹ Se ven reuniones político-religiosas conocidas como "politische Nachtgebete"²⁰ o como asambleas de masas en forma de "Kirchentage"²¹ sin hablar del papel del protestantismo en la revolución pacífica de la RDA en los últimos meses de 1989. Otro fenómeno notable de este tipo es el número creciente de participantes en grupos carismáticos o de jóvenes peregrinantes hacia Taizé y sus concilios de juventud. Todo eso va junto con una renovación del pietismo en el sur de Alemania.

El interés que toman los teólogos por las formas de religiosidad nace entonces de la motivación de hacer un esfuerzo misionero destinado a regañar a las masas a fin de no dejarlas a merced de un mundo secularizado o de formas religiosas no controladas por las iglesias. Mientras la tentación del pensamiento secularizado se podía explicar más o menos como etapa nueva de la humanidad en su camino de superar el estado religioso del hombre, la renovación de lo religioso fuera del cuerpo eclesial ha pedido mucho más esfuerzo explicativo y ha conducido en realidad, a reacciones muy negativas de las iglesias contra las "nuevas religiones"; reacciones que influyeron en los estudios universitarios respectivos.²² Por otra parte se explica así también el interés positivo de las iglesias en los estudios descriptivos de la realidad religiosa según están hechos por la sociología de la religión.

b) Los temas de la sociología de la religión

Como se dijo arriba, la sociología de la religión en Alemania ha contribuido muchísimo al debate teórico sobre la utilización adecuada del término religión en el contexto social y en cuanto que se trata de la elucidación del problema del proceso de secularización como consecuencia del pensamiento cristiano. Comparado con este trabajo teórico, los estudios de lo concreto son menos numerosos. Ponen el acento sobre dos categorías de cuestiones: la descripción sociológica del ambiente religioso y el estudio de fenómenos religiosos particulares como ejemplos de problemas sociales expresados en un lenguaje no social.

La descripción sociológica del ambiente religioso se hace en formas muy variadas. Hay estudios de grupos religiosos locales como por ejemplo el del catolicismo de un pueblo católico cerca de la ciudad de Tübinga.²³ Hay también estudios que caracterizan el pensamiento típico de un grupo cristiano como por ejemplo el del pietismo protestante²⁴ o que tienen por objeto la introducción a la sociología de una iglesia y sus fieles²⁵ incluyendo el comportamiento de esos fieles en la política y la vida profesional, social o privada.²⁶ Todo eso está bien recibido por la teología pastoral en su deseo de comprender más a la gente a fin de tomar las medidas más apropiadas para la evangelización.

Hay también en la sociología de la religión otro tipo de estudios concernientes a los fenómenos religiosos particulares como ejemplos de problemas sociales expresados por un lenguaje no social. Estos estudios están principalmente concentrados sobre formas especiales de prácticas religiosas en el pasado y en el presente y tienen como objeto en la mayoría de los casos fenómenos religiosos de masa como las grandes peregrinaciones, es decir la categoría c) del modelo de investigación propuesto por Isambert. Los resultados de tales estudios son muy convincentes en el caso de las grandes peregrinaciones hacia la túnica santa de Jesús en Treveris. Horff y Schieder han mostrado claramente como la Iglesia Católica utilizó en el siglo XIX esa peregrinación para enseñar a los trabajadores que la solución verdadera de los problemas del mundo viene por la interiorización de la religión de manera que la Iglesia conservaba así su influencia sobre las masas y ayudaba a evitar la revolución social que Dios no deseaba según la propaganda hecha por los curas y el obispo de Treveris. Sin embargo, no siempre la propaganda religiosa era favorable a un comportamiento conservador sino que podía tomar también formas subversivas como en el caso de Oswald (1801-1873) o del pietismo.

Los ejemplos de la sociología de la religión muestran que los estudios presentados tratan con preferencia del pueblo, es decir de las clases bajas de la gama social. Por eso se completa la perspectiva cuando se toma también en consideración a la religión/religiosidad popular de los intelectuales estudiados desde hace poco tiempo por los historiadores de las religiones.

c) La contribución de la historia de las religiones

La tradicional división del trabajo entre teología responsable para el cristianismo y el judaísmo, y la historia de las religiones tratando de todas las religiones a excepción del dominio de la teología está desapareciendo. Por consiguiente, los teólogos mismos y otros pensadores cris-

tianos pueden ser objeto de los estudios de los historiadores de las religiones también. Esos no están cogidos por el dogma de la Iglesia y pueden por lo tanto tomar en consideración aspectos menos apreciados por los teólogos como las creencias de Melancthon (1497-1560) concernientes a los sueños y los hechos astrológicos para citar un ejemplo que merezca una seria investigación.

El congreso de los historiadores de las religiones que tuvo lugar en Hannover en 1988 ha iniciado tales estudios hasta ahora aun bastante raros. Entre las conferencias presentadas había una sobre el culto a Nietzsche (1844-1900) durante el Tercer Reich (1933-1945). Se ve por ella en que medida algunos intelectuales buscaron la religión evitando así el cristianismo y el ateísmo. Parecida tendencia se notó por la tentativa del historiador de las religiones alemán que por su libro con el título "Deutsche Gottschau" (i.e. visión alemán de Dios, publicado en 1934), fundó una religión propia garantizando los valores de la religión sin estar identificada con ninguna de las religiones conocidas existentes.

Esos pocos ejemplos indican que el campo del historiador de las religiones es muy prometedor para la promoción de los estudios relativos a la religión/religiosidad popular en el contexto de la tradición judeo-cristiana. Lo que hace falta, es que todos los esfuerzos se reúnan en la perspectiva de esa tarea común y que no se haga un trabajo separado de una disciplina a otra. Al contrario, los ejemplos dados aquí pueden servir como prueba para decir que necesitamos el coraje de superar la tradición de cada una de nuestras disciplinas respectivas a fin de asociarnos en la perspectiva de investigaciones realmente interdisciplinarias y motivadas por el deseo de precisar bien lo que es la religión/religiosidad popular y sus implicaciones en comparación con la religión oficial de nuestro territorio alemán, ya sea en el pasado, en el presente o quizá también en el futuro. El coraje en favor de este trabajo está además motivado por los resultados convincentes de los estudios muy avanzados que se han hecho en Francia, Italia, en España y las Américas.

NOTAS

¹ Cf. como primera orientación en el campo de las investigaciones hechas en Francia Alphonse Dupront: Religions populaire, en: Dictionnaire des religions, ed. por Paul Poupard, Paris 1984, pp. 1429-1434

² Cf. Francois-André Isambert: Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit. Populare Religiosität in Frankreich, en: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, ed. por Michael N. Ebertz y Franz Schultheis, München 1986 pp. 192-203, imprimis pp. 198ss

³ Cf. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, ed. por hanns Bächtold-Stäubli, 9 vol., Berlin 1927-1942. Menos peyorativo es el título de una enciclopedia más reciente en el campo de la "Volkskunde": Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, ed. por Kurt Ranke, en colaboración con Hermann Bausinger, Rolf Wilhelm Brednich, Wolfgang Brückner, Max Lüthi, Lutz Röhrich y Rudolf Schenda, Berlin-New York, vol. 1- (1977)

⁴ Superstición es utilizado por los especialistas de la "Volkskunde" pero es muy problemático para el uso científico, cf. Burkhard Gladigow: Aberglaube, en: Handbuch Burkhard Gladigow y Matthias Laubscher, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, vol. I (1988) p. 387s

⁵ Cf. Eugen Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese. vol. 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten-Freiburg/Br. 1984 pp. 28ss, 92ss

⁶ Adolf Harnack: Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900 pp. 123ss, 174. Cf. para el contenido de este argumento en general Peter Antes: Christentum - eine Einführung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985 pp. 98ss

⁷ Cf. Michael Nimsch-Faron: Ein Gott - viele Gesichter; zu Genese und Phänotypus kindlicher Gottesvorstellungen, phil. Diss. des FB Erz.-Wiss. I der Universität Hannover 1990. Cf. también la discusión reciente en Katechetische Blätter 9/1989, 11/1989 y 3/1990 concerniente a la "primera naividad" del niño y sus consecuencias para la enseñanza religiosa.

⁸ Cf. Günter Kehrer: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988 p. 7

⁹ Cf. Peter Antes: Religions in den Theorien der Religionswissenschaft, en: Handbuch de Fundamentaltheologie, ed. por Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer y Mac Seckler, vol 1 Traktat Religion, Freiburg-Basel-Wien 1985 S. 34-56, imprimis pp. 51ss

¹⁰ Carl Heinz Ratschow: Die Rede von der Religion. Die Soziologie und die Entwicklungstendenzen der Religion in Europa, en: Chancen der Religion, ed. por Rainer Volp, Gütersloh 1975, pp. 129-156, aquí p. 156. Cf. también para todo eso Michael N. Ebertz y Franz Schultheis: Einleitung: Populare Religiosität, en Volksfrömmigkeit in Europa pp. 11-52, aquí pp. 14ss

¹¹ Cf. para lo siguiente Heinrich von Stietencron: The institutional context of religious studies in Germany, en: Marburg revisited. Institutions and Strategies in the Study of Religion, ed. por Michael Pye, Marburg 1989 pp. 87-96

¹² Rudolf Kriss y Hubert Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des Islam, Wiesbaden, 2 vol. 1960-62

¹³ Eso se ve directamente por la comparación de Friedrich Heiler: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 2da ed. 1979 pp. 2-4 con Peter Antes: "Religion: einmal anders, en: Temenos vol. 14 (1978, publicado en 1980) pp. 184-197

¹⁴ Cf. Michael N. Ebertz: Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, en: Volksfrömmigkeit in Europa pp. 65-83, aquí p. 73

¹⁵ Klemens Brockmüller: Industriekultur und Religion, Frankfurt/M 1964 pp. 90ss

¹⁶ Cf. Peter Antes: Christentum pp. 104ss

¹⁷ Un libro como el de Hermann Kirchhoff: Christliches Brauchtum, von Advent bis Ostern, München 1984 me parece muy significativo en este sentido

¹⁸ Cf. por lo siguiente Alfred Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit, eine Religionskritik, Frankfurt/M 1981

¹⁹ Cf. Friedrich Fürstenberg: Protestantische Volksfrömmigkeit im Strukturwandel Deutschlands, en: Volksfrömmigkeit in Europa pp. 53-64, imprimis pp. 60ss

²⁰ Cf. Aktion politisches Nachtgebet, ed. por Uwe Seidel y Diethard Zils, Wuppertal 1971.

²¹ Cf. Jugend auf dem Kirchentag, ed. por Tilman Schmieder y Klaus Schuhmacher, SStuttgart 1984.

El paralelismo en los aspecto escenciales entre las ideas reformadores (religiossa entonces) de Lutero y las solicitudess (de pensamiento reformadores ssecularizado?) de lo "verdes" actualess en Alemania (movimiento ecologico) ha sido indicado por Brigitte auzy: Le veritage allemandd, Paris 1985 pp. 148s.

²² Todo el material importantee esta recogido por Frank Usarski: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegugen in der Bundesrepublik Deutchschland, Köln-Wien- 1987.

²³ Utz Ieggle: Kiebingen - eine Heimatgeschichte, Tübingen, 2nda ed. 1986.

²⁴ Cf. Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur-und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh 1980.

²⁵ Cf. para el catolicismo Karl Gabriel y Franz-Xaver Kaufmann: Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

²⁶ Cf. Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse Konfesioneller Kultur, Bern-München 1979 y Konfession-eine Nebensache? Politische, soziale und Kulturelle Ausprägungen Religiöser Unterschiede in Deutschland, ed. por Hans-Georg Wehler, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984 (Der Bürger im Staat 34, Heft 2).

NUEVOS MOVIMIENTOS Y TENDENCIAS RELIGIOSAS EN AMERICA LATINA.

Elio Masferrer Kan*

ABSTRACT

Parting from the dynamic of the religious phenomena, that moves in long last duration, will do a close historical review of the conditions of surging in latin american popular religiosity, those questions that have suffered since the XIX century. And will point out some aspects of this surging of new religious practice, in the regional context, making a sketch of tipology of religious group.

Introducción.

Los procesos de transformaciones en el campo religioso latinoamericano y mexicano han sido importantes en la segunda mitad de este siglo y han dado lugar al desarrollo de un conjunto de hipótesis y opiniones de diverso origen. El presente documento intenta una primera aproximación y tratará de señalar algunas tendencias generales desde una perspectiva etnológica, basada más en la perspectiva de los creyentes que en la dinámica de las instituciones.

Partiendo de que la dinámica de los fenómenos religiosos se mueve en procesos de larguísima duración, hacemos una apretada reseña histórica de las condiciones de surgimiento de la religiosidad popular latinoamericana; los cuestionamientos que la misma sufrió a partir del siglo XIX y señalamos algunos aspectos del surgimiento de nuevas prácticas religiosas en el contexto regional, haciendo un esbozo de tipología de grupos religiosos.

* Instituto Nacional de Antropología, México. Presidente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones

Algunas Consideraciones Históricas.

Durante el período colonial la presencia de la Iglesia Católica en América Latina tuvo un carácter monopólico y cualquier disidencia fue reprimida con rapidez y firmeza mediante la Inquisición y otros mecanismos represivos. Pudiendo imponer así un conjunto de prácticas religiosas en toda América Latina, las cuales en un proceso bastante complejo terminaron siendo adoptadas por la inmensa mayoría de los pueblos de la Región. El desarrollo y la adopción de esta "cultura de conquista" ha sido analizado por diversos autores.

En el siglo XIX las nacientes repúblicas debieron abordar los problemas derivados de obtener su reconocimiento y legitimación en el contexto de las naciones independientes, a la vez que definir sus estrategias de desarrollo. La ruptura con el Imperio Español y la articulación del mercado mundial bajo las hegemonías británica y norteamericana representó aceptar el predominio de potencias no católicas como modelo de desarrollo.

Las nuevas élites adoptaron el liberalismo como ideología y tuvieron una gran diversidad de conflictos con la Iglesia que repercutieron notablemente sobre las prácticas religiosas en procesos históricos de larga duración. Cabe recordar que precisamente las prácticas de la religiosidad popular fueron señaladas como los principales obstáculos a eliminar en el proceso de las transformaciones estructurales del proyecto liberal y hacia las mismas se orientaron sus estrategias políticas.

En muchos países latinoamericanos la Iglesia, desde una perspectiva de largo plazo, "dejó hacer" a los liberales; en otros se involucró en largos conflictos de reivindicaciones cuyo costo aún está pagando. Quizás el caso mexicano sea el ejemplo más notorio de esta segunda tendencia.

La confiscación de templos y bienes dedicados al culto produjo importantes cambios tanto económicos como estructurales. Todavía nos falta un estudio más profundo sobre los cambios en la visión del mundo de los creyentes, y respecto a la transformación de la Iglesia Católica como una religión de estado y de la sociedad civil, expresión orgánica de la visión del mundo de estos nuevos pueblos, a ser la religión de la mayoría de la población.

El cuestionamiento del poder de la Iglesia fue un elemento decisivo en la constitución de estos nuevos países y se vio facilitado por el apoyo que la mayoría del alto clero y sectores importantes del bajo clero dieron al decadente Imperio Español.

El surgimiento de dichos estados implicó también la creación de nuevos sistemas simbólicos vinculados a los mismos, que se expresaron en himnos, banderas, escudos y el fortalecimiento o la creación de sistemas de identificación nacionales. La disputa entre los sistemas simbólicos nacionales y los sistemas religiosos de patronato trajo un conflicto de íconos y emblemas que aún continúa en la actualidad.

Otro espacio de disputa política y simbólica fueron los controles sobre los ritos de paso. La creación del Registro Civil y la secularización de los cementerios representó un paso significativo en el desarrollo de los estados americanos.

En el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, los grupos dominantes locales impulsaron el desarrollo de las denominaciones históricas de origen protestante en varios países. Aquí cabe una aclaración, el desarrollo de las migraciones europeas trajo a las iglesias reformadas protestantes de sus países de origen y a las disidencias de estas mismas Iglesias, las cuales habían participado activamente de la fundación de los Estados Unidos de Norteamérica. En el primer caso, la mayoría de estas Iglesias de migración adquirieron un carácter de Iglesias étnicas con un clero vinculado o incluso originario de la respectiva metrópoli, podemos citar el caso de los Luteranos, Anglicanos y Reformados.

En el segundo caso los protestantes disidentes de origen europeo, pero la mayoría de las veces provenientes de Estados Unidos o nuevos grupos surgidos en este país, llevaron a cabo estrategias de conversión de la población nativa como objetivo principal.

En términos generales podemos señalar que ambos sectores del protestantismo histórico no tuvieron mayores incrementos de feligreses. Los primeros porque su preocupación principal no era ni es incorporar individuos ajenos al grupo étnico-nacional de origen, pues ello transformaría sus propias características de Iglesia étnica. En el segundo caso habría que estudiar los problemas de "choque cultural". Hasta qué punto su mensaje religioso es pertinente para las pautas culturales y los sistemas de valores de las grandes masas de población latinoamericana.

Quienes tuvieron mayor éxito y representan una preocupación visible para la Iglesia Católica e incluso para los propios protestantes (aunque eviten externalizarlo) son los disidentes de los disidentes: nos referimos a los pentecostales, a los mormones y a los Testigos de Jehová. El mensaje y las prácticas religiosas de estos grupos han resultado pertinentes en términos culturales para sectores importantes de población

campesina y sectores populares urbanos, obteniendo cada vez más adhesiones y conversiones.

En el siglo XX hubo importantes cambios económicos que tuvieron también profundas repercusiones sobre las prácticas religiosas, la pérdida del carácter agrario de las sociedades latinoamericanas, el desarrollo de sistemas agropecuarios de exportación, los procesos de urbanización y las migraciones rural-urbanas crearon nuevas condiciones que repercutieron sobre las prácticas religiosas.

La Perspectiva de los Creyentes.

Para hacer una lectura etnológica de la cuestión nos parece importante partir del análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Este punto de partida analítico nos coloca en una perspectiva diferente del estudio de los movimientos religiosos y de los llamados "procesos de secularización".

La mayoría de los autores coinciden en asumir que el cristianismo colonial dió lugar a una variada y compleja realidad de reelaboraciones religiosas de procesos de contacto, fusión e incluso eliminación de prácticas religiosas aportadas por africanos, asiáticos, europeos y americanos prehispanicos. Las mismas han sido denominadas genéricamente "catolicismo popular" o como "religiosidad popular". Estas ricas y variadas fusiones y reelaboraciones están sumamente documentadas por diversos estudiosos, en particular los estudios antropológicos de religión.

Uno de los elementos característicos de la religiosidad popular latinoamericana es el énfasis en los "sistemas de santos y vírgenes", donde los santos católicos pierden el carácter de intermediarios para transformarse en agentes sagrados. En el caso de las vírgenes, las características adoptadas por el culto mariano, un culto de menor importancia frente a la Santísima Trinidad en la ortodoxia católica, representa un proceso de reelaboración religiosa de mucha importancia.

No podemos dejar de señalar que estas estrategias de conversión no eran novedosas para la Iglesia Católica sino que su aplicación venía abonada por siglos de experiencia en la conversión de diversos pueblos europeos y el conflicto con los musulmanes, en particular los españoles.

La actitud de la Iglesia Católica Romana frente a estas "lecturas" populares de su mensaje ha variado históricamente. Un paso importante

fué la exclusión de los indígenas del área de juicios de inquisición, el desarrollo de campañas de extirpación de idolatrías tuvo implicaciones de tipo correctivo que implicaban en realidad procesos de negociación con los especialistas religiosos étnicos. La política de la Iglesia en esta cuestión fué de largo plazo. De paciencia y lentitud, de "dejar hacer" para imponer paso a paso cambios paulatinos en la perspectiva de un proyecto de siglos. Entendemos que dicho proyecto aún no ha terminado.

La religiosidad popular ha sido y es cuestionada desde distintos ángulos. Durante el período liberal fué percibida como una traba para el desarrollo económico, como una rémora política y social cuya eliminación abriría las economías y las ideologías al progreso. En el siglo XX el cuestionamiento ya no fué político sino estructural.

La religiosidad popular rural e indígena, o más precisamente la efectividad simbólica del sistema de "santos y vírgenes", fué cuestionada entre otros factores por el desarrollo del capitalismo en el campo. Él mismo transforma los productos agrícolas en mercancías e impide un tratamiento sacralizado de los mismos. Para citar algunos ejemplos meramente ilustrativos debemos recordar que ya las buenas lluvias no aseguran buenas y abundantes cosechas y con ello el bienestar. La caída de los precios internacionales del mercado de determinados productos pueden transformar en un problema la buena producción. La "granizada" en el café de Brasil muchas veces ha sido asumida como una "bendición" por campesinos de otras partes del mundo que trae consigo el alza de los precios.

En el surgimiento de nuevas ciudades latinoamericanas las antiguas ceremonias y prácticas religiosas, pensadas para localidades de pocos miles de personas, en muchos casos no fueron capaces de responder a los nuevos problemas urbanos, como fué el caso de muchos de los sistemas de cargos religiosos urbanos. La religiosidad popular urbana encontró cada vez más dificultades para ofrecer alternativas viables a las grandes masas de población.

Las dificultades de los "santos tradicionales" para responder a las nuevas exigencias estructurales no dió paso al surgimiento de tendencias secularizadoras o a la desaparición de los sentimientos religiosos, sino que los mismos sufrieron procesos de reelaboración simbólica por los sectores populares y de reorientación por parte de la Iglesia.

Como alternativa a los sistemas de "santos y vírgenes" de la religiosidad popular, la Iglesia Católica desarrolló un mensaje que hace énfasis

en la figura de Cristo, como elemento central del culto y principal agente religioso. Esta estrategia fué en muchos casos una respuesta eficaz a la religiosidad popular y está dentro de los marcos definidos por el Concilio Vaticano II. Cabe señalar que fué asumida positivamente por amplios sectores de creyentes, desde una perspectiva de "modernización religiosa".

No podemos dejar de mencionar el desarrollo del culto mariano en América Latina, el cual está obteniendo un fuerte respaldo de la Jerarquía Católica y que sería un matiz a lo arriba señalado.

Las medidas adoptadas por el Concilio abarcan una gama bastante amplia de cuestiones, en este caso destacaremos el replanteamiento de una de sus estrategias de conversión más tradicionales que estaba referida precisamente al sistema de "santos y vírgenes", los cuales fueron cuestionados, reubicados e incluso en algunos casos puesta en duda su propia existencia. Esta novedad generó inquietudes diversas entre los católicos populares.

Esta no sería la única novedad de la segunda mitad del siglo XX, cabe destacar el fortalecimiento de la presencia del Espíritu Santo en las prácticas religiosas. Las características de los rituales aplicados al mismo tienen semejanzas que trascienden a las diferencias eclesiales como la posesión, la glosolalia, etc. En torno al mismo, tanto carismáticos católicos como pentecostales tienen un desarrollo creciente.

Pero sin embargo, éste no es el único espíritu convocado; los espiritistas kardecianos, los espiritualistas trinitarios marianos, los cultos afroamericanos (tanto los afrobrasileños como los afrocaribeños, para citar los más desarrollados), tienen una expansión constante que se caracteriza en la mayoría de los casos por las prácticas multi-religiosas, admitiéndose la presencia de los mismos feligreses en iglesias o cultos diferentes y alternativos. El concebirse como "renacidos en el Espíritu Santo" es un elemento compartido por militantes de diversas iglesias, como es el caso de los carismáticos católicos y ciertos grupos pentecostales.

Otra cuestión muchas veces descuidada es el impacto de la desaparición de la mayoría de los sistemas de cargos religiosos en las ciudades, la organización social para el culto a los "santos y vírgenes", la participación gremial en las procesiones y festividades religiosas fueron durante mucho tiempo canales apropiados de organización social. Los mismos fueron abatidos por las reformas liberales, las restricciones al culto pú-

blico, la sustitución de los gremios por organizaciones sindicales y patronales, etc.

Las nuevas organizaciones políticas y sindicales no pudieron abarcar una gama de cuestiones vinculadas fundamentalmente con el establecimiento de sistemas de solidaridad social, los que a su vez estaban en crisis por la desaparición de las familias extensas como una de las principales instituciones del parentesco.

El surgimiento de grupos religiosos con fuerte énfasis en la creación de sistemas de organización social y de solidaridad entre sus miembros, legitimados por la coincidencia en prácticas religiosas, se transformó también en una alternativa frente a la complejidad de la vida urbana. Estas propuestas tienen eco en grupos marginados o que sufren fuertes procesos de aculturación. Esta no es la única propuesta referida a la cuestión social. No podemos dejar de mencionar a otros sectores que hacen énfasis en las opciones que derivan de los sistemas de clases sociales.

La dinámica de los conflictos de clase que se han marcado este siglo en América Latina, los procesos de industrialización dependiente y la crisis de los sistemas de haciendas, plantaciones y otras formas de explotación del trabajo en medios rurales, generaron sistemas injustos de distribución del excedente social que sirvieron de base para importantes movimientos sociales. Durante mucho tiempo la Iglesia Católica y muchas iglesias protestantes tuvieron roles de fortalecimiento del status quo y de los grupos dominantes tradicionales.

Las religiones no pudieron escapar a la asimilación del conflicto y a la escisión en torno al mismo, de los distintos sectores que participan de ellas. La promesa del paraíso cristiano después de la muerte fué cada vez más cuestionada por quienes se plantean la realización del proyecto utópico cristiano en este mundo, en la perspectiva de la construcción de un orden social más justo, basado en los principios o en una interpretación específica de los mismos por los respectivos sectores.

El desarrollo creciente de los conflictos sociales llevó a la reformulación de la visión del mundo y de las prácticas religiosas de amplios sectores de la población y de los especialistas religiosos. Expresión orgánica de este proceso son tanto la teología de la liberación que se plantea la construcción de otro orden social, como la organización de grupos conservadores e integristas que defienden el existente.

La reelaboración religiosa del conflicto social había sido históricamente la base para el desarrollo de movimientos mesiánicos y milena-

ristas en poblaciones rurales e indígenas. El común denominador de estos movimientos fué precisamente su incapacidad para proponer opciones políticas operativas que permitieran consolidarse a dichos movimientos.

Por el contrario, en estos casos los movimientos sociales de base religiosa tienen también propuestas organizativas de carácter sociopolítico, que en muchos casos parten del sistema político vigente. Nos encontramos frente a prácticas religiosas que se legitiman en la práctica social, política y económica de sus miembros. Esta búsqueda de coherencia entre prácticas religiosas, sociales y políticas son fuente paradójica de nuevos conflictos.

Cabe destacar que este proceso de consolidación de propuestas políticas alternativas, revolucionarias y transformadoras del orden social no son exclusividad de los cristianos de la Teología de la Liberación. También en los cultos afrobrasileños han surgido los movimientos de kimbanda, quienes en vez de relacionarse con los espíritus de los negros e indios que sirvieron a los esclavistas blancos se vinculan con los espíritus de los jefes indios y negros que lucharon contra la explotación y la opresión.

La Dinámica de las Transformaciones Religiosas.

Es habitual que los investigadores empleemos criterios histórico-genéticos para clasificar a los grupos religiosos, que en la mayoría de los casos hacen énfasis en cuestiones institucionales. Una tipología habitualmente empleada por muchos investigadores en América Latina consiste en Católicos, divididos en populares o "sincréticos"; Integristas, Conservadores, Renovados y Teólogos de la Liberación. Los Evangélicos o Protestantes los dividimos en Históricos y Pentecostales. También desarrollamos una categoría de Para-Cristianos como los Mormones y Testigos de Jehová y por último incluimos a los cultos afroamericanos.

Si introducimos la noción de sistemas religiosos y de visión del mundo, desde una perspectiva de los creyentes, la cuestión tiene matices que trascienden los sistemas institucionales. Tenemos las religiones de origen prehispánico que se mantienen vigentes en ciertos grupos étnicos. Las reelaboraciones étnicas del catolicismo colonial produjeron sistemas religiosos étnicos y nos parece más importante hablar de católicos totonacos, católicos quechuas, etc., que de católicos romanos para estos grupos. El término catolicismo popular creemos que es útil para estudiar

medios urbanos o campesinos mestizos. En muchos grupos étnicos existen actualmente movimientos nativistas que tratan de "depurar" sus sistemas religiosos de los elementos cristianos, con la esperanza de "volver a sus orígenes".

Otro proceso interesante es el de los grupos integristas y fundamentalistas. Fenómenos de estas características pueden observarse tanto en católicos como entre protestantes o grupos para-cristianos como los Testigos y Mormones. Algunos autores rechazan la posibilidad de desarrollarlos fundamentalistas entre los católicos. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, la lectura de la Biblia ha generado movimientos que tienen ciertos elementos fundamentalistas y debemos estudiar su evolución.

En términos populares, la política del Concilio Vaticano II de disminuir el "culto a los santos" y hacer énfasis en Cristo es percibida como un "acercamiento" entre prácticas católicas y prácticas habitualmente atribuidas a los protestantes históricos y a las disidencias protestantes históricas. En este campo las perspectivas de cooperación ecuménica serían teóricamente altas, aunque la Iglesia Católica teniendo en cuenta su peso específico y el carácter minoritario de los "otros", así como la existencia de procesos diferentes al europeo, no tiene mucho interés en avanzar. Asimismo, algunos de sus interlocutores europeos, como los luteranos, tienen en muchos casos el carácter de "iglesias étnicas".

Las religiones étnicas en América Latina pueden dividirse en dos grandes grupos: las pertenecientes a los grupos étnicos prehispánicos o coloniales, a quienes se les niega toda "legitimidad y seriedad" y se les considera objeto de trabajo misional, y las de los grupos étnico-nacionales de inmigración como los judíos, armenios, griegos, rusos, musulmanes, etc. Hacia estos últimos no es habitual ningún tipo de trabajo misionero.

Los sistemas religiosos vinculados con los "espíritus", son el campo más dinámico y fértil en el terreno de las reformulaciones religiosas. Los carismáticos católicos tienen prácticas muy semejantes a los grupos pentecostales, los cuales incluso han "pentecostalizado" a sectores de los protestantes históricos y disidencias históricas. Podríamos incluir en este sector tanto a los espiritualistas trinitarios marianos, como a muchos cultos afroamericanos.

No podemos dejar de mencionar a quienes tratan de construir las sociedades americanas en función de criterios religiosos asumidos como válidos. Los conflictos de clases también se reflejan en el campo religioso

y lo escinden. En principio descartamos a muchos grupos religiosos que hacen énfasis en la salvación individual frente al mundo perdido en el pecado.

Los grupos religiosos interesados en una praxis social de origen religioso se dividen en aquéllos interesados en mantener el status quo, habitualmente denominados conservadores, que incluyen tanto a ciertas ordenes religiosas católicas, como a sectores de los protestantes, las disidencias históricas e incluso ciertos grupos de origen pentecostal. Frente a ellos se alza la Teología de la Liberación, que abarca tanto a católicos, protestantes de distinto origen, grupos pentecostales e incluso algunos cultos afroamericanos.

El campo religioso latinoamericano se ha escindido en una multiplicidad de espacios de interacción económica, social y política de base religiosa que atraviesan las iglesias institucionalizadas, que implican los distintos niveles sociales y ecológicos de interacción y que representan en otros casos las diversas clases sociales que componen la Región.

El surgimiento de nuevos grupos religiosos se basa en muchos casos en formas especializadas de interacción institucionalizadas y de participación de los adeptos en las mismas. Estas se expresan preferentemente en los campos de la salud, la educación, la organización social y los sistemas de solidaridad social en pequeños grupos.

Los grupos de carácter orientalista basados en sistemas de introspección, de gran impacto en capas medias y altas, no han sido estudiados adecuadamente como para realizar una caracterización general. Aunque cabe mencionarlos para dejar planteada la importancia de su estudio.

A modo de conclusión podemos señalar que los cambios económicos, políticos y sociales no han traído la desaparición de los sentimientos religiosos populares sino que han producido nuevas formas de reelaboración de los mensajes religiosos tradicionales y la aceptación de nuevas propuestas religiosas.

Entendemos que buscar la perspectiva del creyente, de los "consumidores" de bienes simbólicos religiosos, abren caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos, los fenómenos de participación simultánea en distintas iglesias y grupos 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 implican prácticas religiosas que constantemente ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran como sistemas de poder de los laicos, alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos "iniciados" en los términos institucionales.

NOTA

El presente documento es resultado de la discusión con diferentes colegas en las Reuniones Latinoamericanas sobre Religión Popular y Etnicidad, y en seminarios que hemos dictado en distintas instituciones tanto americanas como europeas. Somos conscientes de que estas reflexiones no son necesariamente compartidas por nuestros interlocutores, sino que precisamente su reacción frente a estas propuestas muchas veces nos ha servido para enriquecer nuestra observación participante, pudiendo diferenciar más adecuadamente la visión de los "consumidores" de bienes simbólicos frente a los "productores o controladores" de los mismos.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILERA, Gabriel et al:
1984 La cuestión étnico-nacional en América Latina. IPGH, México, D.F.
- AGUIRRE BELTAN, Gonzalo:
1973 Lenguas Vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza. El caso de México. CIESAS. México, D.F.
- AMIN, Samir:
1979 Clases y naciones en el materialismo histórico. Un estudio sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades.
- II BARBADOS, SIMPOSIO DE :
1978 Indianidad y descolonización. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Nueva Imagen. México, D.F.
- BARTH, Frederik:
1976 Los grupos étnicos y sus fronteras. F.C.E. México, D.F.
- BONFIL BATALLA, Guillermo et al:
1982 América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio. FLACSO. San José Costa Rica.
- BRAUDEL, Ferdinand:
1980 La historia y la ciencias sociales. Alianza editorial, Madrid.
- DELER, J.P y Y. Saint-Gours Comp:
1986 Estados y naciones en los Andes. IEP-IFEA. Lima, Perú, dos volúmenes.
- GEERTZ, Clifford:
1987 La interpretación de las culturas. Gedisa, México D.F.
- LAFAYE, Jaques:
1983 Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Prólogo de Octavio Paz. F.C.E., México D.F.
- LANTERNARI, Vittorio :
1974 Occidente y Tercer Mundo. siglo XXI, Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, Claude comp.:
1981 La identidad. Seminario. PRETEL. Barcelona.

- LINTON, Ralph:
Cultura y personalidad. F.C.E., México.
- MARX, Karl y F. Engels:
1980 La cuestión nacional y la formación de los estados. Pasado y Presente 69 Siglo XXI. México D.F.
- MARIATEGUI, José Carlos:
1967 Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana. en:
(1928) Obras Completas. Amauta, Lima.
- MARZAL, Manuel:
1985 El Sincretismo Iberoamericano. P. Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima
- MASFERRER, Elio:
1980 Índice General de América Indígena. 1940-1980. 3 volúmenes. III, México.
- MASFERRER, Elio:
1984 "Los factores étnicos en la revolución totónica de Olarte en Papantla". Ponencia presentada en el Simposio de ADHILAC, Puebla, 1984, Editada en Cuicuilco 14-15, ENAH-INAH, México, D.F., pp. 24-31.
- MAYER, Enrique y Elio Masferrer:
1979 "La población indígena de América en 1978. En América Indígena XXXIX-2, iii México D.F, pp 217-137.
- MAYER, Enrique y Elio Masferrer:
1981 "Identidad y aculturación. Réplica a Maletta". En América Indígena XLI-3, III México D.F. pp 543-545.
- MEYER, Jean:
1989 Historia de los cristianos en América Latina. Siglo XIX y XX. Ed.Vuelta. México.
- NAJENSON, José Luis:
1979 Cultura nacional y cultura subalterna. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- NOLASCO ARMAS, Margarita comp.:
1984 Estratificación étnica y relaciones interétnicas. INAH, México.
- PORTELLI, Hugues:
1977 Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión. LAIA, Barcelona.

PORTELLI, Hugues:

- 1977 Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión. LAIA, Barcelona.

PUENTE OJEDA, Gonzalo:

- 1974 Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico ed. Siglo XXI, Madrid España.

RIBEIRO, Darcy:

- 1977 Las américas y la civilización. Extemporáneos México.

RODRIGUEZ, Nemesio J., Elio Masferrer y Raúl Vargas comp.:

- 1984 Educación, etnias y descolonización. Una guía para la educación bilingüe e intercultural. UNESCO-III 2 vols México.

RUITEMBEEK, Hendrik M.:

- 1967 El individuo y la muchedumbre. Identidad y sociedad de masas. Paidós, Buenos Aires.

STALIN, José:

- 1946 El marxismo y la cuestión nacional. Ediciones en lenguas
(1913) extranjeras, Moscú.

TURNER, Víctor:

- 1980 La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Siglo XXI, España, Madrid.

URIBE VILLEGAS, Oscar:

- 1972 Situaciones de multilingüismo en el mundo. UNAM-IIS, México D.F.

VARELA BARRAZA, Hilda:

- 1985 Cultura y resistencia cultural: una lectura política. El Caballito, SEP, México, D.F.

WACHTEL, Nathan:

- 1976 Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Alianza Universidad, Madrid.

WEDIN, Ake:

- 1975 Suecia. La personalidad de una nación. EUDEBA, Buenos Aires.

CULTURA NACIONAL Y PROCESOS DE SECULARIZACION *

Carlos Garma Navarro **

ABSTRACT

This article examines the relationship between secularization and national culture. While based on Mexican Society, information on proces of secularization in other countries are used for comparative porposes. The impact of the growth of non-catholic religious minorities in Latin America is considered. The devolpment of religious pluralism upon the national culture of countries were monolithic religious estructures have prevalied entails the existence of secularization of political institutions.

La polémica discusión sobre las relaciones entre Iglesia y Estado en México ha vuelto a ser de actualidad. Lamentablemente, encontramos que dentro de los distintos argumentos que se han planteado rara vez se han utilizado conceptos y herramientas teóricas de las ciencias sociales. Consideramos que si se aborda esta temática con el apoyo de estos elementos, se podrá lograr un análisis que permitiría una visión mas profunda del problema. Por esta razón, intentaremos mostrar aquí la interrelación entre los procesos de secularización y la cultura nacional.

El campo de la cultura esta ligado claramente a la formación y el mantenimiento de una nación. Entre las definiciones clásicas de la nación destaca la importancia de una identidad cultural. Así Manuel Gamio señaló que la nación implica unidad étnica (postulado cuestionable), una lengua común, una unificación económica y territorial, como una cultura común (Gamio, 1982, p. 8). Por otra parte, Stalin consideró a la nación como una comunidad unida por el idioma, el territorio, por su vida económica y por su cultura (Stalin, 1977). Ambos autores estaban preocupados por el desarrollo de nuevas naciones después de violentos cambios políticos que implican la creación de un nuevo Estado, de allí que la similitud en sus definiciones no sea del todo

* Presentado originalmente en el IV Encuentro sobre Iglesias, Estado y Grupos Laicos, Guadalajara, Noviembre, 1989.

** Departamento de Antropología Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

sorprendente a pesar de las divergencias ideológicas entre el étnologo mexicano y el gobernante soviético.

El interés por la cultura nacional se mantuvo en la antropología y tuvo su obra cumbre en el estudio de Ruth Benedict sobre el Japón intitulado: El Crisantemo y la Espada. La cultura nacional aparece en este trabajo como una serie de normas y valores que rigen las conductas de los miembros de una nación. La religión y las practicas ante lo sagrado forman parte de este sistema. La autora destacaba las diferencias de la cultura japonesa frente a los patrones occidentales, señalando los elementos particulares de su nacionalidad (Benedict, 1974).

Un concepto nuevo de cultura se desarrolla en la antropología a partir de las últimas décadas, destacando la importancia de los símbolos en su interior. Así, Clifford Geertz señala: "La cultura denota un esquema historicamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la Vida" (Geertz, 1987, p.88). La comprensión de la cultura como un sistema de símbolos permitía nuevas interpretaciones de la cultura nacional (Geertz, ibid., Gellner, 1986, 1989, y Turner, 1974, 1978), la cual estaba conformada por símbolos que creaban lazos de identidad entre los miembros de una nación. Como tal, representarían valores e ideales que se consideraban comunes a los habitantes de la nación. Podrían ser además una referencia a momentos claves de la tradición histórica de un pueblo.

Los símbolos de la cultura nacional destacarían las diferencias de la población o comunidad frente a los grupos o sociedades extranjeras, llegando a representar los comunes. Los símbolos culturales pueden inclusive tener su origen en una parte de la nación, llegando después a ser considerados como representativos de toda su población. En el caso de México, como ha señalado Aguirre Beltrán, los símbolos del pasado indígena prehispánico son sin duda parte de la cultura nacional, incluso para los mestizos y otras personas que no son parte de los grupos étnicos nativos (Aguirre Beltrán, 1983). Los símbolos nacionales pueden ser manipulados de esta manera, como lo pueden ser todos los símbolos al adquirir significados nuevos que originalmente no tenían, o perdiendo su sentido original para obtener otro ¹.

La religión es un sistema cultural al basarse en símbolos. La cultura nacional puede emplear símbolos religiosos particularmente si una parte de la población tiene origen en una comunidad religiosa específica (Anderson, 1987, Gellner, 1989). Otro caso es cuando la mayor parte

de los habitantes pertenecen a la misma organización religiosa. El uso de los símbolos es particularmente acentuado si la comunidad nacional se enfrenta a grupos o sistemas políticos externos cuyos miembros profesan un credo diferente. La religión se convierte en la representación de la resistencia ante el enemigo, quien se destaca como infiel o no creyente además de ser opresor o adversario. El caso de Irlanda frente a Inglaterra es ilustrativo. Dominada por un imperio autocrático anglicano intolerante, el catolicismo se convirtió en el símbolo de una nación perseguida. San Patricio y las imágenes locales de la Virgen representaban la resistencia irlandesa frente al dominio inglés, y han permanecido como símbolo de su cultura nacional (Turner, 1978). La religión de la nación ocupada mantiene un papel político de resistencia.

Como han señalado varios autores los símbolos religiosos tuvieron un papel destacado en la creación de una Cultura Nacional Mexicana (Brading, 1980, Florescano, 1980, Lafaye, 1977). La Virgen de Guadalupe se convirtió en un símbolo realista de las fuerzas hispánicas de ocupación ². Posteriormente, España dejaría de ser un peligro grave para México, y en cambio la expansión norteamericana sería una amenaza más importante. El protestantismo era considerado como una característica de la sociedad de E.U.A. y el catolicismo fue retomado por varios sectores como un símbolo de la cultura nacional. Esta visión ideológica ha persistido a través del tiempo, y es enarbolada aún por ciertos grupos de la sociedad mexicana, entre ellos el mismo clero católico, ("El catolicismo es parte de la identidad mexicana y el protestantismo es extranjerizante").

El papel de la religión en la cultura nacional varía según la existencia de una estructura religiosa monolítica o plural. En el primer caso, una sola institución religiosa ejerce un monopolio sobre el campo religioso, excluyendo a todas las otras religiones que se le oponen (Garma, 1988, 1989). Como resultado, existe una sola estructura hierocrática que domina la vida espiritual de una área. Solo sus practicas y creencias son consideradas validas. El predominio de la Iglesia Católica en América Latina y en la mayor parte de la Europa Mediterránea es el mejor ejemplo. Un muy alto porcentaje de la población pertenece al credo católico romano. Los miembros de otras religiones durante algunos siglos fueron perseguidos (el Medievo europeo y la colonia americana) y generalmente son discriminados. Así, las religiones indígenas de América fueron exterminadas y los moros y judíos expulsados de Iberia durante la reconquista (Ribiero, 1977, Wolf, 1987). Con frecuencia se equipara la pertenencia a la religión monolítica a la de una identidad nacional. El mexicano, español, peruano, etc., es estereotipado como católico. Cuan-

do en la cultura nacional se utilizan símbolos religiosos es claro que en esta situación serán los símbolos de la religión monopolizadora, debido a la posición minoritaria de otros credos o incluso su inexistencia. El uso de los símbolos religiosos como parte de la cultura nacional favorece a la iglesia monopolizadora, aunque como veremos más adelante, en ocasiones este mismo hecho la puede perjudicar a la vez.

La situación del pluralismo religioso implica la coexistencia de varios credos en una sociedad, región o estructura política. Un pluralismo religioso ilimitado que acepte sin discriminación todas las expresiones de credo quizá nunca se ha dado en la historia humana. Normalmente, algunas religiones reciben un trato preferencial sobre otras en cualquier sociedad. Sin embargo, es posible la coexistencia de varias religiones sin el monopolio ideológico de una sobre todas las demás. Las colonias inglesas en las Américas muestran una forma de pluralismo religioso limitado. Pobladas por disidentes religiosos expulsados por la corona británica, rígidamente anglicana, ningún credo predominaba numéricamente entre los colonos. Puritanos, cuáqueros, metodistas y bautistas fundaron los nuevos asentamientos. Todos eran protestantes, sin embargo, no existía una estructura religiosa única que dominara. La disidencia y la heterodoxia religiosa fue admitida por los nuevos pobladores siempre y cuando se mantuviera bajo el protestantismo, evitando una situación donde hubiera un monopolio de una denominación específica sobre las otras. Las religiones católicas e indígenas sí eran discriminadas, siendo esto una postura ideológica que permaneció vigente en muchas zonas de E.U.A. y Canadá hasta décadas recientes (Douglas y Tipton, 1983, McLoughlin, 1978) ³.

Una forma de pluralismo religioso inexistente en las Américas es la coexistencia de dos religiones enraizadas en dos regiones diferentes unificadas bajo una nación. En el mejor de los casos puede resultar en la convivencia de ambas poblaciones sin ningún credo denominando como el oficial, por ejemplo protestantes y católicos en Holanda, Bélgica y Austria; en el peor puede resultar una guerra civil prolongada como entre cristianos y musulmanes en el Líbano (Martín, 1978) ⁴.

Cuando se da una situación de pluralismo religioso, el uso de símbolos religiosos en la cultura nacional será menos importante que en donde existe el monopolio religioso. El hecho de que no haya una estructura religiosa única a la que pertenece la mayor parte de la población dificulta el uso de símbolos religiosos específicos para crear lazos de identidad ya que siempre habrá personas que no los comparten o aceptan. En todo caso, se le dará preferencia a importantes figuras históricas

o a eventos memorables que puedan representar los elementos de unión para la comunidad.

La relación entre iglesia y estado varía también según los dos tipos mencionados. Donde se da una religión única en una situación de monopolio, la relación entre iglesia y estado será cercana. La negociación entre ambos puede ser directa, e implica sólo a dos instituciones. La posibilidad de concordatos y acuerdos es posible, y en ocasiones hasta deseable para las dos partes. En cambio, donde existe el pluralismo religioso, la posición de las distintas iglesias está debilitada desde un principio. Ninguna puede señalarse como el credo dominante. La subordinación al Estado es más clara, y este no tiene porque preferir a una estructura religiosa sobre otra de antemano, sino que lo hará según le conviene en una coyuntura específica. Al disminuir el poder político de las instituciones religiosas y fortalecer el sistema de gobierno del Estado, el pluralismo religioso se adapta con mayor facilidad a la modernidad y a su inevitable compañero, la secularización.

El concepto de secularización es sin duda uno de los más polémicos en el estudio de la religión. Se deriva del análisis de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo, el cual se refería a la pérdida de las creencias en la esfera de lo sobrenatural, lo milagroso, de seres extraordinarios y trascendentes, todo a costa de una mayor racionalización en la vida del hombre (Weber, 1984). Entre las diversas definiciones de la secularización destaca la pérdida de influencia que afecta a la religión en las sociedades modernas. También se señala cómo muchas de las funciones que antes desempeñaba la religión son ahora llevadas a cabo por otras instituciones; así la educación es impartida por escuelas no-confesionales, la dirección de la comunidad depende cada vez más de líderes y políticos y no del clero. El papel de la religión, por ende, se encuentra seriamente disminuido (O'Dea, 1968, Wilson, 1969, Yinger, 1966). La secularización con frecuencia se conceptualiza como si fuera una tendencia uniforme en las sociedades modernas. Sin embargo, como afecta a diversas instituciones, no lo es. Algunas instituciones pueden ser secularizadas, mientras que otras no lo son. Incluso algunas de las instituciones más importantes pueden estar secularizadas, mientras que la sociedad o comunidad misma aún no lo está.

Un campo donde la secularización se dio con más fuerza fue sin duda el político. El Estado moderno debía de constituirse en la única institución de gobierno que regía una sociedad. El derecho, la legalidad, la legitimidad de las normas debían de ser establecidas bajo su vigilancia. La subordinación de las otras instituciones de la sociedad al Estado se

vuelve indispensable (Krotz, 1988), y esto incluye a las estructuras religiosas.

Donde el pluralismo religioso existe, este proceso no implica fuertes conflictos sociales, dado que las instituciones religiosas están debilitadas desde un principio. En el caso de una estructura religiosa única y monopolizadora, el surgimiento de nuevos estados que intentaban delimitar el poder de la iglesia, el resultado con frecuencia consistía en guerras prolongadas y destructivas. La secularización de las estructuras políticas ("Separación de iglesia y Estado") se produciría violentamente o sería postergada durante muchos tiempo (Bokenhotter, 1979, Martín, *ibid.*). El triunfo de grupos radicalmente anti-clericales como los jacobinos de la Revolución Francesa y los liberales de la guerra de la Reforma en México buscaban el sometimiento de la Iglesia Católica a la estructura estatal (Meyer, 1989). El movimiento anarquista de la Guerra civil Española muestra también muchas afinidades al respecto por su virulento anti-clericalismo, que para algunos autores es incluso una postura política de gran profundidad histórica en la península ibérica (Caro-Baroja, 1974, Fitt-Rivers, 1971). El triunfo de sectores conservadores en países de América Latina como Colombia postergó el avance de una secularización política a su interior (Masferrer, 1988).

El triunfo de grupos anti-clericales implicaba una serie de conflictos en casi todos los países donde esto aconteció. Las instituciones políticas serían secularizadas como resultado de su victoria. Constituciones, leyes y el derecho jurídico le asignarían un nuevo papel a la iglesia monopolítica, subordinándola a una posición inferior frente al Estado, algo que nunca fue bien visto por la misma institución eclesial. Para reforzar su posición, tanto los grupos anti-clericales como la iglesia apelarían a los símbolos de la cultura nacional. Para los primeros era necesario buscar elementos de identidad no religiosos, más seculares.

La situación que se daba en los países protestantes del norte, donde existía el pluralismo religioso y donde las relaciones iglesia-estado se habían resuelto sin un costo social tan elevado, llamaba poderosamente la atención a dichos sectores. No es sorprendente que los liberales en México hayan fomentado la entrada de protestantes, ya que debilitaban el monopolio de la Iglesia Católica y permitirían el establecimiento de nuevos grupos que no basarían su identidad en los elementos de la religión dominante (Bastian, 1983, 1986, 1989).

En cambio para la Iglesia Católica y aquellas partes de la sociedad que la apoyaban, los símbolos nacionales continuaban siendo los religiosos. La secularización era inexistente para ellos excepto como una

imposición externa. La religión, y específicamente la católica, era normativa para todos los aspectos de la vida social. El sacerdote era aún una figura de autoridad y respeto en la comunidad; la conducta y la moralidad se debían regir por los valores religiosos (González, 1979, Tapia, 1986). Ser mexicano era antes que nada ser guadalupano. La lucha entre las diferentes concepciones ideológicas del mundo se expresó a través de las guerras entre liberales y conservadores en Latinoamérica, pero no es exclusiva de los siglos pasados, como lo muestra la experiencia de la cristiada. Las diferencias entre el estado secular y la cultura religiosa de una parte de la sociedad no desaparecía tan fácilmente (Meyer, 1979, Quirarte, 1980, Olvera Sedano, 1987).

Habría que reconocer que el carácter monopolítico de la Iglesia Católica sí fue afectado a través de la contienda. Nuevos grupos religiosos entraron a diferentes partes de América Latina. Su presencia no era importante todavía a mediados del siglo pasado, pero el auge de la disidencia religiosa se ha dado primordialmente durante los últimos veinte años (Garma, 1987, Casillas, 1989). Para estos sectores, los símbolos nacionales católicos no tienen un significado de identidad, lo cual no implica que no tengan una conciencia nacional. La mayor parte de los grupos protestantes, por lo menos en México, poseen una clerecía y membrecía de origen nacional y algunos han existido dentro del país por más de un siglo. Los símbolos nacionales que los identifican con la cultura nacional son precisamente Juárez y la Reforma, ahora representando la confluencia de los ideales de los liberales con la tolerancia hacia la disidencia religiosa. Esto se evidencia en el rol simbólico del "Benemérito de las Américas" en textos ideológicos protestantes. Es claro que estos grupos no son guadalupanos, pero sin duda sí se consideran mexicanos.

La presencia mayor de los grupos no-católicos en la sociedad mexicana, y en Latinoamérica en general, muestra que actualmente sí existe una tendencia clara hacia uno de los elementos que conlleva los procesos de secularización, el pluralismo religioso. El crecimiento de las denominaciones protestantes y diversas agrupaciones sectarias muestra que el carácter monopolítico del catolicismo ha disminuído, y en algunas áreas drásticamente. La recuperación de una posición monolítica por parte de la Iglesia Católica es poco probable dado que implicaría un retroceso de los procesos de secularización cada vez más generalizados. El empleo de símbolos poderosos como la Virgen de Guadalupe, el Padre Pro, y el mismo Papa muestra intentos consistentes en orientar la religiosidad del pueblo mexicano. Sin embargo, ¿a cuantos protestantes, miembros de sectas o simples ateos anti-clericales logró convertir la pa-

sada visita del Papa? sin duda a muy pocos. Podrá la iglesia católica disminuir la pérdida de sus miembros a la disidencia religiosa mediante la manipulación de sus símbolos predilectos, pero no logrará volver a ser la única religión reconocida oficialmente en el país. El pluralismo religioso llegó para quedarse, como lo plantea en otras palabras Carlos Monsiváis, "¿Qué porcentaje de mexicanos se declara sin religión, pertenece a denominaciones protestantes o a sectas, asiste a templos espiritistas o espiritualistas trinitario marianos? El número es muy alto, y el límite de la manipulación es el incremento de la tolerancia hacia lo que las tradiciones no admitían", (Monsiváis, 1987).

Podremos volver a la actual negociación entre iglesia y estado en México desde esta perspectiva. Uno de los mayores problemas en dicho proceso continúa siendo el manejo y manipulación de los símbolos. En numerosas declaraciones, obispos y clérigos de la Iglesia Católica han señalado la coincidencia entre la cultura nacional y la religión católica. Si esta afirmación fuera verdadera la negociación sin duda se hubiera resuelto sin tanta controversia. Cabe destacar que actualmente la Reforma y la victoria liberal son también parte de la cultura nacional, no sólo para los protestantes sino además para muchos sectores de la sociedad mexicana que se consideran herederos de la ideología liberal. Esta parte de la historia nacional no puede ser borrada tan fácilmente cuando muchas personas le asignan aún un valor y significado especial.

En este sentido, las figuras de la Reforma son símbolos de un proceso social, la secularización de las estructuras políticas que implica la subordinación de iglesia frente al Estado. Esta característica del mundo moderno esta generalizado a través del globo y la desecularización de las estructuras políticas es más excepción notable que un patron frecuente. Sólo en Irán durante el reinado del Ayatollah Jomeini se logró revertir este proceso y aún es temprano para saber si la trayectoria diseminada por el Iman podrá ser continuada por sus sucesos sin ninguna modificación importante (Gellner, *ibid.*). Esto no implica que no se puedan hacer concesiones durante ciertas coyunturas por parte de un Estado hacia una iglesia dominante. La pérdida de legitimidad y consenso de un gobierno sin duda crea una situación propicia para que esto suceda. El establecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano por el gobierno del PQUP de Polonia en 1989 muestra esto. Sin duda, una de las metas es obtener apoyo por medio de la institución religiosa mayoritaria, que se podría traducir en ciertas instancias políticas. El actual acercamiento hacia la Iglesia Católica por un gobierno sin reconocimiento popular es semejante en el panorama actual de México.

Podemos preguntarnos hasta donde ha afectado la secularización el papel de la clerecía frente a la acción de sus miembros. Gran parte de la eficacia de la negociación entre iglesia y Estado depende de este factor. La actuación de los líderes protestantes y no-católicos ni siquiera ha sido considerada y en los escenarios donde estos tienen numerosos seguidores esto podría ser un error costoso (Monsiváis, 1989). Por otra parte, verdaderamente siguen los creyentes las recomendaciones de sus clérigos, y hasta que grado en lo que se refiere al campo político. La respuesta debe ser matizada según regiones y estratos sociales. Poseemos datos sobre algunos casos particulares, pero aún no se puede dar una visión general.

En otro plano, la reciente Guerra del Golfo Pérsico muestra la ambigüedad del uso de la manipulación religiosa en el mundo actual. La utilización de temas religiosos musulmanes por parte de un líder político, Sadam Hussein, que anteriormente había combatido al fundamentalismo islámico de Irán en un largo conflicto, tuvo como resultado final el rebrote de un faccionalismo en Iraq que seguía líneas de demarcación religiosa, permitiendo el surgimiento de movimientos separatistas. Las referencias a la divinidad en los discursos bélicos de los líderes norteamericanos, por otra parte, como Bush, Quayle y Cheney, si bien fueron aceptados por una amplia parte del público estadounidense según las encuestas de opinión, provocaron el rechazo de importantes dirigentes religiosos, entre ellos el Papa y el Consejo Mundial de Iglesias, quienes repudiaron la guerra y tomaron abiertamente una posición pacifista. En las sociedades contemporáneas, la religión implica diversos significados y sentidos para los diferentes sectores y estratos, que pueden variar de una forma enorme. El uso de elementos tomados de la religión tendrá mayor o menor eficacia según el sector a que se dirige y dependiendo del éxito final de las acciones emprendidas.

NOTAS

1.-La discusión sobre la nación y los grupos étnicos sólo puede ser mencionada de paso por razones de espacio. Implica una discusión amplia sobre una temática controvertida donde existen varias posiciones que con frecuencia son mutuamente excluyentes. El papel de la religión en la relación etnia-nación no ha recibido suficiente atención, con excepciones como el trabajo clásico de Carrasco, 1976, y la obra reciente de Boege, 1988.

2.-La Virgen de Guadalupe tanto como imagen y como mito ha sido el sujeto de numerosos estudios académicos además de la devoción popular. Una línea de interpretación señala el culto a la guadalupana como una expresión del carácter del mexicano, deificando a la mujer como virgen y considerando a susexualidad bajo la figura de la hembra sumisa pero traicionera, representada por la malinche. Paz, 1977 dió forma a este argumento que es modificado y retomado por Bartra, 1987. Para otros autores esta ideología se deriva del catolicismo del mediterráneo (Ingham, 1988, Lison Tolosa, 1979). En todo caso, es una interpretación más ligada al polémico concepto del "carácter nacional" que podría llevar a la idea errónea de que una cultura nacional no puede cambiar de símbolos o asignarles otro significado que los tradicionales, permaneciéndose así inmutable a través de los siglos.

3.-El regionalismo aquí puede afectar ese patrón general. La existencia de diferencias religiosas puede ser un elemento importante en mantener identidades y culturas regionales frente a un pluralismo religioso percibido como expresión de la sociedad o nación dominante. La persistencia del catolicismo en enclaves como Quebec y Louisiana es parte de una herencia cultural francesa en Canadá y U.S.A., donde la cultura nacional favorece elementos anglo-sajones y protestantes (Martín, ibid, Herberg, 1964). La diferencia se puede dar no sólo en cuanto a credo, sino también con respecto al tipo de religiosidad. Bailey, 1968, destaca como el surgimiento del fundamentalismo evangélico en el sur de U.S.A. se deriva de la derrota de la región en la Guerra Civil norteamericana, y la necesidad de crear una subcultura específica que fuera distinta a la de los valores vencedores del norte del país, cuyo protestantismo era mucho más secular y adaptado al mundo moderno. Newman y Halvarson, 1984, señalan la persistencia de diferencias regionales en la religiosidad norteamericana actual.

4.-La situación específica de Brasil muestra un alto grado de pluralismo religioso, que lo diferencia del resto de América Latina. La existencia de un estado fuerte personificado en un monarca exiliado en el siglo XIX, una corriente constante de inmigrantes europeos no-católicos, y la presencia de una cultura afro-americana que mantuvo su identidad a pesar de la esclavitud son factores que juntos crearon una sociedad con una religiosidad distinta en muchos elementos a aquella de la América hispanohablante. Para una discusión más amplia ver Pereira de Queiroz, 1978, 1981, 1985, Rodrigues Brandao, 1985, 1987, Wilhems, 1980.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo;
1983 "Los símbolos étnicos de la identidad nacional", en La Quiebra Política de la Antropología Social en México, Medina, A. y García Mora, C. eds. U.N.A.M. México.
- Anderson, B.;
1987 "Raíces Culturales", en Cuadernos Políticos, No. 52, México, Octubre-Diciembre
- Bailey, Kenneth,
1968 Southern White Protestantism in the Twentieth Century, Harper and Row Publishers, Nueva York
- Bartra, Roger.
1987 La Jaula de la Melancolía, Grijalbo, México, 1987.
- Bastian, Jean Pierre.
1983 Protestantismo y Sociedad en México, CUPSA, México
1986 Breve historia del Protestantismo en América Latina, CUPSA, México, 1986.
1989 Los Disidentes: Sociedades Protestantes y Revolución en México. F.C.E., México
- Benedict, Ruth.
1974 El Crisantemo y la Espada, Alianza Editorial, Madrid
- Brading, David.
1973 Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano, Ed. Era, México.
- Boege, Eckart.
1988 Los Mazatecos ante la Nación, Siglo XXI, México
- Bokenhotter, Thomas.
1979 A Concise History of the Catholic Church, Doubleday Image Books, Nueva York
- Brandao, Rodrigues Carlos.
1985 "Ser Católico: dimensões brasileiras; um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião" en América Indígena, Año XLV, No. 4, México, Octubre- Diciembre
1987 "Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural, en Cristianismo y Sociedad, No. 93, México

- Carrasco, Pedro.
1976 El Catolicismo Popular de los Tarascos, Sep-Setentas, México
- Caro Baroja, Julio.
1974 De la Superstición al Ateísmo, Taurus, Madrid
- Casillas, R.
1989 "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas", en Cristianismo y Sociedad, No. IOI, México
- Douglas, Mary y tipton. Steve.
1983 Religion and America, Spiritual Life in a Secular Age, Beacon Press, Boston,
- Florescano, Enrique,
1987 Memoria Mexicana, Editorial Joaquín Mortiz, México
- Gamio, Manuel.
1982 Forjando Patria, Editorial Porrúa, México, 1982.
- Garma Navarro, Carlos
1987 Protestantismo en una Comunidad Totonaca, I.N.I., México
1988 "Iglesia y Estado, una relación difícil", en México Indígena No. 20, Año IV, I.N.I., Enero-Febrero
1989 "Los estudios antropológicos sobre el Protestantismo en México", en Cristianismo y Sociedad, No. IOI, México
- Geertz, Clifford.
1987 La Interpretación de las Culturas, Gedisa; México
- Geller, Ernest
1986 La Sociedad Musulmana, F.C.E., México
- 1989 Cultura, Identidad y Política, el Nacionalismo y los nuevos cambios sociales, Gedisa, Barcelona
- González, Luis.
1979 Pueblo en Vilo, Colegio de México, México, 1979.
- Herberg, William.
1964 Católicos, Protestantes y Judíos, Editorial Limusa, México
- Ingram, Joseph.
1988 Lucifer, Mary and Joseph, Folk Catholicism in a Mexican Village, University of Texas Press, Austin

- Krotz, Esteban.
1988 "Antropología y Derecho", en México Indígena, NO. 25, año IV, I.N.I. Noviembre-Diciembre
- Lafaye, Jacques.
1977 Quetzalcoatl y Guadalupe, F.C.E., México, 1977.
- Lison Tolosa, Carmelo.
1979 Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia, Akal Editor, Madrid
- Martin, David.
1978 A General Theory of Secularization, Harper and Row Publishers, Nueva York
- Masferrer, Elio;
1988 "Religión y resistencia popular en América Latina", en Cuicuilco no. 20, México, Enero-Marzo
- McLaughlin, William.
1978 Revivals, Awakenings, and Reform, University of Chicago Press, Chicago
- Meyer, Jean.
1979 La Cristiada, Vol. I y II, Siglo XXI, México.
1989 Historia de los Cristianos en América Latina, Vuelta, México, 1989.0
- Monsiváis, Carlos.
1987 "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", en Nexos, No. 109, México, Enero, 1987
1989 "Las demás Iglesias", en Nexos, No. 142, México, Octubre 1989.
- Newman, W. y Halvorson, P.
1984 "Religion and Regional Culture: Patterns of Concentration and Change among American Religious Denominations, 1952-1980", en Journal for the Scientific Study of Religion, No. 23 (3)
- O'Dea, Thomas.
1978 Sociología de la Religión, Trillas, México, 1978.
- Olivera Sedano, Alicia.
1987 Aspectos del Conflicto Religioso de 1936 a 1929, S.E.P., México

RL 70

- Paz Octavio,
1977 El Laberinto de la Soledad, F.C.E., México, 1977.
- Pereira de Queiroz, María Isaura.
1978 Historia y Etnología de los Movimientos Mesianicos, Siglo XXI, México
- Pitt-Rivers, Julian.
1971 Los Hombres de la sierra, ensayosociológico sobre un pueblo de Andalucía, Grijalbo, Barcelona
- Quriarte, Marin.
1980 El Problema Religioso en México, I.N.A.H., México
- Ribeiro, Darcy.
1977 Las Americas y la Civilización, Ed. Extemporáneos, México
- Stalin, J.
1977 El Marxismo y la Cuestión Nacional, ed. Anagrama, Barcelona
- Tapia Santamaria, Jesús,
1986 Campo Religioso y Evolución Política, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México.
- Turner, Víctor.
1974 Dramas, Fields and Metapors, Cornell University Press, Nueva York
- Turner, Victor y Edith.
1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture, Anthropological Perspectives, Columbia University Press, Nueva York
- Weber, Max.
1984 Economía y Sociedad, F.C.E., México
- Willems, E.
1980 "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile", en ociología de la Religión, F.C.E., México
- Wilson, Bryan.
1969 La Religión en la Sociedad, Nueva Colección Labor, Barcelona
- Wolf, Eric.
1987 Europa y la Gente sin Historia, F.C.E., México, 1987.

Yinger, Zmilton.

1966 Sociology looks at Religion, Macmillan Company, Nueva York

DE LA PERTENENCIA A LA IDENTIFICACION RELIGIOSA EL PARADIGMA DE LA INDIVIDUALIZACION DE LA RELIGION HOY EN DIA¹

ROLAND CAMPICHE*

ABSTRACT

The proposal is a methodology centered in the believer subject of a society where the religious identity is configurating inside a plural offer of models of religious identities. For this, different criteria used to define the religious identities are analized

1. Discusión del Concepto de Pertenencia

Al principio de los años 60's el título de esta ponencia no habría sido "la pertenencia a la identidad religiosa -el paradigma de la individualización de la religión hoy en día", sino simplemente "la pertenencia religiosa". Este fue, por otro lado, el tema de la VII Conferencia Internacional de Sociología Religiosa de 1962 (Königstein). La idea de que todo hombre pertenece a una religión de la misma manera que pertenece a una nación o a un grupo étnico (Cf. Isambert, 1965:20) fue entonces el objeto de un balance crítico que ponía en evidencia las dificultades metodológicas encontradas por los investigadores que desde el siglo XIX trataron de reunir las conclusiones sobre el estado religioso de Europa. En efecto deben ser distinguidos dos enfoques sobre la pertenencia. Uno de tipo clasificatorio que ha sido utilizado en la mayor parte de los censos; este distribuye a los individuos de acuerdo a su confesión o religión en función de una reja "hermética" que no deja escapar a nadie. Este modelo

* Director de la Sección de Lenguas Romances del Instituto de Etica Social de la Federación de Iglesias Protestantes Suizas. Presidente de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones.

es todavía aplicado en los países que proceden con él en los conteos oficiales de su población, como por ejemplo en Suiza.

Sin embargo, a lo largo del siglo, este proceso ha sido cuestionado. La introducción de la estadística de los "*religious bodies*" norteamericanos de 1916 hizo aparecer por ejemplo problemas que se les presentaron a los estadistas. Ellos se preguntaban acerca del carácter verdaderamente unívoco de la noción de pertenencia, según las denominaciones, sobre la existencia de diferentes clases de miembros y sobre la posibilidad de tener una unidad de medida común. En Francia, en el mismo período, después de las polémicas provocadas por la separación de la Iglesia y Estado, surgió la idea de que la pertenencia religiosa dependía de un cierto número de criterios a satisfacer -como lo es el lenguaje de la época-, idea que sigue su camino en el seno mismo de la Iglesia Católica.

La práctica religiosa -asistencia al culto o a la misa-, está considerada cada vez más como el criterio de la **pertenencia efectiva**, criterio que va a servir de marco para el análisis y la interpretación de los datos de naturaleza religiosa, cuya *recolta* sigue adelante en aceleración. "La idea según la cual todo hombre tenía derecho a una pertenencia religiosa habría sido seriamente empañada" (Cf. Ibid.:23). Entonces uno puede preguntarse cuál ha sido la influencia de esta segunda aproximación sobre los trabajos sociológicos contemporáneos relativos a la pertenencia religiosa. Una lectura diacrónica de la producción de estos últimos 30 años hace aparecer dos evoluciones significativas.

2. El Papel de los Criterios Organizacionales para la Definición de la Pertenencia.

Como una coincidencia significativa, la Conferencia de Königstein tiene lugar en el momento en que las instituciones religiosas tomaban conciencia -las tentativas de *aggiornamento* son testimonio- de que la pertenencia religiosa no es sino un vínculo natural y obligado. La Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias lanza, en efecto, a Nueva Delhi su programa sobre la "estructura misionera" de la comunidad. En 1962 comienza el Concilio Vaticano II.

Los debates de Königstein hacen emerger tres puntos fuertes que ilustran una de las dos evoluciones anunciadas. Primeramente, es el individuo quien es el sujeto del comportamiento religioso; en segundo lugar, el modo de relaciones del individuo con la institución ha cambiado profundamente; en tercer lugar, los estudios sobre "la

pertenencia" deben poner en evidencia el grado y los modos de participación. Los sociólogos se interesan cada vez más en la calidad diferenciada de los modos de adhesión (por el nacimiento o por el gesto voluntario, por ejemplo), así como en la diversidad de las formas de integración de los individuos en las organizaciones o en los grupos religiosos.

Ese acercamiento diferenciado de los comportamientos religiosos no cuestiona sin embargo el recurrir a criterios organizacionales para medir la religiosidad de los individuos. Dicho de otra manera, la dimensión religiosa se mide siempre, por un lado, en términos de la distancia entre los comportamientos y las actitudes de los individuos, y por el otro, en las normas de la organización religiosa a la cual ellos declaran pertenecer. El vocabulario utilizado por las escalas de aprecio del apego o de la integración a una iglesia ("fieles"/ "disidentes", "practicantes"/ "no practicantes", "ortodoxos"/"heterodoxos", etc.) es revelador de la pertenencia del modelo mencionado.

En estas condiciones, la perspectiva de análisis no puede ser otra más que la de la institución. Es ella que, de una manera más implícita que explícita, delimita el campo analizado a partir de su definición de lo religioso como si esta hubiera mantenido su control social, su influencia sobre el campo. La percepción de que el individuo no puede tener ningún vínculo ni social ni religioso con la institución está por tanto presente. En este sentido, se reconoce que en definitiva, el individuo es el sujeto de los comportamientos religiosos (Cf. Carrier in Ibid.:105). Pero todo ocurre como si la definición de este comportamiento, sobre todo para los sociólogos gravitando en la órbita católica, no fuese sino el hecho de una ola agencia/institución: la Iglesia.

El reconocimiento de la diversidad de los modos de pertenencia ha sido incontestablemente favorecido por los trabajos de Max Weber sobre el carácter específico de la pertenencia voluntaria, de la autodefinición de sí misma que representa la mayor parte de las veces la afiliación a las denominaciones americanas y a las de Troeltsch culminando en su célebre tipología tripartita: Iglesia-secta-mística. Los escritos de éstos proporcionaron a los sociólogos de las generaciones siguientes un marco teórico para las investigaciones. Estos no podían ignorar más la fragmentación del universo religioso en razón de la existencia simultánea de los diferentes tipos de agrupamientos religiosos citados, ni la pluralidad de los modos de pertenencia, dos expresiones simbólicas de la transformación del campo religioso o al menos de su percepción.

3. La Discusión Sobre las Dimensiones de la Religiosidad

El segundo signo de la evolución indicada está dado por los trabajos que intentan definir "la religiosidad" o el "comportamiento religioso" de los individuos inspirándose en los métodos de la psicosociología. Esta muy pronto demostró la importancia de distinguir la pertenencia religiosa tal como es percibida por el individuo, de la definición dada por las autoridades eclesiásticas. "El hecho de que los individuos se describan a sí mismos como católicos reviste una significación; poco importa que las autoridades católicas los consideren o no como miembros de la Iglesia" (Cf. Spencer, in Ibid:45).

Los estudios van a ser desde entonces sobre las dimensiones de la religiosidad de los individuos focalizando el análisis sobre el vínculo entre el individuo y la religión, marcando así una extensión de la investigación en relación a un acercamiento con una denominante organizacional. De esta manera, el debate teórico se desplaza hacia las definiciones/delimitaciones de la religiosidad. Las tentativas efectuadas para aprehender y sobre todo para medir las diferentes facetas de los comportamientos y actitudes religiosas fueron innumerables. En particular iniciadas por Glock (1973) -su célebre recorte de la religiosidad en cuatro o cinco dimensiones: cognitiva, ritual, experiencial, ideológica, consecuencial, desde entonces parte del patrimonio de la sociología de la religión- provocaron un debate que está lejos de estar terminado.

Himmelfarb (1975), Roof (1979), y más recientemente Deconchy (1987) demostraron magistralmente los límites epistemológicos y metodológicos de estas pruebas (pensemos por ejemplo en las discusiones en torno al concepto de salience). A estas dificultades ya señaladas tenemos que citar otras inducidas por la elección de los universos explorados, como las congregaciones homogéneas o de las bandas de estudiantes de un colegio. Tales elecciones vuelven problemática la medida de los efectos de las variables sociales, es decir, de las variables confesionales sobre las variables que pretenden calcular la "religious involvement".

4. La Identificación más que la Pertenencia.

Teniendo en cuenta las discusiones críticas en relación a la toma de pertenencia así como las lecciones brindadas por estos múltiples intentos de aprehender la religión del individuo en la sociedad contemporánea parece preferible, para una gestión como esta, tener el concepto de identificación religiosa. Por identificación debe entenderse la acepta-

ción por sus propios valores y creencias de los valores y creencias de una otra persona, de un grupo o de una institución. La identificación consiste en un proceso de autodefinición en relación a la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso.

El recurso al concepto de identificación presenta numerosas ventajas; da cuenta de la individualización de la creencia en nuestras sociedades occidentales, permite, por otro lado, ir del sujeto a la organización dejando abiertas las posibilidades de una identificación plural: un católico o un protestante puede perfectamente ser miembro de una parroquia, adepto a la meditación trascendental y leer todas las mañanas su horóscopo en su periódico favorito; en fin, el concepto nos lleva a un proceso que no se hace en el vacío. Toma en cuenta la interacción que el individuo tiene constantemente con los otros en la sociedad, y corrige así aquello que podría haber de caricaturezco en el término de individualización de la religión.

5. La Individualización como Índice de la Recomposición del Campo Religioso.

La evolución que va de un análisis de la pertenencia hacia un estudio de las formas de la identificación religiosa es uno de los signos de la recomposición del campo religioso. Esta da lugar a dos debates teóricos alrededor de la definición de la religión, por un lado, y en relación a la significación del fenómeno de la secularización por el otro. Sin entrar en detalle acerca de estas discusiones, hemos optado provisionalmente por las posiciones siguientes: a propósito de la definición de la religión nos parece posible evitar la llegada de las posiciones extremas y de atenernos a una definición que se casa con una perspectiva funcional, es decir que describe lo que la religión hace desde una perspectiva sustancial; precisa lo que la religión es.

Esta opción permite postular que la religión es actualmente una de las vías gracias a las cuales los grupos humanos responden a sus necesidades de identificación, de puesta en orden de la experiencia colectiva, de respuesta al carácter estructuralmente incierto de toda vida social por la promesa de una realización futura. "La religión es una de estas vías, pero ha cesado de ser la única vía posible de resolución de la "incertidumbre en las sociedades modernas" (Hervieu-Léger, 1978:28).

En relación a la secularización y en la línea de la definición precedente, retenemos la teoría de la diferenciación funcional que comprende que dentro de nuestra sociedad moderna, los diferentes subsistemas económico, político, cultural o las instituciones (escuela, ejército, etc.) funcionan de manera autónoma los unos en relación a los otros y según sus propias normas. En esta situación, las organizaciones religiosas tienen muy poca influencia sobre las normas de los otros subsistemas o instituciones. Además, ellas se ven poco a poco encerradas en la única gestión de lo sagrado y hasta relegadas por otras instancias que proponen o bien otras normas de orden religioso, o verdaderos equivalentes funcionales a las creencias religiosas.

El carácter facultativo y personal de la creencia religiosa por un lado, y el fenómeno de la diferenciación funcional por otro, aparecen como dos factores explicativos de los procesos de individualización en materia de comportamiento religioso. En la medida en que la religión ha perdido su carácter explicativo, englobante y constriñente, el individuo está en posición de seleccionar la explicación del mundo que le parece preferible. Entonces, desde el punto de vista religioso, la individualización significa esencialmente que el individuo, lejos de rechazar toda visión religiosa de las cosas, procede él mismo a la elección de creencias cuya jerarquía establece.

Esta observación permite seguramente adelantar que el trazo más nuevo de la modernidad en el terreno religioso, es el hecho de que las personas piensan que ellos organizan su universo religioso por sí mismos. Pero esta constatación no implica que no existan sistemas colectivos según los cuales los individuos organizan sus creencias. Prueba de ello son, por ejemplo, las recientes investigaciones conducidas en Francia por Daniel Boy y Guy Michelat (1986) sobre las creencias en las paraciencias.

Ellos muestran que la consulta del horóscopo no es del todo incompatible con una fuerte integración en la Iglesia Católica y que las creencias en las paraciencias se desarrollan entre individuos que no son creyentes, pero que tienen un criterio de convicción heterodoxa en relación a las instituciones. "Las creencias en las paraciencias, escriben ellos, podrían resultar de una inclinación a liberarse de estas presiones (de la Iglesia Católica) y adoptar un sistema seguro de una mezcla compuesta por un lado, de las creencias metafísicas desprendidas de las influencias de la iglesia y por otro lado, de la creencia en las paraciencias muy cercana a una representación de la ciencia, concebida sin presiones y sin límites" (ibid p. 198).

El fenómeno de la individualización tal como nosotros lo describimos permite comprender que es difícil de referir a que modelo identitario se refiere tal o cual individuo. Decirse protestante o católico tiene hoy día una significación múltiple debido a la pluralidad de los modelos de identificación inducidos por la individualización citada y por el pluralismo reinante en el interior mismo de las organizaciones religiosas. Esta constatación justifica que se desplace la perspectiva del análisis y que abordemos el universo religioso de los individuos desde el ángulo de la "identificación religiosa del autor", en lugar de abordarlo desde el ángulo de la pertenencia.

6. Efectos de la Individualización sobre el Rol de las Organizaciones Religiosas.

Las profundas modificaciones que han marcado el campo religioso han acelerado la emergencia del pluralismo al interior mismo de las organizaciones religiosas. Estas encuentran dificultades crecientes para controlar la homogeneización sobre el plan de la doctrina y de las prácticas al interior mismo de sus propios rangos. Asistimos así a una multiplicación de las corrientes cuyas organizaciones generan la coexistencia en el plano interno, tratando de reducir la concurrencia, y al mismo tiempo que en el plano externo, favoreciendo las convergencias. Las consideraciones que preceden nos vuelven atentos al fenómeno del derrumbe del control doctrinal y de comportamiento ejercido por las organizaciones religiosas.

Sin embargo, este derrumbe no significa de ningún modo que las organizaciones religiosas provean hoy una oferta sin demanda, para retomar el título de un célebre estudio encargado y publicado por la Iglesia Reformada de Bale en 1969, "Gottesdienst: Angebot ohne Nachfrage". Debemos más bien suponer que las organizaciones religiosas hacen actualmente a los individuos una oferta que puede ser rechazada, o bien recompuesta, o aceptada tal cual. Esta triple reacción posible justifica de nuevo que la identificación religiosa sea considerada en relación privilegiada con el actor social. Además, la evolución mencionada no suprime la influencia ejercida por las organizaciones religiosas sobre las creencias individuales. En efecto, el *bricolage* de las representaciones y de los comportamientos está muy a menudo acompañado por las organizaciones, de tal manera que es necesario concebir una articulación a precisar entre la individualización del creer del actor y la reestructuración del credo de las instituciones.

7. Las Significaciones de la Identificación Religiosa.

El carácter individual del proceso de identificación religiosa valida el hecho de que uno se interroge sobre sus diversas significaciones. Tanto que examinamos la religiosidad bajo el ángulo de la intensidad de la adhesión a las normas de las instituciones, parecería difícil salir de una problemática centrada sobre la medida de la pertenencia. Los parámetros utilizados dentro de las encuestas tenían una connotación institucional evidente que no permitía rendir cuentas de las significaciones que los autores prestaban a sus actitudes y a sus comportamientos. Modificando el punto de partida del análisis, es decir, preguntándonos sobre la manera diferenciada según la cual los individuos recurren a un discurso religioso, se nos abre un campo heurístico permitido para abordar de manera renovada la pluridimensionalidad de la identificación religiosa. Dos ejemplos ilustrarán la propuesta:

Un sondeo efectuado en 1980 en Francia ha trastornado todas las previsiones estadísticas sobre el protestantismo dado que en principio apareció que cerca de dos millones de personas se sentían próximos al protestantismo cuando se esperaba menos de un millón (Cf. Baubérot et al, 1983). No obstante, en una segunda lectura se percibe que toda una parte de la muestra se identifica al protestantismo sin tener un compromiso ni vínculo con cualquiera de las iglesias protestantes. El análisis de estas motivaciones muestra que son los valores asociados a las culturas protestantes, como la libertad de espíritu por ejemplo, lo que está en el origen de esta identificación.

Otro ejemplo: el estudio de las recientes controversias a propósito del proyecto de recrear la diócesis de Ginebra muestra que este proyecto será reducido al hecho de realizar una lectura estrictamente organizacional, trátase de una doctrina o de la pastoral. Detrás de los debates de ideas, podemos en efecto subordinar una lucha de influencias que tienen numerosos aspectos: políticos, sociales, culturales, etc....incluso si uno se pregunta si estas dimensiones no sufren un incremento debido a la puesta en escena que realizan los medios de comunicación de masas, resultaría que esta controversia ilustra la pluralidad de las significaciones subyacentes a las declaraciones de apego confesional hechas por los diferentes actores del debate.

Los dos ejemplos mencionados muestran el interés de un acercamiento de la religiosidad que no se contenta con medir una distancia con relación a las normas organizacionales. Las motivaciones y las significaciones que pueden estar asociadas al apego a una confesión o a

cualquier otro comportamiento religioso son múltiples. La problemática de la identificación religiosa permite justamente rendir cuenta descubriendo las posturas sociales y culturales relacionadas a los comportamientos y a las actitudes calificadas de religiosas.

8. Las Cuatro Orientaciones de la Identificación Religiosa.

La delimitación de los saberes, de los comportamientos, de las actitudes y de las significaciones que constituyen la identificación religiosa de un actor no se dirigen a la discusión de las dimensiones de la religiosidad (Cfr. supra, parágrafo 3). Inspirándonos libremente en el estudio de Himmelfarb (1975) que hace una síntesis comparativa de los diferentes componentes de el "religious involvement" puestas en juego por los investigadores, nosotros hemos desglosado la identificación religiosa en cuatro dimensiones que evocan, cada una, una orientación específica. El instrumento elaborado intenta tomar en consideración las formas diferenciadas de la religiosidad dentro de la realidad social contemporánea; da importancia a los tres dominios dentro de los cuales ella puede expresarse, sea el de las interacciones cotidianas, el de las organizaciones religiosas y el de la cohesión social. Las definiciones retenidas de las cuatro orientaciones son las siguientes:

1- La orientación individual del creer: reúne los saberes, las creencias, las experiencias, las prácticas que constituyen el bagaje religioso del individuo. Esta orientación permite a la vez captar la intensidad del recurso de lo religioso dentro de la existencia del autor y de las fuentes y la extensión a las cuales el actor convoca.

2- La orientación colectiva del creer: representa el conjunto de prácticas que marcan la pertenencia "objetiva" a una organización especializada dentro de la producción del creer. Esta orientación trata de delimitar los modos y la intensidad de la integración organizacional.

3- La orientación cultural del creer: trata de descubrir el apego subjetivo por los valores asociados a las organizaciones religiosas a las cuales se declara pertenecer. Esa orientación introduce la problemática de las significaciones/funciones atribuidas a las organizaciones religiosas dentro de la existencia del individuo.

4- La orientación del creer: reúne las actitudes que indican el rol y la importancia atribuidas al creer dentro del funcionamiento de la sociedad y la cultura. Esta orientación hace emerger las significacio-

nes/funciones prestadas a la religión y a las organizaciones religiosas en relación a la producción/reproducción de la sociedad.

9. Algunas Hipótesis Referidas a la Religión en Suiza.

La teoría subyacente, legitimando la elaboración de este instrumento de investigación, no es otra que la doble autonomización del individuo en relación a la organización religiosa y la autonomización de la sociedad en relación a lo religioso. De esta manera es oportuno interrogarse sobre la realidad de esta doble autonomización.

En lo que concierne a la sociedad Suiza pueden ser formuladas dos hipótesis. Primeramente, existen las culturas y las subculturas religiosas en relación con las características sociales, por ejemplo, las nuevas profesiones, el medio cultural y la edad.

En segundo lugar, existen las culturas y las subculturas en relación con los contextos particulares (centro-periferia) y esto independientemente de las características sociales.

A propósito de la significación de las identificaciones confesionales, pueden ser formuladas otras dos hipótesis:

En primer lugar, la identificación confesional actualmente no tiene más que una significación marginal en razón de la homogeneidad del sentimiento religioso, de la standarización de las organizaciones religiosas y de la disyunción que opera entre la religiosidad individual y la pertenencia confesional. Esta situación está ilustrada por el hecho de que uno sea de sensibilidad protestante al mismo tiempo de encontrarse practicando en el seno de la Iglesia Católica (Cfr. J.P. Willaime, 1989).

En segundo lugar, el criterio de la pertenencia confesional es inadecuado para captar la evolución de las diferentes formas de la identificación religiosa. Los trabajos de campo contemporáneos muestran en efecto que las diferencias entre los creyentes, las actitudes y los comportamientos tienden a realizarse de más en más entre "practicantes" y "no practicantes" y de menos en menos a partir de la pertenencia confesional (Cfr. C. Bovay y R.J. Campiche, en Ibid). Desde entonces, las convergencias significativas operan alrededor de las diferentes formas de orientación del creer.

En fin, a propósito de la recomposición del campo religioso se puede emitir esta hipótesis general: asistimos hoy a una recomposición del campo religioso que toma los aspectos a la vez contrastados y contradic-

torios que se pueden enumerar, de manera provisoria, de la forma siguiente: dilución de las identificaciones confesionales en provecho de una identificación religiosa difusa; elaboración de una creencia individual que testimonia la autonomización de la conciencia, conservación de la preeminencia de las instituciones religiosas que siguen siendo las principales del creer y a las que el individuo acepta, recompone o rechaza.

NOTA

¹ El texto toma y prolonga una exposición hecha en la Universidad de Lausanne el 15 de abril de 1988 (Cfr. R.J. Campiche, 1989). Refleja parcialmente el cuadro teórico de una investigación que actualmente se realiza sobre el tema: pluralismo confesional, religión difusa, identidad cultural en Suiza, que comprende principalmente un sondeo sustentado sobre una muestra de dos mil personas.

Traducción de Marisol Segovia

BIBLIOGRAFIA

- Baubérot et alli,
83 "Les protestants au miroir d'un sondage (IFOP-1980)", in Bulletin no. 5, centre de sociologie du protestantisme, Strasbourg, 174 p.
- Bovay et R.J. Campiche,
89 "Les mariages mixtes: restructuration ou dilution des identifications confessionnelles", in Les œcuménismes chrétiens, J.-P. Willaime, édit., Paris, Cerf, a paraître en 1989.
- J. Campiche,
89 "L'identification confessionnelle de l'acteur: trait social ou religieux?", in L'Islam: une religion. Suivi d'un débat: quels types d'approches requiert le phénomène religieux? P. Gisèle et J. Waardenburg édit., Genève, labor & Fides, 154 p.
- J. Boy et G. Michelat,
86 "Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles", in revue française de sociologie, XXVII, paris, pp. 175-204.
- J. Carrier,
86 "Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Eglise", in L'appartenance religieuse, Congrès de Königstein 1962, édit. du Cep, Bruxelles, pp. 99-120.
- J.-P. Deconchy,
87 "Les méthodes en psychologie de la religion. leur évolution récente", in Archives de sciences sociales des religions, no. 63'1, janvier-mars 1987, édit. CNRS, Paris.
- Jh. Y. Glock et R. Stark,
973 Religion and Society in Tension, Rand Mc Nally & Co. (édit.), Chicago, 316 p.
- A. Godin,
965 "Aspects psychologiques de l'appartenance à l'Eglise", in L'appartenance religieuse, congrès de Königstein 1962, édit. du Cerf, Bruxelles, pp. 61-98.
- D. Hervieu-Léger,
987 "Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse", in

Archives de sciences sociales des religions, 63.1, janvier-mars 1987, édit. du CNRS, pp. 11-30.

- H.S. Himmelfarb,
1975 "Measuring Religious Involvement", in Social Forces, 53:4, june 1975, pp. 506-518.
- F.A. Isambert,
1965 "Perspectives historiques sur l'appartenance religieuse", in L'appartenance religieuse, Congres de Königstein 1962, édit. du CEP, Bruxelles, pp. 9-30.
- W.C. Roof,
1979 "Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review", in The Religious Dimension. New directions in Quantitative Research, R. Wuthnow edit., Academic Press Inc., pp. 17-45.
- A.E.C.W. Spencer,
1965 "Vers une définition statistique de l'appartenance a l'Eglise", in L'appartenance religieuse, Congres de Königstein 1962, édit. du Cep, Bruxelles, pp. 31-60.
- F. Tschudi, Gottesdienst
1969 Angebot ohne Nachfrage, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel, 78 p.
- J.-P. Willaime (édit),
1989 Les oecuménismes chrétiens, édit. du Cerf, paris, a paraitre en 1989.

¿EL FUNDAMENTALISMO ES UN INTEGRISMO?

Daniel Alexander*

ABSTRACT

The thematic proposed is to know if these kind of approachings could be possible, and if it is legitimate to treat under the same concept, realities belonging to different civilizations and epochs in which the social impact is incomparable.

1. Planteamiento del Problema.

Desde hace algún tiempo la noción de integrismo ha venido a ser una especie de lugar común; la prensa ha acaparado este término para caracterizar los resurgimientos actuales de todos los movimientos ideológico-políticos supuestamente reaccionarios, que han abordado de cerca o de lejos a la religión para fundar su militarismo. Hemos escuchado en los últimos años el empleo de este término conocido en occidente, por una inflación fantástica a propósito del Islam y de la revolución iraní en particular. Se recuerdan con frecuencia sus antecedentes al interior del movimiento de Monseñor Lefevre. La temática que se propone en principio es saber si se pueden efectuar acercamientos de este tipo, y si es legítimo tratar bajo el mismo concepto realidades pertenecientes a civilizaciones y épocas diferentes, en las que el impacto social es incomparable.

Jean Francois Clement (1982) hace una crítica extremadamente penetrante, del repertorio de los términos utilizados por los periodistas y los islamólogos para hablar de estos recientes movimientos musulmanes que "buscan hacer del Islam, tal como ellos lo comprenden, el determinante único de su identidad" (1) mostrando hasta qué punto este es resultado del etnocentrismo; la expresión "integrismo musulmán" forma parte de ese arsenal y remarca que este concepto es siempre utilizado en mala forma (ibid).

* Departamento de Sociología. Universidad de Ginebra.

Entonces, ¿se debe a instancias de los periodistas y de los sociólogos anglosajones del Islam (cfr. Huphrey, Keddie Von Siners), preferir el concepto de fundamentalismo?. Estos dos términos son sustituibles cuando se sabe que este último concepto no figura en el léxico francés más común y que la palabra "integrismo", teóricamente posible, no se encuentra al hacer la revisión en la literatura anglosajona!. Desde estos dos términos, el hecho que se toma como recurso para caracterizar una misma realidad ¿son sus equivalentes?.

La dificultad de responder a tal pregunta proviene del hecho de que el análisis puede ser pertinente y debe ser manejado sobre dos planos, que no siempre son posibles de distinguir; al comienzo estos dos conceptos se ligan a los movimientos que son constituidos en una época precisa de la historia moderna, dentro de las dos grandes confesiones cristianas y es por extensión que han terminado por designar frecuentemente, en boca de sus adversarios, un cierto tipo de posición teológica y de opción ideológico-política que son reclamados por estos originales movimientos y por sus partidarios.

En sentido estricto, el integrismo designa, para empezar(2), a la corriente de los católicos antimodernos que aparecen en la Europa de Pio X, e incluso antes, y se constituyen enseguida de la crisis modernista y desarticulada por la condenación de Alfred Laisy (1903) y por el encíclico Pascendi (1907) (Michel, 1967); Monseñor Umberto Benigni (1862-1934) prelado notario que ocupara funciones importantes en la Secretaría de Estado del Vaticano de 1906 a 1911, periodista y escritor, será uno de los principales maestros de la obra. No tiene entonces nada que ver directamente entonces con el fundamentalismo, un movimiento conservador nacido después de la guerra de secesión en las principales denominaciones protestantes americanas (baptistas, presbiterianos, discípulos de Cristo) quienes se articulan esencialmente alrededor de la defensa del principio de la inspiración divina y de autoridad absoluta de la Biblia contra el vacío de la teología liberal y los métodos histórico-crítico cada vez más enseñados en las escuelas y los seminarios de teología. Este movimiento conocerá su apoyo después de la primera guerra mundial, gracias a la controversia antievolucionista que irrumpe en ciertos Estados para hacer excluir de los programas escolares la enseñanza del darwinismo (Garrison, 1968).

Pero si no existe alguna liga concreta entre el movimiento católico integrista y el movimiento fundamentalista protestante, así definidos, no es porque de los acercamientos que pueden ser efectuados, en particular sobre la base del hecho de que son nacidos mas o menos en el mismo

momento, se inscriben en una coyuntura socio-histórica similar; esto sugiere que, en menoscabo de la diferencia de los contextos confesionales, es posible dar cuenta de su emergencia y de su desarrollo por los factores sociológicos comunes. Esta temática es el centro de nuestra problemática.

Pero, otra de las preguntas dentro del contexto sociológico es ¿el acercamiento entre estas dos corrientes históricas puede imponerse sobre la base de características intrínsecas que les serían comunes?. Sobre este tema, el examen del vocabulario a disposición en las diferentes lenguas, para designar la corriente católica de la que habíamos hablado, revela un aspecto interesante de este problema; no es inútil saber que el inglés y el alemán evitan las palabras "integrismo" e "integrismos", y prefieren un término donde la etimología es la misma, pero que no deriva exactamente de la misma raíz y no evoca, como en francés, una religión íntegra y pura; se trata respectivamente de "integralismo" (*Enciclopedia Nueva Católica*, 1967) y de "integralismos" (*Lexicon für Theologie und Kirche*, 1933). Como bien lo ha comprendido Emile Poulat (1969, 25, 1970) la cuestión de saber qué es el integrismo se acerca en buena parte al estudio del catolicismo íntegro. Para nuestro propósito, viene a ser esencial saber si el fundamentalismo constituye o no un movimiento "protestante íntegro"; y si el fundamentalismo o el integrismo eran al principio manifestaciones del integrismo religioso. Nos será necesario entonces definir cuidadosamente lo que entendemos por ello analizando todas las implicaciones.

Si intentamos comprender porqué estos dos conceptos se van cargando poco a poco de la significación que se les adjudica hoy día por los medios de comunicación, hay que fijarse en el hecho de que los movimientos que le han dado nacimiento se han constituido desde el inicio de los conflictos con los movimientos modernistas.

Es imposible hacer abstracción de la estructura polémica sobre la que se apoyan. Es verdad que en los medios católicos la palabra integrismo ha sido utilizada al comienzo por los adversarios de aquéllos que se llamaban a sí mismos los "católicos íntegros", al mismo tiempo que, por otra parte, la palabra "modernista" ha sido empleada por la jerarquía romana para descalificar a aquéllos que L. Kurtz designa bajo el concepto de "desviados incipientes" (1983: 1087), de otra forma dicho el "enemigo de dentro", porque ellos encarnan la mala manera de ser moderno dentro de una iglesia que por definición se pretende siempre detentadora de la verdadera modernidad (Poulat 1977a, 135; 1977b, 22-230).

Del lado protestante se constata que la primera aparición de la palabra "fundamentalista" puede leerse bajo la pluma de uno de sus representantes quien, contrariamente a los primeros católicos integristas, la reivindica para él mismo(3). Pero también muy pronto, y en el seno de la denominación donde nació este término, será utilizado para estigmatizar la actitud extrema de aquéllos que estaban dispuestos a separarse de su Iglesia para unirse a un movimiento interdenominacional constituido sobre la base de la adhesión a las posiciones más intransigentes, concernientes a la infalibilidad y la inspiración verbal de la Biblia(4) actitud en la que el inventor de este término no se reconocía (Mardsen 1980, 159; 168-169).

Tanto en un caso como en el otro, se ve entonces bien que el concepto escapa a un proceso de identificación social unívoco, ya que está investido por la significación que le dan sus adversarios; es entonces todo el campo polémico al que pertenece el que debe ser tomado en cuenta por el sociólogo.

En ambos mostraremos como en el movimiento social al que el concepto nos envía, se estructura la amplitud de este campo polémico. Resulta que el sentido derivado que han tomado sus dos conceptos, algunos de seis a ocho decenios después de su aparición, es forzosamente tributario de todas las polémicas subsecuentes que se han dado dentro de las Iglesias alrededor de la cuestión de su relación con la modernidad. Y ahora, han terminado por designar una especie de nebulosa del fenómeno cuyas manifestaciones múltiples no tienen forzosamente filiación directa con su origen el cristianismo mismo. Ya que no es necesario que exista una tradición fija llevada por un grupo determinado, quien asegurara la continuidad real para que una identificación al movimiento de base pudiera ser establecida. Por ejemplo, los hilos tan tensos existentes entre el integrismo histórico de Monseñor Benigni y el movimiento actual de Monseñor Lefevre. Esto no impide que debamos pensarlos el uno frente al otro y con los mismos instrumentos y sobre todo a partir del modelo del funcionamiento social (Poulat 1877b, 212-213; 1978; 1980, 280-281).

De la misma manera el camino que lleva al fundamentalismo americano, que se afirma de los años 1870 a 1925, al vacío sociopolítico de lo que se llama la "nueva derecha cristiana" actual en ese país es sembrado de rupturas, de crisis y de interrupciones (Gasper, 1963); la coincidencia de su contexto de emergencia (una crisis de valores morales y de la conciencia nacional) la permanencia de sus temáticas de contestación y de conflicto frente a los "modernistas" (la conspiración de las

"fuerzas satánicas" contra la Nación, las amenazas sobre la educación cristiana en las escuelas, etc...) el nivel social y cultural de sus adeptos, y los medios políticos puestos en práctica (medios de boicot electoral) hacen que no se les pueda tratar en la misma perspectiva (Gannon 1981, 74-77; Zwier 1982, 33-34; Mc Loughlin 1978).

Por otro lado, es porque estos movimientos son determinados por las oposiciones que se suscitan -y que se organizan en la medida en que pueden nombrar a su adversario como lo ha dicho A. Touraine (1973, 362)- que son justamente permeables a los otros conflictos presentes en la sociedad global y que contribuyen a detectarlos cristalizandolos alrededor de dos vías antagónicas para llegar a una sociedad mejor. De ahí el hecho que conduzcan frecuentemente la práctica social específica de un grupo en una situación de opresión o de declive que nos corresponderá descubrir.

¿Los movimientos de tipo fundamentalista o integrista pueden ser considerados como movimientos sociales en el sentido de Touraine?. Sí, si se les considera bajo el ángulo de una dialéctica de identidad, de oposición y de la totalidad a las que obedecen largamente a condición de no aislarlas de su contexto de emergencia polémica como lo hemos visto (Touraine, *ibid* 301). Sí, también, en la medida en que encontramos en su mirada profunda una tentativa organizada de actores luchando por el control de la historicidad de una colectividad concreta (Touraine 1978, 104); pero a condición de que sobrepasemos el nivel de la confrontación doctrinal de dos facciones religiosas rivales en el seno de una misma institución, para fijarse sobre las "fuerzas sociales" de las cuales estos movimientos obtienen su fuerza (Niebuhr 1937, 527). Por otra parte, intentaríamos responder que proceden de una reacción a la innovación, ya que defienden un orden social inspirado por fuerzas nuevas.

Por lo tanto este último punto está lejos de ser tan claro que aparezca a primera vista. El especialista en el Islam N. Keddie (1980) a sabido relacionar bien el debate a propósito del "khomeinismo", mostrando que el fundamentalismo de "Khomeini" le ha conducido a optar por un Islam tan nuevo que no espera hacerse el campeón de la preservación de las tradiciones de la Iglesia Chiíta. Imponiéndose a los ulémas para ejercer directamente el poder, yéndose hasta declarar que la monarquía es anti-islámica y que no hay necesidad de legislación ya que todo se encuentra en el Corán, Khomeini innova en relación a una actitud que puede calificarse de tradicionalista, y que existe también en el seno del chiísmo iraní. Lo que, por otra parte, lleva a este autor a introducir el

uso del concepto de integrismo cómo concepto genérico globalizador de todos los movimientos de tipo islámico. Estamos aquí, y muy directamente, relacionados a nuestra pregunta inicial.

Por ello nuestro artículo gira, a fin de cuentas, alrededor de dos problemas. Para empezar, el estudio de la relación entre estos dos movimientos y el proceso de secularización nos permitirá precisar como se insertan en el campo ideológico y político. Mas generalmente, nos permitirá percibir la articulación específica que se anuda entre el nomos religioso y los diferentes subsistemas sociales en el seno de estos movimientos. Veremos en que medida se estructuran alrededor de los campos de resistencia privilegiados en este proceso.

En seguida nos detendremos sobre el problema de las relaciones entre integrismo, fundamentalismo y temporalidad social. Deberemos fijarnos particularmente en ver cómo éstos movimientos al interior de sus tradiciones respectivas, intentan establecer las mediaciones entre pasado, presente y porvenir. Nos demandan si mas allá es posible construir un paradigma común.

Hemos ya destacado que el integrismo, así como el fundamentalismo, se subrayan por la permanencia de una posición antimodernista más allá de la inestabilidad de sus manifestaciones sociales concretas. ¿No habría justamente una relación estrecha entre la forma en que estos movimientos viven la duración, y su rechazo a una modernidad que ellos reprueban en nombre de su identidad específica?. Sobre este punto, el análisis de la trayectoria que han seguido los primeros fundamentalistas e integristas puede sernos muy útil para evaluar las oportunidades que tienen actualmente los movimientos islámicos de resistir a la presión de una modernización impuesta desde el exterior y el potencial revolucionario en el cual son cargados. ¿Estos movimientos tienen la capacidad de informar las transformaciones socioeconómicas y culturales a las que sus países son confrontados, y llevados a jugar un rol permanente institucionalizando la protesta de la que son portadores?.

2. Las Raíces del Integrismo: Catolicismo Social, Integralismo y Secularización.

Toda la trayectoria de monseñor Benigni, como la de Poulat (1977a) han sabido admirablemente reconstruirla, mostrando como el integrismo es, en su principio, una reacción a la crisis de legitimidad a la cual está confrontado el catolicismo romano en el curso del siglo XIX,

bajo el golpe de la laicidad. Porque el primer enemigo que él encuentra en su camino es el liberalismo, y en particular, sus representantes en la Iglesia, que se califican de "católicos liberales", quienes aparecen a los ojos de aquéllos que se dicen "intransigentes", entre ellos Benigni; como una contradicción desde el punto de vista político así como religioso (Poulat *ibid*, 105).

Su determinación a rechazar el liberalismo y el principio de separación de la Iglesia y del Estado no tienen nada de particularmente original ya que es la posición oficial de la Iglesia, tal como surge del Syllabus de 1864(5). Pero el no se limita a reafirmar lo que siempre ha sostenido el catolicismo tradicional quien, después del Concilio Vaticano I (1870) a propósito de, lo que un autor habla de una "gigantesca ausencia doctrinal de acción" (J. M. Aubert citado por OSSIPOW 1979, 37) estaba condenado a entrar a jalones en la modernidad. El antiliberalismo de Benigni se ve ofensivo. Es por ello que preconiza resueltamente ocupar el campo social que el catolicismo había dejado bajo el efecto del proceso de secularización. Y en un primer tiempo al menos, Benigni parece estar situado en la izquierda en compañía de aquéllo que él rechazará más tarde como modernistas, pero con quienes existen contactos hasta Pascendi (Poulat *ibid*, 206); para él los católicos de derecha son aquéllos que dan "de las apuestas al desorden establecido del liberalismo (...) sensibles a su fuerza aparente como si hubiera una salvación fuera de la Iglesia" (*ibid* 95) y no los intransigentes(6).

Vale la pena aquí citar el extracto de un informe presentado por Georges Goyau en 1898 frente al Congreso de la Asociación Católica de la Juventud Francesa en el que presenta con la mayor nitidez el punto de partida de la intransigibilidad; "este fondo común de rechazo en nombre de un ideal de sociedad que se adapta pero no se desarma, rechazo donde se afirma una voluntad de hacer el mundo de otro modo que las fuerzas no cristianas" (*ibid*. 111) y que definían muy exactamente este catolicismo social o integral del cual saldrán quienes se anatematizarán pronto mutuamente de "modernistas" y de "integristas".

El "liberalismo" creaba dos compartimientos en la vida del alma humana: por una parte la ciencia, voluntarios coronados por una mayoría, maestra exclusiva de la inteligencia, propietaria absoluta del pensamiento, así como de la conciencia; por otra parte la fé, suerte de locutoria reducida al silencio, a la cual no estaba permitido mostrarse y afirmarse más que a la hora de la oración y a la hora de la misa. El conservadurismo por su lado, creaba los comportamientos en la vida de la Nación; por una parte, el desarrollo industrial, exclusivamente regido,

“De un partido del orden, capaz de restablecer la tranquilidad al medio de la perturbación general, no hay mas que uno: el partido de Dios. Es entonces al que hay que promover, es a él al que hay que llevar el mayor número de adherentes, por poco que tengamos fé en la seguridad pública” (Ibid.).

Este pasaje ilustra particularmente y en forma concisa la radicalización del integrismo que comprende subvertir totalmente el campo político en nombre de Dios. Esta radicalidad está ligada, creemos nosotros, a la “escatologización” de la posición de Benigni obligado a desertar del combate político clásico porque no puede encarnar su integralismo bajo una forma institucional. Esta es verdaderamente también la raíz de su adhesión al fascismo mussoliniano, no porque este último le satisficiera, sino porque su advenimiento hace tabla rasa de un sistema político donde no encuentra su lugar, lo lleva de prisa a la instauración de un partido del orden cristiano y a la redención final de la sociedad.

Comprendemos ahora cual es el verdadero juego que separa a los modernistas de los integristas. No es en efecto la lucha entre tradición y modernidad, pero si una apreciación divergente de los medios a los que la Iglesia debe recurrir para reconquistar esta modernidad; los primeros piensan que la Iglesia debe adaptarse a la definición republicana y laica del espacio público tanto como la exégesis católica debe casarse con las propuestas del “ateísmo científico” para poder conservar su credibilidad en la nueva situación, los segundos, como Benigni, creen en la posibilidad para la Iglesia de estar presentes a su tiempo justamente porque “ella guarda conciencia de detentar sola la legitimidad social, en virtud de su enraizamiento siempre profundo en la sociedad” (Ibid. 231). Para los primeros, esta es la posibilidad de insertarse en el juego político tal como es; para los políticos, la intransigencia exige precisamente la movilización y que sea presente en la Iglesia y para la Iglesia; el catoliscismo no tiene un devenir demócrata. Es a la democracia cristiana a la que le toca llegar a ser católica (Ibid. 302). Así, para los integristas no estamos en presencia de una bipolaridad entre los buenos conservadores y los integristas modernistas, pero si en presencia de una estructura tripartita: a la derecha están aquellos que rehusan sus tiempos y que ellos califican de tradicionalistas, y a la extrema izquierda aquellos que están prestos a todo para sacrificar a la modernidad y que ellos llamarán modernistas porque se equivocan sobre sus tiempos. Entre ellos, está el justo equilibrio de los cristianos que como Benigni, se piensan de izquierda detras del Papa y contra los extremos, para la restauración de un orden cristiano, al cual la encíclica “Rerum Novarum” (1891) de Leon XIII dá un serio golpe de entrada (Ibid. 234, 242).

Pero entonces ¿Cómo es que Benigni al final de su vida se encuentra al extremo derecho del campo político? Esta pregunta llama a otra a los ojos de Poulat: ¿Es él o el conjunto del contexto que ha derivado? Si Poulat tiende a responder que es la situación que se ha modificado alrededor de él, es para hacer hincapié en que su intransigencia no ha podido encontrar lugar en una Iglesia que "interioriza el psiquismo social exógeno" (Ibid. 285) y que obliga al integrismo a dividirse; se encuentra entonces rechazado por encima de la derecha clásica así al fascismo como la única solución que le queda, en la medida en que Roma opta por un modernismo social apoyando el nacimiento de los sindicatos cristianos y de la democracia cristiana (Ibid. 285, 333, 468, 473).

Esta tesis será confirmada por el hecho de que Benigni haya podido jugar un rol capital en la Secretaría de Estado en tanto que su posición antitradicionalista y antimodernista coincidían con aquella del gobierno de justo medio al que el Papa debe plegarse. Pero en el momento en que, bajo la presión de las nuevas relaciones sociales que entran en juego, el Vaticano debe de efectuar una especie de reconcentración a la izquierda, Benigni siente al suelo ceder bajo sus pies y llega a denunciar al enemigo al interior mismo de la Curia, Curia que ha debido dejar en 1911 para proseguir su combate independiente; su estrategia venía a ser encumbrante para la política vaticana.

3. El Ascenso del Fundamentalismo y el Problema de la Secularización en los Estados Unidos

Es muy difícil encontrar cual podría ser el principio global que funda la reacción fundamentalista lo que es mas que señalar la raíz del integralismo católico. Para empezar, porque esto es mas complejo nos ayudaremos de la historia de uno de los líderes del movimiento para remontarse a su fuente social como lo hemos hecho con Monseñor Benigni, en la medida en que el fenómeno fundamentalista aparece de bandera en el corredor de una multitud de tradiciones y de corrientes presentes en el protestantismo americano ("evangelismo", revivalismo, milenarismo, tradicionalismo calvinista o bautista, pentecostalismo y movimientos de santidad) como lo perciben la mayor parte de los autores (Marsden, 1980:4; Russel, 1976:17, etc.).

Sin querer aplastar al fundamentalismo es importante preguntarse si lo encontraremos en la huella de un factor sociológico predominante que permitiera darnos cuenta de la emergencia de un fenómeno complejo a través de sus diversos lugares de aparición, para comprender

porque los diversos componentes del protestantismo americano han podido converger.

Podemos comprender la dinámica de sus diferentes corrientes sin situarlas al interior de la gran tradición del puritanismo anglo-sajón que se extiende a fundar el orden social de los primeros sobre el ethos de la Biblia. O sabemos que en la mayor parte de los casos, la congregación religiosa de tipo "Iglesia independiente" derivada de la revolución inglesa constituía el primer nudo de la estructuración social de las nuevas colonias de poblamiento. No es sorprendente que estas comunidades sociales hayan tomado la legitimidad de su identidad directamente de su profesión de fé, ya que ella misma se apoyaba sobre la seguridad de que la Biblia era la verdad absoluta, la palabra de Dios mismo otorgada a su pueblo. De ello resulta la idea de que el destino de que la joven nación era conducida por la mano invisible de este Dios, quien la había llamado en tanto que la nueva Israel fuera del viejo mundo para manifestar en estos últimos tiempos de manera ejemplar que era la Nación elegida, instaurando una sociedad civil apoyándose en la Iglesia visible, no corrompida, de los verdaderos creyentes y en la que se traducirían todas las implicaciones éticas en el plan colectivo (Cole, 1931:8-11; Ahlstrom, 1975:271; Bellah, 1975; Tuveson, 1968).

Vemos como, para los puritanismos americanos, la imaginaria bíblica sirve a la vez de soporte a la experiencia religiosa, a los comportamientos éticos individuales y a la identidad de la civilización americana en su conjunto. La experiencia individual se encuentra confortada por la experiencia colectiva en la medida en que fortalece una estructura de credibilidad suplementaria. Y la confirmación de su elección, obtenida sobre la base de una aprobación ética, viene a ser el ejemplo de la integración en el proyecto nacional; el orden social sanciona a todos aquellos que no se comportan siguiendo este ideal moral que el éxito económico testifica. Por cierto, el pueblo americano se halla frecuentemente desviado del ideal de conveniencia inicial recapitulado por el mito de pueblo elegido. Pero periódicamente el país conocía los despertares en el curso de los cuales se abrazaría a una suerte de revitalización cultural colectiva que resultaba de la experiencia de conversión interior a la cual las masas eran llamadas por los predicadores revivalistas. Y la función de estos Despertares era precisamente renovar la confianza que los Americanos ponían en su destino ejemplar en los momentos en que los fundamentos morales y religiosos de la legitimidad de las instituciones venían a ser opacados a su profunda sensibilidad no teniendo más dominio sobre su vida cotidiana (Mc Loughlin, 1978:1; Bellah, 1975:18-20) (9).

Sin embargo, la guerra de secesión (1861-1865) y la ola de inmigración de denominación católica (quienes no compartían el ethos puritano fueron rápidamente hechos responsables del aumento del suicidio, del alcoholismo, de la ociosidad y de la miseria) dan un golpe a la imagen de marca del país que pretendía encarar una civilización cristiana ejemplar. Una crisis de confianza sin precedentes hacia las instituciones se declara en donde el fundamentalismo es una expresión (10). Otro factor jugará un rol particularmente importante en la acción de la controversia fundamentalista: la crisis del sistema epistemológico clásico de la Common Sense Philosophy, sistema sobre el cual descansa la estructura de plausibilidad del biblicismo puritano; en efecto, el nacimiento del darwinismo pone radicalmente en duda el postulado según el cual hay convergencia necesaria entre el orden de la naturaleza y el orden ético-social, entre la investigación científica y técnica honesta y la investigación espiritual sin prejuicios, o todavía entre "el buen sentido" pragmáticos y los preceptos de la ley divina y de la Palabra de Dios, postulado sobre el cual se apoyaba toda la empresa puritana y a la cual toda América digna de este nombre debía estar íntimamente convencida.

Hay que remarcar que el ascenso del fundamentalismo no es simplemente equivalente hacia un reflujo hacia "Old time religion" bajo la forma de un literalismo bíblico crispado. Se apoya en una toma de conciencia de los efectos negativos que entrañan para la cultura americana los diferentes elementos señalados más arriba, pero también una toma de conciencia de la necesidad de un movimiento de revitalización en la línea de los despertares precedentes.

En seguida en este análisis, privilegiamos entonces la fuente revivalista de este movimiento.

El fundamentalismo se afirma sobre la base de una pujante corriente revivalista encarnada por hombres como D.L. Moody cuyo objetivo reconocido estaba precisamente en extraer del sector de evangelismo el máximo de representantes de las clases laboriosas y de los pobres, de las poblaciones de inmigración reciente (11). Y en el entorno de Moody circulaba con anterioridad la idea de que la evangelización y americanización eran sinónimos (Mc. Loughlin, 1959:267).

Notamos aquí que el establecimiento del fundamentalismo en el revivalismo no hace al comienzo un movimiento conservador; el revivalismo sirve también de cuna a los teólogos de tendencia liberal, quienes se bifurcaron enseguida en una dirección recientemente progresista. Buen número de ellos se asociaron a los esfuerzos deplorados por

Moody aceptando por ejemplo seguir en los comites de organización de sus campañas (Marsden, 1980:33). Pero el fundamentalismo va a distinguirse siempre del revivalismo clásico y del evangelicalismo, afirmando su especificidad en dos direcciones: por una parte el acercamiento de la realidad socio-económica y por la otra la aprehensión del porvenir.

En un principio el sueño fundamentalista se acompaña de una desconfianza con respecto de toda intervención política o social colectiva para resolver los problemas puestos por la situación económica y las tensiones que de ellos resultan; para Moody, y sobre todo para aquellos que lo siguieron, el único remedio a la pobreza era volverse piadoso, honesto, trabajador, sobrio y productivo, sencillo y abrazar la ética protestante. Y el único medio de adquirir esta ética era pasar la experiencia de la conversión. No hay progreso social posible fuera de la obediencia individual a la ley divina y a la moral cristiana. Toda acción social directa va a encontrarse excluida del campo de actividad de los predicadores revivalistas-fundamentalistas en la medida en que esta forma de compromiso puede desviar a su destinatario de la conversión a Jesucristo, experiencia por la cual pasa necesariamente la resolución de sus problemas materiales ("I'dont'see how a man can follow Christ and not be successful" declaró Moody). Sobre este punto hay que señalar que la controversia con el modernismo se perfila no solamente sobre las cuestiones de orden exegético y científico (el darwinismo) pero sobre una concurrencia entre dos "morales" sociales. El fundamentalismo, en tanto que movimiento social descansa sobre un ethos de emprendedor ligado a una sociedad capitalista concurrencial que funciona sobre la base de la competencia individual y del dejar hacer, mientras que el modernismo en el cual el "social gospel" es la expresión social privilegiada, tiende a promover una política social de asistencia que se enfrenta a atacar a los "pecados colectivos" engendrados por el capitalismo salvaje, apoyándose en la economía del Welfare State e incluyendo la intervención directa de la Iglesia en la esfera socioeconómica y política (Gasper, 1963:9; Mc Loughlin, 1967:51-53; Marsden, 1980:86). Nada que decir para los fundamentalistas de hacer jugar a la Iglesia un rol sociopolítico propiamente dicho. Ellos reprochan a los modernistas de querer sacralizar las mutaciones sociales impuestas por la secularización aportada del exterior, y considerando por una parte que el Welfare State es una etapa hacia una sociedad más justa en la línea del mito fundador del pueblo elegido, y por otra parte, que la búsqueda de un concordancia entre el pensamiento bíblico y la teoría de la evolución consagra de hecho la idea de un cambio mayoritario necesario, fundado sobre el elitismo (12). Para los fundamentalistas, la penetración de estas nuevas ideas al

razón de la fortaleza del puritanismo, por la traición de algunos teólogos liberales, pone en duda irremediablemente el lugar privilegiado que ocupaban tradicionalmente las Iglesias establecidas en el seno de la cultura dominante (Marsden, *Ibid.*:54). No es tan asombroso entonces que el fundamentalismo sea convertido progresivamente en el emblema de las clases inferiores, marginadas por una burguesía liberal quien a la vez era percibida como la instigadora de la industrialización de los grandes centros urbanos y por ende de la desestabilización económica de la América de los pioneros y el agente relajado de la descristianización de la cultura.

Frente a estos cambios sociales que alejan al país de sus raíces, los fundamentalistas tienen la necesidad de procurarse un instrumento teológico capaz de explicar y de justificar teológicamente porque lo conveniente se rompe y ello en razón de la infidelidad de las Iglesias dominantes a la promesa divina hecha al pueblo elegido. Este instrumento lo encontrarán en el pensamiento dispensacionista de J.N. Darby (1800-1882) (13) aportado a los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX y que conocerá un éxito inmenso a partir del fin de siglo gracias a numerosas conferencias proféticas que se dan para hacer frente a un medio incierto.

Incertada sobre el revivalismo ésta visión del mundo, que pone en el centro de su dispositivo la espera del fin de los tiempos de la gracia, da lugar al movimiento fundamentalista de un sentido de la urgencia que conduce muy bien la cita siguiente extraída de un libro de Moody:

"Yo miro este mundo como un buque naufragado. Dios me ha dado el poder de salvación y me ha dicho 'Moody, salva a todos aquellos que puedas'" (14).

Hay que convenir con Sandeen (1970 a y b) que el dispensacionismo conduce a una actitud retrasada del campo político y produce una desocupación de los asuntos públicos. Pero el análisis tan acucioso de este autor nos parece pasar de lado lo que hace justamente la especificidad de la actitud política del movimiento fundamentalista durante su período de apogeo (1914-1926) dicotomizando en todo con sus representantes en función de su adhesión al dispensacionismo (Leroy Moore, 1967).

Traducción. Silvia Ortíz Echániz

BIBLIOGRAFIA

AHLSTROM, S.E.

- 1975 From Puritanism to Evangelicalism: A Critical Perspective: "The Evangelicals". (D.F. Wells, J.D. Woodbridge Eds.), (Abingdon Press, New York, Nashville)

BELLAH, R.N.

- 1973 "La religion civile en Amérique, Archives de sciences Sociales des Religions 35, 7-22.

BELLAH, R.N.

- 1975 "The Broken Covenant" Seabury Press. New York

BELLAHSEN, T.S.

- 1979 "L'Islam Contestataire en Tunisie", Jeune Afrique 949-951, mars 14-28, 81-84, 65-69, 89-92.

BERGER, P.L.

- 1971 La religion dans la conscience moderne Ed. du Centurion, Paris.

CLEMENT, J.F.

- 1980 "Lectures du Khomeinisme, Espirit, janvier 17-22, suivi de "Pour une compréhension des mouvements islamiques, 38-51.

CLEMENT, J.F.

- 1982 "Les théoriciens des sciences sociales face aux mouvements islamistes", communication présentée au XI^{ème} congrès de la I.S.L.F.. Paris, version écourtée: Archives de Sciences Sociales des Religions, A.S.S.R., 55/1 (1983) 85-104.

COLE, S.G.

- 1931 The History of Fundamentalism, R.K. Smith, New York.

DECONCHY, J.P.

- 1980 Orthodoxie religieuse et sciences humaines, Mouton, La Hague.

DESROCHE, H.

- 1973 Sociologie de l'espérance, Calmann-Lévy, Paris.

GANNON, T.M.

- 1981 "The New Christian Right in America as a Social and Political Force, A.S.S.R., 52/1, 69-83.

GARRISON, W.E.

1968 "Fundamentalism", Encyclopedia Britanica, 1009-1011.

GASPER, L.

1963 "The Fundamentalism Mouvmnt. Mouton, La Hague

GRAS, A.

1979 "Siciologie des ruptures", PUF, Paris.

HANDY, R.T.

1955 "Fundamentalism and Modernism in Perspective, Religion is Life, 24/3, 321-394.

HUMPHREYS, R.S.

1979 "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Siria, The Middle East Journal, 33/ 1, 1-19.

KEDDIE, N.K.

1980 "L'Ayatollah est-il un intégriste?", Le Monde, 22 aout, 2.

KURTZ, L.R.

1983 "The Politics of Heresy", American Journal of Sociology, 88/6, 1085-1115.

LEROY-MOORE, J.H.

1968 "Anoyher Look at Fundamentalism; A Response to Ernest R. Sandeen, Church History, 37/2, 195-202.

LUCKMANN, T.

1967 The Invisible Religion, Mc. Millan, New York, London.

LUCKMANN, T.

1972 "La Sécularisation: un mithe contemporain, Bulletin du Centre Protestant d'Etude de Genève, novembre.

Mc. LOUGHLIN, W.G.

1967 "Is there a Third Force in Christendom?", Daedalus, 96/1, 43-68.

Mc. LOUGHLIN, W.G.

1959 Modern Revivalism, The Ronald Press. Company, New York

Mc. LOUGHLIN, W.G.

1978 Revivals, Awakening and Reform, Univ. of Chicago Press.

MAROUN, A.

1980 "Un Islám Crispé", Espirit, janvier, 28-37

MARSDEN, G.M.

1980 Fundamentalism and American Culture, Oxford Univ. Press, New York

MEAD, S.E.

1954 "Denominationalism: the Shape of Protestantism in America, Church History, 23 (march) 291- 320.

MICHEL, A.

1967 "Intégrisme", Dictionnaire de théologie catholique II, 2294-2303.

NIEBUHR, H.R.

1937 "Fundamentalism", Encyclopedia of the Social Sciences, Mc. Millan, New York, XI, 526-27.

OSSIPOW, W.

1979 La Transformation du Discours Politique dans l'Eglise, l'Age d'Homme, lausanne.

POULAT, E.

1969 "Modernisme et Intégrisme: du concept polémique à l'irénisme critique, Archives de Sociologie des Religions, 27, 3-28.

POULAT, E.

1971 "Intégrisme", Encyclopedia Universalis, VIII, 1076-1079

POULAT, E.

1977a Catholicisme, Democratie et Socialisme, Castermann, Tournai, Belgique.

1977b "Eglise contyre bourgeoisie", Castermann, ibidem.

POULAT, E.

1978 "Les racines de l'intégrisme contemporain, Chisir 228, décembre, 8-10

POULAT, E.

1989 L'Eglise ébranlée, Castermann, Tournai.

RODINSON, M.

1978 "Réveil de l'intégrisme musulman?", Le Monde, 6-8. décembre.

RUSSEL, C.A.

1976 "Voices of American Fundamentalism", Seven Biographical Studies, The Westminster Press, Philadelphia.

SANDEEN, E.R.

- 1970a "Fundamentalism and American Identity", The Annals of American Academy of Polytical and Social Sciences, 387/1, 56-65.

SANDEEN, E.R.

- 1970b The Roots of Fundamentalism, Univ. of Chicago Press, Chicago.

SANDEEN, E.R.

- 1980 "The 'Little Tradition' and the Form of Modern Milenarianism, The Annual Review of the Social Sciences of Religion, 4, 165-181.

SIVERS, P. von

- 1981 "Work, Leisure and Religion: the Social Roots of Revival of Fundamentalism Islam in North Africa", Islam et Politique au Maghreb, CNRS, Paris, 355-370.

TOURAINÉ, A.

- 1973 Production de la Société, Scuil, Paris.

TOURAINÉ, A.

- 1978 La voix et le regard, Scuil, Paris.

TUVESON, E.L.

- 1968 Redeemer Nation, Univ. of Chicago Press., Chicago and London.

WEBER, T.

- 1979 "In the Shadow of the Second Coming", Oxford Univ. Press, New York, Oxford.

WILSON, B.R.

- 1966 "Religion in Secular Society", Pelican Book, London.

ZWIER, R.

- 1982 "Born-Again Politics", Inter-Varsity Press, Dowers, Grave, Illinois.

LA FORMULACION DE LAS PREGUNTAS Y LOS EFECTOS DEL CONTEXTO EN PREGUNTAS PARA ENCUESTAS SOBRE RELIGION

J.B.Biliet *

ABSTRACT

In the first section of this work, I will review the main types of effects of answers that are the result on the formulation and the order of the questions about religious topics.

Then, in the third section, I will look for the explanations of the effects of the answer in praxis.

Introducción.

Hace cuatro décadas una serie de experimentos de campo sobre la formulación y la forma de preguntas sobre actitudes fue realizada tanto por investigadores de encuestas académicas como de encuestas comerciales. Estaban tratando de determinar si las respuestas a las preguntas de una encuesta dependían de la formulación y la forma de las preguntas. Estos experimentos se hicieron ampliamente conocidos a través de las ponencias de Cantril (1944) sobre Gauging Public Opinion (Medir la Opinión Pública), y del libro de Payne (1951) (7) The Art of Asking Questions (El Arte de Hacer Preguntas) (Shuman y Presser, 1981:3). En muchos casos se logró demostrar los efectos de formulación que estaban presentes. De acuerdo a Payne de los sucesivos experimentos de campo se podían deducir las reglas prácticas y comprobadas para la formulación y la forma de las preguntas de la encuesta (Payne, 1954: 151-157; 228-237).

A principios de los años 50 dichos experimentos sobre la formulación de preguntas habían desaparecido en gran medida debido a varias razones. El hecho de que las respuestas a una pregunta están afectadas por la formulación y la forma de las preguntas había sido comunmente reconocido por los investigadores de las encuestas. Sin embargo, se ha-

* .Departamento de Sociología. Universidad de Leuven

bía convertido en asunto de poco interés. Casi todos los informes sobre experimentos se limitaban a resultados con una variable en tanto que en los análisis de encuestas había cada vez más preocupaciones por las relaciones entre las variables. Se suponía que la formulación y la forma de las preguntas no afectaban las asociaciones entre las variables. Según Shuman y Presser, en el carácter anecdótico y ad hoc de los primeros experimentos residía otra razón para la disminución del interés por los efectos de la formulación de preguntas. (Shuman y Presser, 1981; 4-5).

Carecían de preocupación teórica suficiente y no permitían la producción de conclusiones generales respecto a las características formales de las preguntas.

En 1964, Shuman y sus colegas del Survey Research Center (Institute for Social Research, Ann Arbor) iniciaron una serie amplia de experimentos de campo. Aunque estos experimentos tomaron en cuenta la investigación inicial sobre la formulación de preguntas, difieren de ella en dos maneras. El trabajo de Shuman se ocupa de asociaciones tanto como de los efectos marginales y abarca más los rasgos generales de la forma de la pregunta que las formulaciones específicas (Shuman y Presser, 1981:6). El método de Shuman que también fue adoptado por importantes organizaciones de encuestas puede considerarse la principal corriente de la tradición experimental actual.

A diferencia de la investigación experimental sobre los efectos que se deben al investigador, en la mayoría de los experimentos sobre la formulación de las preguntas se elaboran preguntas sobre actitudes y no sobre hechos, eventos o comportamientos. Si en los experimentos se parte de preguntas acerca de los hechos, parece posible determinar qué forma de pregunta o formulación producirá más respuestas válidas, ya que en principio habría un "valor verdadero" (respuesta) para cada informante. Suponiendo que el valor verdadero es desconocido se puede recurrir a métodos indirectos para evaluar las distribuciones de las respuestas (Cannell et al., 1981:396-397; Billiet y Loosveldt, 1988).

En cambio, el concepto de "valor verdadero" tiene poco sentido en el contexto de los experimentos sobre la formulación de las preguntas ya que estos tienen que ver con preguntas sobre la actitud en las cuales las respuestas expresan el estado mental interno del informante. Por esto mismo no se pueden utilizar métodos indirectos simples para determinar la validez de una particular variante de formulación de las preguntas (Hagenaars y Heinen, 1982:92). Los efectos de las respuestas se pueden comprobar si dos o más variantes de preguntas producen diferencias que son estadísticamente significativas en cuanto a la distri-

bución de las respuestas, sin embargo es difícil determinar claramente que variante reduce el sesgo de la respuesta.

El hecho de que una cantidad de efectos de la respuesta no se puede interpretar en términos de un error de respuesta, provocó un cambio en el objetivo general de los experimentos sobre la formulación de las preguntas. En lugar de buscar las reglas prácticas para reducir los errores de las respuestas, la comprensión de los efectos se convirtió en el objetivo principal de los experimentos. Los artificios ofrecen oportunidades para llegar a una comprensión más profunda de las respuestas y de los informantes dentro de un contexto social (Schuman, 1982; Schuman y Ludwig, 1983). Los efectos de las respuestas pueden considerarse como datos útiles para la interpretación de las respuestas a preguntas sobre actitudes. Los actuales metodólogos de la encuesta "intentan encontrar la masa sustancial en aquello que para otros podría ser un veneno metodológico" (Tourangeau y Rasinski, 1988).

Por lo común los sociólogos de la religión son muy escépticos respecto al uso de datos que provienen de encuestas. Sin embargo muchos de ellos regularmente hacen uso de datos de los sondeos de opinión, para estudiar las diferencias en actitudes y valores religiosos en diferentes países y en relación a los cambios en el transcurso del tiempo (por ejemplo The European Value Study -El Estudio sobre los Valores en Europa), pero generalmente no están concientes de que los "artificios" pueden afectar sus conclusiones ya que ellos surgen de las formulaciones de preguntas que difieren en algunos detalles.

En la primera sección de este trabajo haré una revisión de los principales tipos de efectos de la respuesta que son el resultado de la formulación y del orden de las preguntas de la encuesta. En la siguiente sección se ilustran estos efectos a través de tres preguntas sobre tópicos religiosos. Luego, en la tercera sección buscaré las explicaciones de los efectos utilizando los "artificios" como datos. Finalmente discutiré algunas sugerencias para trabajar con efectos de la respuesta en la praxis.

1. Cuatro tipos de efectos que se derivan de la formulación de preguntas.

La evidencia empírica que indica qué cambios mínimos en la formulación y en el orden de las preguntas de encuesta pueden causar diferencias sustanciales en la distribución de las respuestas, se deriva de lo que nosotros llamamos los experimentos de split ballot (adjudicaciones por

mitades). Estos experimentos se hacen de la siguiente manera: una pregunta se formula de diferentes maneras: las variantes se dan a informantes escogidos al azar dentro de una muestra equivalente y luego se comparan las distribuciones de las respuestas. A veces se pueden utilizar "datos panel" (que se refieren al grupo) e.d. Los mismos informantes son entrevistados en dos o más ocasiones con diferentes formas de las preguntas.

La mayoría de los hallazgos de la tradición experimental está bien conocida y espero que también lo sea fuera de la comunidad de los investigadores de las encuestas (Dillon, 1986:109-111). Los efectos de la respuesta más discutidos tienen que ver con las siguientes características formales de las preguntas: duración de las preguntas, preguntas abiertas y cerradas, preguntas si/no versus preguntas de selección, preguntas de contraste, el uso de argumentos, preguntas con o sin la alternativa media, la opción "ninguna opinión" y el uso de filtros, el número de categorías de las respuestas, el orden de las alternativas, la posición total de la pregunta en el cuestionario y la secuencia de las preguntas (Molenaar, 1982; Kalton y Schuman, 1982).

Parece que casi todo tipo de variación de forma y de formulación de la pregunta tiene hasta cierto grado un efecto. Los efectos se pueden clasificar según cuatro grandes tipos: (1) limitación de la pregunta, (2) persuasión para responder, (3) cambios en el marco de referencia, (4) suministrar información no intencionada.

1) Limitaciones de la pregunta

En el contexto de las entrevistas para encuestas, parece que los informantes aceptan "las reglas del juego" tal como los transmite la forma de la pregunta y con toda conciencia tratan de trabajar dentro de este marco una vez que hayan aceptado la entrevista (Schuman y Presser, 1981:299). De esta manera una serie de efectos de la respuesta se pueden atribuir a las limitaciones de la pregunta (Schuman y Presser, 1981:299).

Los efectos más graves pueden ser el resultado de la omisión de categorías que muchos entrevistadores utilizarían si fuesen disponibles (no conocen los filtros, la alternativa media). Las limitaciones de la pregunta también contribuyen a que haya diferencias en las respuestas a preguntas abiertas y cerradas. En gran medida las respuestas a preguntas cerradas se ven limitadas por las alternativas señaladas. Los informantes no darán espontáneamente una respuesta no enlistada, incluso cuando la lista no refleja sus propias prioridades, incluso si alternativas muy importantes se hubiesen omitido. Sin embargo las respuestas alternativas enlistadas para una pregunta cerrada pueden ser útiles para ex-

plicar el marco de referencia propuesto (Schuman y Presser, 1981:86, 299-300).

2) La persuasión para responder

El segundo tipo de los efectos de la respuesta tiene que ver con lo persuasivo de la pregunta. Para el caso de preguntas no equilibradas (e.d. ninguna alternativa negativa explícita) y las preguntas que tienen una tendencia parcial (one sided) así como para los enunciados acuerdo-de-sacuerdo que en sí presionan al informante hacia un acuerdo, algunos informantes podrían sentirse obligados o estar de acuerdo con una afirmación hecha por el entrevistador. Schuman argumenta que la persuasión para responder debe ser diferenciada de las limitaciones de la pregunta ya que se trata de procesos totalmente diferentes. Las limitaciones de la pregunta juegan un papel crítico en la definición de lo que es una respuesta legítima en el sentido simple de las "reglas del juego". Por el contrario, la interpretación de la persuasión para responder aún es ambigua (Schuman y Presser, 1981:301).

La presión emocional y social ejercida sobre los informantes para escoger una respuesta que coincide con la dirección sugerida puede surgir de diferentes atributos formales de una pregunta. Los informantes demuestran una tendencia mayor a dar respuestas positivas cuando existe un grado mayor de sugestión positiva; ésta se debe a las clausulas y a los términos emocionalmente cargados de la pregunta. Si las opiniones positivas de otras personas ("alguna gente... otra gente") se enfatizan más fuertemente, los informantes demuestran una mayor preferencia para tales opiniones. También es más probable que los informantes escojan las categorías de respuestas que expresan juicios positivos cuando el objeto de la pregunta se formula en términos más positivos (Molenaar, 1986:i66). Los informantes están obligados a escoger una de las categorías de respuesta ya dadas en lugar de ofrecer una respuesta diferente.

(3) Cambios del marco de referencia

Un tercer tipo de efecto de la respuesta se refiere al marco de referencia del informante. El contexto de la pregunta, es decir las preguntas precedentes, juegan un papel decisivo en la determinación del significado de esta pregunta. Las preguntas precedentes pueden modificar su significado o pueden concentrar la atención del informante. La respuesta se puede expresar en contraste con o conforme a la respuesta dada a preguntas previas (Schuman y Presser, 1981:28-49; Schuman y Ludwig, 1983; Bishop et al., 1985).

Debido a los efectos que se derivan del contexto, la comparación entre las distribuciones de las respuestas a una misma pregunta en diferentes sondeos de opinión se vuelve extremadamente difícil. Cambios sustanciales a través del tiempo o algunas diferencias entre las poblaciones se pueden atribuir simplemente a las diferencias del contexto (Kaltón y Schuman, 1952:54). Es casi imposible evitar los efectos del contexto. En la actualidad los metodólogos de las encuestas ni siquiera sienten la necesidad de evitarlos ya que se supone que éstos efectos expresan actitudes reales. El significado de los efectos del contexto se puede asir mediante una interpretación cuidadosa de los datos, apoyada por los conocimientos de los psicólogos cognitivos (Tourangeau y Rasinski, 1988; Strack et al., 1987).

(4) Proporcionar información no intencional

El cuarto tipo de efecto tiene que ver con la información no intencional, proporcionada por el investigador mediante las escalas de respuestas. Este efecto se da en las preguntas en las que se le pide al informante reportar sobre la frecuencia con la que recurre a cierto comportamiento. Si a los informantes se les pide señalar la alternativa apropiada entre un conjunto de categorías proporcionadas, ellos pueden suponer que el margen de respuestas alternativas refleja las suposiciones del investigador respecto a la distribución del comportamiento entre la población. Si este es el caso, del margen de las respuestas alternativas los informantes pueden inferir que una forma particular de comportamiento es típico o socialmente deseable (Schwarz et al., 1985; 1987).

2. Los efectos de la formulación de la pregunta y el compromiso con la iglesia.

En esta sección discutiré tres ejemplos de efectos provocados por la formulación de la pregunta en el campo de la sociología de la religión. El primer ejemplo se refiere a las diferentes mediciones del tamaño de las denominaciones en los Países Bajos. Generalmente se utilizan dos tipos de preguntas: la pregunta de un paso y la pregunta de dos pasos. Las diferencias entre los resultados de estos dos tipos de preguntas se analizan a través de encuestas nacionales en el período de 1971-1985 (Oudhof, 1985; Oudhof y Pannekoek, 1988).

Los otros dos ejemplos provienen de un experimento split ballot en Flandes ¹ (Billiet, Waterplas y Loosveldt, 1987). En un experimento se utilizó una pregunta abierta y una cerrada para detectar la razón principal por la cual los informantes bautizaban a sus hijos. El otro experi-

mento tenía que ver con otra pregunta sobre la convicción filosófica o religiosa del informante; esta se hizo antes y después de una pregunta sobre la asistencia a la iglesia.

Estimación sobre el tamaño de las denominaciones religiosas

Las estimaciones sobre la extensión de las denominaciones religiosas en los Países Bajos varían considerablemente dependiendo de la formulación de la pregunta que se utilizó. Es difícil hacer una traducción correcta al inglés de las preguntas en holandés² ya que el concepto de "levensbeschouwelijke groepering" no tiene un equivalente específico en inglés. La estructura de la pregunta de un paso y la de dos pasos es la siguiente:

pregunta de un paso

¿a que denominación religiosa pertenece usted?

- ninguna
- católica romana
- holandesa reformada
- calvinista
- otras

pregunta de dos pasos

a) ¿Usted se considera miembro de una denominación religiosa?

- si
- no

b) ¿A qué denominación pertenece usted?

- católica romana
- holandesa reformada
- calvinistas
- otras

Las diferencias entre estas dos mediciones para una serie de encuestas nacionales se muestran en la tabla 1.

Tabla 1

Estimación del tamaño de las denominaciones en los Países Bajos en encuestas que utilizan formulaciones diferentes de la pregunta

(porcentajes)

Católico Ro-
mano

Holande -
sa Refor-
mada

Calvi -
nista

Otra
Deno -
mina -
ción

Ninguna

Preguntas de un paso

1971	39.8	23.8	9.8	3.1	23.7
1977	39.6	21.4	9.0	3.3	26.9
1980	38.7	20.3	8.1	4.0	28.6
1983	37.7	19.3	7.0	4.3	30.5
1984	37.3	19.0	6.6	6.0	31.1

Preguntas de dos pasos

1971	37.7	19.6	7.6	3.9	30.7
1977	34.6	16.2	7.1	3.1	38.2
1980	32.6	14.7	6.5	3.3	42.3
1983	30.2	13.4	5.7	3.9	46.5
1984	29.4	13.0	5.4	4.2	47.9
1985*	28.6	13.4	8.0	2.8	47.0

Fuente: J. Oudhof, 1985:14-17. Estimación de la tendencia a base de una serie de encuestas nacionales 1971-1983.

Extrapolación para 1984.

* SOCON-Onderzoek, 1985 (Felling et al., 1987:54-56).

Los datos de esta tabla provienen de diferentes encuestas nacionales llevadas a cabo en los mismos períodos. Tenemos un efecto obvio que se debe a la formulación de la pregunta, si comparamos la parte superior de la tabla con la parte inferior para cada categoría en cada año; las diferencias más grandes aparecen en la categoría "ninguna denominación". El porcentaje de informantes que reportaron "ninguna denominación" es esencialmente mayor si se utilizan las preguntas de dos pasos en lugar de la pregunta de un paso. La pregunta de dos pasos reduce el tamaño de las denominaciones. El efecto de la formulación resulta ser el mayor para los informantes Católicos Romanos y los Holandeses Re-

formados y el más pequeño para los Calvinistas. El otro hallazgo importante es que el efecto de la formulación se incrementa con el tiempo, siendo el mayor para 1983 y 1984 y el más pequeño para 1971. Explicaré en la sección tres que las diferencias de los efectos de la formulación entre las denominaciones y los períodos de tiempo representan datos útiles para los sociólogos de la religión. Tales "artificios" pueden proporcionar alguna información sobre fenómenos reales, por ejemplo el compromiso religioso, si comprendemos los procesos que producen los efectos de la formulación.

En 1985 se llevó a cabo un verdadero split ballot con estos dos tipos de preguntas; se hizo entre 4,300 mujeres que pertenecían al panel del proyecto de investigación llamado "Formación de Familias en los Países Bajos". Las diferencias entre estos dos tipos (en cuanto a puntos de porcentajes) son las siguientes: +5.9 para la categoría de "ninguna denominación", -4.1 para los católicos romanos y -3.3 para los holandeses reformados. En las categorías de "calvinista" y "otras" no había ningún efecto de la formulación (Oudhof y Pennekoek, 1988:13-14). Comparado con la población en general, los efectos de la formulación parecen ser más pequeños para las mujeres. También este hecho puede ser útil para comprender lo que está sucediendo.

¿De qué tipo de efecto de la pregunta se trata aquí? ¿Se trata de las limitaciones de la pregunta o de la persuasión para responder? Opino que tenemos una combinación de ambas. A diferencia de la pregunta de un paso la primera parte de la pregunta de dos pasos (una pregunta si/no) hace que la alternativa "ninguna" sea una respuesta más aceptable. Las personas que piensan que no pertenecen a ninguna denominación especificada ya se filtran mediante el primer paso. La pregunta de un paso que es directiva lleva al informante a una de las categorías de denominaciones especificadas (Molenaar, 1982). La alternativa "ninguna" no se cita explícitamente. De esta manera los informantes que no se consideran pertenecientes a una denominación tienen que superar la presión ejercida por la formulación de la pregunta. De estas diferencias de acuerdo a las confesiones, al tiempo y al género podemos aprender que la capacidad para superar esta presión varía entre los tipos de informantes. Algunos informantes son más sensibles que otros a los efectos de la formulación de la pregunta. ¿Cuáles son? Consideraré esta pregunta esencial en la sección 3.

Los motivos principales para el bautizo: La limitación de la pregunta

En un experimento split ballot en el cual utilizamos una pregunta abierta y una cerrada, preguntamos a dos grupos de mujeres Católicas

Romanas ³ acerca de los motivos principales en favor del bautizo de su(s) hijos(s).

Forma A: "Ud. ha bautizado a su(s) hijo(s). ¿Cuáles fueron las razones principales en favor del bautizo de su(s) hijo(s)?" (Insistir: ¿Aún hay otra razón?)

Forma B: "Ud. ha bautizado a su(s) hijo(s). En esta tarjeta (entregar tarjeta 3) hay algunos motivos por los cuales los padres bautizan a su(s) hijo(s). ¿Vamos a leerlos juntos y después yo le preguntaré por las tres razones más importantes por las que usted ha bautizado a su(s) hijo(s)?"

- El niño se integra a la comunidad religiosa (1)
- El niño no tendrá problemas para adaptarse si eventualmente va a una escuela católica (2)
- Es una oportunidad para celebrar la llegada de un niño a la familia (3)
- El bautizo ofrece las bases para que el niño haga su primera comunión, sea confirmado y se case por la iglesia (4)
- Queremos que el niño tenga una educación religiosa (5)
- Es una buena costumbre (6)
- Es una buena oportunidad para una celebración (7)
- El niño sacará provecho de la instrucción religiosa ya que se le transmiten valores importantes tales como la honestidad, la justicia, la solidaridad y la dedicación (8)
- Todos nuestros amigos y vecinos han bautizado a sus hijos (9)
- El bautizo es un sacramento mediante el cual recibimos la gracia de Dios (10)
- Los abuelos insisten en ello (11)
- Otras razones (12)

En lo que se refiere a la pregunta abierta (se insitió en el mayor número posible de motivos) las 171 informantes proporcionaron 248 respuestas (promedio 1.73). Para el caso de la pregunta cerrada se le pedía a la informante presentar tres razones; de las 159 informantes se obtuvieron 464 respuestas (promedio 2.8). Se puede apreciar en la siguiente tabla que el 95.3% de todas las respuestas caben dentro de las

categorías de respuestas dadas. Respecto a la pregunta abierta sólo el 48% de las respuestas se podían ubicar dentro de las categorías de respuesta de la pregunta cerrada.

Tabla 2.

Experimento con una pregunta abierta y una pregunta cerrada respecto a las razones principales de bautizar a el/los hijo(s).

(porcentaje de respuesta y de informantes).

	FORMA DE LA PREGUNTA			
	A (abierta)		B(cerrada)	
	Respues - tas	In - form - antes	Res- puestas	Inform - antes
(1) Será miembro de una comunidad religiosa	0.4	0.7	14.2	39.6
(2) No hay peligro que no se integre	0.4	0.7	7.1	19.8
(3) Recibir al hijo en la familia	0.4	0.7	2.8	7.8
(4)participa posteriormente en rituales	13.3	22.8	19.8	5.4
(5) Educación religiosa mejor.	8.1	13.8	16.2	45.2
(6) Una buena costumbre	18.2	31.0	6.7	18.7
(7) Hacer una fiesta	0.4	0.7	1.1	3.0
(8) Valores importantes	0.0	0.0	16.8	47.0

(9) También los amigos lo hacen

0.4 0.7 1.1 3.0

(10) Sacramento

6.5 0.7 7.1 19.8

(11) Los abuelos, la familia insisten

22.2 38.0 5.6 15.7

Subtotal

48.0 82.1 95.3 152.4

(13) Tuvimos una educación católica

22.2 37.9 0.7 1.8

(14) Convicción personal

21.4 36.6 0.2 0.6

(15) Ninguna limitación para una selección futura

3.2 5.5 0.9 2.4

(16) Respuestas negativas

3.2 5.5 0.2 0.6

(20) No codificables

2.0 3.4 0.0 0.0

Subtotal

52.0 89.0 4.7 5.4

Total

100.0		100.0	
(248)	(N = 145)	(464)	(N = 166)

El efecto abierto/cerrado se puede considerar como ejemplo para la limitación de la pregunta. Respecto a la pregunta abierta una gran cantidad de informantes dió dos respuestas sencillas sin ninguna argumentación teológica, refiriéndose a su propia educación y visión del mundo. Estas categorías no están presentes en las preguntas cerradas. Si lo fuesen podríamos esperar que un número imponente diera estas respuestas simples a costo de las categorías de respuestas más específicas. Dos categorías de respuestas que pertenecen a la pregunta cerrada y que se refieren a la comunidad religiosa y a los valores están casi totalmente ausentes en la pregunta abierta. Las respuestas socialmente no deseables (desde el punto de vista de la socialización religiosa), tales como las exigencias y las tradiciones de la familia se expresaban con más frecuencia a través de la pregunta abierta.

Ahora bien, qué tipo de pregunta provoca las respuestas más válidas, es la abierta o es la cerrada. Para llegar a una decisión recurriremos a la sección 3 en donde buscaremos las diferencias en cuanto a las respuestas a las preguntas cerradas y a las abiertas, según la participación religiosa de los informantes.

La afiliación religiosa/filosófica: un efecto del contexto

Para un experimento split ballot se hizo una pregunta respecto a la afiliación religiosa o filosófica del informante utilizando contextos diferentes para la pregunta.

“¿Es Ud. ateo, un pensador libre, cristiano, católico, pertenece a otra afiliación o no tienen ninguna en particular?”

Esta pregunta se hizo después (forma A) y antes de (forma B) tres preguntas sobre la participación en la iglesia (bautismo, boda religiosa y asistencia a la iglesia). Gracias a la investigación experimental sabemos que el orden de las preguntas afecta más a las preguntas generales sobre la actitud y menos a las preguntas que se refieren a hechos específicos (Schuman y Presser, 1981:37; Presser y Ludwig, 181). De esta manera para la forma A puede esperarse un efecto del contexto que afecta la respuesta del informante sobre su afiliación religiosa y se debe a la pregunta anterior sobre los hechos. Este efecto podría derivarse únicamente de la respuesta a esta pregunta⁴, ya que sólo para la información sobre la asistencia a la iglesia se constata una variación sustancial entre los informantes.

El efecto que tiene el orden para la pregunta sobre la afiliación religiosa/filosófica
(porcentajes).

Afiliación religiosa/filosófica	A Después de ítems sobre la asistencia a la iglesia	B Antes de ítems sobre la asistencia a la iglesia
ateo	2.2	3.7
pensador libre	4.5	7.4
cristiano	39.9	25.4
católico	40.5	53.4
otra	3.9	2.1
ninguna	8.4	7.9
total	100.0 (178)	100.0 (189)

$$X^2 = 11.76; df = 5; p = 0.038$$

Parece que la pregunta precedente, referida a la asistencia a la iglesia, influye en la cantidad de informantes que se declaran como "católicos" o como "cristianos". Es menos probable que los informantes se designen como "católicos" después de haber reportado su grado de asistencia a la iglesia.

Es lógico que todos los católicos son cristianos, sin embargo en términos sociológicos no queda muy claro a lo que se refieren los católicos belgas cuando se declaran como "católicos" o "cristianos". Muy a menudo se ha sugerido que los católicos menos comprometidos y más "progresistas" se designan con mayor probabilidad como "cristianos". En este

experiemento la información precedente que se refiere al grado de asistencia a la iglesia parece cambiar el significado de los conceptos. Es probable que algunos informantes que habían reportado un bajo grado de participación en la iglesia hayan vacilado en definirse como "católicos". Esto se examinará en la siguiente sección.

3. Los efectos de la formulación en cuanto datos sustanciales

Hasta ahora interrumpimos la presentación de los efectos de la formulación en el momento en el que surgieron algunas preguntas respecto a las diferencias entre los tipos de informantes. ¿Quiénes son los más sensibles al filtro en la pregunta de dos pasos? ¿Es posible diferenciar las respuestas que se dieron a la pregunta abierta y a la cerrada según el compromiso que el informante tiene con la iglesia? ¿podemos suponer que los reportes anteriores de los informantes respecto a su reducida asistencia a la iglesia nos indiquen que son "cristianos" y no "católicos"?

Estas preguntas que requieren de una comprensión más profunda de los efectos de la formulación de la pregunta revelan un cambio en el acercamiento a los "artificios". Los efectos de la formulación de la pregunta no son considerados como errores de la medición sino más bien como fenómenos sustanciales e interesantes, con un status propio. Si estos efectos se toman como datos sustanciales para interpretarlos se necesita la información sobre su relación con las características del informante.

Según Schuman y sus colegas las variables relacionadas con los antecedentes (edad, sexo, educación), los rasgos psicológicos (p.ej. conformidad) pero también algunas características de la actitud como la fuerza y la cristalización de la actitud podrían tener importancia específica.

El concepto de la "fuerza de la actitud" se refiere a la intensidad de los sentimientos hacia un objeto de la actitud y a su importancia para el informante. En lo que se refiere a las actitudes, la "cristalización" tiene que ver con la existencia de una actitud anterior y a la persistencia en el tiempo (confiabilidad). Estos dos aspectos parecen estar estrechamente relacionados. La fuerza de la actitud se puede medir con algunas preguntas respecto a la importancia de un asunto que tiene que ver con la actitud del informante (Schuman y Presser, 1981:234-239). Inicialmente Schuman confió en que los efectos de la formulación de la pregunta ocurren más fácilmente entre los que tenían sentimientos menos inten-

tos sobre ciertos asuntos o entre quienes sólo les asignaban una importancia débil (Schuman y Presser, 1981:304).

Los cambios de la afiliación y de la participación en una denominación confesional

Un excelente ejemplo de las ideas de Schuman y Presser proporciona la medición que se ha hecho repetidas veces del tamaño de las denominaciones de los Países Bajos en las que se han utilizado dos tipos de preguntas. Dos acercamientos son posibles: 1) Si partimos de la relación entre la fuerza de la actitud y la sensibilidad hacia los cambios en la formulación de la pregunta es permisible utilizar la información sobre las diferencias crecientes entre estas dos mediciones como indicador de los cambios que se dan en la participación religiosa. De esta manera el "artificio" proporciona información adicional sobre la realidad social. 2) Suponiendo que existe una relación entre la fuerza de la actitud y los efectos de la formulación de la pregunta, podemos someterla a un examen recurriendo a datos adicionales.

Cuando en 1986 revisamos por primera vez los datos de la tabla 1 nos dimos cuenta que el efecto creciente de la formulación de la pregunta a través del tiempo parece indicar algo sobre la naturaleza cambiante de la participación en la iglesia de los Países Bajos. A un nivel superficial los datos de esta tabla sólo reportan números cada vez menores de los católicos romanos y de los holandeses reformados. Sin embargo si suponemos que los miembros de las iglesias que tienen una participación reducida son más sensibles a la formulación de la pregunta debido a sus sentimientos débiles respecto al objeto de la actitud, entonces la tabla indica que existe un número creciente de católicos romanos y de holandeses reformados con una participación muy débil. Las diferencias entre las preguntas de un paso y las de dos pasos aumentan para el período de 1971 a 1984 debido a los números crecientes de miembros marginales de la iglesia. De la tabla 1 también podemos aprender que los calvinistas y los pequeños grupos religiosos ("Otras") no se enfrentan a números crecientes de miembros marginales.

Partiendo del segundo acercamiento es posible comprobar las hipótesis respecto a la relación entre los efectos de la formulación de la pregunta y la fuerza de la actitud. De los datos adicionales sabemos que en los años 70 la participación de la iglesia estaba disminuyendo entre los católicos romanos y los holandeses reformados (Van Hemert, 1980:191; encuestas de la CBS, 1974-83, Bobbelaere, 1989:88-92). También es conocido que las mujeres y los calvinistas participan más que los hombres y los católicos romanos o los holandeses reformados. Por lo

mismo podemos esperar efectos menores para 1971, pero también para las mujeres (el estudio sobre la formación de la familia) y los calvinistas... Esta hipótesis fue comprobada por Oudhof y Pannekoek mediante un análisis log lineal (logaritmos lineales) y la utilización de los datos panel y un split ballot. Ellos sacan las siguientes conclusiones:

“Comparado con la gente que sólo de vez en cuando va a la iglesia, la selección del tipo de pregunta parece tener menos consecuencias para las personas que asisten regularmente a la iglesia. El efecto del tipo de pregunta sobre el porcentaje de la categoría ‘ninguna confesión’ es mayor que el efecto de la ‘edad’, pero es menor que los efectos de la ‘frecuencia de asistir a la iglesia’ y del ‘estado civil’. Los resultados autorizan la suposición de que para mucha gente pertenecer a una confesión no se resuelve con decir ‘sí’ o ‘no’; además podría ser mejor hacer un intento para medir el grado de la participación en una confesión determinada” (Oudhof y Pannekoek, 1988:1).

Participación en la iglesia y la estructura de la pregunta

Parece que la estructura de la pregunta (abierta contra cerrada) afecta el tipo de razón que dan los informantes para bautizar a sus hijos (véase tabla 2). Para la pregunta cerrada el significado de las respuestas es menos ambiguo que para la pregunta abierta ya que se da un conjunto de categorías de respuestas bien definidas. La ambigüedad de la respuesta a una pregunta abierta se hace más manifiesta si comparamos la respuesta “teníamos una educación católica” entre los informantes que tenían diferentes grados de participación en la iglesia. Esta respuesta es probable tanto para católicos poco practicantes como para las personas que asisten regularmente a la iglesia. No me puedo imaginar que la categoría “educación católica” tenga el mismo significado para los católicos que tienen una participación intensa que para los que no la tienen.

Para poder comparar el patrón de respuesta en función de la participación en la iglesia⁵ para las dos condiciones experimentales, clasifiqué las razones del bautismo dentro de un grupo limitado de categorías de respuestas⁶. La tabla 4 demuestra que los porcentajes de los informantes según su grado de participación dentro de la iglesia caben en cada categoría de respuesta. Podemos comparar la parte superior de la tabla (pregunta abierta) con la parte inferior (pregunta cerrada).

Es posible estimar la validez de las dos preguntas recurriendo a una forma débil de validez de la construcción confiando en que las respuestas que reflejan los valores y la doctrina de la iglesia sean más probables para los que participan más. En lo que se refiere a la referencia a los

principios religiosos, ambas preguntas se ajustan muy bien a los que asisten a la iglesia. Es sorprendente que grandes cantidades de no católicos y católicos con poca participación caben en esta categoría. Esto se debe a la ambigüedad de la respuesta "teníamos una educación católica" para la pregunta abierta. A diferencia de la pregunta cerrada, en la pregunta abierta, sólo un número reducido de católicos con alta participación menciona la referencia a la educación religiosa de los hijos o la transmisión de los valores. El hecho de que tantos católicos poco practicantes (69.6%) den esta respuesta puede revelar una tendencia más significativa hacia la deseabilidad social para la pregunta cerrada.

Tabla 4.

Categorías de respuesta que fueron reducidas para la pregunta abierta y la pregunta cerrada respecto a las causas principales de bautizar a los hijos de acuerdo a la participación en la iglesia

(porcentaje de informantes)

Razones para bautizar a los hijos.	ni católico ni cristiano	católico no practicante	asisten - asistencia irregular a la iglesia	asistencia regular a la iglesia
Pregunta Abierta				
1. Principios religiosos	34.8	64.5	86.9	6.58
2. Educación/ valores	0.0	8.1	21.7	27.0
3. Ninguna limitación para selecciones futuras	30.4	38.7	39.1	10.8
4. costumbre/mayoría	60.9	43.6	39.1	16.2
5. Fiesta/celebración				

	0.0	1.6	4.4	0.0
6. Otros	21.7	9.7	4.4	2.7

TOTAL (N: informantes)

	23	62	23	37
(respuestas)	34	103	42	53

Pregunta	Cerrada			
1. Principios religiosos				
	17.9	48.7	80.0	76.9
2. Educacion/valores				
	21.4	68.9	95.0	94.8
3. ninguna limitacion para selecciones futuras				
	67.9	79.7	55.0	30.8
4. Costumbrc/mayoria				
	75.0	32.4	10.0	10.3
5. Fiesta/celebración				
	10.7	16.2	5.0	2.6
6. Otros				
	0.0	1.4	0.0	0.0

TOTAL (N: informantes)

	28	74	20	39
(respuestas)	54	183	49	84

La suma de los porcentajes puede exceder los 100 ya que cada informante podría dar hasta tres respuestas (respuesta múltiple).

Considerando que en promedio se dieron menos respuestas en la pregunta abierta, el patrón para la tercera y la cuarta categoría (socialmente no deseable) parece ser similar para ambas formulaciones de la pregunta. No es sorprendente que tantos no católicos y católicos excomulgados ofrecen estas razones para el bautismo ya que las instituciones católicas predominan en la vida pública de Flandes. Los hijos no bautizados podrían tener dificultades considerables posteriormente.

Si comparamos la pregunta cerrada con la abierta, es más probable que los católicos excomulgados digan en la pregunta cerrada que bautizaron a sus hijos por las celebraciones de la familia. Esto puede constituir una respuesta válida para ellos. Para la pregunta abierta se dieron más respuestas no codificales e inadecuadas (categoría).

Para ver más claramente lo que está sucediendo dividimos las respuestas en dos subgrupos mutuamente excluyentes: aquellos que dan por lo menos una respuesta no deseable desde el punto de vista "católico"⁷ (razones pragmáticas, conformidad con la familia, amigos, etc.) y aquellos que no dan ninguna de estas razones. La tabla 5 muestra un efecto de la interacción entre las razones, la participación en la iglesia y la estructura de la pregunta (abierta/cerrada).

En el experimento con la pregunta cerrada la relación esperada entre la participación en la iglesia y el tipo de razón es más fuerte. De hecho una regresión logística por pasos cuya variable dependiente es el tipo de razón del bautismo (K) y cuyas variables independientes son la participación en la iglesia (I) y la estructura de la pregunta (Q) suministra el siguiente modelo no jerárquico: $K = I \cdot Q^8$.

Tabla 5.

Tipo de razones para el bautizo de los hijos, según la participación en la iglesia y la condición experimental

(porcentajes de los informantes)

Tipo de razones para bautizar a los niños	ni católico ni cristiano	católico no practicante	asisten - te irregular	asistente regular
---	--------------------------	-------------------------	------------------------	-------------------

Ninguna razón explicable

47.8 62.5 78.3 81.1

Por lo menos una razón explicable

52.2 35.5 21.3 18.9

TOTAL (números abs.)

23 62 23 37

$$X^2 = 4.69, df = 3, p = 0.195, \text{Cramer's } V = 0.162$$

PREGUNTAS CERRADAS

Ninguna razón explicable

25.0 71.6 85.0 94.9

Por lo menos una razón explicable

75.0 28.4 15.0 5.1

TOTAL (números abs.)

28 74 20 39

$$X^2 = 23.497, df = 3, p = 0.000, \text{Cramer's } V = 0.351$$

Partiendo de la "validez constructiva", la pregunta cerrada parece producir más respuestas no adecuadas, ambigüas y generales. La búsqueda por más razones no parece efectiva en la pregunta abierta. Por estas razones podría ser preferible la pregunta cerrada.

Católicos o cristianos: ¿un cambio del significado?

En el tercer ejemplo suponemos un cambio en cuanto al marco de referencia de la respuesta a la pregunta sobre la afiliación religiosa (filosófica ya que algunos informante se dieron cuenta de que eran católicos no practicantes). El ítem precedente (asistencia a la iglesia) proporciona un marco de interpretación para el ítem que sigue (definición de la afiliación religiosa/filosófica) ya que influye en el punto de

vista del informe respecto al contraste entre los marbetes "católico" y "cristiano".

Si esta interpretación es válida podemos esperar que un porcentaje sustancialmente más alto de los informantes entre los católicos no practicantes se autodesigne como "cristiano" dentro de la condición experimental en el cual primero se hizo la pregunta respecto a la asistencia a la iglesia.

Tabla 6.

Afiliación religiosa/filosófica según la asistencia a la iglesia y el orden de las preguntas

(porcentajes de aquellos quienes se autodesignan como "cristianos").

orden de las preguntas	católi - co no practi - cante	asisten - cia irre- regular	asistencia regular
la asistencia a la iglesia precede	49.3 (36)	51.9 (14)	50.0 (21)
la asistencia a la iglesia sigue	32.2 (28)	27.3 (6)	35.0 (14)

* Números absolutos entre paréntesis

Si comparamos tanto los que van regularmente como los que van irregularmente a la iglesia con los católicos no practicantes, vemos que estos últimos no demuestran una mayor tendencia a proclamarse "cristianos".

tianos" partiendo de la condición experimental en la cual precedía la pregunta sobre su práctica religiosa. Se tiene que rechazar la suposición que el cambio del significado es producido por la conciencia de ser un católico con poca participación. Aún es confuso saber lo que está sucediendo aquí.

Conclusiones: ¿qué hacer?

La utilización de los datos de la encuesta requiere de una comprensión total del proceso que subyace al proceso del preguntar y del contestar. La entrevista para una encuesta no se puede concebir como una simple recolección de los datos. Parece más fructífero considerar las entrevistas para las encuestas como datos constructivos (Bateson, 1984). Esto significa que la reactivación es una parte inherente del cuestionario y del proceso de entrevista. Por esto mismo los artificios no deben y no pueden depender totalmente de los datos. En cuanto a que los efectos de la formulación de la pregunta difieren de los "errores de respuesta" deben ser tratados como datos útiles para una interpretación significativa para una mejor comprensión de las mediciones.

Este punto de vista respecto a los datos de encuestas choca tanto con el rechazo de los datos de la encuesta por parte de los sociólogos que utilizan la interpretación como la confianza ciega de las personas que los utilizan de manera ingenua. En la práctica "normal" no se observan los efectos de la formulación de la pregunta ya que las formulaciones de la pregunta no varían entre los informantes. Sin embargo los efectos siguen estando presentes porque cada formulación de una pregunta produce sus propios efectos. Si estos efectos se descuidan se llega a conclusiones inválidas sobre las distribuciones de la respuesta así como respecto a las asociaciones entre las variables.

¿Qué se puede hacer en la praxis? En las situaciones en las cuales los efectos pueden considerarse como "errores de la respuesta" ya existen reglas comprobadas para reducirlos. Para las otras situaciones como en los ejemplos presentados en este papel se pueden utilizar otras estrategias.

Como resultado del número creciente de estudios y experimentos metodológicos muchos efectos de la formulación de la pregunta y de su orden ya han sido estudiados y comprendidos. En estos casos el investigador informado puede esperar el tamaño y la dirección de los efectos de las formulaciones específicas de la pregunta, incluso sin

utilizar los split ballot. Para las situaciones dudosas en las cuales no existe una información previa sobre dichos efectos los investigadores de las encuestas deberían recurrir al split ballot como práctica normal, sobre todo cuando tienen ítems críticos en sus cuestionarios. Los efectos de la formulación de la pregunta deben tomarse en cuenta para el análisis de los datos de encuestas.

NOTAS

¹ Las dos submuestras abarcan 179 (forma A) y 191 (forma B) mujeres casadas del área de Ghent. Los cuestionarios A y B contenían 40 preguntas experimentales que fueron separados mediante grupos de preguntas ordinarias. Aunque las muestras son pequeñas, encontramos 23 efectos significativos ubicados en el nivel 0.05. había otros 4 efectos significativos en el nivel 0.10. ninguna de las 120 preguntas ordinarias demuestran diferencias significativas en las dos formas.

² Pregunta de un paso: "Tot welke kerkgenootschap of levenschouwelijke groepering rekent U zichzelf? Geen, Rooms-Katholiek, Nederlands Hervormd, Gereformeerd, Andere.

Pregunta de dos pasos: a) Beschouwt U zichzelf als behorend tot een kerkgenootschap of levensbeschouwelijke groepering? Ja/Neen

Indien ja: b) Welke kerkgenootschap of levensbeschouwelijke groepering is dat 7 Rooms-Katholiek, Nederlands Hervormd, Gereformeerd, Andere.

³ En las muestras el 98.6% de los informantes fué bautizado en la Iglesia Católica Romana.

⁴ "¿Va Ud. a veces a la iglesia? (entregar tarjeta 12). ¿Sucedé esto sólo en ocasiones especiales, sólo en días de fiestas religiosas, apenas una vez al mes, más que una vez al mes o cada sábado o domingo?"

⁵ Participación en la iglesia: un índice a base de la práctica religiosa y afiliación religiosa/filosófica.

⁶ La relación entre las categorías de la tabla 2 y la tabla 4 es la siguiente: (1) principios religiosos (1, 10, 13, 14); (2) educación/valores (5, 8); (3) ninguna limitación para una selección futura (2, 4, 15); (4) costumbre/mayoría (6, 9, 11); (5) fiesta/celebración (3, 7); (6) otras (16, 20). Restricción: un informante sólo se cuenta una vez dentro de cada categoría nueva.

⁷ Las categorías 2, 6, 7, 9, 11, 15, 16 de la tabla 2.

⁸ Modelo	log. probabilidad	lo apro - piado del fit chi sq	df	p
K - Q	-187.81	50.704	6	0.000
K - Q, I*Q	-183.88	42.84	3	0.000
K - I	-166.27	7.624	4	0.106
K - I, I*Q	-162.89	0.844	1	0.079

Mejoramiento de la chi cuadrada = 6.78

El modelo (K - I, Q, I*Q) no puede ser comprobado (df = 0).

Traducción de Dagmar Freisinger

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, N.
1984 **Dataconstruction in social surveys**, London, George Allen and Unwin.
- BILLIET, J.
1986 **'De invloed van de vraagformulering op de kwaliteit van de antwoorden'**, Economisch en Sociaal Tijdschrift, 40, pp. 421-441.
- BILLIET, J., G. LOOSVELDT and WATERPLAS, L.
1984 **Het survey interview onderzocht: Effecten van het ontwerp en gebruik van vragenlijsten op de kwaliteit van de antwoorden** (Leuven, Sociologisch Onderzoekinstituut).
- BILLIET, J. and LOOSVELD, G.
1988 **'Improvement of the Quality of Responses to Factual Survey Questions by Interviewer Training'**, Public Opinion Quaterly, 52, pp.191-211.
- BILLIET, J., WATERPLAS, L. and LOOVELDT, G.
1988 **Response-effecten bij survey-vragen in het Nedderlands taalgebied**, Leuven, SOI.
- DOBBELAERE, K.
1989 **'Secularization, Pillarization, Religious involvement and Religious Change in the Low Countries'**, T.M GANNON, (cd), World Catholicism in transition, New York, Mac Millan, pp.70-80.
- CANTRIL, H.
1944 **Gauging Public Opinion**, Princeton, Princeton University Press.
- CONVERSE, J.M.
1976 **"Predicting no opinion on the polls"**, Public Opinion Quaterly, 40, pp. 515-530.
- FELLING, A., PETERS, J. en SCHEREUDER, O.
1987 **Religion in Deutch Society 85: Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes in 1985**, Amsterdam, Steinmetz Archive

- JABINE, TH.B., M.L. STRAF, J.M. TANUR and TOURANGEAU, R.
1984(eds). *Cognitive Aspects of Survey Methodology: Building a Bridge Between Disciplines*, Washington, DC, National Academic Press.
- KALTON, G. and SHUMAN, H.
1982 "The effect of the question wording on survey response questions", *Journal of the Royal Statistical Society*, 145, pp. 42-57.
- MOLENAAR, N.J.
1982 "Response-effects of 'formal' characteristics of questions", in W. DIJKSTRA en J. VAN DER ZOUWEN, (red) *Response behavior in the survey interview*, London Academic Press, pp. 49-89.
- OUDHOF, J.
1985 *Sociaal-Cultureel Kwartaalbericht*, nr.2.
- OUDHOF, J. en PANNEKOEK, J.
1988 "De vraag naar kerkelijke gezindte: een methodologisch dilemma", *Sociaal-Culturele berichten*, nr.2.
- PAYNE, S.L.
1951 *The art of asking questions*, Princeton, U.P.
- SCHUMAN, H.
1982 "Artifacts are in the Mind of the Beholder", *The American Sociologist*, 17, pp. 21-28.
- SCHUMAN, H.
1984 "Response Effects With Subjective Survey Questions", in CH. F. TURNER and E. MARTIN (eds), *Surveying Subjective Phenomena*, Vol I, New York, Russell Sage Foundation, pp. 129-147.
- SCHUMAN, H. and PRESSER, S.
1981 *Questions and Answers in attitude surveys: experiments on question form, wording and context*, New York, Academic Press.
- SCHUMAN, H. and LUDWIG, J.
1983 "The norm of even handedness in surveys as in life", *American Sociological Review*, 48, PP. 112-120.

- SUDMAN, S. and BRADBURN, N.M.
1982 **Asking Questions. A practical guide to questionnaire design** ,
San Francisco, Jossey Bass.
- STRACK, F., MARTIN, L. and SCHWARZ, N.
1987 **"The Context Paradox in Attitude Surveys: Assimilation or
Contrast?", ZUMA-Arbeitsbericht, nr. 87/7.**
- SCHWARZ, N. STRACK, F. MULLER, G. and CHASSEIN, B.
1987 **"The Range of Response Alternatives May Determine the
Meaning of the Question" , ZUMA-Arbeitsbericht, nr. 87/6.**
- TOURANGUEAU, R., RASINSKI, K.A.
1988 **"Cognitive Processes Underlying Context Effects in Attitude
Measurement" , Psychological Bulletin, 103, pp. 299-314.**
- VAN HEMERT, M.M.J.
1980 **En zij verontschuldigen zich....: de ontwikkeling van het
misbezoekcijfer 1966-79 , Memorandum nr. 213, Den Haag.**
- VAN HEMERT, M.M.J.
1981 **Vijf jaar kerkontwikkeling in cijfers: de gegevens van de
parochiestatistiek speciaal vanaf 1975 , Memorandum nr. 218,
Den Haag.**

CAMBIO RELIGIOSO Y DESETNIFICACION: LA EXPANSION EVANGELICA EN LOS ANDES CENTRALES DE ARGENTINA.

Rita Laura Segato *

ABSTRACT

This work is about the expansion of the Evangelic religious, northwest of Argentina, identifying themes able to light the multiple senses of this religious change.

Aspects of tradition and of vision of the world in this region, are linked to elements introduced by the new religious option, and the system of its behavior and belifes characteristics.

Caracterización General.

El presente trabajo trata de la expansión de las religiones evangélicas en la Quebrada y puna de la provincia del Jujuy, al noroeste de Argentina. En él identifico una serie de temas capaces de iluminar los sentidos múltiples de este cambio religioso que envuelve ya una parte de la población coya de esas dos regiones. Esos temas vinculan aspectos tradicionales de su sociedad y de su visión de mundo con elementos introducidos por la nueva opción religiosa y el sistema de comportamientos y creencias que le son propios. A través de estos temas es posible percibir una tendencia que caracterizo como desetnificante, y cuyo sentido puede ser mejor comprendido a la luz del marco dado por la oposición entre etnia y nación.

Las relaciones entre religión y sociedad han sido y continúan siendo de gran interés para las ciencias sociales, independientemente de la orientación teórica de los diferentes autores que las han tratado. Estos se ubican en un amplio espectro. En primer lugar, aquellos que -desde una perspectiva marxista- abordan la religión en tanto ideología, entre quienes pueden ser destacadas dos variantes: los que -como Gramsci y Althusser- ven en la religión una especie de cemento social que dá uni-

* Universidad Federal de Brasilia.

dad ideológica a la sociedad, y los que -como el mismo Marx- ven en ella la función de ocultamiento, a través de la cual se esconden los conflictos básicos que amenazan la convivencia de todos los sectores de la sociedad. En segundo lugar, los que, siguiendo a Durkheim (1976) ven en la religión la fuente por excelencia de representaciones colectivas, a partir de las cuales una sociedad se concibe a sí misma y establece las coordenadas referenciales que organizan su convivencia. En tercer lugar, quienes entienden las ideas religiosas como fuerzas necesarias para garantizar la continuidad de los grupos sociales y como plano que orienta la interacción entre sus miembros, como Malinowski (1922 y 1954), Radcliffe-Brown (1952) y Evans-Pritchard (especialmente en su obra de 1956). Y, por último, aquellos que entienden los sistemas de creencias como discursos o idiomas simbólicos a través de los cuales cada sociedad representa los temas centrales de su visión de mundo así como refuerza las predisposiciones afectivas y las actitudes intelectuales que son vitales para la continuidad de su cultura; Geertz (1973a) es el exponente de este tipo de enfoque, pero también es posible identificar sus antecedentes en algunos autores que lo precedieron tales como Evans-Pritchard (especialmente en 1937) y Turner (ver, por ejemplo, 1967).

Siguiendo a este último grupo de autores, el presupuesto básico de mi enfoque es el siguiente: a través del "texto" ¹ religioso, los miembros de una comunidad determinada hacen afirmaciones relevantes sobre la forma en que su vida social se organiza, dando un estatuto simbólico a sus relaciones sociales. Al mismo tiempo, expresan los temas y preocupaciones fundamentales de su visión del mundo y plasman sus actitudes idiosincráticas frente al ser humano y a la naturaleza. Es así que las formas recurrentes y características que la interacción social y la interacción hombre-naturaleza asumen entre los miembros de un grupo se expresan y en alguna medida se cristalizan a través del simbolismo religioso.

Desde esta perspectiva, una de las tareas del antropólogo consiste en interpretar los símbolos que componen dicho texto, para extraer de ellos los significados que permitan comprender al hombre particular de una determinada sociedad; i.e. el contenido de las categorías con que opera, las nociones, valores e intereses que lo orientan al tomar decisiones y elegir entre opciones. Esto, sin dejar de lado la exploración de

1 Por "texto" comprendo (cf. Geertz 1973 b) la trama formada por acto y palabra en el curso de la interacción social.

problemas más generales de la teoría antropológica, tales como los procesos por los cuales la cultura se constituye, o en el caso presente, las relaciones existentes entre creencias y prácticas religiosas, por un lado, y experiencia social por el otro.

A través de su discurso religioso particular, el actor que lleva adelante el drama de la interacción social hace afirmaciones sobre sus relaciones con el entorno social y natural, así como sobre las nociones fundamentales que orientan su vida. La interpretación de este discurso debe revelarnos "lo dicho" (Cf. Geertz op. cit.) de este enunciado simbólico. De esta afirmación se desprenden dos consecuencias. En primer lugar, al intentar comprender "lo dicho" del enunciado simbólico en cuanto manifestación substantiva de la cultura, la Antropología deja de ser una relación entre un sujeto y un objeto para convertirse en el diálogo entre dos subjetividades, entre las cuales media -como en todo diálogo- el problema de la interpretación. En segundo lugar, la religión no es aquí considerada como una falsa conciencia sino como una forma de conciencia que se apropia del mundo y lo describe desde una perspectiva particular, históricamente situada y marcada por la cultura y por la experiencia social. Conciencia que, a pesar de expresarse por medio de imágenes y metáforas, no deja de ser conocimiento: el conocimiento particular del orden social en que éste participa, por un lado, y su lectura propia del orden natural.

En trabajos anteriores (Segato 1984, 1986 y 1990a) intenté referirme a los cambios históricos que la experiencia esclavista en el Brasil imprimió sobre la visión del mundo de los afro-brasileños, tal como se expresa en las nociones y prácticas vinculadas al culto que los identifica, e investigué la re-significación que estas nociones y prácticas, traídas del Africa, sufrieron en el contexto social del Nuevo Mundo. En el trabajo que aquí presento abordaré un proceso de cambio religioso que está ocurriendo en la actualidad: la conversión a los cultos evangélicos en la porción argentina del sur de los andes centrales. ¿Se trata, en realidad, de un proceso de cambio cultural profundo o, al adoptar el repertorio simbólico de lo que es, en apariencia, una nueva religión, se lo reinterpreta y adapta a la luz de la realidad local para expresar contenidos pre-existentes y propios de esta realidad? Si es así, ¿cuáles son estos contenidos?, ¿qué es lo que indica, sin embargo, la aceptación de un nuevo discurso religioso?, ¿hasta qué punto se está produciendo un cambio real y hasta qué punto hay continuidad?

Dos conceptos me orientan en este tipo de análisis. Uno de ellos es el de "re-semantización", por el cual se indica que es posible que un

corpus de símbolos emanados de un centro y adoptados por una localidad distante de aquél puede mantenerse formalmente pero, al mismo tiempo, ser re-semantizados de acuerdo con contenidos propios de la localidad que los adopta. A la inversa, el concepto de "re-simbolización" hace referencia al proceso contrario, por el cual contenidos tradicionales y vinculados a la experiencia social de un grupo adquieren nueva expresión a través de formas simbólicas importadas. Sin embargo, es necesario aclarar que se trata de grados de continuidad y que el cambio, en mayor o menor medida, se introduce pero no de manera drástica sino a través de puentes semánticos o equivalencias simbólicas entre culturas que entran en contacto.² Sin usar estos conceptos, Miller (1977) hace referencia a este tipo de continuidad entre la religión tradicional y el pentecostalismo toba, sosteniendo que es necesario que haya ambigüedad en las nociones para que este tipo de articulación entre dos sistemas de creencias pueda darse. Cabe aclarar, con todo, que Miller se refiere en el trabajo citado a las nociones que forman parte del sistema de creencias, en tanto que, en mi modelo, preveo la posibilidad de que nociones relativas al orden social encuentren expresión a través de los nuevos símbolos.

De esta manera, los procesos a que me referiré más abajo pueden ser caracterizados sintéticamente como sigue: 1) re-semantización de las estructuras y jerarquías de la congregación evangélica, al impregnarse éstas del sentido de la política local tradicional, y re-simbolización de los faccionalismos y de la diferenciación de grupos de interés y parentelas locales en el lenguaje de la propia opción por el nuevo culto; 2) re-simbolización del tema del acceso a instancias de poder y prestigio social, como correlato de la re-semantización del mensaje bíblico con el sentido de comentario sobre la injusticia y la discriminación social y étnica; 3) re-simbolización del tema de la contradicción entre la étnia y el estado-nación moderno y re-semantización de los símbolos evangélicos como negación del repertorio simbólico asociado al estado y a la historia argentina; 4) re-simbolización de los temas de la sociabilidad y la fiesta,

2 Aclaro que no se trata de un modelo mecánico que garantiza un equilibrio permanente, sino que contempla todavía una tercera posibilidad según la cual, en algunos casos, la entrada tanto de una nueva forma como de un nuevo contenido se torna capaz -debido exclusivamente a las características propias de este nuevo componente de minar, destruyendo desde dentro, el sistema al cual se incorpora (ver, por ejemplo, el punto 8 de la próxima parte, donde describo el cambio que parece introducirse en la relación hombre-naturaleza).

antes centrados en el consumo de bebidas alcohólicas y ahora introducidos por las reuniones de culto y las lecturas de trechos bíblicos, al mismo tiempo que la Biblia es re-semantizada como "léxico" para la comunicación humana; 5) re-simbolización del tema de la solidaridad, ahora en los términos de los principios organizativos de la comunidad de culto; 6) re-simbolización del tema de las ferias y peregrinaciones como redes de articulación regional, ahora en términos de encuentros regionales de las congregaciones locales de culto; 7) re-semantización de la historia cristiana como historia local, llevando así esta última a ser historia universal; y 8) re-semantización del ascetismo y de la pureza ritual propias del cristianismo evangélico, en el sentido de distanciarse de la naturaleza y pasar a concebirla como objeto.

Como argumentaré, todos estos procesos constituyen facetas de una tendencia definida hacia la desetnificación. La política local, los patrones de sociabilidad, las concepciones de tiempo y espacio y, en fin, todas las dimensiones de la existencia involucradas en las transformaciones que menciono, dejan de expresarse en el lenguaje asociado al simbolismo étnico tradicional para reformularse en términos libres de esa filiación. La marca étnica es neutralizada.

De acuerdo con esto, queda claro que no intentaré estudiar la conversión religiosa con la finalidad de evaluar la ideología, generalmente supuesta como monolítica y coherente, que informa el proyecto de las misiones evangélicas, tal como ellas son programadas en su centro de origen y por sus agentes propagadores (ver la crítica inteligente que se hace a este tipo de análisis en Fernandes 1981). Por el contrario, y aunque reconociendo la importancia de esa evaluación, me concentraré especialmente en el análisis de cómo su prédica es reinterpretada localmente y a la luz del medio social y de la visión del mundo de las comunidades que la reciben y adoptan.

Al cabo de esta introducción queda claro también que la opción por la nueva alternativa religiosa se constituye en oposición a otra representada por la continuidad, caracterizada ésta por la adhesión a formas populares del culto católico. Sin embargo, como se ve particularmente al tratar de la micro-política local y de la contradicción entre étnia y estado-nación, y aunque me parece muy interesante analizar el campo religioso en relación con las líneas de clivaje social que demarcan la existencia de grupos locales de interés, no trato la correlación entre la diversidad del campo religioso y la diversidad social como un hecho consumado, sino que intento iluminar los procesos mismos por los cuales el discurso religioso sirve de expresión a grupos sociales (para un

ejemplo de estudio del campo religioso en el primer sentido mencionado ver Brandao 1978, aunque ese autor se concentra en la correlación entre opción religiosa y clase social).

Lo dicho aproxima mi enfoque a una posición teórica cuyo perfil emerge con mayor claridad al contrastar los modelos de Bourdieu y Giddens relativos a la reproducción del orden social. El primero de estos autores entiende que las opciones religiosas, así como otros campos simbólicos (Bourdieu 1982; 1983a y b) son reinterpretadas en un determinado medio social y se transforman en un idioma en el que los antagonismos entre posiciones sociales propias de ese medio pasan a ser simbolizados. Esta es una visión un tanto estática de la historia, según la cual la práctica religiosa, entendida como una forma transfigurada de la práctica social, expresa y legitima en el plano simbólico las relaciones de poder y la existencia misma de grupos diferenciados dentro de la sociedad, sin jamás revertir en una movilización de la misma.

Giddens, aunque no trata del tema específico de la sociología de la religión, propone un modelo alternativo, que focaliza los procesos y enfatiza la "conducta estratégica" de los actores sociales, sin descuidar un análisis institucional capaz de revelar las tensiones crónicas que afectan una sociedad (Giddens 1979:80), o sea, sus cisiones ** estructurales (Ibidem:115). Para este autor es en esta conducta estratégica que se revela la "capacidad transformadora" o el "poder" de los agentes sociales (Ibidem:88). Desde este punto de vista, las opciones religiosas podrían ser entendidas como una fuente de "normas" y "recursos" (Ibidem:100-104) disponibles que son reinterpretados por estos agentes de acuerdo con sus intereses y como parte de conductas estratégicas que pueden llegar a resultar en una estructura de poder alternativa. Esto es posible porque, de acuerdo con Giddens, tanto normas como recursos tienen una flexibilidad que les es inherente e incluyen contradicciones, de tal

manera que, aunque inicialmente se encuadren o correspondan a la estructura social existente, tienen un potencial de transformación que permite que sean manipuladas de acuerdo con proyectos que contradicen esta estructura. De esta manera, aunque las misiones sean generadas por estructura de dominación, ellas pueden venir a insertarse en proyectos transformadores (ver un análisis de este tipo de proceso en Novaes 1980).

El trabajo de campo tuvo como base, en la provincia de Jujuy, al noroeste de Argentina, la población de Tilcara, situada en la Quebrada de Humahuaca, y se prolongó entre el 25 de enero y el 21 de abril de 1987.³ En el ecosistema de Quebrada la investigación se desarrolló en las poblaciones de Tilcara y Humahuaca, así como en la Villa de Jucya. En la región de Puna trabajé en tres pequeñas localidades del Departamento de Susques: los pueblos de Susques (aproximadamente 300 habitantes), capital del departamento homónimo, Coranzulí (aproximadamente 300 habitantes) y el Toro (aproximadamente 200 habitantes). El territorio del departamento de Susques perteneció a Bolivia hasta el fin de la Guerra del Pacífico cuando, por estar situado al sur del área total, anexada por Chile, salió de la jurisdicción boliviana y fue cedido por el país vencedor al gobierno argentino. Desde entonces forma parte de la provincia de Jujuy, siendo fronterizo con Chile y extremadamente aislado de los centros mayores de la provincia en lo que respecta a caminos y comunicaciones en general.

Finalmente, también realicé algunas entrevistas e indagaciones en la ciudad de San Salvador de Jujuy, capital de la provincia, donde se encuentran las sedes regionales de las dos iglesias evangélicas que predominan ampliamente entre las poblaciones de Quebrada y puna: la Iglesia Bautista y la Iglesia Cristiana Evangélica, cuyos fieles son llamados "Hermanos Libres". La primera es de origen norteamericano y tiene

3. La investigación fue financiada por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq) del Brasil. En el Área, conté también con el apoyo del Instituto Interdisciplinario Tilcara de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Prof. Guillermo Madrazo, a quien agradezco su colaboración, y con la ayuda del Lic. Mario Rabey, quien me instruyó sobre aspectos específicos de la etnografía regional que fueron de inestimable valor para la comprensión del tema. También fui apoyada generosamente por los profesores Flora Guzmán, Daniel González y Mercedes Garay, todos de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Jujuy. Agradezco a José Jorge de Carvalho la lectura cuidadosa del texto y varias sugerencias que me ayudaron a mejorarlo.

manera que, aunque inicialmente se encuadren o correspondan a la estructura social existente, tienen un potencial de transformación que permite que sean manipuladas de acuerdo con proyectos que contradicen esta estructura. De esta manera, aunque las misiones sean generadas por estructura de dominación, ellas pueden venir a insertarse en proyectos transformadores (ver un análisis de este tipo de proceso en Novaes 1980).

El trabajo de campo tuvo como base, en la provincia de Jujuy, al noroeste de Argentina, la población de Tilcara, situada en la Quebrada de Humahuaca, y se prolongó entre el 25 de enero y el 21 de abril de 1987.³ En el ecosistema de Quebrada la investigación se desarrolló en las poblaciones de Tilcara y Humahuaca, así como en la Villa de Jueya. En la región de Puna trabajé en tres pequeñas localidades del Departamento de Susques: los pueblos de Susques (aproximadamente 300 habitantes), capital del departamento homónimo, Coranzulí (aproximadamente 300 habitantes) y el Toro (aproximadamente 200 habitantes). El territorio del departamento de Susques perteneció a Bolivia hasta el fin de la Guerra del Pacífico cuando, por estar situado al sur del área total, anexada por Chile, salió de la jurisdicción boliviana y fué cedido por el país vencedor al gobierno argentino. Desde entonces forma parte de la provincia de Jujuy, siendo fronterizo con Chile y extremadamente aislado de los centros mayores de la provincia en lo que respecta a caminos y comunicaciones en general.

Finalmente, también realicé algunas entrevistas e indagaciones en la ciudad de San Salvador de Jujuy, capital de la provincia, donde se encuentran las sedes regionales de las dos iglesias evangélicas que predominan ampliamente entre las poblaciones de Quebrada y puna: la Iglesia Bautista y la Iglesia Cristiana Evangélica, cuyos fieles son llamados "Hermanos Libres". La primera es de origen norteamericano y tiene

3 La investigación fue financiada por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq) del Brasil. En el Arca, conté también con el apoyo del Instituto Interdisciplinario Tilcara de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Prof. Guillermo Madrazo, a quien agradezco su colaboración, y con la ayuda del Lic. Mario Rabey, quien me instruyó sobre aspectos específicos de la etnografía regional que fueron de inestimable valor para la comprensión del tema. También fui apoyada generosamente por los profesores Flora Guzmán, Daniel González y Mercedes Garay, todos de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Jujuy. Agradezco a José Jorge de Carvalho la lectura cuidadosa del texto y varias sugerencias que me ayudaron a mejorarlo.

ya aproximadamente cuarenta años de permanencia en la región, en tanto que la segunda es de origen inglés y llegó a Jujuy alrededor de setenta años atrás. Cabe aclarar que, en las ciudades de San Salvador de Jujuy, actúan otros grupos religiosos cuya presencia es inexpresiva en el interior de la provincia (ver el punto 10 de la próxima parte).

La Quebrada es un ecosistema fértil, a una altitud media de dos mil metros sobre el nivel del mar. Sus habitantes poseen huertas de cultivo a lo largo del cauce del Río Grande, que corre por su lecho, así como también trabajan en los comercios y servicios de los pueblos de este ecosistema. En territorio de puna, prolongación del territorio boliviano en territorio argentino, en los pueblos en que trabajé se encuentran a una altura de 4000 metros, el clima es desértico y los inviernos severos. El acceso a ellos queda interrumpido durante el verano debido a las fuertes lluvias o nevadas ocasionales. Los puneños son pastores de rebaños de llamas, cabras y ovejas.

En las ciudades de Quebrada que fueron estudiadas es todavía claro el predominio católico, entendiendo por esto una forma de catolicismo popular caracterizado por su convivencia -para las mismas personas- con creencias de neto perfil andino centradas alrededor del culto a la Pachamama (la cuestión de si se trata de sincretismo o simple paralelismo entre la tradición católica y la tradición andina es discutida en la literatura; ver, por ejemplo, Merlino y Rabey 1983). En la región de puna, el pueblo de Coranzulí tiene la peculiaridad de contar -de acuerdo con todas las opiniones escuchadas y con mis propias observaciones) con una mayoría evangélica de Hermanos Libres (aproximadamente 80% de la población, no existen datos de censos). En El Toro, localidad más próxima al paso de Jama, que comunica con Chile a través de la Cordillera de los Andes, la comunidad está claramente dividida entre evangélicos y católicos. Esta división se torna aparente en la distribución espacial de los dos grupos de familias, cada uno ocupando un lado del río que atraviesa el pueblo. Esta fisión coincide con la opción político-partidaria de los habitantes, siendo que el líder católico es peronista y el líder evangélico radical. Esta situación se repite en la localidad de Coranzulí.

Uno de los problemas que más dificultaron el progreso de mi trabajo es la ausencia de datos cuantitativos. Por una lado, en la publicación de la síntesis de los resultados del último censo nacional realizado en 1980, no fueron incluídos datos sobre opción religiosa; por otro lado, no existen catastros de las casas de culto que se establecen en cada localidad ni ningún tipo de registro de las mismas. La Subsecretaría de Culto de

Ministerio de Relaciones Exteriores lleva un control de los cultos religiosos autorizados para actuar dentro del territorio nacional, pero no acompaña el perfil de su extensión nacional. De hecho esta subsecretaría registra cada nueva iglesia no católica que se abre en el país y que pertenece a una congregación autónoma pero, en muchos casos, existen casas de reunión en pequeñas localidades y en barrios de localidades mayores que no tienen esta autonomía congregacional; es decir, no tienen cuadros propios de nivel aceptable para cubrir todos los papeles del liderazgo religioso y reciben visitas regulares de pastores, misioneros, "ancianos" o "diáconos" (títulos conferidos estos últimos a líderes de congregación no confesionales) provenientes de otras sedes. De esta manera, creo que es posible afirmar que la mayoría de locales de reunión existentes en la provincia de Jujuy no están registrados. Por otro lado, no existe ningún mapa de la presencia misionera junto a los diferentes grupos étnicos del país en la forma como está publicado por el Consejo Indígena Misionario del Brasil. Tales datos serían de la mayor importancia para acceder a un primer conocimiento aproximado de los sistemas de creencias y comportamientos religiosos vigentes entre los sectores menos visibles de la sociedad nacional. Recomendando, por lo tanto, el inicio de trabajos de encuesta dirigidos específicamente a levantar información cuantitativa sobre la distribución de credos a nivel municipal, provincial y regional.

Un Programa Para la Comprensión del Cambio Religioso en el Noroeste Argentino

1.- Cambio religioso y micropolítica

La entrada del protestantismo en los pequeños de la puna jujeña puede ser mejor entendida a la luz del proceso que ha sido llamado de "desandinización" de la Argentina (Rabey, 1984), o sea, la desarticulación de las estructuras tradicionales de cuño andino que organizaban la sociedad y la economía del noroeste argentino y las vinculaba a los centros de poder históricamente consolidados en la región. Con la sustitución del imperio incaico por el español, la unidad geopolítica panandina continuó siendo reconocible por debajo de las nuevas instituciones que, en buena medida, aprovecharon los moldes tradicionales; pero el marco histórico del gradual desmembramiento se definió, primero, con la fragmentación del Virreynato del Río de la Plata en naciones modernas independientes. Al final de este proceso, la actual provincia de Jujuy ya se había incorporado a la nación argentina. Sin

embargo, como señala lúcidamente Rabey en el trabajo citado, no fué la frontera en sí misma la que separó al noroeste argentino de su horizonte sociocultural originario, sino las características particulares del proyecto de nación y de las estrategias homogeneizadoras del país a que se integraba.

Una modificación crucial impuesta por las nuevas circunstancias fué la eliminación de la propiedad comunitaria de la región. A mediados del siglo pasado, las leyes provinciales expropiaron las tierras hasta entonces usufructuadas tradicionalmente por las comunidades coya y las transformaron en propiedad del Estado, para luego vender las más productivas a particulares dejando sólo las más pobres como "tierras fiscales" (en Bolivia, leyes equivalentes no consiguieron desarticular la posesión comunitaria de la tierra. Rabey. Op. Cit.). Sólo en este siglo, y como consecuencia de una gran movilización que llegó a Buenos Aires, más de un centenar de coyas -el "Malón de la Paz"- devolvieron estas tierras a los indígenas, pero ahora con títulos de propiedad individuales, excepto en las tierras más pobres o más altas, donde la posesión comunitaria se mantuvo. Esto representó una nueva etapa de consolidación de la pequeña propiedad y de desestabilización de la estructura social comunitaria. Por lo tanto, es fácil comprender el alcance y las consecuencias de esta transformación en los esquemas del orden micropolítico que acompañaban aquellas estructuras.

De hecho, y como el propio Rabey afirma, muchas de las formas y estilos de cooperación típicas del campesinado andino no desaparecieron por completo sino que permanecieron inmersas y ocultas por las categorías introducidas por la nueva legislación y el nuevo orden institucional. Sin embargo, el proceso descrito, sumado a un conjunto de estrategias de centralización y unificación del país extraordinariamente eficaces, hizo que se perdieran los idiomas que las formalizaban tradicionalmente: las categorías que organizaban la política local tradicional y sentaban los moldes conceptuales para expresar las tensiones y alianzas propias de la interacción social desaparecieron. La continuidad de la práctica social pasó a contrastar con el empobrecimiento simbólico debido a la imposición de figuras legales propias del estado nacional moderno.

Una de las estructuras que parece haber persistido a pesar de la carencia de discursos formalizadores que le pudiesen dar un status simbólico de existencia es la competencia de líderes en la arena política local. Estos líderes -generalmente dos en oposición- se encuentran en posiciones simétricas y equivalentes dentro de una red de parentescos y

alianzas entre familias, y fundamentan su influencia sobre sus respectivas parentelas en su habilidad y talento para intermediar ante las instituciones vinculadas al estado o a los centros de poder económico y político general. Una actitud recurrente entre ellos es echar mano de discursos legitimadores alternativos, que les dan una identidad propia, sean éstos tomados de la política nacional (los discursos peronistas, el discurso radical) -sobre todo en años más recientes, a partir del gobierno democrático-, sean tomados de las opciones religiosas disponibles -particularmente a los años setenta- cuando discursos partidarios y propiamente políticos no se encontraban a mano.

El culto evangélico viene entonces a constituir no sólo un espacio político organizado de antemano donde jerarquías de poder local encuentran categorías adecuadas y un lenguaje para expresarse, sino también un marco de diferenciación. Antropólogos que trabajan en la región (Alejandro Isla, Mario Rabey: comunicación personal) me han señalado la importancia de las mitades en el mundo andino, y recomendado que observe si la alternativa católico-evangélico no podría ser justamente una re-simbolización del idioma original de la polaridad en la micro-política local, cuando, por las peculiaridades de las políticas históricas del estado argentino para la región, las comunidades en cuestión han perdido contacto con sus parámetros organizativos originales.

Un caso en que esta estrategia de diferenciación entre dos líderes locales se muestra con bastante transparencia y parece confirmar esa suposición es el del pequeño pueblo puneño de El Toro, y envuelve también las dos mayores localidades del departamento de Susques: Susques -cabecera del departamento homónimo- y Coranzulí. En la actualidad Susques es probablemente el único pueblo de la puna donde no existe la prédica evangélica (recogí algunos testimonios que muestran el proceso de censura interno por el cual cualquier brote evangélico es inmediatamente reprimido). Por el contrario, Coranzulí es el único pueblo de la puna con mayoría de población evangélica (según los testimonios recogidos, alrededor del 80%). Por los datos levantados, es evidente que estos dos pueblos, de dimensiones semejantes, se encuentran en constante pugna por la hegemonía dentro del departamento. En la pequeña localidad de El Toro, próxima a la frontera con Chile, equidistante de ambos, y cuya fundación oficial es muy reciente -data de los años sesenta-, es posible observar cómo Coranzulí y Susques luchan por influencia a través de sus respectivos *personeros* locales: los evangélicos conducidos por el hijo menor del fundador de El Toro, quien llegó a la localidad procedente de Coranzulí, donde en la actualidad vive nueva-

mente; y los católicos, conducidos por el líder católico y catequista que reside y trabaja en Susques durante los días hábiles de la semana.

La pugna entre Coranzulí y Susques dentro de El Toro se hace evidente en pequeñas luchas como la recientemente librada entre los evangélicos, que sostenían que el hospital de cabecera debía continuar siendo el de Abra-Pampa, a través del puesto sanitario de Coranzulí, y los católicos que sostenían que el hospital de Maimará debería cumplir esta función, a través del puesto sanitario, de Susques. A juzgar por las características de esta oposición, que a pesar de reformularse constantemente mantiene su estructura polar, es posible que nos encontremos frente a una nueva instancia de lo que se ha venido describiendo como el "faccionalismo" característico de los Andes Centrales. Se hace necesario una investigación más a fondo de este proceso y de cómo el evangelismo se incorpora a él a partir del momento de su entrada en la región.

En los pueblos mayores de la Quebrada, como Tilcara y Humahuaca, una observación atenta del carnaval, la Semana Santa y otras fiestas populares tradicionales sugiere que éstas, miradas en tanto eventos aglutinadores de la vida comunitaria y verdaderos textos donde la experiencia social se plasma en comportamientos simbólicos sustantivos, constituyen una arena que ya ha sido apropiada por familias tradicionales y bien establecidas y su red de influencia a través del parentesco real o ficticio. Estas familias se caracterizan por su antigüedad relativa de residencia en el pueblo, y generalmente detentan el poder económico como dueños del comercio local o se destacan por el desempeño de algunos de sus miembros en la estructura de los partidos políticos. Sin embargo, la población se ha diversificado suficientemente como para que algunos sectores no encuentren expresión en estos eventos y busquen un espacio propio que los aglutine y les dé un estatuto simbólico de existencia. Estos sectores son compuestos generalmente por familias llegadas de otros lugares (áreas rurales próximas, puna o Bolivia) y establecidas en la localidad en tiempos más recientes, ya sea como comerciantes menores o como asalariados. Así, la opción evangélica y el catolicismo popular, en la Quebrada, se constituyen en el idioma de la confrontación entre sectores que monopolizan los emblemas del arraigo local y sectores de origen migratorio reciente. Estos últimos son los que se congregan generalmente alrededor de los rituales del culto y se apartan de los eventos rituales tradicionales.

De todos modos, tanto en la puna como en la Quebrada, existe y es aparente la asociación Estado-catolicismo y, en consecuencia, entre símbolos nacionales y catolicismo. Por ejemplo, en El Toro, donde -como

dije- la división de la comunidad en católicos y protestantes se manifiesta espacialmente en la distribución de estos grupos a cada lado del río que cruza la localidad, es del lado católico que se encuentran la escuela, la policía, el puesto de salud, la sala de reuniones del Consejo Vecinal y, lógicamente, la Iglesia. Todos los símbolos de la presencia del estado nacional están, por lo tanto, fuertemente asociados a la parte católica de la comunidad. Por otro lado, en Susques, cabecera del Departamento y sede de las autoridades que representan el poder provincial y local, es donde la expansión del protestantismo fué reprimida con más determinación y éxito. En los pueblos mayores de la Quebrada, como los puntos turísticos de Humahuaca y Tilcara, los símbolos claves de la identidad local, incluyendo las manifestaciones del catolicismo andino, han sufrido un acriollamiento que condujo a que lo étnico pasase a ser percibido como parte del repertorio del "folklore nacional". Aún en los casos en que esto se da en términos de contestación, tengo evidencias de que son los católicos quienes se mantienen dentro del ámbito de interlocución delimitado por la nación y los intereses de la comunidad en cuanto partícipe de la sociedad nacional. Es famoso el caso del Cristo del pueblo quebradeño de Tumbaya, tallado por un santero de nombre Villareal, padre de una célebre guerrillera del Ejército Revolucionario del Pueblo, muerta por el ejército, cuya imagen reproduce no las imágenes de Cristo sino las del cuerpo de su propia hija. También presencié, durante la procesión de Semana Santa de 1987, en Tilcara, el pronunciamiento de figuras que se destacan en el escenario local, todas católicas, condenando los levantamientos militares que acosaron al país en aquella época. Esto contrasta con la actitud de los evangélicos, que son omisos o adversos en relación con los problemas y emblemas tanto de la nación como de la etnia.

En ambas subregiones mencionadas, las opciones opuestas por el catolicismo, que incluye la permisión para participar en prácticas profanas tradicionales, como el carnaval o la señalada, y por el evangelismo, que proscribía esas prácticas, proporcionan un lenguaje para el orden de la diferenciación local en facciones. No se trata de facciones cuyo antagonismo de intereses se expresa directamente, sino facciones cons-

titutivas de la escena social que, a partir de su mera diferenciación estructuran la interacción. Sin embargo en este caso, como se ve, esta estructura no se expresa apelando, cada una de ellas, a una representación de sus identidades opuestas basada en repertorios simbólicos étnicos, tradicionales, sino que es indicada a través de la apropiación de un universo simbólico no étnico o, más exactamente, anti-étnico, por parte de una de las facciones.⁴ Esta facción, como señalé, también se apropia de las jerarquías organizativas del culto evangélico para sustituir categorías organizativas ya perdidas dentro de una red de relaciones solidarias.

En estos procesos de definición de identidades faccionales, la nación es reinterpretada siempre junto a la facción étnicamente orientada. Esto, a primera vista, es por lo menos curioso, ya que la historia de la etnia y la nación ha sido una historia de enfrentamiento donde, como dije, la nación ha implementado constantemente todo tipo de estrategias contra la diferenciación étnica. De hecho, la Argentina compuso cuidadosamente, a lo largo de su existencia como nación, su imagen como país blanco, difusamente europeo, sin fracturas o discontinuidades interiores, militantemente homogénea en lo que respecta a su "ser nacional" (Cfr. Segato, 1990). Cualquier minoría que amenazase con mostrarse idiosincrática, sea ésta indígena o europea, había sido presionada y llevada a diluirse en un concepto unitario de "argentinidad", bajo la acusación de intentar constituirse, como mucho se habló, en "una nación dentro de la nación". Ni siquiera el indio simbólico de un mito edénico nacional o un héroe emblemático de una epopeya autóctona⁵ surgió en ese país, a diferencia de lo que sí ocurrió, por ejemplo en Chile y Brasil (Cfr. Ramos, 1990a b). Mario Tesler (1989:23) relata cómo en 1971 el intendente de la capital de la provincia de Buenos Aires ordenó, por resolución, eliminar un mural que decoraba el palacio municipal pintado en 1936 por Ricardo Sánchez y que se inspiraba en escenas de la Quebrada de Humahuaca. El intendente argumentó que la obra "no

4 Llegué a saber de por lo menos un caso en que el faccionalismo se expresó en símbolos tradicionales. El antagonismo surgió entre los pueblos de Tumbaya y Tilcara para recibir a la Virgen de Copacabana en su bajada de Punta Corral. No tengo datos como para precisar qué tipo de facciones estaban allí siendo expresadas.

5 Viltipoco, héroe regional de la zona andina de Jujuy por haber liderado un levantamiento general, no es conocido o venerado más que localmente y, asimismo, con restricciones. Su figura no forma parte de la galería de los próceres de la nación.

armonizaba con el estilo arquitectónico". De acuerdo con este mismo espíritu, como también Tesler (Ibid.:28) menciona, citando a Colombres (1977:271), los gobernadores de Catamarca y Jujuy, dos provincias andinas, respondieron a la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Argentina, "al recibir las invitaciones cursadas por su intermedio a los indígenas locales para enviar representantes al Primer Gran Parlamento que se celebrará en Neuquén en 1972... que allí no había indios, que todos eran 'argentinos', o 'cristianos civilizados'". Hasta los propios antropólogos no quedaron exentos de esta tendencia nacionalista, negando siempre a la población coya el status de grupo indígena.

Por lo tanto, ¿por qué quedarían de un lado alineados, lo étnico, o sea, el catolicismo andino o las manifestaciones de la cultura tradicional, con los símbolos nacionales, y, por el otro, la facción representada por los evangélicos? ¿cómo es posible, en el marco de esta historia, que lo anti-étnico sea también antinacional? Es posible que, desde la perspectiva evangélica se perciba la relación etnia-nación como dos términos que, a pesar de antitéticos, son constitutivos de una realidad única, donde uno de ellos -la nación- es la fuente emanadora del sentido y del valor y el otro -la etnia- subordinado a un lugar subalterno en la jerarquía formulada por el primero. En el marco de una nación, definida como un conjunto de poblaciones con sus símbolos culturales propios que no se encuentran sólo articulados sino también jerarquizados, es posible entender que algunos actores rechacen simultáneamente el lugar étnico que les es asignado junto con el universo nacional de cual esta asignación emana. Si es así, al abandonar los indicadores un repertorio simbólico alternativo, los evangélicos parecen dispuestos a sacrificar los predicados exteriores de lo étnico para usufructuar de ciertos beneficios percibidos como vitales para su continuidad en tanto grupo humano. Si es así, cabe preguntarse una vez más aquí sobre qué es lo étnico y en qué consiste el yo étnico mínimo para que un grupo como tal tenga continuidad.

En los puntos siguientes intento complementar y defender la tesis que aquí adelanto, revelando otros aspectos de la expansión evangélica en los andes jujeños.

2. Cambio religioso como idioma de rebelión

En relación con el punto anterior es evidente que, en los pueblos quebradeños de mayores dimensiones y con una estructura de poder y prestigio local diversificados, la conversión al evangelio llega a tener la significación -al menos desde el punto de vista de los agentes sociales- de una verdadera rebelión silenciosa, un paso al frente de aquellos que se vieron siempre relegados a un papel subordinado. A través de la con-

versión, éstos se apropian de un discurso por medio del cual fundamentan una forma de autoridad que pasan a ejercer. Dejan de medirse a sí mismos por la escala oficial que establecen las jerarquías de prestigio e influencia vigentes e instauran una nueva referencia basada en la Biblia, a partir de la cual pasan a colocarse en la posición de quien juzga y adjudica valor. Según las palabras de un informante, "en el mundo hay escribas, letrados, fariseos y sacerdotes: son las jerarquías, los poderosos, los cultos; y hay publicanos y pecadores: son los humildes las gentes de menos cultura. Estos son los que se convirtieron. Y, con la Biblia en la mano, nadie puede decir: éste es demasiado miserable, demasiado indio, demasiado analfabeto o demasiado inseguro como para entender o predicar la palabra de Dios. Porque entre los más pobres, los más humildes, siempre hay alguien que se ilumina por la misericordia de Dios y descubre que todos somos iguales frente a El".

De la misma manera, como es común, por parte de los adeptos de los pueblos grandes, la referencia a los evangélicos que habitan en los lugares más alejados de la puna o de los valles donde la gente vive más aislada y es vista generalmente según los padrones vigentes en la Quebrada como más atrasada. He escuchado varias versiones de la siguiente afirmación: "con la Biblia en la mano, un hermano de Cusi-cusi, arriba en la puna, que apenas lee, vale lo mismo que el Papa".

Este tipo de referencia constituye, aparentemente, una tentativa de revertir la escala de jerarquías establecidas y propone una rebelión simbólica de los fundamentos del orden conocido. Admitiendo que se trata, por lo menos, de una subversión puramente ideológica, sugiero la importancia de evaluar sus consecuencias prácticas, es decir, dimensionar el grado de reacomodamiento real del poder económico y político que ella trae consigo. Al mismo tiempo, creo teóricamente relevante un cotejo de esta tesis con la otra más conocida, de que el evangelismo lleva a una actitud de sumisión ideológica -y, por lo tanto, a un refuerzo de la subordinación política y económica-, cotejo que deberá mostrar de qué manera se produce la inversión de ambas lecturas, la del actor propiamente dicho y la del sociólogo-observador; es decir, que permita comprender cómo es posible este tipo de contradicción entre la visión del nativo y el modelo analítico. Posiblemente llegaremos a la conclusión, parafraseando a Lévi-Strauss, que quienes optan por el protestantismo operan de acuerdo con una política de lo concreto, en tanto que la nuestra es una política de lo abstracto.

3. La prédica evangélica y los símbolos nacionales

Una de las instituciones claves para entender la relación entre las religiones evangélicas y el horizonte de la nación es la escuela. Recorde-

mos que, con el advenimiento del capitalismo, la escuela substituyó a la Iglesia en su papel dominante como parte del aparato ideológico del Estado. En los pueblos de puna y Quebrada, la escuela todavía intenta consolidar este papel y resulta claro su proyecto de llevar la presencia del estado nacional a los lugares más distantes, implantando sus símbolos y haciendo conspicua su presencia, así como también esforzándose por transmitir la noción de un estilo o cultura nacional. No olvidemos que fué la escuela quien tuvo a su cargo, a principios de este siglo, la erradicación de la lengua quechua, antes hablada extensivamente en la puna jujeña (Rabey, 1984).

Es importante aclarar aquí que, en ambiente de puna, las escuelas son generalmente albergues donde entre cincuenta y cien alumnos son alojados y alimentados con cuatro abundantes comidas diarias. Tanto en Coranzulí como en El Toro, es posible afirmar que la escuela ordena, de acuerdo con el ritmo de sus actividades, la vida de la población. En ella se educa, se abriga y se articulan los contactos de la comunidad con el mundo de afuera. Es a través de esta institución que los intercambios con el Estado se hacen más visibles a los ojos de los habitantes. A esto se suma su importancia como fuente de empleos y de circulación de dinero. Tal es su importancia en este sentido que son los Consejos Vecinales, en los que participan todas las familias de la localidad, los que escojen quiénes serán empleados para ocupar sus cargos no docentes, como el de portero, cocinero, ayudante de cocina, encargados de dormitorios, etc.

Así como una observación inicial me permitió comprender la escuela como símbolo de la presencia nacional en los pueblos quebradeños y puneños, también documenté la existencia de conflicto entre el culto evangélico y la escuela misma. Efectivamente, es una preocupación creciente de los maestros la prohibición, por parte de los padres de alumnos evangélicos, de que éstos participen en diversas prácticas habituales de la escuela como cantar, jugar, representar en público durante los actos de conmemoración de fechas patrias, etc. Por otro lado, en estos pueblos, la escuela permanece explícitamente aliada a la Iglesia Católica.

Al llevar el análisis al plano que funda las alianzas, constatamos que, por un lado, el estado nacional con su territorio, instituciones y símbolos se encuentran alineados como una estructura unitaria. Por otro lado, la población coya, que, por su historia y su dispersión geográfica, trasciende estos límites nacionales, territoriales y simbólicos, se constituye como un componente de la nación en constante tensión con esos límites. Dentro de esta tensión, la Iglesia y el catolicismo andino se encuentran

en una situación ambigua: si, por un lado, las jerarquías eclesiásticas y su estructura institucional están vinculadas al Estado argentino, y así son percibidas por los actores sociales, las prácticas populares del catolicismo popular vinculan todavía al noroeste argentino a su horizonte cultural originario. Evidencia de esto es, por ejemplo, el impresionante culto a la virgen boliviana de Copacabana, durante la Semana Santa en Tilcara, con una procesión donde participan más de 500 sikuris, agrupados en bandas, y llegados en su mayoría del sur de Bolivia y de otros pueblos de la puna, quebradas y valles. Esta procesión combina el culto a la virgen con el culto prehispánico a la Pachamama.

Al contrastar la Iglesia con la escuela, es posible decir que, si la Iglesia fué parte esencial del aparato de dominación en el sistema colonial, la escuela lo es del Estado-nación moderno. Desde esta perspectiva, es comprensible que algunos sectores, menos susceptibles a las articulaciones del Estado argentino, perciban ese Estado como un heredero directo del colonial y encuentren consonancias con un orden que se presenta como capaz de trascender a ambos. Me refiero a los sectores que buscan una referencia en la ideología transnacional que nacional propuesta por la simbología evangélica.

En el año 1979, cuando parecía inminente un enfrentamiento bélico pude observar un fenómeno semejante entre los mapuches de la pategonia argentina. El pueblo mapuche, a partir de su identificación problemática con las nacionalidades argentina o chilena, hace sentido de la ideología también supranacional de las misiones religiosas protestantes, en oposición a las misiones católicas, que son asociadas con los estados nacionales. Aunque parezca paradójico, esto sucede a pesar de la intolerancia del protestantismo para con los símbolos de la cultura tradicional del grupo, en contraste con la actitud liberal del catolicismo para con estos símbolos. De hecho, un número creciente de paisanos mapuches parecen encontrar una equivalencia entre su antagonismo histórico con un Estado nacional, y una opción religiosa también conflictuante con la religión del Estado.

En ambos casos, curiosamente, no son las banderas étnicas, como podría esperarse, las que se levantan frente a los símbolos de la nación. En su lugar es una estrategia de desetnificación la que surge, entre algunos sectores, buscando un plano de legitimación superior y más comprensivo para poder, a partir de él, responder a los procedimientos impositivos del Estado. En este caso: desetnificar significa hacerse más fuerte para desnacionalizar.

4. El cambio religioso y sus núcleos semánticos

Los testimonios oídos sobre la conversión apuntan hacia la existencia de algunos temas centrales o núcleos semánticos alrededor de los cuales el nuevo discurso religioso se organiza y a partir de los cuales tiene sentido.

El más conocido de ellos, pero no por eso mejor comprendido, es el tema del vino y de la chicha con su constelación de significados históricamente asociados. El vino no meramente entendido como la bebida alcohólica que actúa químicamente en el organismo determinando la aparición de un estado de conciencia, sino como símbolo clave que detona ritualmente la comunicación, al mismo tiempo que demarca y organiza el ámbito y el tiempo de la reunión en los eventos comunitarios. Como tal, el ritual del punto evangélico y particularmente la lectura prolongada de versículos bíblicos, parecería venir a sustituirlo, constituyéndose en el nuevo símbolo que organiza el encuentro y da el marco que orienta la extroversión. Nos encontramos, sin duda, frente a una resimbolización del tema de la fiesta; una fiesta ya depurada de sus elementos étnicos pero capaz de aglutinar en torno de un sentido a los miembros de una comunidad.

Con esto se relaciona el otro tema a ser mencionado, el tema de la palabra o, más precisamente, de la autoridad de la palabra. Esta cuestión reviste una importancia regional pues es conocido el ethos de silencio de los habitantes de la Quebrada y, mucho más todavía de los habitantes de la puna. Este ethos deriva posiblemente del hecho de que el quechua, lengua franca que fué general en la región (Boman, 1908), se perdió casi totalmente en el curso de las últimas tres generaciones, y que la expresión fué perseguida por la escuela obedeciendo una política oficial del Consejo Nacional de Educación a partir de 1915.⁶ Varios entrevistados han mencionado que la gente es "insegura", "tímida para hablar", "cohibida" y que, al entrar en la "sejta" (secta), "pierden la timidez". Con la Biblia como fuente léxica y temática, se establece la práctica ritual de un discurso religioso que sigue una línea formal definida y redundante. El estilo es retórico y los miembros se entrenan para dominar esta forma.

6 Rabey (1984) relata, basándose en una comunicación personal de Marcó del Pont, que el Consejo de Educación dió orden, a principios de siglo, "indicando a los maestros de la región que impidieran a los niños expresarse en quechua". Como el mismo autor comenta, si asociamos esa orden a la imposición masiva y policialmente controlada de la escolarización en el país, tendremos una dimensión de sus consecuencias.

Así, se recupera la palabra y se la fundamenta en la autoridad incontestable del libro sagrado.

Otro aspecto que surge de los testimonios recogidos y que complementa en el párrafo anterior es el uso de la Biblia -a la que oí ser llamada "mi diccionario"-, señalado por algunos miembros como apoyo para el entrenamiento de la mente y como principio estructurador de pensamiento.

"Supongamos que tenemos un recipiente. Lo llenamos con granos de maíz seco y ponemos agua: se hinchan y rompen el recipiente. Cuando tenemos porciones de la palabra del señor en la mente ellos se van extendiendo, se van reproduciendo en la mente. La mente crece".

Esta cita, interpretada a la luz de la entrevista conjunta a varios hermanos bautistas de la cual fué extraída, describe claramente el potencial generativo de las ideas contenidas en la Biblia. La imagen de los granos de maíz expandiéndose hasta romper los límites del recipiente recuerda la capacidad ilimitada del lenguaje para generar nuevas ideas a partir de un número reducido de elementos. El ejercicio de la capacidad a que este informante se refiere se relaciona directamente con el desarrollo de la habilidad verbal.

He recogido datos que comienzan a mostrar cómo se realiza este entrenamiento. Sería interesante continuar documentando estos procedimientos para luego analizar sus características. Así mismo, comparar el método de adquisición del lenguaje basado en la Biblia con aquellos puestos en práctica por la escuela nos permitiría comprender las razones del éxito y fracaso relativo de uno y otro.

Una vez más, entre los grupos que optan por el evangelio, no es a través de la recuperación del quechua ni del castellano escolar, emisario ideológico de la nación, que reestablece el dominio de la comunicación después del trauma causado por la persecución de la lengua franca de principios de siglo, sino por un castellano impregnado e inseparable de los contenidos bíblicos que sirve de vehículo: una lengua que crea un nuevo mundo, ni étnico ni nacional, y que intenta así superar y colocarse por encima de la antinomia de vencidos y vencedores.

5. Conversión evangélica y afluencia económica.

Es común escuchar a los no evangélicos hablar de los que se han convertido y sugerir que "reciben dinero", "son ayudados", y por esto consiguen mejorar de posición económica y hasta amasar pequeñas fortunas. Esto se debe a que los miembros de una Iglesia Evangélica cons-

tituyan una red de relaciones a través de la cual fluyen recursos de todo tipo. El pastor y/o los ancianos de la congregación ordenan y administran este flujo de recursos que además, en la medida de lo posible, no son jamás canalizados hacia el exterior de la red.

Si uno viene y pide y no es "hermano", uno pide que es para uno. Si estoy viendo que el hermano necesita, entonces le ayudo, y la iglesia ve por esos, los que no tienen nada: "vamos a ayudarlo", en esto estamos de acuerdo todos.

Conforme a lo dicho, los líderes religiosos son verdaderos mediadores que evalúan constantemente el mérito de necesidades que son manifestadas. Estos recursos pueden ser dinero u otros tipos de ayuda material que fluyen desde la zona de la red constituida por gentes en mejor posición económica hacia las zonas más pobres. Puede tratarse también de protección. Un caso típico lo constituyen las minas jujeñas, como Aguilar y Pirquitas, donde los evangélicos son numerosos en la administración, y ser evangélico aumenta las posibilidades de obtener empleo. Así como puede tratarse de servicios: un abogado, médico o dentista podrá atender gratis o a menor precio a miembros de la red en caso de necesidad; un albañil o plomero pondrá a disposición de la iglesia su mano de obra en tiempo libre; un comerciante les venderá más barato o les comprará la lana a mejor precio. Pero es necesario aclarar que no siempre la ayuda fluye desde los polos más pudientes hacia los menos. En algunos casos, es simplemente mano de obra lo que resulta necesario, o inclusive apoyo para alguna iniciativa de algún miembro en la arena de la política local.

De esta manera, es posible decir que la iglesia constituye una red de redistribución de recursos por la que circulan no sólo bienes materiales, sino también ayuda, protección e información.

6. Iglesias evangélicas y articulación regional.

En relación con el punto anterior, varios testimonios me llevaron a considerar que los evangélicos de una misma iglesia constituyen asimismo una red de relaciones que es también una red de articulación regional por la que circula información: un sistema de comunicación. De hecho, en cada feriado largo todos los hermanos de una región que pueden hacerlo se reúnen por uno, dos o tres días en un pueblo previamente fijado. Existe una equivalencia de sentido entre estos encuentros regionales organizados y las tradicionales ferias, fiestas y peregrinaciones que se organizan en los pueblos, generalmente siguiendo el calendario religioso católico. De hecho, con la institucionalización del

mercado, ya no se hace tan relevante la circulación de bienes materiales como tal (frutas, papa, carne, telas, etc). Al mismo tiempo, para algunos sectores de la población, el evento social tradicionalmente vinculado a la circulación de bienes materiales y su papel en la comunicación regional pasaron a estar asociados a la circulación de símbolos religiosos. Sin embargo, no se trata simplemente de que las ferias decayeron y fueron sustituidas (de hecho, muchas de ellas continúan en plena vigencia), sino de que la sociedad se ha diversificado suficientemente, dando lugar a la emergencia de nuevas identidades y, con ellas, a nuevas estrategias para la articulación regional de los grupos correspondientes.

7. Cambio religioso y confluencia con la historia occidental.

En todas las entrevistas realizadas, dos cuestiones se señalaron como fundamentales para comprender el abandono del catolicismo y la opción por el evangelio. La primera hace referencia a lo que es descrito como "idolatría" y la segunda al factor que determina la salvación.

En efecto, se reniega de "el engaño" por parte del catolicismo tradicional y su culto idolátrico en primer lugar. A continuación se hace referencia a Dios, y no al hombre, como fuente y determinante de la salvación, siendo repudiado el aspecto de trueque y de reciprocidad entre hombres y divinidad -sea ésta la Pachamama o los sentidos católicos- que caracterizan el comportamiento religioso tradicional.

"La salvación la planifica el Padre y la ejecuta el Hijo; los méritos humanos no entran. El bien es necesario para la subsistencia humana, pero no para ir al Cielo. El mérito humano sirve al hombre: sirve para convivir en la sociedad humana. El bien es necesario para la subsistencia humana y para el bien en la tierra, pero no para ir al Cielo: la salvación es un don de Dios."

Son varios los testimonios que registré que enfatizan este aspecto de la creencia "es el Padre que elige", no la persona humana, subrayando repetidamente la asimetría que caracteriza esta relación en contraposición con la simetría que subyace a la espera de reciprocidad en el culto tradicional. En esta visión, el creyente nada puede hacer más que creer, ya que su salvación no depende de sus obras. Su comportamiento más disciplinado y conciente de los deberes y obligaciones sociales que sobrevienen después de la conversión es visto como una mera consecuencia de ésta y no como su causa, tal como podría haberse esperado. El cambio de comportamiento señalado sirve entonces como signo y evidencia de un cambio más sustantivo e invisible, por ser exclusivamente de orden espiritual, ha ocurrido en la vida de la persona.

A partir de este cisma personal se construye una analogía y una conexión entre la experiencia local y la historia del cristianismo. Es en estos conceptos, sugiero, que la historia local y la historia de Occidente confluyen. Subyacente a esta interpretación nativa del cambio religioso, se encuentra una visión de la Biblia como libro de Historia más que como dogma religioso: una historia en la que los acontecimientos que marcaron la vida del pueblo hebreo se confunden con los que constituyen la vida del pueblo de Coranzulí, tal como revelan inequívocamente algunos testimonios recogidos:

“Antes, para los gentiles, la persona se salvaba pero por un año nada más. Se tenía que hacer un sacrificio una vez por año, al año había que ofrecer otra vez... Antes, al año teníamos que matar otra vez los corderitos. Venía el sacerdote y hacía el holocausto. Los que están en la religión Católica Apostólica Romana hacen esto hacen los mojones, cantan, bailan”.

En su impresionante lucidez, el informante me estaba hablando de la transformación de un tiempo repetitivo, de un universo mítico-ritual cíclico, en un tiempo histórico, Kerigmático (cf. Ricoeur 1978: 40 ff). En un claro paralelismo con esta transformación de la concepción del tiempo, como señalaré más abajo, se me mostró también la transformación de un espacio cualitativo, cerrado sobre sí mismo, en un espacio lineal, cuantificable, sujeto a equivalencia y, en última instancia, comercializable.

Lo relevante de la cita transcrita más arriba es la similitud, establecida por el informante, entre lo que hacen “los que están en la religión católica” y la descripción bíblica del culto idolátrico al becerro de oro. De la misma manera es a través de términos tales como “gentiles” y “holocausto” que se evidencia el vínculo entre el estado de cosas anterior a la conversión evangélica en la puna y el Antiguo Testamento, estableciéndose así un puente de equivalencias conceptuales entre el presente y un pasado que, siendo para Occidente remoto, es para el informante contemporáneo. Se trata de un gancho o eslabón eficaz e incontestable, porque mítico, para el cual los “animadores de la palabra de Cristo” -nombre que reciben localmente los catequistas católicos- difícilmente encuentran respuesta.

Es desde esta perspectiva de transformación del mito en la historia que nociones como “verdad”, “novedad”, “conocimiento” y hasta de lisa y llana “información” son invocadas en relación con la llegada del texto bíblico. Se trata de la Biblia leída como un libro de Historia, imbuído de una actualidad semejante a la de un periódico que acaba de ser

distribuido entre los vecinos del pueblo. Pero el aspecto más original de esta experiencia de acceso a la noticia es que, por primera vez posiblemente, se trata de una historia donde este hombre de Coranzulí, este hombre puneño, se ve como actor y protagonista de la narración que, de esta manera, le llega a las manos. Esta narración se desarrolla, a sus ojos, sobre el fondo familiar del paisaje puneño que habita. Es el pueblo escogido.

Así, nos encontramos con un hombre que está intentando entender y enterarse de lo que pasa en un mundo distante del que, en buena medida, depende pero al cual no tiene acceso. Y lo que recibe es un relato donde él mismo pasa a ser la figura central, la figura transformadora, portadora del evento, de la noticia, protagónica, a la cual se incorpora activamente.

"No sabíamos, todavía no conocíamos, hasta que vinieron a contar-nos las buenas. Un señor vino a la plaza pública y dijo que venía a traer las buenas nuevas. Comencé a interesarme: quería estudiar, leer, saber... la verdad. Ahí compre la Biblia para saber. No porque me enfermé ni nada, fue porque quería saber lo que pasaba".

No olvidemos que los pobladores de la puna argentina fueron periferia de estados fuertemente centralizados durante casi un milenio: primero, en dependencia del Imperio Incaico; posteriormente, de los Virreinos de Lima y del Río de la Plata -a su vez periferias del Imperio Español-; y, en la actualidad, de la nación argentina -nuevamente periferia del sistema capitalista con sus centros. En esta condición periférica, el puneño concibe su historia como construida, a lo largo de los tiempos, no sobre el eje de la experiencia continua de las generaciones que por allí transitaban, sino siempre como consecuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en los centros distantes de poder. La llegada de la Biblia, en principio, da continuidad a esta manera de percibirse porque viene a relatar un hecho remoto, pero inmediatamente invierte esta percepción dando la posibilidad, a quien la escucha, de incorporarse a esa historia como un agente de ella.

La descripción y el análisis de los procesos ideológicos por los cuales la historia local empalma con la historia de Occidente podrá llevar a una reflexión teórica sobre el papel de las construcciones míticas en el contexto de la historia. Ya no se trataría de mito en oposición a historia, sino de mito sirviendo de base y orientación para el devenir histórico. Una de las preguntas posibles es si el discurso mítico comenta, actualiza o positivamente influencia otros procesos sociales y económicos. De hecho, coincidentemente con el mencionado empalme histórico como

construcción ideológica, acontece una progresiva integración económica de estos sectores tradicionalmente aislados de las redes del mercado supra-regional. Podría entonces pensarse que se hace necesario revisar el preconceito de que la lectura excesivamente literal y descontextualizada del texto bíblico por parte de estas comunidades lleva a una ilusión atemporal y por lo menos, a una distorsión en la percepción del tiempo. Lejos de esto, la noción, por parte de un habitante de Coranzulí, de que finalmente se incorpora a una historia universal, puede ser nada más que una descripción verosímil del proceso de cambio e integración que experimenta.

8. Cambio religioso y relación hombre - naturaleza

En el horizonte religioso tradicional, el complejo del culto a la Pachamama no actúa como regulador de las relaciones entre las personas. Desde este punto de vista, no se trata de una religión cuya prédica se apoya directamente en la propuesta de ética particular. Más bien, ella regula las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y es a través de la mediación de estas últimas que aquéllas parecen organizarse.

En la concepción religiosa tradicional, divinidad y tierra se confunden. Esta concepción es generalmente entendida como resultante del sincretismo entre el catolicismo y el culto andino prehispánico a la Pachamama (nombre a veces traducido vulgarmente como "madre-tierra"), aunque algunos autores llegan a hablar de un verdadero "paralelismo psíquico" donde coexisten ambas tradiciones religiosas en la conciencia de las mismas personas sin confundirse ni diluirse una en la otra (Merlino y Rabey 1983).

La Pachamama es, para todo habitante de la región andina de Jujuy, "la tierra" y siempre que se desee propiciar su fecundidad se debe honrarla con el simple gesto de dejar caer parte de cualquier alimento o bebida antes de ingerirlo. Sin embargo, hay lugares privilegiados para entrar en ese diálogo con ella: ojos de agua, cascadas, cerros; así como hay también momentos predeterminados del ciclo anual, sin que por esto otros lugares y momentos sean impropios. Así, el horizonte natural, donde las familias de pastores se asientan y lo recorren en busca de pastos para los animales, está marcado por "mojones": montículos de piedra que establecen los puntos de contacto con la Pachamama. Estos montículos son regularmente incrementados en ocasiones prescritas por el ciclo anual como, por ejemplo, la "señalada", o marca del ganado menor.

De esta manera, por un lado, en la dimensión temporal el ciclo agrario y el ciclo ritual no están simplemente interrelacionados sino que son una cosa única e indivisible a los ojos del habitante tradicional de estas regiones, haciendo que no se pueda hablar de "actividad productiva" en cuanto concepto separado de "actividad de culto" (cf. Merlino y Rabey 1978).

Por otro lado, en la dimensión espacial, la relación con la divinidad y la relación con el espacio utilizable -términos que nuestros hábitos del lenguaje nos obligan a distinguir- constituyen una realidad indisociable. La tierra es el aspecto físico, efectivamente mapeable, de una subjetividad metafísica con la que es posible entrar en comunicación a través de lugares topográficamente idiosincráticos. Ella es diferenciada, dotada de atributos significantes, animada. Dialoga con sus habitantes a través de estos lugares: es en ellos que ella ofrece agua, pastos, paso, y es también por ellos que recibe los cuidados, las libaciones, las ofrendas.

Los autores citados dicen de ellos:

"No hay lugares que sean exclusivamente dedicados al culto (...) En la casa de don Valentín, el 'challaco' (libación) de agosto se celebra, invariablemente, en un ojo de agua cercano a la vivienda y desde el cual (...), según la gente, 'pueden verse todos los puestos' (...) la señalada ('marca' del ganado de pequeño porte) tiene, también, su lugar fijo: el corral cercano a la casa (...), tanto en el ojo de agua como en el corral se levanta un mojón, es decir, un montículo de piedras de cuarzo blanco; en la base de éstos (...) se depositarán luego las ofrendas rituales. En las inmediaciones del corral hay, además, un tercer mojón, donde se lleva a cabo el 'despacho' del carnaval. En el cruce de los caminos o en los puntos más elevados de las 'abras', se suele erigir otro tipo de construcción cültica: la 'apacheta', levantada con la ofrenda de piedra de cada caminante que atraviesa el lugar. Finalmente, la línea divisoria entre las posesiones de las familias vecinas está indicada por mojones ubicados en puntos elevados del terreno, los cuales no sólo tienen una finalidad demarcatoria sino que encierran un significado cültico... Uno de los habitantes del área, que amplió su dominio, levantó con la misma técnica y devoción con que se erigen las apachetas, un mojón en la misma línea lindera (...) De esta forma, materializó la nueva delimitación territorial y creó, ritualmente, un nuevo espacio (...) Las acequias para irrigar las pasturas, los ojos de agua, el pie de los cerros, los límites con las posesiones vecinas, las encrucijadas de los senderos, todos son lugares de relevancia cültica donde cada vez que se pasa por ellos, es preciso realizar una ofrenda" (Merlino y Rabey 1983:151-2).

Por lo tanto, es a través de estos puntos de contacto que se "chaya" o "da de comer" a la tierra. Se trata de lugares significativos del terreno ocupado. De esta manera, el vasto altiplano, monótono e inexpresivo para los extraños, es transformado en un texto donde el tránsito humano inscribe sus signos a lo largo de la historia. Tales demarcaciones dan testimonio de la persistencia de una tradición que tiene una concepción metafísica y trascendente del horizonte que habita. El sentido de comunidad y los valores y rutinas que rigen la interacción en su interior son correlatos de los valores y rutinas que rigen la relación con la tierra. Las relaciones interpersonales son solamente otro aspecto de las relaciones con la naturaleza.

Solamente es posible dimensionar adecuadamente el cambio introducido por la llegada de los cultos evangélicos a partir de este marco de la relación tradicional entre los habitantes del altiplano y su medio físico. Es significativo el hecho de que lo primero que ocurre cuando una familia se convierte, es el derrumbamiento de los "mojones" de la casa que pertenece a esa familia. Este derrumbamiento se realiza generalmente con la ayuda de un camión u otro vehículo pesado. Con este gesto, que podría ser descrito como un gesto anti-ritual, un gesto con intención desritualizadora, la clave que regulaba la antigua relación con la naturaleza es destruída y está muda de papel y significado.

De hecho, el puneño pasa a mirar su horizonte como miraría cualquier otro: sólo las técnicas de explotación le son específicas. Deja de tratarse de un texto que habla de la presencia de una tradición y de una forma de comunidad para transformarse en recurso abierto a la explotación. Así, la antigua mediación de la cultura tradicional entre el hombre y la naturaleza desaparece.

Varias veces pregunté a evangélicos ya antiguos de diversas localidades cómo podían continuar realizando la "señalada" sin dar de comer a la tierra. La respuesta fue siempre: la "señalada" pasa a ser meramente una práctica agropecuaria, necesaria para el reconocimiento de los rebaños. Es decir, tierra y animales dejan de ser manifestaciones de un espíritu vivo para convertirse en cosas, recursos explotables y cuantificables. El proceso así denotado podría ser descrito en los términos típicos de un pasaje a la modernidad (cf. autores como Weber, Horkheimer, Habermas o Dumont, entre otros). La relación con la naturaleza deja de asumir una forma comunicativa para convertirse en una relación sujeto-objeto regida por una razón instrumental. La naturaleza es objetivada y transformada en exterior y opuesta a la conciencia de sus habitantes; lo que en ella era cualitativo se hace cuantitativo; el pensamiento

que la organiza deja de ser simbólico para hacerse calculante. La tierra deja de ser pensada como "oconomía" para ser pensada como "economics" (Taussig 1983), en un proceso que en términos de visión de mundo y a pesar de las diferencias contextuales, tiene trazos comunes con aquél del pasaje "de propietario a posero" descrito por Esterici (1987:98). Allí, la introducción de nociones como la de "medición", "interfiriendo en la organización anterior de espacio, introdujo el concepto de tierra como cosa divisible, alienable".

La Opción Evangélica Como Estrategia de Desetnificación.

Un rasgo generalmente reconocido en los procesos de conversión a los credos evangélicos es lo que puede ser descrito como una tendencia explícita y decidida hacia la "desetnificación". El proyecto desetnificante es aquél que propone el abandono de los rasgos de identidad de un grupo, esto es, la música y la danza, la mitología, las formas de culto y la cosmovisión, el vestuario y cualquier otro conjunto de comportamientos tradicionales.

En el caso particular de los coyas de los andes centrales argentinos, a quienes vengo refiriéndome, es fácil identificar las razones por las que el proyecto desetnificante hechó raíces en la conciencia de muchos de ellos. La clave para la comprensión de este verdadero fenómeno social y cultural, de acuerdo con lo que interpreto de varios de los comentarios que recogí en entrevistas, está en la insatisfacción con el papel y el lugar que ellos asignado en el concierto de los grupos y sectores que integran la sociedad nacional. Por un lado, se los ve como una reserva de "lo típico", de "lo étnico", en tanto que "folklórico", y de lo "folklórico" en tanto que ornamental. Se trata de una visión folklórica de lo étnico, donde este último se vuelve pura apariencia sin sustrato sociológico e histórico. Por otro lado, la nación los trata como aquellos "cabecitas negras", "primitivos" y "casi bolivianos" que forman el ejército de mano de obra barata llegada del interior remoto para servir en las grandes ciudades o hasta como carne de cañón en empresas bélicas quijotescas. Es una operación de lógica simple la que supone que, eliminando la primera de estas instancias, quedará automáticamente desarticulada la segunda. Por que no? -¿Quiere saber si tengo la pluma, señorita? me dijo, al recibirme, con altanería y sarcasmo, un hermano bautista de Humahuaca, aludiendo a la visión caricaturesca del indio con plumas en la cabeza. Con esto se burlaba también de todos los estereotipos con que los turistas y la ciudad llegan al pueblo. Yo lo entendí.

En síntesis, el proyecto de desetnificación es una evidencia de la tentativa de dejar de ser prisioneros de un "ser nacional", de una representación de la nación, donde éste lugar ambiguo y penoso tiene plena vigencia. De esta manera, soltarse de las amarras de la tradición y del papel real y efectivo reservado a lo tradicional en la ideología hegemónica de la sociedad a la que pertenecen se presenta, a los ojos del habitante de la puna y de la Quebrada, como un camino posible para acceder a la condición de ciudadanía, como categoría emergente de una racionalidad universal. Buscan, entonces, la referencia del universo, entendido como Occidente, y no -comprensiblemente- de la nación.

Por esto, para muchos, el precio de la desetnificación, del abandono de las tradiciones, no es sentido como demasiado alto. Es una de las estrategias viables para revertir a favor del grupo los valores anti-minoritarios de la nación. Si entendemos que el pensamiento social que construyó la imagen dominante de nación en Argentina la concibió de forma tan concisa y homogénea como si la propia nación tuviese que comportarse a la manera de una etnia (Segato 1990), y la programó para entrar en competencia abierta con sus otros componentes interiores, entenderemos también el sentido de las estrategias que, siendo desetnificantes y posicionándose como adversas u omisas en relación a los símbolos de la nación, reniegan simultáneamente del papel y del lugar asignado a lo étnico y de los predicados patrióticos propios de la entidad que le asigna ese lugar y ese papel.

En otras palabras, hay intereses grupales que son sentidos como más urgentes y vitales que el propio repertorio simbólico tradicional que representa diacríticamente la etnicidad. Esto puede llevarnos a tener que reinterpretar lo étnico de una manera más dinámica o, por lo menos, a intentar evaluar, a la luz de este tipo de estrategias, hasta qué punto es posible identificar una continuidad de grupo que no pase por los niveles más visibles de su identidad.

En los relatos de los etnógrafos latinoamericanos hay otro tipo de evidencias de esta estrategia, que busca encontrar un nexo directo entre un proyecto visto como auténticamente popular, es decir, como emergente de los intereses auténticos de un grupo, y el proyecto humano universal, pasando por encima y descartando las tradiciones concretas, la "cultura" como conjunto de símbolos. Recuerdo por ejemplo la discusión de Bartolomé (1990) con un "distinguido intelectual zapoteca", al que acusa de levantar las banderas de una "filosofía indígena" en detrimento de su corpus mitológico. "Resulta visible, dice el autor, que los mismos intelectuales indios ya no valoran los sentidos posibles de la

enseñanza de la mitología, a la que asimilan a los aspectos más folklorizados de sus propias culturas". Es evidente que la cultura india, entendida como una filosofía, como un sistema de pensamiento, pasa a formar parte del más inocuo y prestigioso campo de las metafísicas posibles, deja lo étnico como alteridad vital e incómoda para convertirse en una de las variantes del pensamiento humano universal. Este "horror étnico" es del mismo tipo, me parece, que el de muchos de los habitantes de la puna y la Quebrada que pasan a engrosar las filas del evangelismo: lo étnico es percibido como una trampa, una marca diacrítica de subordinación e inmovilidad en el contexto de la nación.

En ambos casos mencionados, una larga historia de confrontación entre lo étnico y lo nacional marcó en demasía la cultura tradicional del grupo como predicado del estado de subordinación. Por lo tanto, sólo encontrando un nuevo papel, fuera de esta interlocución, parece posible el acceso a la ciudadanía en tanto situación de igualdad y dignidad humana. Para encontrar este nuevo papel, no sólo la tradición, en tanto cultura como repertorio simbólico, debe ser eliminada, sino también la nación como interlocutor privilegiado. En el lugar de esta relación surge otra, ya sin mediación de lo nacional; en el lugar del mito, surge una historia que empalma directamente con la historia universal, surge una religión con pretensión universal y libre de cualquier vínculo histórico con el estado nacional, y surge la filosofía como expresión de una racionalidad sin fronteras.

En un trabajo reciente (Segato 1990 - b), comparé este proceso con otro que llamo de "re-etnificación", característico de la entrada de los cultos afro-brasileños en Argentina y la re-introducción de la negritud en ese país. Allí afirmo que "cada uno, a su manera, se está sobreponiendo y rechazando activamente un modelo de la nación y de identidad territorial (...). Así, (...) estos sectores renuevan y modernizan la imagen de la nación e implosionan su territorio. Para esto, cada uno de ellos invoca un contenido opuesto a la idea-valor nación: un universalismo -como occidentalización- sin fronteras (los evangélicos) y un pluralismo irrestricto (los cultos afro-brasileños), (...) tendencias aparentemente contrarias entre sí pero que conviven en el mundo de hoy y subvierten solidariamente la racionalidad de la nación moderna" (op.cit.): 32). Si los cultos afro-brasileños, al expandirse en Argentina, subvierten el proyecto homogeneizador de la nación, los evangélicos suprimen el marco jerárquico dado por la antinomia nación-minoría.

Algunos Datos Sobre la Expansión Regional de los Cultos Evangélicos.

Después de una prospección inicial, resultó evidente que las iglesias evangélicas predominantes en Quebrada y puna son la Bautista y la "Libre" (Iglesia Cristiana Evangélica - Hermanos Libres), con predominio de éstos en puna y aquellos en Quebrada y en los pueblos puneños del extremo confín sobre el límite con Bolivia, en el Departamento de Rinconoda, como Cusi-Cusi y Paicone. La presencia de grupos pentecostales es menor y más reciente, reduciéndose a pocas casas de reunión de Asamblea de Dios y de "Los de Cristo" (Movimiento Cristiano Misionero: Cristo la Respuesta). Es importante aclarar que la situación en la capital de la provincia difiere bastante: allí es fuerte la presencia de sectas más dinámicas y agresivas como los mormones que son numerosos, la Asamblea de Dios (pentecostal) y los Testigos de Jehová (milenarista); la misma variedad caracteriza a la ciudad fronteriza de la Quiaca.

La Iglesia Bautista se expandió en la provincia desde San Pedro Jujuy y la zona de los ingenios azucareros, a partir de la llegada de pastores de los Estados Unidos de Norte América en 1948. En 1952 se estableció en Salta, donde funciona actualmente su sede central regional, y comenzó a actuar en la Quebrada en el año 1953. La Iglesia Cristiana Evangélica es más antigua. Su conocido templo de la calle Salta al 900; en San Salvador de Jujuy tiene ya setenta años de fundado. Ese templo es sede de la iglesia madre, desde la cual se dio la expansión hacia las localidades de Volcán y Perico, hacia las ciudades de Ramal, y hacia localidades puneñas de los Departamentos de Susques y Cochinoca.

Ambas iglesias mencionadas son fuertes en los centros económicos de la provincia, tanto en las ciudades del ramal como en las minas de Pirquitas y El Aguilar, siendo que su red de proliferación emana de estos centros. Es justamente desde las minas que su influencia se recicla constantemente hacia localidades apartadas de la puna, y esta red de reciclaje coincide mayormente con la red de contratación de mano de obra por parte de las mismas. Por ejemplo, en el caso de la Iglesia Cristiana Evangélica, las informaciones que recogí indican que fue un único hombre, llamado Juan Salvá y oriundo de Coranzulí pero radicado en Volcán, quien llevó a la puna la nueva prédica en los años cuarenta. De esta manera, Coranzulí fue el primer pueblo puneño a ser evangelizado. Juan Salvá fue expulsado varias veces de la plaza pública de Coranzulí pero, finalmente, algunas familias como la suya propia, los Calpanchay y los Puca se adhieron. A partir de allí, el nuevo credo pasó a las minas y desde las minas se difundió a la mayor parte de los pueblos puneños

“como un reguero de pólvora”, tal como dicen los propios miembros al ser interrogados sobre este proceso excluyó de estas consideraciones la localidad de Susques que, como ya mencioné, no tiene evangélicos. Susques es un pueblo prácticamente sin fisiones que responde cohesionadamente al liderazgo casi caudillista del director de la escuela. Los habitantes de ese pueblo, por otro lado, no se emplean en las minas anteriormente nombradas, sino en las borateras de Provincia, Guairahuasi y San Nicolás, así como también trabajan para el estado en organismos como Vialidad, Agua y la escuela local, de grandes proporciones.

De las dos iglesias, es mayormente entre los bautistas que encontramos miembros con participación en la política partidaria local, mientras que los libres son predominantemente omisos en lo que respecta a la militancia política. Esto fue explicado por un evangélico antiguo de la congregación de libres de San Salvador de Jujuy con referencia al país de origen de cada una de estas iglesias. De acuerdo con esa explicación, los bautistas, por ser norteamericanos inicialmente, partieron de una noción liberal y laica de estado, lo que favorece su participación; en tanto que los libres, por ser originariamente ingleses, partieron de un Estado religioso vinculado indisolublemente a la Iglesia Anglicana, donde no hay lugar para la opción o la participación puramente política.

Quiero también hacer notar que en la ciudad de San Salvador de Jujuy es amplia la participación de miembros de la comunidad de inmigrantes sirios en la Iglesia Cristiana Evangélica, sobre todo de sirios, cuya religión originaria era ortodoxa.

Tanto los bautistas como los libres consideran a los pentecostales como “hermanos”, pero no así a los mormones, a quienes critican duramente. Ambas iglesias ven la prédica pentecostal como un tanto primaria en relación a sus respectivos ritos, a los que consideran “prácticamente iguales” entre sí. Para ellos, los pentecostales son algo así como “hermanos” menores. Un pastor bautista proveniente de Salta, que entrevisté en Humahuaca, me dijo:

“El hombre es un ser trinitario: cuerpo, alma y espíritu (...) La necesidad espiritual es una necesidad básica, medular, universal, pero se presenta revestida de distintas maneras. En algunos responde a temores, en otros a emociones reprimidas o mal encaminadas, en otros a la búsqueda de una respuesta racional (...) pero todos responden al Evangelio por un vacío espiritual. El pentecostalismo canaliza sin inhibiciones y de manera abierta el caudal emotivo de sus fieles. El plano emocional es menos profundo que el plano espiritual, pero es un camino (...) Todos son espirituales pero quien es fundamentalmente emotivo se va a sentir

más a gusto en una Iglesia Pentecostal, y quien es racional en una Bautista”.

Todo esto coloca preguntas ineludibles: ¿qué factores hicieron de los grupos aquí asentados un terreno propicio para la prédica de estas iglesias? La pregunta se torna más relevante cuando se toma en cuenta la situación del otro lado de la frontera, en Chile, donde los pentecostales son la mayoría no católica. El pastor que acabo de citar se mostró inclinado a explicar la escasa presencia pentecostal en la región diciendo que tanto bautistas como libres habían llegado mucho tiempo antes que aquéllos. Sin embargo, de acuerdo con sus palabras, “quien es (...) emotivo se va a sentir más a gusto en una Iglesia Pentecostal (...)”. ¿Estaría esto indicando una diferencia de estilo, de ethos, en las sociedades que los evangelistas encontraron a uno y otro lado de la frontera?

De cualquier forma, el argumento de la anterioridad de la llegada de unos con respecto a los otros me parece insuficiente ya que, de la misma manera, es posible decir que el catolicismo precedió largamente a todos y esto no impidió que en Coranzulí hoy sea minoritario y que en varios otros pueblos hoy cuente sólo con la mitad de la población. Tanto es insuficiente este argumento que, mientras en el resto de América Latina las sectas pentecostales y las milenaristas se difunden muy rápidamente, parecería que en algunos lugares del interior de la provincia de Jujuy hubo un retroceso de las mismas. Este es, por ejemplo, el caso de Tilcara, donde había adventistas hace veinte años y actualmente ya no existen. Una mujer bautista de ese pueblo explicó: “han muerto (...); se han unido a los nuestros”. Tal comentario no parece corresponder a la conocida vitalidad que la Iglesia Adventista tiene en el resto del continente.

Aun considerando la época de llegada como un factor por lo menos relevante, faltan trabajos históricos que iluminen la forma en que estas iglesias evangélicas dejaron de servir específicamente a la comunidad de administradores ingleses asentada en los ingenios azucareros de la zona del ramal para transformarse en misiones en constante expansión hacia las partes más remotas de la provincia. Todavía más inadecuado se muestra el argumento mencionado cuando consideramos que, tanto bautistas como libres son aún más antiguos en el sur del país, en la Patagonia argentina donde, sin embargo, son hoy diversas iglesias pentecostales las que predominan y continúan creciendo junto a las comunidades mapuche.

Una investigación futura podría ser dirigida a la comprensión de esta diferencia, que ya se presenta como fuertemente significativa. Ella

podrá iluminar diferencias subyacentes en las tradiciones y sistemas de creencias que precedieron la entrada de estos cultos, así como diferencias en las formas de colonización y ocupación del territorio en ambos lados de las fronteras al noroeste, y entre esta región y el sur del país. Por otro lado, y a partir de los datos ya recogidos, me parece relevante investigar las alternativas que estos grupos de iglesias ofrecen y las estrategias peculiares que emplean, así como precisar cuáles son las características de los públicos a que se dirigen.

BIBLIOGRAFIA

- Bartolomé, Miguel Alberto.
1990 "Revisitando la Mitología. Textos Míticos y Educación Indígena Trabajo presentado en la III Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular y Etnicidad. México. del 5 al 9 de junio.
- Bourdieu, Pierre,
1982 "Genese e Estrutura do Campo Religioso". In A Economia das Trocas Tócas Simbólicas. Sao Paulo: Perspectiva.
- 1983-a "Gostos de classe e estilos de vida".in Pierre Bourdieu, org. Renato Ortiz. Sao Paulo: Atica.
- 1983-b "O campo científico". In Pierre Bourdieu, org.: Renato Ortiz. Sao Paulo: Atica.
- Boman, Eric,
1908 Antiquités de la Region Andine de la Republique Argentine et du Desert D'Atacama. Paris: Librairie H. le Soudier.
- Rodrigues Brandao, Carlos
1908 "O número dos eleitos: Religiao e Ideologia em uma sociedade de economia agrária no estado de Sao Paulo". Religiao e Sociedade 3: 53-93
- Colombres, Adolfo,
1977 La Colonización Cultural de la América Indígena. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Durkheim Emile
1976 The Elementary Form of the Religious Life. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Osterci, Neide,
1987 Conflito no Araguaia. Petrópolis: Vozes
- Evans-Pritchard, E.E.
1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press.
- 1956 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.
- Fernandes, Rubem Cesar
1981 "Fundamentalismo á direita e á esquerda" In Protestantismo e Política. Tempo e Presenca No. 29. Rio de Janeiro: Tempo e Presenca Editora Ltda-CEDI.

- Geertz, Clifford
1973-a "Religion as a Cultural System". In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc.
- 1973-b "Thick Description: Toward and Interpretative Theory of Culture" In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc.
- Giddens, Anthony
1979 Central Problems in Social Theory. London: Macmillan Press Ltd.
- Malinowski, Bronislaw
1922 Argonauts of the Western Pacific. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1954 Magic, Science and Religion. Boston: Beacon Press.
- Merlino, Rodolfo y Mario Rabey
1978 "El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, vol. XII (N.S.)
- 1983 "Pastores del Altiplano Andino Meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". Alpanchis vol. XVIII, no. 21, Cusco.
- Miller, Elmer S.
1977 "Simbolismo, Conceptos de poder y cambio cultural de los Tobas del Chaco Argentino" In Hermitte, E. y L. Bartolomé (eds.): Procesos de Articulación Social. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Novaes, Regina C. R.
1980 "Os Pentecostais e a Organização trabalhadores" Religiao e Sociedade 5: 65-95.
- Rabey, Mario
1984 "El Campesinado andino en Argentina en el contexto de los movimientos revolucionarios". Trabajo presentado en el II Encuentro de Estudios Bolivianos. Cochabamba, julio.
- Radcliffe Brown, A.R.
1952 Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West.
- Ramos, Alcida Rita
1990 "From Eden to Limbo". Série Antropológica No. 94. Brasília: Depto. de Antropologia da Universidade de Brasília.

Ricoeur, Paul.

1978 O Conflito das Interpretacoes. Ensaio de Hermeneutica.
Rio de Janeiro: Imago.

Segato, Rita Laura

1984 A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation among members of the Shango Cult of Recife, Brazil. Tesis de doctorado en Antropología Social. The Queen's University of Belfast.

1986 "Inventando a Natureza: Família, Sexo e genero nos xangos do Recife" Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1990-a "Iemanjá en Família: Mito e Valores Cívicos no Xango de Recife". Anuário Antropológico/88. Brasília: Ed. UnB.

1990-b "Una Vocacao de Minoría: A Expansao dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnicizacao". Serie Antropológica no. 99. Brasília: Depto. de Antropología da Universidade de Brasília.

Taussig, Michael.

1983 The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Tesler, Mario

1989 Los Aborígenes durante el Peronismo y los gobiernos militares. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, col. Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, no. 21.

Turner, Victor W.

1967 The Forest Of Symbols. Ithaca: Cornell University Press.