

La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina.

Elio Masferrer Kan*

RESUMEN

El desarrollo de la antropología y las ciencias representan nuevos desafíos para los antropólogos. Durante mucho tiempo analizamos las cuestiones religiosas en el contexto etnológico y como visiones del mundo de los pueblos estudiados, considerando, en muchos casos, que los pueblos eran homogéneos y las visiones del mundo también. Hubo colegas que para referirse a estos pueblos adoptaron el término “pueblos etnológicos”, forma elíptica de evitar el etnocentrismo de “primitivos”.

Palabras claves: Antropología de las religiones, ciencias sociales, grupos religiosos, transculturación.

ABSTRACT

The development of anthropology and sciences mean new challenges for anthropologists. For a long time we used to analyze religious issues within the context of ethnology, along with their role as the examined peoples' worldviews. In many cases, such studies would assume that those peoples and those worldviews were homogeneous. Some anthropologists even used the expression “ethnological peoples”, a way of avoiding the ethnocentric “primitive”.

Keywords: Anthropology of religions, Social sciences, religious groups, transculturation

□ Antropólogo/Profesor-Investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia- Instituto Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH), México, D. F. <eliomasferrer@gmail.com> Artículo propuesto el 18/07/08, versión final recibida el /10/08.

PRESENTACIÓN

Las realidades son cada vez más complejas y la etnología y la antropología social deben dar cuenta de los procesos de diversidad cultural, étnica y social en las sociedades que estudian y donde trabajan, cada vez más alejadas de los términos de las mal llamadas sociedades “simples.” Afrontamos el desafío de explicar sociedades complejas en contextos multiculturales (Banton 1980).

Durante mucho tiempo los científicos sociales latinoamericanos empleamos formulaciones conceptuales desarrolladas en otros contextos socio-políticos, culturales y económicos, realizando procesos de interpolaciones teóricas que llevaron a transitar en forma acrítica por las modas conceptuales de los centros hegemónicos. El desafío que enfrentamos es desarrollar propuestas que partan de nuestros contextos y traten de resolver nuestros problemas, asumiendo los aportes conceptuales desarrollados no sólo en el primer mundo, sino también en el Tercero, particularmente en América Latina y en nuestros propios países.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CIENCIA SOCIAL LATINOAMERICANA

Para construir una antropología de las religiones en sociedades complejas es importante partir de las distintas visiones del mundo desarrolladas en nuestros propios países, rompiendo con criterios etnocéntricos y neocoloniales que sólo ven como legítimas las instituciones y propuestas religiosas originadas en los centros hegemónicos, para luego asignarle la categoría de “religión popular” o “protestantismo popular” o “catolicismo popular” a esas propuestas locales. Sin tomar en cuenta que los antropólogos no deberíamos asumir esos juicios de valor para estudiar nuestras realidades, no podemos olvidar que cada cultura, subcultura o sociedades parciales en los contextos multiétnicos, pluriculturales y complejos que definen nuestras sociedades merecen respeto, para ser estudiadas como formaciones en sí mismas.

En muchos casos algunos científicos sociales de las religiones han partido de las definiciones, construcciones teológicas e incluso propuestas utópicas construidas en los centros hegemónicos y las estudiaron como si fueran la realidad que estamos analizando. Frente a esto es importante recordar a Herskovitz, quien

hace muchos años, planteó que los espacios de la convivencia, el relativismo cultural,

es una filosofía de la cual surge el respeto mutuo basado en los hechos que pone en audaz relieve el duro núcleo de las *semejanzas* entre las culturas que han sido tenazmente pasadas por alto a favor del acento puesto en las diferencias culturales. Estos hechos demuestran que toda sociedad tiene valores e impone restricciones que todo sistema de ética ejerce sobre los que viven de acuerdo con aquel” (Herskovitz 1992).

En este contexto, es importante pensar a la antropología de las religiones, ya que permite ubicar a nuestros objetos-sujetos de estudio.

Asumir el relativismo cultural como criterio básico de la antropología de las religiones, no implica renunciar al control social, como ya lo dijo hace mucho tiempo Herskovitz: “hay que distinguir agudamente entre relativismo *cultural* y la relatividad de la conducta individual que equivaldría a negar todo control social sobre la conducta. Se ha visto que en toda sociedad humana existen fuerzas morales integradoras;” y continua planteando que “el núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias, es el respeto mutuo. Subraya el valor de diversos modos de vida, y no el de uno sólo, significa afirmar los valores de cada cultura (Ibid. 1992)¹ y no como simples derivados de otros sistemas culturales, sociales y políticos.

APORTANDO CONCEPTOS

Nuestra propuesta está orientada a formular un marco conceptual, teórico y analítico de la antropología de las religiones que deje de lado el etnocentrismo y se aboque al estudio de las visiones del mundo que se formulan en nuestras sociedades, particularmente aquellas que habitualmente denominamos religiosas. Es importante mencionar a Clifford Geertz, quien definía religión como “un

¹ “La historia cultural nos enseña que si es importante discernir y estudiar los paralelismos en las civilizaciones humanas, no es menos importante discernir y estudiar las diferentes maneras que el hombre ha estudiado para satisfacer sus necesidades” (Herkovits 1992).

sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz 1989). Empero, sin descartar los aportes de este autor, en términos operativos consideraremos también religión a todo “sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se planteé en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico” (Masferrer 2004).

Nos parece importante también definir nuestra perspectiva analítica. En muchos casos los investigadores de las religiones se han centrado en los informantes clave, tomando en muchos casos como tales a los líderes institucionales, que tienen cierto nivel de formalización. Habitualmente los líderes formales son realmente *brokers*, intermediarios de poder, entre las cúpulas eclesiásticas y sus feligreses, tratan de adscribirse a las ortodoxias dogmáticas y teológicas, para obtener legitimidad desde la cúpula, refiriéndose mas al campo de la “cultura ideal” o los paradigmas institucionales, que a la “cultura real” de la organización, sin perder necesariamente el control de su feligresía, donde se plantean muchas veces como constructores o al menos buscadores de consensos. Esto no descarta el desarrollo de estrategias de control sobre sus feligreses para que abandonen lo que llaman contaminaciones “paganas”, resultado de una “educación religiosa deficiente”, para que sufran las transformaciones “que los llevarán a la verdadera fe.”²

Para quienes partimos de la observación participante y de una antropología de las religiones en sociedades complejas, en sociedades de masas, el problema es entender que esas “masas” no son amorfas ni homogéneas, sino que por el contrario están segmentadas, estratificadas y escindidas por tradiciones históricas, económicas, culturales, sociales y religiosas. Por ello importa partir de la perspectiva de los creyentes, el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos.

² Algo de eso está planteado por Marzal (2002), cuando considera que “el catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente.” Después veremos que este autor brinda diversas definiciones.

Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y re-productores de bienes simbólicos y religiosos, “abre(n) caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos “iniciados” en los términos institucionales (Masferrer 2004). En nuestra caracterización de especialistas religiosos tomamos a todos aquellos que están dedicados preferentemente a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Esta definición incluye por supuesto a especialistas “no formalizados” desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran con estos roles.

LOS SISTEMAS RELIGIOSOS Y LAS IGLESIAS O DENOMINACIONES

En esa perspectiva es que empleamos el concepto de *sistema religioso* para diferenciarlo del término religión, utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas, cristianismo, catolicismo, judaísmo, etc. (Weber 1980),³ o como concepto para referirse a una institución. En nuestro trabajo de investigación como ya señalamos, preferimos emplear el término sistema religioso, definido como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participante en un sistema cultural o subcultural.⁴ Consideramos clave el papel del ritual, pues es mediante la participación en los sistemas rituales que se internalizan los sistemas religio-

³ Entiende por religiones mundiales al confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: “sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos” También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el Islam y el Cristianismo (Weber 1980).

⁴ “Podríamos decir que las diferencias individuales en las creencias y en el comportamiento de personas que pertenecen a un sub-grupo o comunidad local dentro de una sociedad particular están sumidos en los consensos que caracterizan las sub-culturas de los dos grupos y de este modo hacen posible distinguirlos unos de otros en términos de sus patrones típicos de pensamiento y de conducta” (Herskovits 1992).

sos y, partiendo de estos, se articulan con los sistemas míticos y simbólicos, la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños.

En muchas ocasiones hemos empleado el concepto de *religión popular* para referirnos a los sistemas religiosos,⁵ pero este concepto tiene muchas debilidades pues presupone que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas⁶. Esto ya había sido señalado por el antropólogo catalán Manuel Delgado:

“Aquí reside la gran paradoja que el aparato eclesial se ve condenado a repetir. La única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es vehiculándolos mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios. Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo.”

El *catolicismo*, entendido como religión teológica, es, ante todo y casi únicamente, la religión en la que creen y la que practican los teólogos y la paupérrima minoría para la que sus arcanos significan. Para la sociedad, lo que hay, es otra cosa. Joan Prat (1983) ha propuesto llamarlo *experiencia religiosa ordinaria*; es decir “conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto –espacial y temporalmente– sustentan unos individuos también concretos.” Gutiérrez Estévez ha sugerido la fórmula *sistema religioso de denominación católica*, aquel en que, al margen de su procedencia, “todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad” (Gutiérrez Estévez 1984).

⁵ Varios autores deslindan la *religión popular* como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pío IX) (Dussel 1986). No disintimos de Dussel, sin embargo no coincidimos en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las “oficiales.”

⁶ Una de nuestras hipótesis de trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas, por analogía tiene un papel estructuralmente similar a la llamada religión “popular” en los sectores populares.

Ambos trabajos constatan lo más constatable, algo que más adelante Córdoba Montoya (1989) notaría en su atinado trabajo sobre la génesis ideológica de esa noción, el que *religión popular* no es un término aceptable para la antropología y que el contenido que habitualmente se le asigna a lo que corresponde es a la estructura de ritos y mitos, de prácticas y creencias relativas a cosas socialmente consideradas como sagradas, que tienen un valor institucional reconocido por la comunidad, que constituyen modalidades de acción social y vehículos de expresión vehemente de una determinada ideología cultural. Llamar a esa estructura *experiencia religiosa ordinaria* o *sistema religioso de denominación católica* es legítimo y preferible a la artificial religiosidad *popular*. Lo que ocurre es que el valor de tales nociones se acerca al del eufemismo, porque, en antropología y cuando ha lugar a ello —es decir, cuando existe un espacio sociocultural exento a qué referir tal categoría—, el nombre que recibe el conglomerado de esas prácticas y creencias no es otro que el de, sencillamente, *la religión*” (Delgado 1993).

Es interesante destacar que los autores referidos polemizan con un texto de Marzal contemporáneo a esa época. Marzal les contesta revisando sus definiciones años después en *Tierra Encantada*. Allí da un conjunto de definiciones de catolicismo popular que son divergentes. Es interesante recordar que este autor, además de antropólogo, era sacerdote jesuita y asesor activo de espacios confesionales, eso es transparente cuando considera que

“el catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso, que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia Católica ...como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con ser católicos *a su modo*” (Marzal 2002).

Más adelante avanza con cuatro puntos que muestran las tensiones conceptuales del maestro.

- 1) “Como todo sistema religioso, está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y de normas éticas, creen en Dios, en los santos y en el demonio, ... participan en la celebración de las fiestas patronales, que son el rito religioso público

- mas importante del continente y peregrinan masivamente a los santuarios de Cristo, de la Virgen María o de los santos.”
- 2) “Es una cultura en el sentido antropológico del término, un modo de ver la vida y de construir el mundo... se transmite de generación en generación. Esa transmisión se hace mas por medio de las devociones populares y por el proceso de socialización en una sociedad donde la fe se hizo cultura que por la catequesis formal.
 - 3) “Forma diferentes subculturas religiosas en el marco socioeconómico del sector social que lo vive, que son el mundo indígena y africano que guarda elementos de sus viejas culturas, el campesinado, las colonias sub-urbanas marginales, los sectores medios y la misma burguesía.” En pocas palabras todos los estratos sociales.
 - 4) “Es denominado también religiosidad popular, religión popular, religión del pueblo y, en la *Evangelii muntiandi* del papa Pablo VI, piedad popular.” Acota que el “catolicismo popular no es un conjunto de prácticas inconexas, sino una religión por el que la mayoría de los latinoamericanos, dan un sentido trascendente a su vida” (Marzal 2002).

En términos estrictos podemos observar que este autor maneja distintas definiciones de catolicismo popular. Por una parte, como un “horizonte religioso” definido por ciertas partes comunes a América Latina; luego, como una “cultura en el sentido antropológico”; y en el tercer punto la escinde en “subculturas” sumamente diversas, que abarcan desde los indígenas hasta la burguesía. Se reivindica como sacerdote al mencionar la definición empleada por Paulo VI, para luego plantear que “no es un conjunto de prácticas inconexas, sino (nada menos que) una religión por el que la mayoría de los latinoamericanos dan sentido trascendente a su vida.”

A un etnólogo le resultarían más interesantes el segundo y tercer punto, donde abre la posibilidad de estudiar precisamente los sistemas de visión del mundo de los distintos grupos sociales, pueblos y etnias que componen América Latina. Los conceptos de Marzal, quien fue mi maestro, son muy útiles para una comprensión amplia de la cuestión religiosa en América Latina; es la tarea de sus discípulos profundizar en sus enseñanzas.⁷

⁷ Es interesante destacar que Marzal emplea un concepto de sistema religioso similar al nuestro, sin embargo nunca estaba de acuerdo conmigo cuando lo empleaba e incluso polemizamos en público. Mi planteo

LAS ESTRUCTURAS MACROSISTÉMICAS

Desde esta perspectiva, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos. Del mismo modo, estos sistemas religiosos, aunque distintos entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiológicas o denominacionales, esto es, una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa, como por ejemplo la llamada religión civil norteamericana.⁸ Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación a sistemas culturales más amplios⁹.

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

fue que era más “marzalista” que Marzal. En realidad debemos discernir entre el Marzal antropólogo de las religiones que tenía planteamientos fascinantes y el Marzal sacerdote, quien fundó la “antropología aplicada de las religiones,” presente en ese mismo texto cuando plantea que los católicos populares “muestran una instrucción religiosa deficiente, y aceptan los valores cristianos, a pesar de su irregular asistencia al templo y a sus deficiencias éticas.” Más adelante señala “que la catequesis formal tiene un contenido más intelectual y su meta debiera ser conocer con las necesarias adaptaciones locales, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992)” (Marzal 2002).

⁸ “Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el americano medio no ve conflicto alguno entre ella y su fe particular si es que la tiene” además “la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública” (Giner 1994).

⁹ Al respecto en América Latina, los desarrollos más avanzados en esta cuestión son de los investigadores brasileños, del Cono Sur y los del Mundo Andino, además de los mesoamericanistas (en un sentido más histórico) y los mexicanos.

La dialéctica denominación¹⁰–sistema religioso es muy importante pues pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos y son muchas veces la expresión visible de la confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales es la dificultad de las iglesias para construir verdaderos diálogos ecuménicos en América Latina.¹¹ En términos estrictos nos parece importante reformular esta definición. Esta noción no institucional de sistema religioso está basada precisamente en el trabajo de campo, la herramienta habitual del antropólogo, que hace énfasis en los grupos sociales que son portadores de los sistemas religiosos y no necesariamente en la perspectiva de los teólogos, que como intelectuales orgánicos de los distintos sistemas religiosos parten de la perspectiva institucional y de autoridad, y no necesariamente de los procesos sociales de reproducción y reformulación de los sistemas culturales y religiosos.

LA DINÁMICA DE LOS SISTEMAS RELIGIOSOS. UN MODELO ENERGÉTICO

Una de las cuestiones evidentes de la dinámica de los sistemas religiosos es el crecimiento y decrecimiento de distintas propuestas religiosas. Sin entrar en los excesos premonitorios de algunos colegas, como Stoll (1993),¹² y/o actores religiosos interesados en demostrar la inevitabilidad del triunfo de su propuesta, es evidente que el campo religioso es cambiante y existen propuestas que se han fortalecido, otras que están en franca decadencia, hechos visibles tanto al interior

¹⁰ El término *denominación* ha sido desarrollado en Estados Unidos y es consistente con el concepto de sociedad civil. Implica que cada grupo religioso no se asume como *la* Iglesia. Sino que son sólo partes en el proceso de construcción de la Iglesia, *denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo*, construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo. En este sentido hay una controversia con la Iglesia Católica. El término denominación es útil, pues aunque connotado no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de *secta*, nuevo movimiento religioso o *cult*. Hay un acuerdo tácito entre los científicos sociales de las religiones en América Latina de emplearlo como término neutral.

¹¹ Véase Goodall, apéndice de M. Pérez Rivas (1970), donde muestran los avances y retrocesos del movimiento ecuménico, originalmente planteado en Europa, su traslado a América Latina es complicado. Donde la disputa por la feligresía es la tónica, el diálogo ecuménico se centraliza sólo en las Iglesias históricas hasta la Reforma, sin incluir a pentecostales.

¹² STOLL, David: *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of evangelical Growth*, 1990.

del mundo católico, como del protestante. Un dato interesante es que las asociaciones religiosas católicas tienen registrados ante la Secretaría de Gobernación de México 18,644 ministros de culto (33.43%), mientras que los evangélicos tienen 27,212 ministros (48.80%). Podrían sumarse las 26,000 religiosas, pero sus roles no son equiparables a los pastores.¹³ No incluimos a los ministros registrados por los Testigos que son 3,972 (7.12%), ni a los 428 (0.77%) mormones.

Los 80 millones de católicos asisten menos de una hora al mes promedio a servicios religiosos, pero los 10 millones de evangélicos asisten a 15 horas promedio al mes a sus servicios. Si aplicáramos los criterios de Richard N. Adams (1975, 1978) sobre *quantum energético*, veríamos que en realidad los evangélicos disponen de mayores recursos humanos o, para ser más precisos, más energía humana que los católicos, lo cual sería una de las explicaciones de su incremento en 50% cada 10 años. Para ello hemos tratado de plantear una fórmula para definir la estrategia disponible en un sistema religioso.

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

Llamamos *tiempo social* al tiempo y trabajo socialmente disponible para el sistema religioso y consiste tanto en la asistencia a los servicios como el involucramiento de los participantes en un conjunto de actividades de la organización. El *tiempo cristalizado* es un término provisorio, referente a recursos monetarios o en especie que aportan los feligreses, así como edificios y demás instalaciones físicas. En términos estrictos el sistema religioso necesita tiempo social para su desarrollo, de lo contrario entra en crisis. Es notable la venta de templos o su renta para diversas actividades en Europa donde no logran los recursos necesarios para su mantenimiento; otra salida más digna es el desarrollo de la llamada arqueología histórica, forma amable de incorporación al “patrimonio cultural,” donde finalmente los contribuyentes se hacen cargo del mantenimiento de los edificios religiosos, para admirarlos como “monumentos de un pasado glorioso.”

¹³ Datos del 2006 proporcionados por la Sría. de Gobernación, los ministros católicos romanos tendrían el 33.43%, mientras que los pentecostales ascenderían al 48.80%, los Testigos de Jehová representan el 7.12%, los adventistas el 2.36% y los mormones el 0.77%. Los protestantes históricos tienen el 7.07% Fuente: www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAROS-DOCS-Ministros_credos.pdf (consultada el 18/06/2006).

Este modelo no descarta la posibilidad de existencia de grupos religiosos que hagan una fuerte inversión en recursos materiales, dinero y construcciones, y que no les interese tanto una religión de la mayoría sino, por el contrario, fortalecer su presencia en un nicho social y, desde allí, potenciarse hacia el conjunto de la sociedad. Esto se expresa con toda claridad en los llamados *nuevos movimientos eclesiales*, dentro del catolicismo, que hacen énfasis en la formación de líderes y dejan las masas al trabajo rutinario de los párrocos. Serían estos líderes quienes con su ejemplo e imagen atraerían a las masas y les servirían de modelo de identificación, y de allí el interés en el control de los medios de información de masas. Dicha estrategia podría ser operativa en situaciones de monopolio de una propuesta religiosa, en contextos de sistemas de religión de estado. En un mercado religioso competido, equivale a un abandono de espacios que son cubiertos por las distintas propuestas evangélicas que tienen una gran capacidad para generar organizaciones diversas que capten esta situación de “vacante” en los diversos sistemas religiosos.

Es interesante observar cómo la Iglesia Católica recientemente se ha retirado de espacios completos del campo religioso, y es necesario comprender qué implica esto en términos estructurales, además de las cuestiones políticas y de coyuntura, que no son el tema de este artículo. Fue notorio en el encuentro del Papa Benedicto XVI con los miembros de los Movimientos y las nuevas comunidades eclesiales, donde participaron ciento veintitrés organizaciones eclesiales, que el papel destacado estuvo en los Focolares, la Comunidad de San Egidio, el Camino Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Sodalicio de Vida Cristiana, los alumnos de la Fraternidad sacerdotal de San Nicolás Borromeo y los Legionarios de Cristo,¹⁴ y ni siquiera fueron invitadas a participar las Comunidades Eclesiales de Base.

¿Que implica esto, en términos estructurales? Una hipótesis de trabajo consiste en comprender el concepto de *católicos* en términos de universalidad. Si ésta no se mantiene, se rompe el equilibrio estructural de la organización, pues *la Iglesia Católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema*

¹⁴ L'Osservatore Romano n. 23 (1954) del 8 al 15 de junio de 2006, p. 4 (292), edición mexicana.

de equilibrio dinámico inestable,¹⁵ siguiendo por analogía el modelo de los nuer (Evans-Pritchard 1977). Este modelo implica la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes, más de 30 en el mundo, de una infinidad de carismas religiosos distintos expresados en diferentes órdenes religiosas y de teologías diversas, pluralismo que unifica sobre la base de un grupo de conceptos que les permiten mantener la unidad, respetando las diferencias. Por ello, la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, cuestión que es rechazada por la Iglesia católica, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

UNA HIPÓTESIS PARA COMPRENDER LAS CONVERSIONES Y CAMBIOS RELIGIOSOS

Llaman la atención algunos aspectos de la polémica en torno a las conversiones que observamos a diario en nuestro trabajo de campo. Algunos colegas nos han involucrado en una polémica terminológica que pretende contraponer *conversión* a *cambio religioso*. Es interesante recordar la discusión en torno al concepto de aculturación que se dio hace más de 40 años en la antropología para explicar los procesos de conversión y cambio religioso.

“El fenómeno de la aculturación, del inglés *acculturation*, denomina el proceso de adaptación a una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado. Frente al vocablo aculturación, el cubano Fernando Ortiz propuso el término *transculturación* y lo presentó de la siguiente manera: “el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse

¹⁵ Coincidimos con Leach (1971) cuando plantea que la sociedad, matemáticamente hablando, no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables, que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad.

una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación.” Dicho concepto de las influencias y las transformaciones culturales permite ver el punto de vista latinoamericano del fenómeno, y revela una resistencia a considerar la cultura propia y tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora.

En el proceso de transculturación podrían identificarse tres etapas: 1. Una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos. 2. La incorporación de la cultura externa. 3. El esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Sin embargo, el anterior esquema no considera los criterios de selección y de invención que se deben considerar en todos los casos de movimiento cultural, ya que ese estado da cuenta de la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si está viva, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y efectuará invenciones con un arte de combinación adecuado a la autonomía del propio sistema cultural. Podríamos incluso decir que el proceso de selección es una búsqueda de valores más fuertes, capaces de enfrentar el impacto de las culturas, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación de que hablaba Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural (Yoon Bong Seo 2001).¹⁶

En el caso que nos ocupa, lo notable es la necesidad de los creyentes de tomar decisiones en contextos de cambio cultural y social, que no sólo involucran a los emigrantes, sino a quienes permanecen en sus propias localidades. Los cambios acelerados han incidido en la eficacia simbólica (Lévi-Strauss 1976) de los sistemas religiosos y particularmente a las instituciones o denominaciones

¹⁶ Esto no es compartido por Herskovits (1992), quien considera que transculturación no implica, en modo alguno, que las culturas que toman contacto deban distinguirse una de otra como *superior*, o *más avanzada*.

religiosas y las han confrontado a nuevas situaciones, ante las cuales muchas veces no tienen respuestas.

La crisis de la eficacia simbólica del catolicismo tradicional y de los protestantes históricos es una realidad que no ha sido adecuadamente estudiada, pues no es un proceso uniforme. No podemos descartar los procesos de resignificación de los mitos y símbolos de ciertos sistemas religiosos y una suerte de cambios internos al interior de los mismos sistemas religiosos, sin descartar la posibilidad de cambios tan profundos en ellos que llevaron a replantearlos, abriendo la posibilidad de configurar nuevos sistemas religiosos.

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

Es en esta perspectiva que debemos entender a los “evangélicos” o “cristianos”, incluidos los protestantes históricos, pentecostales e incluso grupos que en sentido teológico no son reconocidos como tales por las élites, pero que los creyentes incluyen en esta categoría, como adventistas, mormones e incluso testigos de Jehová. En el caso del protestantismo histórico, éste ha derivado hacia el evangelismo, una construcción latinoamericana que implica la ruptura con las Iglesias madres, en su mayoría de Estados Unidos y en segundo lugar de Europa para construir expresiones nacionales, donde lo determinante ha sido la expansión del pentecostalismo y el neopentecostalismo, que en muchos casos incluso ha *carismatizado a los históricos* (Campos 1997).

La construcción de un protestantismo latinoamericano es uno de los fenómenos más interesantes. Un aspecto novedoso es la capacidad de los evangélicos de construir una macroidentidad que les permite aglutinarse frente a otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias. Allí es relevante

la apropiación del termino cristiano o similares (Cox 1995). Los evangélicos son un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional, concepto que construimos partiendo de Frederik Barth, quien define un sistema poliétnico estratificado como aquel “donde los grupos están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía” (1976).

Cabe recordar que las iglesias evangélicas, tanto *históricas*, como pentecostales, fueron rompiendo sus lazos de dependencia con sus matrices norteamericanas y se dieron estrategias pastorales y autoridades nacionales independientes. Recientemente ingresaron al contexto latinoamericano los grupos neopentecostales, cuya peculiaridad consiste en realizar una fusión de las tradiciones pentecostales con las doctrinas presbiterianas o *reformadas*, que les permite desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes con los nuevos tiempos. El discurso neopentecostal está mucho más adaptado para influir en sectores sociales medios y altos, sin descartar los sectores populares, permitiéndole insertarse y afrontar los desafíos de la postmodernidad.

Otra peculiaridad de los neopentecostales es el desarrollo de redes latinoamericanas que involucran a las denominaciones neopentecostales latinoamericanas autonomizadas, y que estas redes a su vez ingresan a los Estados Unidos y Canadá a disputarle feligreses a las Iglesias pentecostales tradicionales, e incluso a las neopentecostales estadounidenses. En este contexto los límites entre denominaciones se van borrando y se producen procesos de configuración de una macro identidad evangélica, que permite actuar unificadamente, construyendo espacios significativos en la sociedad. Los evangélicos en México constituyen lo que en matemáticas se denomina *conjuntos difusos o borrosos*, aquellos que definen esquemas de pertenencia, pero cuyos límites no están definidos.¹⁷

Esto último es decisivo en los procesos de multirreligiosidad, los creyentes se escinden y oponen a los especialistas religiosos, el grupo de hombres dedicado

¹⁷ “...la posibilidad de representar, en el lenguaje específico de los conjuntos borrosos, a determinados predicados vagos sobre universos fijados y de realizar con ellos un cálculo lógico que permita efectuar inferencias. La lógica borrosa ha cobrado un gran interés en la ingeniería del conocimiento, tanto para representar conocimientos imprecisos como para la gestión de incertidumbre en ciertos sistemas expertos... En general, la lógica borrosa es un instrumento útil, y con gran frecuencia simple, para el tratamiento de diversas modalidades del razonamiento aproximado” (Trillas 1995).

a manejar lo sagrado y de quienes se esperan ciertos niveles de “consistencia” teológica, en este contexto los especialistas institucionalizados muchas veces cubren aspectos parciales de los sistemas religiosos operantes. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad (Rodrigues Brandao 1985) existentes en América Latina y probablemente en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva no reconocemos el concepto de deslealtad con las creencias religiosas propias, sino al contrario, la lealtad con su sistema de visión del mundo. Más específicamente, la asimilación de cambios profundos en sus sistemas de visión del mundo, lleva a los creyentes a recortar de las denominaciones religiosas, aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

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

KS (CAPITAL SIMBÓLICO)= ACUMULACIÓN HISTÓRICA DE EFICACIA SIMBÓLICA

Esta tensión denominación-sistema religioso es un elemento a tener en cuenta para analizar los procesos de conversión religiosa, que puede darse al interior de una misma denominación, como es el caso de los carismáticos católicos o rompiendo lealtades institucionales, pero sin cambiar de sistema religioso, como en el caso del paso de los carismáticos al pentecostalismo o dentro de las diferentes variantes del pentecostalismo. Consideramos entonces que la crisis de los sistemas reconocidos de eficacia simbólica de las denominaciones, que están en un momento dedicadas a la “administración” de un sistema religioso específico, lleva a la conversión o cambio religioso, que es de alguna manera la búsqueda de que la denominación coincida total o parcialmente con los procesos de cambio en el sistema de visión del mundo del creyente, teniendo en cuenta

que los creyentes operan fundamentalmente en contextos sociales y socializados, y no en proyectos individuales.

Sin embargo, no podemos dejar de lado el concepto de nicho social, en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, grupos residenciales, categorías de edad y concepciones sobre los géneros, afectada por procesos migratorios entre otras cuestiones. El éxito del desarrollo de las propuestas denominacionales está precisamente en la definición adecuada del *target*¹⁸ en el mercado religioso, encontrar un segmento donde la propuesta denominacional y el sistema religioso sean adecuados, pertinentes y congruentes. En este contexto la multirreligiosidad, de la que hablan ciertos especialistas, tiene dos definiciones: la primera suele aplicarse a la coexistencia de varias propuestas religiosas históricas en la misma sociedad, refiriéndose a cristianos, judíos, musulmanes, budistas e hinduistas en Europa, por ejemplo, donde los límites y espacios están bastante definidos.

Por otro lado, en América Latina la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas es vista en otra perspectiva histórica. Sin embargo, retomando los planteamientos de Rodrigues Brandao los latinoamericanos no tenemos mayor problema en aplicar a distintos aspectos de nuestra vida cotidiana y social mecanismos de interacción y prácticas religiosas, y tradiciones religiosas que en términos teológicos y origen histórico son contradictorios, e incluso conflictivos. Podemos practicar yoga, ir a un centro budista, participar de una sesión de cura divina pentecostal, entrar en un ritual de santería, ir a misa el domingo y bautizar a nuestros hijos en el catolicismo. Hemos resuelto en la práctica la polémica entre Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl sobre el principio de contradicción y el tercero excluido, aplicando los criterios de Mauss, referidos a una cierta inconsistencia funcional, que nos sirve para afrontar la vida cotidiana (Levy-Bruhl 1949).

Otro aspecto, está referido a los procesos de cambio social y cultural. Nuestras sociedades, los integrantes de un mismo grupo social e incluso los miembros de una misma familia no reaccionan de la misma manera frente a las dinámicas de globalización e interrelación, e incluso buscan en muchos casos formas alternas

¹⁸ Término proveniente del mundo publicitario y se refiere a un segmento definido de mercado. Lo empleamos deliberadamente pues existen asociaciones religiosas, que se comportan como auténticos supermercados de la fe. Por ello no incluimos en el concepto de neopentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios, cuyo comportamiento está más vinculado a la venta de productos y servicios de tipo religioso, que a la estructura de uno o varios sistemas religiosos específicos.

de articulación y relación con distintos espacios sociales. Margaret Mead plantea que existen tres tipos de dinámicas culturales: las prefigurativas, donde los nietos se parecen a los abuelos; las cofigurativas, donde las generaciones se endocultururan a si mismas; y las postfigurativas o transfigurativas donde las sociedades son endoculturadas desde afuera, desde otra cultura o sociedad. Esta dinámica diversa puede darse al interior de una misma familia y configura distintas formas de espiritualidad, diferentes articulaciones a uno o a distintos sistemas religiosos. En América Latina como resultado de los procesos de interrelación y desarrollo de los medios de información de masas, podemos aculturarnos sin mudarnos de la casa donde nacimos.

LA MAL LLAMADA MUERTE DE LAS RELIGIONES O EL AGOTAMIENTO DE CIERTAS PROPUESTAS RELIGIOSAS

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

Al momento de escribir este texto se estrenó la película *El Código da Vinci*, después de 47 millones de ejemplares vendidos del libro, el record de la década, y a pesar de una crítica cinematográfica devastadora la película recaudó 640 millones de dólares en tres semanas. En México logró recaudar 70.2 millones de pesos en una semana, superando a *El rimen del Padre Amaro*, *La Mala Educación* y *La Pasión de Cristo*¹⁹. Evidentemente el público no buscaba en esta película, ni en el libro, un *thriller* sino la respuesta a un conjunto de preguntas que las

¹⁹ Recauda Código 640 millones de dólares. Reforma, 12 de junio de 2006, México, D.F. <http://www.reforma.com/gente/articulo/656892>.

burocracias clericales manejaron siempre como secreto de oficio; probablemente no la encuentran, pero sí se refleja una situación de profunda insatisfacción con las propuestas históricas y la búsqueda de nuevas formulaciones espirituales. Esta obra pone sobre el tapete de discusión los criterios patriarcales de las Iglesias, reivindica nuevos papeles para las mujeres, cuestiona el criterio de castidad como base de la santidad y reivindica el matrimonio y la pareja como concepto de santidad, rescata el papel de lo humano, como actor decisivo y activo frente a lo divino, percibido como una suerte de dios “ocioso” u omnipresente²⁰, que sustituye la acción humana por su propio sacrificio y que lleva a otra pregunta, ¿es posible matar a Dios?²¹

Marca también la crisis de las sociedades secretas como lugares privilegiados de poder conspirativo y reclama espacios para la transparencia. Se piden espacios para los creyentes y una subordinación de las elites a los principios y pregonan, a la vez que exigen una adecuada rendición de cuentas. Es el cuestionamiento más serio que hayan sufrido las jerarquías eclesiásticas desde la Reforma Luterana y marca el inicio de una crisis de legitimidad y consenso en la Iglesia Católica y en las demás Iglesias que siguen su modelo organizativo. La pregunta está en si sabrán escrutar “los signos de los tiempos,” No por casualidad el mismo día que se estrenó *El Código da Vinci* el Vaticano hizo pública su ambigua posición frente al caso Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo.²²

²⁰ Es interesante recordar las palabras de Benedicto XVI en Auschwitz, “en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? ...este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante” *L’Osservatore Romano* n.23 (1954) 9 al 15 de junio de 2006, pag. 15 (303), edición mexicana.

²¹ Cabe recordar que durante siglos los judíos fueron acusados de deicidio, una de las bases del antisemitismo.

²² “A partir de 1998, la Congregación para la Doctrina de la Fe recibió acusaciones, que ya en parte se hicieron públicas, contra el padre Marcial Maciel Degollado, fundador de la Congregación de los Legionarios de Cristo, por delitos reservados a la competencia exclusiva del dicasterio. “Todos estos elementos han sido objeto de un examen maduro por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y según el Motu Proprio “*Sacramentorum sanctitatis tutela*”, promulgado el 30 de abril de 2001 por el Siervo de Dios Juan Pablo II, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, autorizó la investigación de las acusaciones. En ese tiempo tuvo lugar el fallecimiento del Papa Juan Pablo II y la elección del cardenal Ratzinger como nuevo pontífice. “Tras haber sometido los resultados de la investigación a un estudio atento, la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo la guía del nuevo prefecto, el cardenal William Joseph Levada, decidió -teniendo en cuenta tanto la edad avanzada del padre

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

No debemos olvidar que la Santa Sede es en términos de ciencia política una monarquía absoluta de base teocrática, pues el Papa designa a los cardenales que son quienes a su vez designarán al nuevo Papa. Estos formalmente no actúan por sí mismos, sino por *inspiración del Espíritu Santo*, quien los orienta para identificar y designar al sucesor de Pedro, Obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Supremo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia y Arzobispo de la Provincia Romana, así como Soberano de la ciudad del Vaticano. El Papa tiene la capacidad de designar a todos los obispos y cardenales, también por *inspiración del Espíritu Santo*. Esta concentración personal de poder de base teocrática, tiene a su vez un sistema de contrapesos horizontales que permiten el libre juego de las facciones internas para evitar, precisamente, la ruptura del equilibrio. En este caso retomamos en términos analíticos el modelo de *monarquía divina* de los Chilluk (Lienhardt 1959)²³.

La Iglesia vive siempre en el *filo de la navaja* de la autoridad legítima y el autoritarismo. La estructura de autoridad de la Iglesia puede expresarse en la metáfora de la *cadena arborescente* donde cada *eslabón* tiene un espacio de autonomía relativa, pero todos los hilos de la red confluyen en el Papa, quien es el responsable de la legitimidad de cada *eslabón*. En muchos casos su poder sólo

Maciel, como su delicada salud- renunciar a un proceso canónico e invitar al padre a una vida reservada de oración y de penitencia, renunciando a todo ministerio público. El Santo Padre aprobó estas decisiones.

“Independientemente de la persona del fundador, se reconoce con gratitud el benemérito apostolado de los Legionarios de Cristo y de la Asociación “Regnum Christi”. OP/LEGIONARIOS CRISTO/MACIEL VIS 060519 (330).

²³ Quiero agradecer a Félix Báez-Jorge su sugerencia de tomar esta hipótesis en torno a los Chilluk, aunque él lo aplica al sistema político mexicano.

consiste en que puede ratificar lo *decidido* en esa instancia. Pues, además, todo esto está matizado por los principios de *libertad*, *libre albedrío* e *historicidad del cristianismo*.²⁴ El problema estructural delicado es la ruptura sistemática de los mecanismos de consenso como constructores de legitimidad.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Durante mucho tiempo hubo quienes asociaban el desarrollo de las propuestas religiosas con el estado de presunto “primitivismo” de los pueblos estudiados y desde perspectivas positivistas o marxistas vaticinaban la muerte y desaparición de las religiones en consonancia con el desarrollo científico. Estas propuestas, que planteaban la muerte de las religiones como resultado de la confrontación de las ideologías religiosas con el conocimiento científico, entraron en crisis a finales del siglo XX.

La proximidad del fin de siglo y del milenio nos confrontó con el desarrollo de importantes movimientos milenaristas y apocalípticos, contrastados con movimientos revivalistas, todos de nuevo cuño, y en muchos casos relacionados con el desarrollo de los movimientos de la Nueva Era. Asimismo la agudización de los conflictos sociales en el mundo islámico ve pasar la riqueza petrolera por los bolsillos de los poderosos, mientras se mantienen condiciones paupérrimas en las masas musulmanas. En ese contexto, las propuestas fundamentalistas, en muchos casos apoyadas por los occidentales para revertir el “peligro soviético,” mostraron con toda crudeza las dificultades y los peligros de pensar las cuestiones religiosas en términos políticos y, peor aún, conspirativos (Masferrer 2002).

Como sea, después de los fatídicos 11 de septiembre y de marzo, ya nada es igual. Ningún experto se atreve a dejar de lado las cuestiones religiosas, sin embargo todo se ha complicado pues se piensa lo religioso en términos de conflicto y no como el desarrollo de diversas visiones del mundo en contextos complejos multiculturales y sumamente diversificados; del mismo modo, aquellos que predecían el predominio de la homogeneidad y la uniformidad en un mundo globalizado e interrelacionado se confrontan cada vez mas con los procesos de

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

localización. Asimismo, los teóricos de la secularización (Dobbelaere 1981-1994) se han confrontado con la realidad del incremento y presencia de nuevas formas de religiosidad, sin dejar de mencionar el agotamiento de las formas tradicionales de las mismas. En muchos casos los llamados “procesos de secularización” sólo reflejaban la crisis de las formas tradicionales de religiosidad europeas (incluyendo sus préstamos culturales en América Latina).

En este contexto la antropología de las religiones, en lo particular, y las ciencias sociales de las religiones, en general, deben afrontar nuevos desafíos de conocimiento. Lo más notable es el desarrollo del pentecostalismo en el mundo protestante, su expansión con notable éxito, en el continente americano, disputando su predominio a la Iglesia Católica, y la configuración de movimientos laicales en el mundo católico que, en forma silenciosa, disputan hegemonía en el catolicismo con las jerarquías tradicionales. Pero aquí no terminan las cosas. La configuración de formas organizacionales y de nuevas expresiones religiosas en los últimos cincuenta años es un desafío para la imaginación. Estamos tanto frente a nuevas religiones como al trasplante de viejas propuestas del mundo oriental al mundo occidental, que son en buena medida el desarrollo de nuevas “lecturas” que implican en no pocas situaciones la recreación de estas propuestas en otros contextos. Algunos de ellos han implementado nuevas utopías tecnológicas e intentan el “contacto” con extraterrestres, transformados en emisarios divinos, otros simplemente se declaran almas que provienen de otro planeta y a cambio de cantidades significativas de dinero cooperan a la localización de estos orígenes (Smucler R. 1998).

REFERENCIAS

- ADAMS Richard N. 1983. (1975). *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México: FCE.
- 1978. *La red de la expansión humana*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- BANTON, Michael, Comp. 1980. *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.
- BARTH, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.

- CAMPOS, Bernardo. 1997. *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Quito: CLAI.
- COX, Harvey. 1995. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Reading: Addison-Wesley.
- DOBBELAERE, Karen. 1994 (1981). *Secularización. Un concepto multidimensional*. (Traducción de Eduardo Sota). México: Universidad Iberoamericana.
- DELGADO, Manuel. “La religiosidad popular. En torno a un falso problema” En *Gazeta de Antropología*. N. 10. Texto 10.08, 1993 consultada en Internet http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html, 16/06/2006.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1977. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA.
- GINER, Salvador. 1994. “La religión civil” en *Formas modernas de religión*. DÍAZ-SALAZAR, Rafael, Salvador GINER y Fernando Velasco comp. Madrid: Alianza.
- GIURIATI, Paolo y Elio MASFERRER KAN coords. 1998. *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México: Plaza y Valdés.
- GOODALL, Norman. 1970. *El movimiento ecuménico, Qué es y cómo trabaja*. Apéndice de Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: La Aurora.
- HERSKOVITS, Melville J. 1992. *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México: FCE.
- LEACH, Edmund. 1993. *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI 5ª edición.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1949. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. (Prefacio de Maurice Leenhardt). París : Presses Universitaires de France.
- LIENHARDT, Godfrey. 1975. “Los Chilluk del Alto Nilo” En FORDE, Daryll: *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. México: FCE.
- MARZAL, Manuel. 2002. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: Trotta.

- MASFERRER KAN, Elio. 2002. “Integrismo islámico y contexto sociohistórico: Los factores etnoreligiosos en los procesos políticos post-coloniales”, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* 4. México.
- 2004. *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés-CIICH-UNAM.
- MEAD, Margaret. 1990. *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. México-Barcelona: Gedisa.
- ORTIZ, Fernando. 1963. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. 1987. “Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural” En *Cristianismo y sociedad XXV/3 n.93*. México: Tierra Nueva.
- SMUCLER R. Sergio. 1998. “Raël, Mesías Tecnocrático (una religión de ovnis)” En *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdés.
- STOLL, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- TRILLAS, Enric et al. 1995. *Introducción a la lógica borrosa*. Barcelona: Ariel Matemática.
- VARELA Roberto. 1984. *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos*. México: UNAM.
- VATICAN INFORMATION SERVICE: *Boletín del 19 de mayo de 2006*.
- WEBER, Max. 1980. “Rasgos principales de las religiones mundiales” En Robertson, Roland: *Sociología de la religión*. México: FCE.

