

Presentación

Conocimiento y religión: antigua y vigente oposición y complementariedad

Luis Rodolfo Morán Quiroz

En ocasión del xv encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, los miembros del comité organizador propusimos un debate con el tema “Conocimiento y religión”. Cabe mencionar que la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso realizó su primer encuentro (en ese entonces con la intención de agrupar a los investigadores en la región centro-occidente del país) en Zapopan, en 1997. Los encuentros se han realizado en distintas instituciones ubicadas en diferentes lugares de la república mexicana, con excepción del x encuentro que se realizó en Tempe, Estados Unidos. El xv encuentro se realizó nuevamente en Zapopan, para resaltar el simbolismo de una red de investigadores que está por alcanzar su madurez. Dado ese elemento de rito de paso y momento de reflexión, los organizadores plantearon a los invitados del panel-debate algunas preguntas en torno a la relación entre el conocimiento y la religión.

La mecánica fue acordada desde algunas semanas antes con los participantes, a quienes enviamos varias preguntas para su consideración. Aunque no hubo reservas ante ellas de parte de nuestros invitados, los organizadores nos dimos cuenta de que eran demasiadas para plantearse en una sesión de una hora, en la que además estarían presentes una buena parte de los miembros de la red. Redujimos el alcance de las preguntas al considerar que lo primordial sería establecer algunas reflexiones, en cuanto a la validez de la religión y de la ciencia como marcos del conocimiento, la posible oposición entre estas dos formas de acercarse al conocimiento “natural” o “sobrenatural”, y los alcances de las visiones científicas y religiosas en el mundo globalizado actual (heterogéneo, dinámico y múltiple).

El debate se realizó el día 14 de marzo de 2012, en el marco de la inauguración del encuentro. Participaron Armando González Escoto, Fernando M. González, Renée de la Torre, Hugo José Suárez y Carlos Garma Navarro.

Las respuestas de los participantes en esa ocasión remitieron a ejemplos de oposición y complementariedad a lo largo de la historia. Los panelistas vertieron reflexiones que aludían a algunos casos conocidos u oscuros de la relación de la religión, y de diversas iglesias con la generación de conocimientos sobre la realidad empírica, en especial desde las visiones científicas, pero también desde quienes se oponían a determinadas doctrinas religiosas y les oponían un espíritu crítico sin que, necesariamente, remitieran a estudios de la realidad natural.

El problema de las “iluminaciones”, que también podríamos llamar de la “intuición”, surgió también en las reflexiones respecto de la manera en cómo se construye el pensamiento y la elaboración científica del conocimiento. ¿Es que acaso los dioses nos iluminan y “me quieren decir algo al poner frente a mí determinados acontecimientos que antes no asociaba”? ¿Dependen a veces nuestros descubrimientos y elaboraciones de las creencias, rituales y asociaciones que hemos logrado establecer en otros marcos de nuestra vida social como parte de una sociedad con creencias religiosas?

Los textos de Fernando González, Renée de la Torre, Hugo José Suárez y Carlos Garma, reflejan la respuesta al reto de transcribir y de reelaborar sus notas y sus reflexiones en voz alta. Ofrecen una versión revisada y más detallada de las reflexiones vertidas en aquella ocasión. Si en el marco de la inauguración de ese encuentro quinceañero fueron estimulantes, confiamos en que al ser leídas, revisadas, acotadas e incluso cuestionadas, estimulen una mayor reflexión en torno a la investigación desde las ciencias sociales, pero también desde la perspectiva de la epistemología y de cuestiones en torno a cómo se puede generar conocimiento, los obstáculos y los patrones que nos sirven de acicate, los incentivos que tenemos para conocer, las vacilaciones ante los hallazgos y ante nuestras propias

formaciones como profesionales o como miembros de determinadas culturas de creencias y convicciones.

Resumen del artículo

Las creencias del investigador y las de sus informantes en sociología y antropología de las religiones

Fernando M. González

El texto analiza algunos elementos relativos a las diversas maneras de creer que en un primer momento acercan al investigador a una visión más sustancialista de éstas y que tendría que ver con la parte no dialectizada que las conforma, para lo cual me apoyo en algunas de las fases del delirio paranoico usándolos análogamente. Después, paso a considerarlas como acto comunicativo bajo la inspiración de Michel de Certeau. En una segunda parte ofrezco dos ejemplos de las maneras de creer: el cristiano de la tumba vacía con un invisible glorificado, incombustible e inatacable; y el modelo ruso de la momia de Lenin, demasiado visible para lograr una “correcta” sacralización. Remato esa parte, preguntándome acerca de las diferencias entre la veneración a huesos, momias e invisibles y acerca de las creencias de los investigadores y sus relaciones con sus objetos de estudio.

Abstract

The text analyzes some elements related to the diverse ways of believing which approach the researcher, in the first instance, to a more substantialist vision of them and that would have to do with the non dialecticized part that constitutes them. For this purpose I base myself on some phases of the paranoid delirium, using them analogously. Later, I consider them as a communicative act, under Michel de Certeau's inspiration. In a second part I offer two examples about the ways of believing: the Christian's, of the empty tomb, with an invulnerable, imperishable, glorified invisible one; and the Russian model of the Lenin's mummy, too visible to reach a correct sacralization. I end this segment by interrogating myself about

Palabras clave

creencia, agnosticismo epistemológico, denegación, delirio paranoico

Keywords

beliefs, epistemological agnosticism, denial, paranoid delirium

the differences between the veneration to bones, mummies and invisible ones, and also about the researcher's beliefs and their relationships with the object for study.

Fernando M. González

Universidad Nacional Autónoma de México, IIS

Las creencias del investigador y las de sus informantes en sociología y antropología de las religiones

Introducción

Las creencias cuando están consolidadas, tienen la particularidad de invertir a los individuos con certezas. Es decir, no hay posibilidad de razonarlas dado que se presentan como algo ya ahí, sin que por otra parte se haya asistido a su génesis. Como en el fetichismo de la mercancía de Marx, parecen otorgarse su propia consistencia y valor. Lo cual no quiere decir necesariamente que los creyentes lo sean de tiempo completo y estén incapacitados para ejercer otras lógicas, incluso científicas.

Lo interesante comienza cuando alguien, por alguna razón deja de creer, es decir, que es herido radicalmente por la duda y por lo tanto genera una distancia con la certeza que antes lo habitaba como si fuera algo comprensible; pero nunca estará a la altura de poder describir la manera como vivió sumergido literalmente en este universo.

Desde esta perspectiva, se podría decir inspirados en Michel de Certeau y en el título de su libro *La faiblesse de croire*, que la creencia está habitada, a pesar de la certeza que induce, por una debilidad o fragilidad en relación con el saber, ya que camina por los senderos de la adhesión y la verosimilitud y no por los de tener que probar algo.

El historiador Alfonso Mendiola, uno de los estudiosos más acuciosos de la obra del historiador y jesuita francés, resumió de manera precisa esa primera concepción de la creencia en De Certeau:

1 Alfonso Mendiola. "Hacia una antropología histórica de la creencia". *Michel de Certeau un pensador de la diferencia*. Perla Chinchilla (coord.). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, p. 50.

Primero, el creer se opone al saber, el sé es distinto al creo; segundo, la fuerza del creer está en que no es algo voluntario y, tercero, la formalidad del creer es lo que siempre está de trasfondo en toda comunicación [...] Con esto se puede ver que la antropología histórica de la creencia se convierte en una teoría de la transmisión de la herencia [...] de una generación a otra.¹

Cuando se deja de creer, ya se está irremediamente del otro lado y algo se le escapará al excreyente de su experiencia de manera irremediable. Ya que en las creencias no se trata solamente de un tipo de adhesión a una serie de enunciados, sino también a formas de existencia que, parafraseando a Norbert Lechner, poseen un "poder normativo de lo fáctico" creyente, que instaura maneras de vivir y sentir que no se conmueven con argumentos, a diferencia del pensamiento científico en el cual, la posición de base está habitada por la duda y la reconsideración de lo probado.

Cuando viene el desmoronamiento de la creencia el excreyente, a la manera del exenamorado, comenzará a preguntarse ¿cómo pude haber sido capaz de creer o de amar a...y de esa manera? Entonces, el que ha creído y se ha enamorado sabe que nunca estará resguardado por la razón o la ciencia con mayúsculas de volver a vivir ese tipo de experiencias envolventes y totalizantes que no eligió pero que vivió. Es decir, que esa distancia constatada no lo librarán necesariamente de nuevas inmersiones en el amor y las creencias. Y una consecuencia sale de todo esto: "si las creencias tienen que ver con adhesiones y certezas y un tipo de amor, entonces, no pueden ser reducidas al sólo ámbito de lo religioso."

Quisiera aludir a una "analogía que no a una identidad" entre el fenómeno de las creencias y el de la paranoia, para intentar remarcar el núcleo inerte y desdialéctizado que conforma tanto a las creencias como a los delirios paranoicos, citando a quien considero ha logrado realizar el análisis más penetrante al respecto, el psicoanalista Jacques Lacan. Dicho psicoanalista señaló que el paranoico, en un cierto periodo de su delirio, lo

vive como poseyendo una significación. Significación que Lacan enfocó de una manera no exenta de paradoja cuando dijo que tal significación

Él no la sabe pero [que] ella se [le] impone y para él es perfectamente comprensible. Y es precisamente porque ella se sitúa sobre el plan de la comprensión como un fenómeno incomprensible, si se puede decir así, que la paranoia es para nosotros tan difícil de aprehender, y que por lo tanto es por eso [mismo] de un gran interés.²

- 2 Jacques Lacan. *Le Seminaire, livre III, Les Psychoses*. París: Éditions du Seuil, 1981, p. 30.

Lacan añadió que en la formación de los psiquiatras y psicoanalistas una de las cosas que habría que evitar es el momento donde al creer que han comprendido, se “precipitan” para llenar el caso con una comprensión. Ya que es ahí donde se equivocan en la interpretación que convendría o no convendría hacer. Señaló que esa comprensión se explica de manera ingenua por la fórmula “el sujeto ha querido decir esto”. Pero lo que es cierto, afirmó Lacan, “es que no lo ha dicho”. Por lo tanto, para el psicoanalista francés el que el sujeto delirante en su explicación de si mismo o en su “diálogo” con el psiquiatra sea más o menos comprensible, no tiene importancia. En cambio, lo que sí resulta digno de consideración, es que el núcleo del delirio

Es inaccesible, inerte, estancado en relación a toda dialéctica [...] Tomemos la interpretación elemental. Ella tiene sin duda un elemento de significación, pero ese elemento, es repetitivo, y procede por reiteraciones. [...] El fenómeno está cerrado a toda composición dialéctica. [Por ejemplo...], en la psicosis pasional [...] si se pone el acento sobre la prevalencia de la reivindicación, es que el sujeto no puede aceptar tal pérdida, tal daño, y que toda su vida parece centrada alrededor de la compensación del daño sufrido, y la reivindicación que conlleva.³

- 3 Op. cit., p. 31.

Evidentemente no estoy hablando de englobar en la paranoia las creencias religiosas, sólo hago la analogía con el núcleo duro que poseen las

creencias consolidadas, que tienden también a poseer una “inercia dialéctica”, respecto a como se impone la “comprensión”. Aunque eso no descarta que algunas creencias se desplieguen, e incluso lleguen a notables sofisticaciones en la reflexión de sus enunciados argumentativos, por ejemplo en la historización de los tipos de escritura que componen los textos bíblicos, o a recreaciones y resignificaciones como las que señalan Danièle Hervieu-Léger,⁴ o Renée de la Torre⁵ entre otros.

Lo que me interesa plantear como problema es tratar de acercarse con todas las limitaciones del caso, al momento en que una creencia de tipo religioso o político cae, y se torna una imposibilidad en dos sentidos. Como no retornable, y también como no desplazable a otra que le sirva como sustituto. Digamos que se interrumpe de manera radical el peregrinaje a otra que mantiene, de alguna manera, un parentesco con el núcleo duro y estructurante que operaba en la primera.

Esto presupone que ya no se trataría de un desplazamiento en el cual las certezas originarias sobrevivirían de otra manera. ¿Es posible acaso postular este corte tan tajante? O como diría Cioran, se podrían detectar las huellas de estas certezas originarias en la operación que intenta desmontarlas. El propio Cioran escribió algo del siguiente tenor: “Como todo iconoclasta he destrozado mis ídolos para consagrarme [a analizar] sus restos”.⁶ ¿Fascinado y atrapado de alguna manera por lo que creí, como los niños desarmo interminablemente el juguete para saber lo que tiene “adentro”?

Una salida que podría parecer honorable a esta cuestión, podría ser el asumirse como antropólogo, sociólogo, historiador o psicoanalista que se dedica a estudiar el fenómeno religioso o político, procurando mirar las cosas como si nunca se hubiera tenido que ver en el asunto. Tratando de andar por la vida sin aludir a que se “tiene un pasado”, como se dice en el machismo ambiente de ciertas damas. Porque al parecer, a diferencia de otros investigadores, para los que nos dedicamos a estos asuntos no basta justificar con los productos de nuestras investigaciones, nuestra vida académica. A la menor provocación nos

4 Danièle Hervieu-Léger. *La religion pour mémoire*. París: Éditions du Cerf, 1993; *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Helénico, 2004.

5 Por ejemplo, Renée de la Torre. *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos, el caso de Guadalajara*. México: CIESAS-FCE, 2006; *Religiosidades Nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2012. También los trabajos de Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Nuevos movimientos religiosos”. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 1996; “Heterogeneidades religiosas. Las salidas de una institución”. Patricia Fortuny (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS-Conaculta-INAH, 1999, pp. 133-163.

6 E. M. Cioran. *Silogismos de amargura*. Barcelona: Tusquets, 1990, p. 96.

interrogan no a partir de lo que investigamos sino acerca de nuestras creencias personales. Como si lo que hemos producido, quedara en parte condicionado o neutralizado por lo que le respondamos a los interlocutores que nos interrogan.

O en el límite, como lo comentaba no sin ironía el Dr. Hugo José Suarez en la mesa redonda del XV Congreso de RIFREM, en marzo de 2012 –acerca de las ciencias sociales y las creencias religiosas–,⁷ dijo que para él resultaba un poco desconcertante que los textos que analizaba en la semana como estudiante del doctorado eran los que el fin de semana leía de otra manera, para practicar su creencia religiosa.

En resumen, en estos asuntos, tanto el que creyó y cree que ya no cree, el que efectivamente ya no cree, así como el que sigue creyendo, no pueden sustraerse al análisis de su implicación en relación a sus objetos y sujetos de estudio. Lo cual, no los descalifica para investigar cómo los sujetos investigados “construyen por ejemplo a sus dioses en un contexto histórico específico”, como lo dijo pertinentemente en la citada mesa Renée de la Torre.

Albert Piette describió la doble perspectiva, que para mi resulta ser la postura del investigador de las religiones –y más allá de ellas–, a la que me adhiero. De lo que habría que dotarse, según él, es de:

Un *teísmo metodológico* para significar que las ciencias sociales de lo religioso toman en cuenta el hecho, que en las acciones y situaciones que estudian, se encuentran puestas en juego de una u otra manera referencias a realidades metaempíricas, [o] a “entidades invisibles” [Y a su vez] de un *agnosticismo epistemológico* para significar que las ciencias sociales en su trabajo de objetivación científica de la realidad suspenden los juicios en cuanto a la cuestión de saber si esas “entidades invisibles” existen y si es legítimo y meritorio establecer cualquier relación con ellas. La religión es entonces una actividad simbólica que tiene su consistencia propia.⁸

7 En El Colegio de Jalisco.

8 Albert Piette. *La religión de prés. L'activité religieuse en train de se faire.* París: Metailié, 1999, p. 23.

En esta manera de plantear las cosas, no hay ventaja especial para el que cree e investiga, como para el que dice no creer en aquello que investiga. Aunque implica analizar diferentes maneras de distanciamiento y acercamiento al objeto de estudio. Para el que dice no creer, la distancia parece estar más “asegurada”, pero la pude llegar a racionalizar de tal manera, que terminen por escapársele los tipos de existencia que inducen. Y puede terminar como si se tratara de supersticiones, es decir, como gestos totalmente desvinculados de sus creencias. Por otra parte, para el que cree en lo que al mismo tiempo pretende analizar la cosa puede resultar más “complicada”, porque implicaría una especie de disociación reglada.

Sin embargo, en el planteamiento de Piette, la doble perspectiva a la que alude y que debe permanecer articulada, permite instaurar un tipo especial de distanciamiento, que ayuda a alejarse de la militancia tanto pro como anti. Perspectiva que para el investigador en ciencias sociales se complementa con aquella de no otorgar ningún privilegio a las instituciones o grupos religiosos como si se tratara de un caso aparte. Aunque sin perder de vista su singularidad.

Vuelvo entonces a mi pregunta inicial acerca de la caída de una creencia o el por qué se deja de creer, sabiendo que no la podré responder sino en una mínima parte. Me avocaré a dos ejemplos, uno aludido por Freud en el texto de “La psicología de las Masas y análisis del yo”, y el otro a la metáfora de la caída del muro de Berlín. O en otros términos, ¿es lo mismo creer en el proyecto socialista que en el dios de los evangelios?

De la tumba vacía a la momia durmiente

Cuando menos se ve, más se cree

Jacques Tourneur⁹

9 Declaraciones del director, a raíz de su película *La Feline (Cat People)*. Citado en la presentación del ciclo “Les Oeuvres Majeures, 50 ans d’amour du cinema”, Action Écoles, mayo de 2006.

10 Cuyo autor es C. Ranger Gull.

De Tumbas vacías y desaparecidos vivientes

En *Psicología de las Masas*, Freud aludió a una novela publicada en 1903 —*When It Was Dark*—,¹⁰ para trabajar la desagregación de lo que denominó

como la “ilusión grupal”. En dicha novela se desarrolla el siguiente argumento: Cristo en realidad no habría resucitado, sino que subrepticamente lo habrían cambiado a otra tumba proporcionada por José de Arimatea. Y cuando en los inicios del siglo xx se descubrió su esqueleto, se produce un acontecimiento mayúsculo. Con esto, el supuesto del cuerpo resucitado y glorioso habitando un lugar invisible se viene abajo, y enfrenta sin mediaciones la afirmación de san Pablo que dice: “si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe”.

Michel de Certeau, señaló que en buena medida “[es] sobre la ausencia de un cuerpo, sobre la tumba vacía [que] el discurso evangélico debe encargarse de la producción de cuerpos eclesiásticos, doctrinales y sacramentales que sirvan de sustitutos al cuerpo ausente”.¹¹

Si De Certeau puso el énfasis en los efectos de la tumba vacía que se cubre con los diferentes “cuerpos aludidos” y no tanto en su par dialéctico, el del cuerpo invisible pleno y glorioso del resucitado, Freud simplemente supuso que una vez encontrado el cuerpo, el efecto desacralizador se vuelve irremediable. Y que además, el edificio entero descansaría sobre ese pilar simbólico, por lo tanto, se vendría abajo, como lo postula la novela.

Un teólogo como Hans Küng, trató de ofrecer otra perspectiva al asunto en cuestión sin terminar de desembarazarse de la problemática abierta por la cuestión de la tumba vacía:

Dicho sin rodeos: con la tumba vacía, en si, no se puede probar la verdad de la resurrección de Jesús de entre los muertos. Eso sería una clara petición de principio; se presupone lo que habría que demostrar. Pues por si misma, la tumba vacía sólo dice lo siguiente: “Él no está aquí (Mc, 16, 6). Y hay que añadir expresamente por no ser en modo alguno evidente lo siguiente: “ha resucitado” (Mc, 16,6) [...] Así como nadie en todo el Nuevo Testamento que afirme haber estado presente [...] durante el hecho mismo de la resurrección [...] Así tampoco hay nadie que asegure que su fe en el Resucitado proviene de la tumba vacía.¹²

11 G. Vigarello, “Histories des corps: entretien avec Michel de Certeau”, *Espirit*, Francia: 1982.

12 Hans Küng. *Credo*. 4ª ed. Madrid: Trotta, 2000, pp. 107-108.

“Él no está aquí”, y entonces ¿en donde sí estaría? Y ¿de dónde si proviene la fe en el Resucitado o la apuesta de que si resucitó? Me parece que es un pilar de la creencia la resurrección del único que habiendo, probado lo humano y por tanto la muerte pero siendo al mismo tiempo Dios –o el hijo de–, prometió la resurrección a sus seguidores.

En este caso la creencia cambia de estatuto, ya no se reduce a una descripción puramente psicológica ya que se basa no tanto en una adhesión que no sabe o busca saber, sino en una promesa y en un diferimiento, como señaló de nueva cuenta De Certeau en un texto presentado en 1981.¹³ Texto que Alain Boureau resumió en su parte medular de la siguiente manera: “El proceso de creencia se define por la ausencia de un bien deseado (la certeza), por lo cual el gozo es trasladado a un futuro por la mediación de un contrato que une al sujeto a los otros en una institución”.¹⁴

Por lo tanto como añadió A. Mendiola

El término creer presenta una constelación de usos, dentro de ellos se encuentran los siguiente: a) tener confianza en alguien o en algo; b) creer en la realidad o en lo que uno ve; c) fiarse de lo que se dice. Lo que une a los tres significados de la palabra creer es que siempre se instaura una relación. Creer no es una sustancia sino una relación. Esa relación puede ser con una persona, un objeto, lo que se construye como real –lo visto- y por último con lo que se dice. [...] creer es depender de “eso” que puede o no responder al acto que creo. [...] la estructura de la creencia es temporal. Esto es, está abierta al futuro como incertidumbre.¹⁵

Creo que resucitaste, y por lo tanto, creo en tu promesa. Y aceptar la promesa es diferir, e instaurar en dicha apuesta la incertidumbre. ¿Alguien responde o responderá? Evidentemente el cuerpo de Cristo perdido en las brumas de los siglos se volvió inatacable desde un tipo de investigación empírica simplificadora. Lo importante es que detrás o al fondo –incluso arriba– de la tumba vacía, se instauró un cuerpo glorioso e invisible pero muy presente. Y eso ha resistido la marcha de los siglos.

13 Michel de Certeau. “Une pratique sociale de la difference: croire”. André Vauchez (dir.). *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII à XV siècle*. Roma: École française de Rome, 1981.

14 Alain Boureau. “Croire et croyances”. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Michel Trebistch. *Michel de Certeau, les chemins d’histoire*. Bruselas: Éditions Complexe, 2002, p. 134.

15 Alfonso Mendiola, *op. cit.*, pp. 54- 55.

Y a diferencia del Cristo resucitado, el cuerpo sacerdotal de la Iglesia católica, que es vicariante por estructura, puede caer, ser desidealizado, y cuestionado al igual que el aparato, como si se tratara de un resto desprendible y sujeto a combustión, pero su crítica o posible caída no amenaza automáticamente al incombustible e idealizado glorioso que venció a la muerte. El cual permanece en el “exterior” del lugar vacío —que remite a él—, que ocupan y desocupan los vicarios ministros al ritmo de las muertes, cuestionamientos, dimisiones y jubilaciones. Pero sin quedar desimplicado de la tumba vacía que presupone el lugar pleno en el cual habita.¹⁶

Cuando una institución ha logrado tal grado de poder simbólico —tumba vacía y lugares vacíos vicariantes— con “desaparecido viviente” incluido, le sugiere a los aspirantes a iconoclastas que por favor no simplifiquen las cosas y sobre todo, que renuncien por lo pronto a los amaneceres radiantes sin invisibles contundentes cuando despierten (A. Monterroso dixit). Al final de este primer recorrido, más que tratar de dar cuenta de cómo caen algunas maneras de creer, parece ser que desemboqué en por qué hay algunas maneras de creer que son casi inexpugnables. ¡Sea por Dios!

16 “Jesús es el Otro. Él es el desaparecido viviente [...] Su presencia ha permitido eso que sigue, pero su borramiento es la condición de una objetivación plural (Iglesia) que le deja la posición de sujeto en la medida misma en donde él es el autor, a la vez el ‘faltante’ y la ‘permisión’”. Michel de Certeau. *La faiblesse de croire*. París: Esprit-Seuil, 1987, p. 225.

- 17 La expresión es de Eliseo Alberto de quien tomo inspiración para redactar este apartado.
- 18 Juan Gelman. *País que fue será*. México: Era, 2007, p. 63.
- 19 Regis Debray. *Jeunesse du sacré*. París: Gallimard, 2012, p. 169.
- 20 Michel de Certeau. *Historia y Psicoanálisis*. 2ª, ed. México: UIA-ITESO, 2003, p. 138.
- 21 “Como es sabido, esas prácticas taxidermistas tienen una larga tradición en la política latinoamericana. A diferencia de Martí, Zapata, el Che o Evita, Fidel no muere como mártir sino como un estadista longevo [...] Su muerte natural puede ser presentada como una “victoria sobre el imperio” que no logró asesinarlo. Rafael Rojas. “Nace un espectro”. *El País*. España, 21 de noviembre de 2006, p. 13. Digamos que el longevo dictador “bueno”—el malo era Pinochet—, morirá investido de una especie de invulnerabilidad que lo inmunizó ante las asechanzas asesinas del imperio americano. Invulnerabilidad que probablemente le ofrezca cierta trascendencia como a Lenin. ¿Lo embalsamarán los taxidermistas tropicales? O ¿dejarán que se convierta en huesos como Guevara?, no perderse el próximo episodio. ¿Hay diferencias en los gestos sacralizadores que inducen prostraciones ante los huesos, el simulacro de cuerpo o el altar guardando al invisible divino? Tema a estudiar.

Pero hay más, dijo Pessoa, en algún lugar que el “hombre es un cadáver diferido que procrea” y los futuros cadáveres

*De Momias durmientes*¹⁷

Quedan cosas sin hablar, claro. Agujeros de cuerpo presente
Juan Gelman¹⁸

La declinación de una nación, la desbandada de una armada, la descomposición de un partido, tiene por denominador común, una desacralización que llega a su término [...] La profanación de Lenin, por ejemplo, después de medio siglo de sacralidad institucional como consecuencia de la apertura de Gorbachov [...] portaba en sus flancos la dislocación del imperio soviético en repúblicas independientes[...] Nuestras sociedades, desarticuladas y sarcásticas no quieren oír más hablar de esas ficciones cubre huecos, juzgadas no sin razón como manipuladora e infantilizadoras
Regis Debray¹⁹

Más allá de la extensión poco rigurosa del término sacralización, o de la afirmación de que nuestras sociedades ya no quieren escuchar más de las ficciones cubre agujeros, las palabras de Debray apuntan a una cuestión problemática, que tiene que ver con nuestro tema del abandono parcial de ciertas idealizaciones y creencias.

Habría que evitar la tentación de transponer la imagen de la “caída del Muro”, que condensa la desagregación del bloque soviético en el de la tumba vacía. Pareciera que el texto que citó Freud para tratar de dar cuenta de una posible destrucción de la institución católica, en realidad hubiera sido escrito con dedicatoria futurista para la sociedad totalitaria soviética. A diferencia de lo que dijo De Certeau, cuando afirmó que las instituciones —las Iglesias sobre todo— promueven “un conjunto de procesos generadores de credibilidad por el hecho de retirar lo que prometen”,²⁰ otro matiz a la perspectiva de la ausencia del bien deseado, en el caso del imperio soviético, las promesas no se podían diferir indefinidamente, sin mostrar frutos tangibles.

El imperio soviético si bien tenía como uno de sus ejes discursivos la fraternidad de los explotados, y los anhelos de justicia de una parte de la humanidad, lo cual implicaba un formidable combustible para hacer soñar e instaurarse de tiempo completo como militantes de los amaneceres

que cantan, tenía, a diferencia de las Iglesias, que ofrecer pruebas empíricas de su efectividad en este mundo mientras se esperaba el advenimiento de la sociedad sin clases también en la Tierra. Lo cual implicaba que una serie indefinida de generaciones se iban a quedar sólo con la promesa en una especie de limbo, con Lubianka y Siberia incluidas, en caso de querer acelerar el futuro totalizado por la justicia. Y ¿qué se les iba a ofrecer a cambio mientras tanto?

Por lo pronto, a falta de una tumba vacía con cuerpo glorioso, un mausoleo medianamente pleno, con la momia de Lenin como huésped de honor. Se comprenderá que no es lo mismo estar como momia sujeto a un tratamiento constante para mantener un simulacro de cuerpo,²¹ el cual ha sido vaciado de sus órganos y sólo cubierto por una delgada capa de piel, que presentarse como alguien que efectivamente venció a la muerte después de haberla degustado, y además, hacer mutis ausentándose —que no desapareciendo— de una determinada manera de la escena. Así como en el capitalismo hay clases, también las hay en las maneras de desaparecer y persistir en el tiempo.

Eliseo Alberto en un texto titulado precisamente “La momia”, relata como tres meses después de la muerte de Vladimir Ilich Uliánov, alias Lenin, la viuda de éste se presentó ante el “padrecito de los pueblos” Stalin, para entregarle el testamento de su marido, el cual debería haber sido discutido en el XIII Congreso del Partido, pero Stalin decidió guardarlo celosamente en una caja fuerte que imitaba a las Matriuskas. Texto que retornó de ser suprimido en la primavera de 1956, cuando se efectuó el XX Congreso que reventó el secreto a voces de los asesinatos masivos del padrecito purificador de las disidencias reales y operador de las preventivas.²² Lo cual trajo, entre otras consecuencias, la de tener que decirse como militantes: “seguimos siendo comunistas pero somos antiestalinianos”. ¿Puro accidente? ¿Sólo una desviación? La cosa resultó desgraciadamente más complicada.

Las revelaciones causaron un terremoto en los creyentes del socialismo. Un ejemplo digno del diván de Freud fue el caso del secretario del

diferidos de Chávez y Fidel no sólo procrearon hijos sino “espectros políticos. Eso son, ni más ni menos, el Martí de Castro y el Bolívar de Chávez. [...] ¿Qué tiene que ver un republicano decimonónico, como José Martí, con un partido único marxista leninista? ¿Qué tiene que ver el Bolívar del Congreso de Panamá con el burdo antiyanquismo del Chávez?”

R. Rojas, *op. cit.* Ya no se trata sólo de preparar la santificación por la momificación, sino de hacerse acompañar como los cometas de una estela de espectros. Las cosas se tornan más complicadas, porque tampoco existe una sola manera de operar como espectro, basta comparar a Cristo con el padre de Hamlet o a este último con Martí y Bolívar. Y aún hay más, H. Chávez a diferencia de F. Castro, ha producido una casi novedad —casi porque Juan Pablo II se le adelantó—, “La enfermedad como espectáculo” político, como pertinentemente reza el título del texto de Alberto Barrera Tyska, en *Letras libres* de agosto de 2011. Castro sin duda más sobrio, reaparece cada cierto tiempo para informar solamente que todavía está entre nosotros, Chávez para manejar sus retornos y para anunciar su martirio corporal purificador que lo eternice en el poder.

22 El 14 de febrero de 1956 en el inicio del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, Nikita Jruschov, hizo un panegírico del campo socialista afirmando que en nada le iba a la saga a su adversario capi-

talista, pero a puertas cerradas les comunicó a los delegados los delitos cometidos “en los últimos 16 años de vida de Stalin, incluyendo el periodo de la segunda guerra mundial [...] El mito de su infalibilidad fue así destruido radicalmente y de golpe, pero sin un análisis ni una explicación de este terrible episodio. El texto del “reporte secreto” –25 000 palabras– fue después leído en las reuniones de base del partido y en las asambleas de administración, sin que se permitiera tomar notas ni preguntas [...] Los dirigentes del PCUS después de haber abierto el dossier de Stalin (y retirado sus restos del Mausoleo de la Plaza Roja) lo han vuelto a cerrar repentinamente y de nuevo sin explicación. Le han aplicado a Stalin sus mismos métodos y han suprimido lo más posible su nombre de la historia [...] Con la siguiente paradoja: un sistema social que todavía ahora pretende basarse en una necesidad histórica, se ha quedado prácticamente sin historia”. K.S. Karol. “El esqueleto de Stalin y Gorbachov”. Jornada semanal. 17 de agosto de 1986, p. 10. Texto traducido de *El Manifiesto*, por Mercedes Hope). Texto que hay que citar en el contexto previo a la “caída del Muro”.

- 23 Por ejemplo, decía de Stalin lo siguiente: “El camarada Stalin, convertido en secretario general, ha concentrado en sus manos un poder ilimitado, y no estoy seguro de que siempre sepa utilizarlo con

partido comunista inglés, que durante tres días fue objeto de una ceguera histórica. Había tanto que ver en esa otra manera de invisibilidad, que era mejor no hacerlo. Gracias a ello, la momia de Stalin que acompañaba a la de Lenin, fue retirada a una tumba fuera del Mausoleo y se convirtió en un simple cadáver.

En el citado testamento, Lenin les decía a sus camaradas lo que pensaba de los líderes del partido. Cosas ciertamente no muy gratas, lo cual era como arrojar la roca que no la piedra cuando acababa de hacer mutis.²³ Es entendible que el camarada Stalin, tan poco afecto a la autocrítica, guardara celosamente el citado testamento. Pero lo que me importa recalcar es que el líder de la revolución pedía en el texto que no erigieran mausoleos en su honor. Al parecer tuvo un acceso de humildad *post mortem* y más aún, que prefería ser enterrado en el cementerio de Vólkovskoye, San Petersburgo al lado de su madre Maria Alexandrovna. Pero como agudamente lo señala Eliseo Alberto, Stalin “no iba a perder esa oportunidad caída del cielo. Necesitaba un centinela en medio de la Plaza Roja, un soldado dormido que pudiera despertar de entre los muertos y asumir el mando en algún momento de crisis”.²⁴

El problema de mantener una momia en estado pertinente es que cuesta mucho dinero y además provoca curiosas reivindicaciones, como por ejemplo la de querer “matar al muerto”, como fue el caso del granjero ruso Mitrofan Nikitin que en la primavera de 1934, se alzó con un revolver y viajó a Moscú para hacer pacientemente la cola y entrar al famoso mausoleo de mármol y granito rojo para tratar de disparar un solo balazo contra la “durmiente momia” –que ni se enteró del atentado–, en los 15 segundos que tenía para verla. No lo logró, porque los Guardias Rojos le saltaron encima y lograron neutralizarlo pero felizmente para él, si logró *in extremis* dispararse un tiro y volarse la tapa de los sesos.²⁵ Hubo otros dos atentados: por ejemplo, un individuo arrojó un martillo contra el ataúd de cristal “a prueba de escupitajos”, y doce años después otro individuo rompió el sarcófago a patadas. A raíz de este tercer atentado, Nikita Jruschov ordenó blindar el sarcófago contra cargas de dinamita.

Algo no marchó en el caso de esta momia revolucionaria institucional,²⁶ ya que no logró la suficiente trascendencia y resultó demasiado cercana por no haber logrado esa distancia necesaria que instaura lo sacralizado. Y terminó, por lo pronto, siendo un estorbo caro pero difícil de mandar a una tumba que la volviera invisible. Momia que quedó atrapada en una especie de entre dos: un tiempo embalsamado y suspendido, y la nostalgia de un proyecto que se fue a pique. Y como dijo Rafael Azcona “la nostalgia huele a nardos putrefactos”.²⁷ Del modelo de la momia se puede extraer un contraejemplo de los que afirmaba Jacques Tournier: “cuanto mas se ve menos se cree”.

En cambio, el modelo cristiano permite mantener una promesa y tiene la ventaja de no prestarse ni a balazos, ni escupitajos o martillazos, aunque no necesariamente sea el mismo caso para los vicarios del invisible viviente. Cuestión de preguntarle por ejemplo a Juan Pablo II.

Finalmente, la cuestión de las maneras de creer y de dejar de creer o simplemente de trasladar las creencias a otras semejantes, vistas de manera tan parcial en este breve texto, nos enfrenta a una profusión de posibilidades que nos prometen días plenos de interrogaciones e investigaciones futuras.

Las combinaciones entre eso que llamamos convicción y lo que denominamos comportamiento, son relaciones inestables (que adquieren combinaciones múltiples). Al contrario de lo que sucedía en sociedades tradicionales, la práctica no es la más transparente a la objetividad de una creencia.²⁸

la suficiente prudencia [...] Stalin es demasiado grosero, y este defecto perfectamente tolerable en nuestro medio [...] se torna intolerable en las funciones de secretario general. Por tanto, propongo a los camaradas que reflexionen sobre el modo de desplazar a Stalin de ese cargo y de nombrar a otra persona que tenga sobre el camarada Stalin una sola ventaja: la de ser más tolerante, mas leal, más cortés y más atento para con los camaradas, de un humor menos caprichoso”. Eliseo Alberto, *op. cit.*, pp. 48-49. Y como también criticaba a Trotsky, como “presuntuoso en exceso” y a Bujarin como el teórico más valioso pero desgraciadamente “heterodoxo”, pero hizo entregar su escrito en manos del hombre del “humor caprichoso” que tenía más poder, parece como si le hubiera sugerido lo que tendría que hacer con su rivales, e incluso con su cadáver. A los dos líderes nombrados, los hizo cadáveres y a el fiambre de Lenin – como comenzaron a decirle a los días de muerto-, decidió exhibirlo a partir de la formula “que el muerto no siga muriendo” y lo convirtió en momia.

24 Eliseo Alberto. *La vida Alcanza*. México: Ediciones Cal y Arena, 2010, p. 48.

25 ¡Y el cadáver ay, seguía matando!

26 Expuesta por primera vez en agosto de 1924.

27 Eliseo Alberto, *op. cit.*, p. 125.

28 Michel de Certeau, “Une Pratique sociale de la difference: croire”, *op. cit.*, p. 369.

Resumen del artículo

Dilemas epistemológicos: el estudio de la religión desde las experiencias simbólicas

Renée de la Torre

El presente ensayo aborda una reflexión epistemológica basada en el diálogo conceptual y en la experiencia de la práctica antropológica sobre los dilemas en torno a la racionalidad propia del pensamiento científico-social (socioantropológico) y la sensibilidad simbólica del pensamiento religioso (creencia en hechos sobrenaturales). En el texto se describen cuatro posturas asumidas a este respecto: 1) el ateísmo cognitivo, 2) la definición de la religión ni muy exclusivista (sustantiva) ni muy inclusivista (funcional), 3) la concepción de la religión como realidad socialmente construida, y 4) el agnosticismo experimental del símbolo. La autora concluye su reflexión sustentando el argumento sobre la validez antropológica que tiene valorar la experiencia y los estados de ánimo que provoca la religiosidad, como vía necesaria para poder reconocer y percibir los significados profundos del símbolo religioso.

Abstract

This essay approaches an epistemological reflection based on the conceptual dialogue and the experience of the anthropological practice concerning to the dilemmas about the rationality proper to the social-scientific thought (social-anthropological) and the symbolic sensibility of the religious thought (beliefs in supernatural events). Four assumed positions are described in the text: 1) the cognitive atheism, 2) the not exclusivist (sustantive), neither inclusivist (functional) definition of religion, 3) the conception about religion as a socially constructed reality, and 4) the experimental agnosticism of symbol. The author finishes her reflection by sustaining the argument about the anthropological validity that valuating

Palabras clave

epistemología, religión, antropología de la experiencia, símbolo, y estados de ánimo

Keywords

epistemology, religion, anthropology of experience, symbol, mental states

the experience and the mental states provoked by religiosity, as a necessary way to be able to recognize and perceive the deep meanings of religious symbol has.

Dilemas epistemológicos: el estudio de la religión desde las experiencias simbólicas

Dar respuesta a la pregunta planteada por Rodolfo Morán, en torno a si la religión puede o no considerarse como un marco válido de conocimiento en la investigación sobre el fenómeno religioso, es una empresa muy difícil. Por ello, trataré de responder a esta invitación a la reflexión epistemológica entre el pensamiento científico social (socio-antropológico) y el pensamiento religioso (creencia en hechos sobrenaturales), a partir de cuatro posturas asumidas.

Primera postura: ateísmo cognitivo

Aunque en primera instancia soy de quienes consideran que sin lugar a duda no se puede estudiar la religión a partir del sistema de creencias que ella misma produce, en este sentido podría considerarme, para los fines de la definición de mi identidad como investigadora de la religión, como una atea agnóstica. Atea, porque considero que toda deidad es una construcción social, y agnóstica porque no puedo negar su existencia social y simbólica.

En este sentido, me confieso profesar una relación epistemológica del conocimiento con la religión basada en la duda radical, la cual consiste en aceptar y postular que detrás de cada verdad universal (creencia en dios, en la virgen, en el más allá o en el cielo y el infierno), existe una realidad

históricamente estructurada (en lenguajes, libros sagrados, ritos, símbolos, saberes, e instituciones), que a su vez estructura los modos de creer, practicar, y valorar dentro de un sistema religioso compartido, y que es estructurable por la sociedad y su cultura.

Me confieso también seguidora de Pierre Bourdieu, no tanto en relación a sus conceptos y sus métodos —en eso soy medio seguidora—, pero sí en cuanto a aceptar la invitación de mantenerme activa en el ejercicio constante de una ética reflexiva sobre mi propio oficio como investigadora de la religión (un tanto de comunicóloga, otro de antropóloga, otro de socióloga, y una pizca para combinar libremente lo que sea útil para registrar y analizar al objeto), con lo cual a veces hago el esfuerzo por objetivar los procesos de producción del conocimiento que genero, pero sobre todo de reflexionar en torno a mis propias disposiciones subjetivas que pautan la manera en que me relaciono con el objeto religioso, incorporando no sólo mis maneras de saber, sino también las maneras de ser interpelada, de sentir y de experimentar lo religioso.¹

Toda religión legitima su fundación y su obra como parte de un proyecto de salvación de la humanidad que proviene de la voluntad divina, que trasciende al hombre, a las instituciones, a la sociedad, a la historia y al mundo pasajero. Su obra descansa sobre la nobleza de sus fines, el resguardo de lo sagrado y el destino hacia el más allá. La religión no admite el cuestionamiento de lo sagrado, ni de las estrategias y fines que persigue, porque, como decía Durkheim, lo sagrado y lo profano “no pueden aproximarse entre sí y conservar su propia naturaleza al mismo tiempo”.² Pero, a la vez, es la misma creencia en lo sobrenatural, en lo sagrado y en lo divino la que enmascara a la institución: a los intereses ligados a su reproducción. Aquí entra el papel del sociólogo, quien tiene que aplicar la duda radical al campo de la creencia radical, no desde fuera, sino en la tensión entre la experiencia religiosa y la sociología analítica. Sin embargo, Bourdieu también alerta sobre la pobreza de los estudios sociológicos que desean analizar la religión sin darle valor a las creencias religiosas y a las experiencias sobrecogedoras que ellas producen.

1 Sobre mi postura académica con respecto a los aportes teóricos y metodológicos de Pierre Bourdieu puede consultarse: Renée de la Torre, “El campo religioso: una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical (Pierre Bourdieu)”, *Revista Universidad de Guadalajara, Dossier dedicado a Pierre Bourdieu en ocho perspectivas. Un homenaje*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 24, septiembre de 2002, pp. 45-50.

2 Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán, 1961, p. 40.

Cuando Pierre Bourdieu escribió *Cosas dichas* (1987) admitía que el estudio de la religión es una de las empresas más difíciles a llevar a cabo, y explicaba que “cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo, y cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo”.³ Estos dos señalamientos son dignos de atención, sobre todo porque quienes son agentes que participen del campo religioso descalifican los métodos racionales y experimentales de la sociología de la religión, arguyendo que esta vía del conocimiento racional poco puede aportar a su comprensión puesto que su realidad se fundamenta en fenómenos sobrenaturales, místicos y apocalípticos que son inconmensurables para la razón (esta descalificación ya la han aplicado algunos portavoces de denominaciones religiosas para señalar los límites de mi propia investigación, véase Navarro 1995, en López Maldonado 1995).⁴ Los agentes de lo sagrado, entonces, proponen que es la creencia misma el único camino para entender el valor de lo religioso, cuya naturaleza es sobrehumana y no histórica, y que rebasa la vía racional que los investigadores utilizan como acceso al conocimiento de la realidad religiosa. No obstante, los sociólogos y antropólogos de la religión hemos intentado validar nuestra ciencia en métodos racionales, y con un arsenal de conceptos que buscan establecer una distancia crítica frente al lenguaje y las categorías producidas por el propio campo religioso.

Desde mi primera investigación sobre la Iglesia de La Luz del Mundo, que fue el resultado de mi tesis de maestría y se publicó en 1995 en el libro *Los hijos de La Luz, discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, partí de la concepción teórica de Peter Berger que define la religión como un hecho socialmente construido, y cité lo siguiente: “A través de la externalización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivación la sociedad se convierte en una realidad sui generis. A través de la internalización el hombre es un producto de la sociedad”.⁵ Esta premisa básica, que fue el eje teórico de mi estudio en La Luz del Mundo, ha marcado desde entonces mi concepción de la religión, para entenderla no sólo como un hecho social susceptible de ser estudiado por la vía experimental,⁶ sino también

3 Pierre Bourdieu. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1987, p. 93.

4 Elsa López Maldonado. *La Hermosa Provincia. Aclaración sobre algunas imprecisiones en el libro “los hijos de la Luz, de René de la Torre*. Guadalajara: 1995.

5 Peter Berger. *El dosel sagrado. Para una teoría de la religión*. 2ª ed. Barcelona: Kairós, 1981, p. 4.

6 Emile Durkheim, *op. cit.*

como un acto comunicativo que incluye el proceso de exteriorización, objetivación e interiorización, con lo cual busco atender lo que de subjetivo hay en las estructuras sociales y lo que de objetivo hay en cada sujeto; y finalmente como un sistema simbólico que, retomando a Clifford Geertz, evoca realidades que no sólo se transmiten e interiorizan mediante el lenguaje hablado y racional, sino fundamentalmente se interiorizan y se validan mediante sentimientos y emociones transmitidos y vividos a través de la experiencia simbólica.⁷ Por ello considero que el estudio de la religión debe mantener un balance epistemológico basado en una visión bifocal que dé cuenta de lo que de subjetivo hay en las estructuras sociales y lo que de objetivo hay en cada sujeto.⁸

Las ciencias sociales seguimos siendo herederas de Durkheim, en cuanto que consideramos a la religión como un hecho social, que puede y debe ser medible y constatable en el oficio del sociólogo. No obstante, también somos herederas de Weber, puesto que como hecho socialmente construido, éste no puede ser aprehendido sólo por los hechos concretos y materiales sin considerar el peso de la vivencia simbólica de lo sagrado. A su vez, a finales del siglo XIX las ciencias sociales se vieron influenciadas por “los maestros de la sospecha” (especialmente la filosofía de Nietzsche, el marxismo y el psicoanálisis), que veían a la religión con cierta desconfianza porque la consideraban una institución productora de falsa conciencia, y trataban de develar las formas de poder, control y sujeción que enmascaran los dogmas y las creencias. Desde mi punto de vista, el dilema no está en decretar si los contenidos de las creencias son falsos o verdaderos (en este sentido no encuentro utilidad al debate con la teología), sino de comprender su capacidad evocadora de la realidad sagrada y trascendente, es decir de acceder a la experiencia religiosa, ya que es ahí donde se le adjudica un sentido sagrado y suprahumano que no sólo legitima la realidad socialmente construida, sino que hace plausibles las creencias, y les imprimen la apariencia de un realismo incuestionable, aun a las más extravagantes y creativas.

7 Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1987.

8 Jesús Ibáñez. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. México: Siglo XXI, 1994.

Es aquí donde, a mi manera de ver reside, el dilema sobre las maneras de estar y de percibir el estudio de la religión, que nos llevan a cuestionarnos la relación entre nuestras maneras de hacer conocimiento en la forma en que nos relacionamos y nos posicionamos con el objeto (el campo religioso). ¿Se puede estudiar la religión al margen de la creencia inherente a la religión? El propio Bourdieu planteó dos posibilidades: por un lado sostiene que es riesgoso el participar en y desde el campo religioso, ya que éste puede enajenarnos y tomar la verdad revelada como una verdad sin cuestionamientos, que inhiba la capacidad analítica del investigador y sus herramientas de conocimiento; por el contrario, la incapacidad de reconocer la creencia como un hecho susceptible de validez, puede alejarnos de la comprensión del objeto. Este dilema es el que guiará mi reflexión y más que nada, la haré a partir de mis propias posturas y a partir de las maneras de relacionarme con el objeto mismo de la religiosidad.⁹

Segunda postura: hacia una definición de la religión, ni muy exclusivista (sustantiva) ni muy inclusivista (funcional)

Uno de los dilemas al que nos enfrentamos se presenta a la hora de la elección de un concepto para definir la religión. Este dilema, como lo desarrolló la socióloga Hervieu-Léger, se debate entre “la disociación creciente entre una sociología “intensiva” de los grupos religiosos y una sociología extensiva de los fenómenos de la creencia”.¹⁰ Mientras algunos sociólogos y antropólogos buscan restringir lo religioso a aquellas formas producidas por las religiones históricas, habemos otros que observamos la producción de formas religiosas diseminadas, y fuera de las instituciones clásicas o iglesias. Los primeros definen sus conceptos de manera exclusivista, poniendo énfasis en los elementos sustantivos de la religión. Los segundos buscan definiciones laxas, que sean lo más inclusivistas para entender las nuevas formas que adquiere lo religioso en la sociedad contemporánea, y para ello construyen definiciones basadas en los aspectos funcionales de la religión.¹¹

9 Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant. *Respuestas por una Antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.

10 Danièle Hervieu-Léger. *La religión, hilo de memoria*. Buenos Aires: Herder, 2005, p. 61.

11 Meredith McGuire. *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987.

Mi postura frente a este dilema teórico es que, por un lado, para apreciar distintas manifestaciones de lo religioso, hay que partir de una definición laxa de lo religioso (a fin de no sustantivizar la concepción de lo religioso a la realidad de una religión o de un régimen religioso. En mi caso específico, por ser mexicana, este régimen está dominado por las concepciones católicas y cristianas, puesto que es una sociedad regida por sus principios, en donde el catolicismo hasta hace pocos años gozó de una posición monopólica del campo religioso). Muchos de los conceptos tienen una carga peyorativa y excluyente, mediante los cuales la religión hegemónica decide quiénes no son religión, o que prácticas no deben considerarse como tales. Es decir, el estudioso de la religión deberá tener cuidado de no hacer suyas concepciones o definiciones de la religión que están hechas a imagen y semejanza de una religión específica, y cuyo contenido está cargado de formas exclusivistas para incluir ciertas realidades institucionales y excluir a otras manifestaciones en torno a la producción de lo sagrado, que bien pueden ser consideradas como religión. Recordemos que, como Bourdieu sostenía, las categorías están posicionadas en un juego por el control legítimo de cada campo específico.

Por otro lado, creo que es necesario reconocer la especificidad del conocimiento y el hecho religioso. Por tanto, además de considerar a la religión como un sistema de signos, construido socialmente, se requiere considerar que tienen como funcionalidad específica el dar respuesta y sentido a la relación del hombre, la naturaleza, la sociedad y el cosmos.

La religión, entonces, se especializa en producir un tipo de conocimiento específico: las creencias,¹² pero no son cualquier tipo de creencias, sino aquellas que contribuyen a distinguir lo sagrado de lo profano.¹³ Por lo tanto, el símbolo religioso se diferencia de otros símbolos, en cuanto que no es cualquier referente a otro objeto o realidad social, sino el puente posible para comunicar, dialogar y experimentar lo sagrado. Aunque aquí habrá que subrayar que lo sagrado no reside en el objeto que lo simboliza, sino que como desarrolló Eliade, se genera en el proceso de hierofanía, mediante el cual cualquier objeto puede ser considerado como sagrado.

12 Danièle Hervieu-Léger. "Por una sociología de las nuevas formas de la religiosidad: algunas cuestiones teórica previas". Gilberto Giménez (comp.). *Identidades religiosa y sociales en México*. México: IFAL-UNAM, IIS, 1996, pp. 23-46I.

13 Emile Durkheim, *op. cit.*

El valor del símbolo se actualiza en situaciones rituales, donde lo sagrado requiere ser grupalmente practicado, a la vez que individual, e interiormente experimentado.¹⁴ No obstante, como también lo señaló Berger, la religión se encarga de religar dos realidades: el nomos (la sociedad) y el cosmos (la realidad supraempírica):

La legitimación religiosa pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad sacra, universal y última. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben entonces la apariencia de una seguridad y de una permanencia definitiva. Dicho de otro modo, los nomos construidos por el hombre reciben un status cósmico.¹⁵

Esta definición trata de responder a qué es lo que se considera como religión (definición sustantiva), pero no explica qué y cómo lo hace (definición funcional). En este sentido, considero muy útil complementarla con la definición funcional que nos brinda Clifford Geertz, que desarrolló de la siguiente manera:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único.¹⁶

Tercera postura: concebir la religión como realidad socialmente construida

La religión es para Berger “una empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido”.¹⁷ Es producida por la sociedad mediante la manipulación o gestión de un sistema simbólico, cuya especificidad es

14 Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. de la obra original de 1957. Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario, 1995.

15 Peter Berger, *op. cit.*, p. 61.

16 Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 89.

17 Peter Berger, *op. cit.*, p. 46.

construir una realidad que permite sacralizar los mundos humanos, y a su vez concebir el cosmos como una realidad humanamente significativa. Mediante la construcción simbólica de la realidad, la sociedad realiza el intento audaz de humanizar el mundo, incluso de humanizar el cosmos y humanizar a Dios; y –como lo señaló Durkheim– con la religión, a su vez sacralizamos a la comunidad y su cosmología, al hombre, a la sociedad y a sus instituciones.

En consecuencia, cada vez me convengo más de que no se puede comprender la potencialidad simbólica de la religión, si no atendemos los estados anímicos que ésta genera. Aquí es donde mi reflexión epistemológica se complejiza, puesto que no se trata simplemente de mantener una distancia crítica con el objeto, como ha sido continuamente postulada por el debate sostenido entre la sociología de la religión y las ciencias teológicas por darle sustento histórico a las creencias de las religiones históricas. Ello porque el símbolo pone a funcionar la fantasía creadora del orden de lo imaginario (que, como lo señaló Jesús Ibáñez,¹⁸ no es falso ni verdadero, sino probable, posible e imaginable). Sabemos que el símbolo nunca es lo que evoca. Siempre genera un conocimiento de segundo orden. Es la representación de otra cosa que, sin embargo, se percibe como presente a través de la materialidad del símbolo y su capacidad evocadora de algo más.

Quizá ésta sea la razón por la cual, como desarrolló José María Mardones,¹⁹ a pesar del predominio lógico empirista del pensamiento occidental moderno, nunca desapareció el orden simbólico, ni siquiera en medio de la ciencia. El poder de la evocación religiosa del símbolo ha perdurado a pesar de que desde la antigüedad han existido movimientos que se muestran reticentes al poder de lo simbólico (como han sido los movimientos iconoclastas que rechazan las imágenes de la divinidad, pasando por las corrientes del pensamiento empírico y racional del protestantismo que sirvieron de base para la ilustración y su proyecto modernizador). A pesar de que la racionalidad experimental intentó reducir al ser humano a la mera fuerza de trabajo, y de guiar la moral hacia los fines instrumentales e

18 “Una proposición puede ser verdadera, falsa o imaginaria [...] Imaginaria porque no está en el espacio sino en el tiempo, en uno de los futuros posibles. Ayer llovió es verdadero o falso, pero mañana lloverá no es verdadero ni falso, por lo menos hasta que acabe mañana”; Jesús Ibáñez, *op.cit.*, p. xxi.

19 José María Mardones. *La Vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Editorial Sal Térrea, 2003.

20 Max Weber. *Ensayos de sociología de la Religión*. T. 1. Madrid: Taurus, 1987.

utilitarios;²⁰ también deseaba desligar al individuo de la experiencia mística a favor del conocimiento de lo controlable y lo experimental; no obstante, la racionalidad moderna no ha podido suplir la capacidad sacralizante y normativa del símbolo que conecta al ser humano con lo trascendente. Para el filósofo español José María Mardones, el símbolo sigue siendo el vehículo de la experiencia y de la comunicación de lo inconmensurable, por ello es una expresión compleja que el ser humano ha desarrollado para concebir, expresar y experimentar lo trascendente, aquello que no logra formular con palabras y conceptos. No obstante, para la antropología cultural, el sentido trascendente no se encuentra depositado en el símbolo sagrado, sino que –como lo planteó Clifford Geertz– se ubica en la experiencia simbólica. Por tanto lo que se venera no es en sí mismo el contenido de lo sagrado, ni de lo trascendente, sino su representación, cada vez más fragmentada y ligada a lo material e inmanente,²¹ pero que se concibe como tal debido a que produce los efectos emocionales y simbólicos propios del comportamiento frente a lo sagrado.²²

Cuarta postura: el agnosticismo experimental del símbolo

No existe objeto, existen solamente descripciones del objeto.
La descripción del objeto está determinada, en primer lugar,
por la capacidad de percepción del que lo escribe.

Jesús Ibáñez²³

Retomando a Geertz, si consideramos a la religión como un sistema simbólico cuya fuerza es provocar y establecer estados de ánimo potentes, mediante los cuales se legitiman concepciones de orden general (imaginarios y probables) como si fueran reales “efectivas”, uno está forzado a cuestionarse cómo es que accedemos a la descripción de un objeto que no es lo que en sí mismo es, sino lo que es capaz de evocar emocionalmente. Es decir, ¿nuestra capacidad de percepción de lo simbólico se agota en la descripción de la observación? O ¿acaso no sería entonces necesario describir el sistema simbólico desde su capacidad de producir y conducir

- 21 Thomas Luckmann. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: The Macmillan Company, 1967.
- 22 Renée de la Torre, “La vida del símbolo en la modernidad tardía”, *Desacatos, Revista de Antropología Social*, México: CIESAS, 2006, núm. 21, 2006, pp. 195-199.
- 23 Jesús Ibáñez, *op. cit.*, p. xxiii.

a hechos sociales? ¿Es la razón (observable, medible y calculable) capaz de captar el orden del imaginario y de percibir el poder degenerativo de facticidad provocado por los estados de ánimos? Otra parte de este dilema epistemológico es cuestionarnos ¿cómo describimos aquello que no es lo que aparenta ser, si no somos capaces de describir lo que representa?

Para tratar de responder a estas preguntas que me han surgido a partir de mi propia experiencia de campo durante el proceso de investigación de los fenómenos religiosos, presentaré, a manera de anécdota, el momento donde viví lo que llamaré una “revelación epistemológica”.

Cuando realizaba mi investigación sobre la diversidad de identidades laicales en la diócesis de Guadalajara, como parte de mi trabajo doctoral, me acerqué a conocer a una comunidad de neocatecumenado. Realicé previas entrevistas, y posteriormente fui invitada a participar en las sesiones de catequesis de esta comunidad de laicos.²⁴ Participé en las reuniones como una invitada más. Desde dicha posición llevaba a cabo mi ejercicio de observación-participante. Al finalizar, como es costumbre de todo antropólogo, me fui a casa a escribir mis impresiones y a describir la reunión en mi diario de campo. Recuerdo que, para no hacer largo el cuento, escribí algo por el estilo: “La reunión de neocatecumenado me pareció que no ofrecía una alternativa ni a la emotividad generada en la reuniones carismáticas de la Renovación del Espíritu Santo, ni tampoco recreaba la idea de una comunidad solidaria. Un señor acaparó la palabra y guió la reunión sin dar lugar a la participación de los ahí presentes. El contenido del discurso no me aclaró qué son y qué persiguen los seguidores de neocatecumenado”. Terminé mi tarea y me fui a dormir. Recuerdo que soñé que me daba cuenta de que estaba embarazada. Era un embarazo muy avanzado. Me sorprendía no haberme percatado de ello durante los nueve meses que dura el proceso. En eso, comencé a sentir contracciones. La fuente de la matriz se había roto, y yo empezaba a parir un bebé. Una tía mía me acompañaba al hospital y yo le preguntaba que cómo era posible que no hubiera advertido mi embarazo, y que tampoco

24 Mis notas de trabajo de campo fueron publicadas en extenso en Renée de la Torre, “La comunicación intersubjetiva como fundamento de objetivación etnográfica”, *Comunicación y Sociedad*, Guadalajara: U de G, DEIC, núm. 30, mayo-agosto de 1997, pp. 149-174.

estuviera nerviosa, ni sintiera dolor, como cuando efectivamente había dado a luz a mi hija.

Desperté asustada por lo que había soñado. Y en la confusión de la vigilia empecé a conectar las palabras del predicador, que unas horas antes me parecieron insignificantes, pero que en ese momento adquirirían otros sentidos. Sobre todo recapitulé que él había señalado que todos los ahí presentes eramos elegidos, y que íbamos a recibir una señal del Espíritu Santo, y que todos podíamos ser, al igual que la Virgen María, madres de Cristo. Al despertar, momentáneamente se me vino a la cabeza que aquello podría ser una revelación donde el Espíritu Santo me elegía para embarazarme de él. ¿Podría ese sueño ser el “signo de fe”, dirigido exactamente a mi por incrédula? Pero ¿por qué yo? Yo soy escéptica, académica y atea. Yo no creo en nada de eso. Y si acaso me convirtiera a algo, sería a otro tipo de movimiento, más acorde a mi ideología. En verdad me asusté horrible, porque lo viví como algo real, aunque a la vez ponía resistencia a la “revelación”. No quise seguir dándole vueltas a esto y me volví a dormir, pero con una sensación de ansiedad que continuó hasta el día siguiente.

Al otro día por la mañana, me comuniqué con Fernando González quien, además de ser psicoanalista y sociólogo de la religión, era mi tutor de doctorado. Le platicué todo el suceso, y él me aconsejó que me fuera a escribir de nuevo mis notas del diario de campo, pero ahora tratando de percibir los símbolos ahí expuestos y de reconocer las claves del discurso relacionados con mi reacción. Mi nuevo escrito no se parecía en nada al anterior. Las palabras, los gestos, y los símbolos adquirieron otro valor, y fueron descritos por mi misma de manera diametralmente diferente. Todo había cobrado otro significado. Expondré a continuación esta segunda descripción:

La sesión era dirigida por un laico, que llevaba el control total de la exposición. Atrás de él, en un estrado, había dos mujeres con embarazos muy avanzados. Estaban sentadas juntas, y a su lado había dos señores. La catequesis comenzó rezando el padre nuestro de manera tradicional.

El expositor, que con micrófono en mano tuvo la palabra durante toda la sesión, empezó a hablar de su experiencia personal de conversión. El discurso hacía énfasis en que el neocatecumenado va dirigido a personas que sufren y que se asumen como pecadores. La condición para la conversión es el reconocimiento profundo como pecadores y faltos de fe, y no para aquellos que se conciben como buenos cristianos. El dirigente laico insistía continuamente en que la conversión no se busca, sino que es Dios quien elige a sus seguidores, por lo que quienes estábamos ahí presentes era porque de alguna u otra manera habíamos sido llamados por Dios. Para ilustrar los signos de la conversión, el expositor hizo referencia al pasaje de la anunciación de la Virgen María, en el que el Arcángel Gabriel la elegía para concebir a Cristo, hijo del Espíritu Santo. Decía que al igual que María había sido elegida por Dios para dar a luz a su hijo, nosotros –los ahí presentes– habíamos sido también escogidos para igual misión, y el Señor nos daba la libertad de aceptar o de abortar. La metáfora del embarazo como aceptación del llamado de Dios a la conversión estuvo presente a lo largo de la reunión: “Ahí como me ven de narizón y feo, yo soy un ángel, que vengo a darles el mensaje de Cristo, Dios nos elige para que nos embaracemos del Espíritu Santo y demos como fruto a Cristo. El camino que ofrece el neocatecumenado es como el embarazo: un camino donde hay dudas, donde nos sentimos mal, donde tenemos mareos y malestares físicos. Un camino que lleva su tiempo para que demos a luz a Cristo. Y cuando nazca Jesucristo en nosotros entonces obraremos como él en el amor.” La reunión terminó con una invocación al Espíritu Santo, en la cual se le pedía que se adentrara en nosotros y con un rezo tradicional del Padre Nuestro (notas de trabajo de campo).

Antes de vivir esta experiencia la reunión no me había impactado, por el contrario, había escrito que me parecía poco seductora para atraer al público a un movimiento religioso, después del sueño, y el ejercicio de reescribir mi descripción del evento, ví las cosas diferentes: la sesión era un performance

simbólico que ejercía un fuerte dispositivo psicológico a la conversión: ¿qué tenían que hacer las dos mujeres embarazadas en el estrado, cuando no tenían una participación activa en la catequesis? ¿Por qué utilizar la metáfora del embarazo como signo de la conversión? ¿Por qué hacer tanta alusión a cuestiones familiares y de violencia sexual a lo largo de la exposición? Esos significantes, que para mi a simple vista parecían estar carentes de sentido en su puesta en escena, se revelaron en el sueño como potentes símbolos que funcionaban como dispositivos psicológicos para construir un ambiente favorable a “hacer-creer”. De esta manera, la creencia en un Dios que nos elige, se vive como real, no porque sea “comprobable”, sino porque genera uno de los estados de ánimos más fuertes de la existencia: el embarazo y el dar a luz. La creencia en lo suprahumano se fundaba en un signo de vida, un experiencia que aunque natural, siempre será extraordinaria y profunda. Pero al mismo tiempo me preguntaba ¿cómo negar la relación inconsciente entre el anuncio de la revelación y un sueño vivido? ¿Cuántas veces cuando entrevistamos a los conversos, nos platican de ese momento que cambio el rumbo de sus vida, cuyo signo fue la “elección divina”, mediante la vivencia de la revelación, sea en un trance, en una experiencia de éxtasis o en un sueño? ¿No será porque es significativo?

Yo, como antropóloga, considero que este sueño fue para mi una experiencia de revelación epistemológica –no en el sentido suprahumano de que realmente el Espíritu Santo se me hiciera presente–, sino en el sentido de valorar la experiencia y los estados de ánimos que provoca la religiosidad como objeto del conocimiento, que nos permite reconocer y percibir los significados profundos del símbolo religioso. Mi reflexión y mi toma de postura comparte la experiencia del antropólogo Renato Rosaldo, quien sólo tras experimentar la profunda aflicción que le provocó la muerte de su esposa y compañera de viajes etnográficos, logró entender la ira de los ilongotes. Por ello quiero cerrar esta reflexión con una cita de Rosaldo:

Me tomó catorce años comprender lo que los ilongotes me dijeron sobre la aflicción, la ira y la cacería de cabezas. Durante todos esos años no

25 Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Conaculta-Grijalbo, 1989, p. 19.

me encontraba en posición de entender la fuerza de una ira posible en la aflicción; ahora, sí. Para adentrarme en esta narración, titubeé, tanto por el tabú de la disciplina como por su violación cada vez más frecuente mediante ensayos, sujetos por amalgamas de filosofía continental y retazos autobiográficos. Si el vicio de la etnografía clásica era el desprendimiento del desinterés ideal a la indiferencia verdadera, el vicio de la reflexividad actuales la tendencia para que el Yo abstraído, pierda la objetividad del Otro culturalmente diferente.²⁵

Resumen del artículo

Conocimiento y religión. Pensando desde América Latina Hugo José Suárez

En el artículo se reflexiona alrededor de la pregunta ¿cómo se crea conocimiento sociológico de la experiencia religiosa?, y particularmente ¿qué consecuencias tiene la interrogante para América Latina? Para ello se desarrollan tres ideas. En primer lugar, se exponen las premisas para estudiar la religión acudiendo a las enseñanzas de Durkheim quien afirmaba que el objetivo no debe ser restringirse a lo religioso sino indagar la experiencia humana en su conjunto, buscando develar “un aspecto esencial y permanente en la humanidad”. En la segunda parte se exponen algunas advertencias, límites y tentaciones que hay que considerar en la tarea del estudio de las religiones. Por último, se reflexiona acerca de cómo se ha abordado el tema en América Latina, para lo cual se retoma críticamente el libro de Roberto Cipriani *Manual de Sociología de las religiones*, y se propone una ruta alternativa.

Abstract

In the article, there is a reflection around the question: how sociological knowledge is created from the religious experience?, and particularly, what are the consequences of that issue for Latin America? For this purpose, three ideas are developed. First, there is an exposition of the premiss to study religion appealing to Durkheim teachings, who affirmed that the objective must not be to be restricted to the religious aspect, but to inquire the human experience as a whole, intending to reveal “an esencial and permanent aspect in humanity”. In the second part, warnings, limits, and temptations to consider in the task of the study of religions are exposed. Finally, there is a reflection about how that topic has been approached in Latin America. For that purpose, the book of Roberto Cipriani, *Manual de Sociología de las religiones*,

Palabras clave

conocimiento y religión, religión en América Latina, sociología de la religión.

Keywords:

knowledge and religion, religion in Latin America, sociology of religion.

is critically reconsidered, and the author develops a proposal of an alternative route for this matter.

Hugo José Suárez

Universidad Nacional Autónoma de México, IIS

Conocimiento y religión. Pensando desde América Latina

La actividad científica se engendra en la relación entre las disposiciones reguladas de un *habitus* científico que en parte es producto de la incorporación de la necesidad immanente del campo científico y las imposiciones estructurales ejercidas por ese campo en un momento dado del tiempo

Bourdieu¹

En el marco del xv Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México se nos invitó a reflexionar alrededor de la mesa denominada “Conocimiento y religión”. Para ello, recibimos doce preguntas que orientaban la discusión y que sin duda ayudaron a centrar las ideas de este amplio y complejo tema. En lo que sigue intentaré hacer una reinterpretación libre del cuestionario, focalizándome en una pregunta matriz: ¿cómo se crea conocimiento sociológico de la experiencia religiosa? Las fuentes para elaborar una respuesta cruzarán tanto la literatura que he podido revisar en los últimos años, como las reflexiones en seminarios con estudiantes o colegas donde nos planteamos de distintas maneras la misma pregunta. Pero para tratar de establecer un diálogo más concreto y cercano a nuestro contexto, en la tercera parte discutiré, a título de ejemplo, la obra de Roberto Cipriani *Manual de Sociología de la Religión*.² La intención de ese apartado no será dialogar con los distintos acercamientos realizados en el continente al tema de lo religioso, sino debatir la posición epistemológica, desde donde el autor emprende su tarea, y sugerir otras rutas posibles. El texto se divide en tres partes: “Conocer en sociología de las religiones”, “Límites, precauciones y advertencias para la construcción del conocimiento sociológico” y “Cómo pensar la religión desde América Latina”.

1 Pierre Bourdieu. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997, p. 89.

2 Roberto Cipriani. *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2011.

Conocer en sociología de las religiones

La primera pregunta que hay que ponerse es si el desafío del conocimiento sociológico general tiene alguna diferencia respecto del específicamente religioso, o dicho de otro modo, ¿hay algo de especial en la religión que la hace diferente respecto de otros objetos de interés sociológico (la familia, el Estado, las clases sociales, la cultura, etc.)? Considero que la respuesta es positiva y negativa a la vez, pero en dos dimensiones analíticas distintas. Es positiva en el sentido de que la sociología surge como explicación a lo social más allá de lo religioso, por tanto en contraposición a su razonamiento –por eso Touraine decía informalmente que todo sociólogo serio se había ocupado del fenómeno religioso; cierto: la sociología clásica se elabora en discusión con las premisas teológicas–. Pero por otro lado, la respuesta es negativa si se la piensa en otra dimensión, ya que, como diría Durkheim, al estudiar lo religioso, lo que se pretende es entender globalmente el comportamiento humano.

La relación entre conocimiento y religión ha sido la base del pensamiento sociológico clásico. El desafío fue, desde los primeros pasos, buscar explicaciones de lo social por lo social –o la célebre fórmula durkheimiana: “tratar los hechos sociales como cosas”–, enunciado que en nuestros días aparece obvio e incluso criticable, pero que en el inicio de la modernidad significó darle a la ciencia la responsabilidad de la explicación de la sociedad en lugar de que quien lo haga sea la teología o la filosofía.

El esfuerzo de Durkheim en las *Reglas del método sociológico* es precisamente dotar de un método a la observación de la realidad, “extender el racionalismo científico a la conducta humana” buscando “reglas de acción”.³ En la explicación de las cosas, se trata de salir de las razones metafísicas y buscar en la ciencia su explicación, incluso pide –lo que hoy podría ser leído como un exceso– tener confianza en “nuestra fe en el porvenir de la razón”.⁴

Es en esa dirección cuando Durkheim se pone como objetivo estudiar *Las formas elementales de la vida religiosa*, en la introducción de su texto afirma

3 Emile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. México: Distribuciones hispánicas, 1987, p. 5.

4 *Ibid.*, pp. 5-6.

que su “objeto de investigación” es, en paralelo, la “sociología religiosa y teoría del conocimiento”. Así, querer indagar respecto de las formas religiosas implica ineludiblemente adentrarse en la sociología del conocimiento. Por eso la agenda intelectual del autor no radica en estudiar una expresión totémica o “primitiva” –como una lectura superficial del contenido de su obra pareciera revelar–; el objeto de fondo no es ni una sociedad particular ni su experiencia religiosa, su ambición es más fundamental: nos interesa el “hombre de hoy”. La entrada por el problema religioso es más metodológica que temática, busca indagar sus formas más “puras”:

No estudiamos, pues, la religión muy arcaica que vamos a tratar por el solo placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.⁵

5 Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, 1991, p. 7.

De aquí se entiende la preocupación del autor por desentrañar “un aspecto esencial y permanente” de la experiencia humana, lo que implica una idea no evolutiva sino antropológica de la necesidad religiosa.

La pregunta epistemológica de Durkheim –y buena parte de su esfuerzo intelectual– es cómo explicar la vida colectiva –religiosa o no– toda vez que “un velo se interpone entre las cosas y nosotros, y nos disfrazan cuando nos las figuramos más transparentes”.⁶

6 Durkheim, *Las reglas...*, p. 57.

Límites, precauciones y advertencias en la construcción del conocimiento sociológico

La temprana advertencia de Durkheim respecto del “velo” que nos impide conocer fue tomada en serio y desarrollada medio siglo más tarde por Bourdieu, Chamboredon y Passeron en su texto clásico *El oficio del sociólogo*.

7 Citado en Pierre Bourdieu, Chamboredon y Passeron. *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI, 1998, p. 25.

8 *Ibid.*, p. 29.

9 *Ibid.*, p. 37.

10 Durkheim, *Las reglas...*, p. 2.

11 Bernard Lahire. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial, 2006, p. 162.

Estos autores, recuperando la premisa de Bachelard que sostenía que “el hecho científico se conquista, construye, comprueba”,⁷ proponen dos operaciones analíticas, la ruptura y la construcción: “el descubrimiento no se reduce a una simple lectura de lo real, aun del más desconcertante, puesto que supone siempre la ruptura con lo real y las configuraciones que éste propone a la percepción”.⁸

Tal premisa sociológica implica tener cuidado de la “ilusión de transparencia”, o de las explicaciones rápidas, incluso aquellas que se presentan “bajo las apariencias de una elaboración científica”,⁹ pues pueden estar viciadas. Se trata de ponerse en guardia frente a lo que Durkheim habría denominado las “prenociones”:

Estamos todavía demasiado acostumbrados a resolver todas estas cuestiones a tenor de las sugerencias del sentido común [...] En el preciso momento en que nos creemos liberados de su influencia, nos impone su juicio sin que nos demos cuenta de ello. Sólo una larga y especial práctica, puede evitar tales debilidades [...] Que no olvide nunca que las maneras de pensar a las cuales está más habituado, son más bien contrarias que favorables al estudio científico de los fenómenos sociales, y, por consiguiente, hemos de recomendarle que se ponga en guardia contra sus primeras impresiones. Si se abandona a ellas sin resistencia, se expone a juzgarnos sin comprendernos.¹⁰

La tarea de la construcción del conocimiento que trate de ser un aporte a la ciencia, va de la mano de un “proyecto”, que si bien puede tener distintas características concretas y operativas, debe partir de una pregunta científica y construir un problema de interés sociológico. Recordemos que Lahire contó que alguna vez un estudiante le comentó a J.C. Passeron que tenía un *corpus* muy rico de un personaje que durante varios años de su vida había escrito cotidianamente, y al fallecer el archivo llegó a sus manos; la respuesta del profesor fue que el material en sí mismo no armaba un problema, hacía falta la intervención sociológica que lo construya como tal.¹¹

Para lograr un “corpus empírico teóricamente construido”,¹² se debe contemplar al menos tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la dimensión empírica; en palabras de Bourdieu: “sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada”.¹³ Por otro lado, la observación concreta será diferenciada a partir del paradigma desde donde se lo aborde, o dicho en Saussure citado por Bourdieu, “el punto de vista crea el objeto”.¹⁴ Por último, la estrategia metodológica que, combinando paradigma de referencia, búsqueda teórica, y técnica de recolección de información, permita llegar a resultados –provisionales y discutibles– que enriquezcan la discusión científica. Por supuesto que este trabajo está lleno de peligros y tentaciones.

La primera pregunta es qué hacer con las afinidades personales, intenciones ideológicas, políticas o religiosas, y posiciones sociales del investigador. La discusión al respecto ha sido amplia, y las salidas diversas, desde la positivista, hasta la marxista.¹⁵ Para el caso religioso, un ejercicio interesante es el texto *Lo religioso de los sociólogos*.¹⁶ En él, se solicitó a un conjunto de académicos franceses que reflexionaran sobre su manera de llegar al problema de la religión, su itinerario y la manera como administran su involucramiento: “¿qué motiva a los investigadores? ¿Qué buscan saber o demostrar? ¿Con qué problemas y trampas se encuentran?” Lo que se pretendía en la reflexión colectiva no es que los autores expusieran sus resultados, sino que compartieran el fundamento vital de su búsqueda, “incluso sus biografías en la medida en que su procedimiento científico no es independiente de sus evoluciones personales”.¹⁷ A la convocatoria respondieron una veintena de sociólogos –entre ellos Jean Remy, Danièle Hervieu-Léger, Michael Lowy, Karel Dobbelaere, Jean Paul William– que cuentan la relación entre su trayectoria y su interés científico por lo religioso. En la diversidad se puede observar los distintos desafíos y la manera de resolverlos, así como la multiplicidad de caminos para interesarse en determinados temas sabiendo guardar distancia con los mismos.

12 “Una pila de datos empíricos no tiene *a priori* ningún interés para el sociólogo, mientras no haya sido concebida, recortada, seleccionada, delimitada, en una palabra, mientras no se la haya construido en calidad de corpus empírico teóricamente construido”. Lahire, *op. cit.*, p. 162.

13 O como sugiere Lahire: “es imposible contar con hacer progresar el conocimiento del mundo social teorizando sobre teorías pero sin pasar por la investigación empírica” (Lahire, *op. cit.*, p. 78); Bourdieu, *op. cit.*, 1997, p. 12.

14 Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *op. cit.*, p. 51.

15 Michael Lowy. *Ideologías e Ciencia Social*. Sao Paulo: Cortez, 1985.

16 Yves Lambert, Guy Michelat, Albert Piette. *Le religieux des sociologies. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L’Harmattan, 1997.

17 *Ibid.*, p. 9.

En esta dirección, una de las soluciones provisionales es la que desarrolló Bourdieu en su idea de “objetivación participante”. Esta consiste en un ajuste a la estrategia etnográfica de la “observación participante” pero devolviendo la mirada hacia uno mismo, buscando la “objetivación del sujeto de la objetivación, del sujeto que analiza, en suma, del mismo investigador”. La pretensión es

observarse observando, observar al observador en su trabajo de observación o de transcripción de sus observaciones [...] en sus observaciones en su experiencia de campo, en su relación con los informantes [...] en su relato de todas sus experiencias que conducen, muy a menudo, a la conclusión, suficientemente desesperante, de que en definitiva todo eso no es más que un discurso, texto, o peor, pretexto para el texto.¹⁸

18 Pierre Bourdieu, “L’objectivation participante”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París: núm. 150, 2003, p. 44.

En este debate —y particularmente hablando de lo religioso—, no es menor la tentación del profetismo, y la consiguiente necesidad de “ahogar en sí mismo el profeta social que el público le pide [al sociólogo] encarnar”:

El sociólogo que comulga con su objeto no está nunca exento de ceder a la complacencia cómplice de las expectativas escatológicas que el público tiende a transferir hoy sobre las ‘ciencias humanas’ [...] En tanto acepta determinar su objeto y las funciones de su discurso de acuerdo con los requerimientos de su público, y presenta a la antropología como un sistema de respuestas totales a los interrogantes últimos sobre el hombre y su destino, el sociólogo se vuelve profeta [...] cual si fuera dueño de la sabiduría.¹⁹

19 Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *op. cit.*, pp. 42-43.

Asimismo, no hay que dejar de tomar en cuenta el contexto institucional de enunciación. Por ejemplo, la sociología de la religión en Bélgica estuvo inicialmente vinculada a las necesidades pastorales del catolicismo, pero fue en su desarrollo que se logró la autonomía necesaria que le

permitió desprenderse de las primeras pretensiones para encaminarse en una perspectiva más general. Esta reflexión ya la hacía Desroche cuando hablaba de la necesidad de la desconfesionalización, desclericalización y desacralización en el estudio del problema religioso.²⁰

Si estas premisas rápidamente resumidas son indispensables para el estudio de lo religioso, hagamos ahora el ejercicio de reflexionar sobre cómo se debe construir conocimiento religioso desde América Latina. Para ello habría múltiples posibilidades, pero en las páginas que siguen se optará por una lectura crítica del *Manual de Sociología de las Religiones* de Roberto Cipriani que, por un lado, tiene la intención de repasar y organizar las distintas escuelas de científicos sociales de la religión, y por otro, se ocupa de nuestro continente. La intención es utilizar esta obra como un estímulo analítico que nos permita problematizar críticamente el tema.

Cómo pensar la religión desde América Latina

El documento de Cipriani ofrece una rica descripción de autores y corrientes que se han ocupado de la religión en distintos momentos y lugares. Empieza con una introducción donde discute las dos tradicionales definiciones de religión –la tendencia sustantiva y la funcional– y reflexiona críticamente sobre las mismas. Le siguen cinco partes: los orígenes, donde transita por autores como Hume hasta Mauss, deteniéndose en cada uno de ellos; los clásicos (Durkheim, Weber, Simmel, Freud, y James); los contemporáneos (una decena de autores de distinto origen como Desroche, Parsons o Geertz); los desarrollos recientes (Ferrarotti, Voyé, Rémy y Hervieu-Léger, entre varios más); y los nuevos aportes (desde Habermas hasta Lambert).

El esquema de exposición es uniforme en toda la obra: reseña la biografía de un autor, explica uno –o varios– de los libros y desarrolla el concepto principal subrayando su aporte. Aunque no realiza ninguna discusión con cada autor –no es su intención–, sí teje la red de producción colectiva del conocimiento subrayando el lugar teórico de cada quien. Por ello, al final

20 Henri Desroche. *Sociología y religión*. Barcelona: Península, 1972, pp. 20-21.

de cada sección ofrece una muy útil sinopsis gráfica donde interrelaciona y da sentido de continuidad a lo explicado previamente. Así, se comprenden algunas diferencias entre los contemporáneos y se logra seguir la trayectoria de las distintas escuelas, sus ramificaciones, y las nuevas invenciones. Gracias a los pedagógicos esquemas sintéticos, se puede leer en una perspectiva de largo aliento a autores cuya producción está separada por más de un siglo. La mayor riqueza del trabajo radica entonces en que permite encontrar –y encontrarse– en el entramado de un esfuerzo académico que buscó explicar la experiencia religiosa.

Otro aspecto que conviene subrayar es que Cipriani no se limitó a tomar en consideración a sociólogos, sino que más bien amplió su mira; empieza con “las raíces histórico filosóficas”, pero ocupándose de la “teología civil razonada de la providencia” en Vico, la “religión natural” de Hume o las reflexiones de Feuerbach. Además, cuando es necesario, introduce a su análisis autores que fundamentalmente se estudian a partir de la antropología como Malinowski, Geertz o Eliade; e incluso se ocupa de Freud con todo lo que ello implica.

A partir de su primera edición italiana en 1994, el libro tuvo un importante impacto ya que fue traducido a varias lenguas y vendió miles de ejemplares. La versión castellana del 2004 se agotó rápidamente, lo que invitó al autor a una segunda edición en el 2011 –“ampliada y actualizada sobre la base de la nueva edición” de la versión italiana del 2009–. En ella incorporó un apartado dedicado a la sociología de la religión en África y América Latina, donde, en lo que a nuestro continente se refiere, se ocupa de los argentinos Floreal Forni, Alejandro Frigerio, Fortunato Mallimaci; los brasileños Reginaldo Prandi, Ari Pedro Oro; y el chileno Cristian Parker.

Más allá del valioso documento, que sin duda nos acompañará muchos años y será de suma utilidad e ineludible lectura para quienes nos ocupamos del tema, quisiera apuntar tres comentarios críticos que abonan a la discusión de estas páginas.

En primer lugar, me pregunto por qué la obra en su título se restringe a la sociología cuando, en su contenido, el diálogo con la antropología es

clave, en sus páginas se recorre por íconos esta disciplina. En su práctica analítica, Cipriani, sin caer en el discurso ambiguo de la “interdisciplina”, estaría siguiendo la recomendación de Bourdieu cuando decía que la división entre ambas es más administrativa que científica. Precisamente la riqueza de la obra radica, en parte, en ese diálogo que subraya la parentela de dos maneras de construir conocimiento científico que se entrecruzan a partir del objeto de estudio. Incluso, en esa misma dirección, habría que preguntarse por qué vuelve a la idea de una sociología de la religión en singular en vez de abrir el espectro a las sociologías de las religiones, discusión que fue central a mediados del siglo pasado de la cual se ocupó la escuela francesa.²¹

Una segunda pregunta se refiere a la introducción de un puñado de autores latinoamericanos que, como él mismo lo dice en su postfacio, “no hace justicia a otras sociologías de la religión activas y muy vivas en América Central y América del Sur”.²² Por un lado, los autores europeos reciben un tratamiento más extenso y profundo, cada uno de ellos ocupa un apartado y se les dedican varias páginas; los seis latinoamericanos son puestos en conjunto y tratados en un solo bloque de nueve páginas. Pero por otro lado, crítica que subrayó Eloísa Martín en su comentario en la presentación de la segunda edición del libro en Buenos Aires en agosto del 2012, Cipriani sólo se ocupa de los autores que le son más cercanos, dejando afuera una serie de obras clásicas y sin reflexionar sobre las razones científicas de su elección. No se explica, por ejemplo, la ausencia de Manuel Marzal cuyas investigaciones son capitales para entender la religiosidad popular en Perú, el trabajo de Gilberto Giménez sobre la cultura popular en el Anáhuac, el aporte de Carlos Garma sobre los buscadores espirituales del pentecostalismo, las tesis sobre la secularización de Roberto Blancarte, las nuevas formas religiosas exploradas por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez en Guadalajara, y así para adelante. Es decir, que su selección no parece tener un sustento analítico, y deja al margen obras que son de un aporte fundamental para las sociologías-antropologías de las religiones desde América Latina.

21 Jean Paul William. *Sociologie des Religions*. París: PUF, 1995, pp. 37-57.

22 Cipriani, *op. cit.*, p. 384.

Pero hay otro elemento que me parece todavía más importante. La pregunta de fondo a la que conduce la omisión es: ¿cuál es la manera en que hay que hacer una sociología de las sociologías-antropologías de la religión en América Latina? ¿Cuál es la postura epistemológica más adecuada para esa tarea? Ahí las respuestas pueden ser de distinto orden. Una posibilidad es, como lo hace Cipriani, seguir el orden cronológico y sobre él construir una familia de autores y su desarrollo; esta es la perspectiva evolutiva que, a pesar de sus ventajas, levanta varios problemas. Por un lado, el principal inconveniente es que este procedimiento obliga a tomar en cuenta los aportes a partir de la fecha de nacimiento de un acercamiento disciplinario al tema, dejando por completo de lado todo lo que anteriormente se haya producido (la sociología en América Latina se funda como carrera a partir de mediados del siglo pasado variando los países —es decir que ya estaríamos tarde—, y la reflexión específicamente sobre las religiones empieza a partir de los setenta); por otro lado, crea un marco jerárquico —diríamos casi gerontocrático y desarrollista— al cual toda reflexión posterior llega con desventaja por el hecho de haber sido producida en otro momento. En buena medida, este es un pecado de muchos analistas del pensamiento de las distintas ciencias sociales que, por la manera como está construido el esquema de lectura, análisis o exposición, los lugares —marginales— cuyo aporte científico llega tarde, estarían automáticamente en una categoría inferior. La obra de Roberto Cipriani comete precisamente ese pecado. Al filtrar su mirada por el lente cronológico, cuando analiza a Weber o Durkheim, no se pregunta qué o quién está pensando algo similar desde otro contexto, en este caso, América Latina.

Una alternativa para realizar esta tarea, consiste en no concentrarse en lo cronológico de una disciplina buscando a los padres fundadores, la evolución de sus discípulos y escuelas, sino más bien partir de una pregunta todavía más sociológica: en determinados contextos, ¿cómo se estaba tratando de explicar y comprender el fenómeno religioso? ¿Cuáles eran las formas, autores e ideas que estaban en juego? Estas inquietudes nos llevan no a un repaso de actas de nacimiento disciplinarias sino a temáticas, a

maneras de plantear problemas y resolverlos en obras que, aunque no se llamen a sí mismas sociológicas, tengan la intención propia de esta ciencia. Así, se trata de tomar en serio producciones intelectuales que, tengan o no la legitimidad profesional de un título universitario, se inscriban en “el oficio de estudiar a la sociedad”, a decir de Becker.²³

En distintos ámbitos esta posición epistemológica no es nueva. Cuando Ángel Palerm se disponía a escribir una historia de la etnografía, su primer hallazgo fue que al recorrer por la literatura —preponderantemente anglosajona y francesa—, la reflexión quedaba atrapada en grandes nombres de los siglos XIX y XX y dejaban de lado una serie de autores. Dice Palerm:

Me resulta imposible seguir aceptando que exista una antropología llamada científica, con la infantil edad de cien años, precedida por unos dos mil años de obras y autores a los que llamamos ‘precientíficos’, usados primordialmente como fuentes de información, como colecciones y archivos de datos (...) La historia de la etnología no puede quedar reducida a su período más reciente, a aquel en que trata de hacerse tan respetable como una ciencia física. En particular, los autores del pasado no deben verse exclusivamente como ‘científicos’ y ‘precientíficos’. Tenemos que estudiarlos como fuentes documentales, claro está, y también como organizadores de técnicas y métodos todavía utilizables. Pero hemos de verlos y utilizarlos, asimismo, como generadores y representantes de modalidades distintas de la tradición etnológica, como fuentes vivas de ideas y de teorías, que no siempre encajan en los marcos formales de los paradigmas actuales de la ‘ciencia’. Tampoco tienen por qué hacerlo. Proceder de otra manera sería mutilar innecesariamente e inútilmente la riqueza intelectual de la etnología.²⁴

Es desde ese “punto de vista” que este autor realizó una nueva historia de la etnografía y acude sin complejos a autores de lo más diversos en tiempos y espacios. Así, reinterpretó a Platón y se preguntó si en él no está ya “la teoría de la división del trabajo social y de sus consecuencias,

23 Howard Becker. *Trucos del oficio. Cómo Conducir su investigación en ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 2010, p. 21.

24 Ángel Palerm. *La historia de la etnología*. México: Universidad Iberoamericana-ITESO-CIESAS, 2006, pp. 12-14.

25 *Ibid.*, p. 11.

26 *Ibid.*, p. 13.

que los más ingenuos atribuíamos a Durkheim”.²⁵ Estrabón y los pueblos de Iberia, Marco Polo y sus incursiones en China, el Hermano Juan y sus observaciones de la guerra de los mongoles, etc. La intención de Palerm es clara: para él “la tradición cultural etnográfica ha tenido y tiene muchas formas y modalidades”.²⁶ Reducirse a un siglo y concentrarse en la obra que se denomina científica y estrictamente académica, no hace sino empobrecer una discusión intelectual. Sin duda que la posición teórica de Palerm es un camino para entender cómo se pensó la religión desde América Latina.

Lo propio podemos decir de la serie “Sociologías y religión” publicada en Francia por Presses Universitaires de France (PUF). El primer volumen, elaborado por Danielle Hervieu-Léger y Jean Paul William (2001), trajo como subtítulo “Approches classiques” y se ocuparon de Marx, Weber, Durkheim, Simmel, etc. El volumen dos estuvo a cargo de Erwan Dianteill y Michael Löwy (2005), con el subtítulo de “Approches dissidentes”, retomando la perspectiva de Toeltch, Mannheim, Bloch, Gramsci, Mauss, Zara Neal y otros. El tercer tomo, escrito por los mismos autores (2009), está subtítulo con “Approches insolites”, y exploran a autores todavía más transgresores de cualquier escuela: el italiano Ernesto de Martino, la cuentista cubana Lydia Cabrera, o Roger Caillois (entre varios más). Lo importante de esta propuesta parece estar no en la cronología que sustenta una disciplina, sino en los enfoques o acercamientos, poniendo la atención en soportes reflexivos de distinta índole (sociológica, filosófica, narrativa, etc.) para ello. Así, la literatura o la pintura por ejemplo, pueden ser una fuente donde buscar explicaciones de un determinado fenómeno.

Tanto Palerm como Dianteill y Lowy parecen haber comprendido bien que, aunque el camino sea más largo y accidentado, para tomarse en serio el mandato sociológico de entender cómo se pensó un tema en una determinada sociedad, hay que decodificar cuidadosamente un pensamiento que bien puede estar expuesto —u oculto— en distintas expresiones. Dicho de otro modo, si queremos entender quiénes y cómo se pensó el problema religioso científicamente en América Latina, no tenemos que acudir

solamente a las obras propiamente sociológicas de finales del siglo pasado sino, a la vez, indagar sobre las propias formas de conocimiento local que retomaron el espíritu de la pregunta y dieron respuestas de distintas maneras. Así, como lo hace Palerm para la etnografía, habría que ver qué de sociología-antropología de la religión hay, por ejemplo, en la obra de Bartolomé de las Casas, Guamán Poma de Ayala, Sor Juana Inés de la Cruz, etc. Sólo desde esa posición epistemológica se podrá discutir de manera más completa y compleja –sin jerarquía territorial o cronológica– una forma más universal del tratamiento del problema religioso.

Conclusiones

Quisiera cerrar esta reflexión subrayando tres ideas que han sido desarrolladas en el transcurso de este artículo. En primer lugar, al pensar la religión desde la sociología se debe tener en mente que la búsqueda final está en comprender al “hombre de hoy” –a decir de Durkheim– y su lógica de acción. En ese sentido, el procedimiento para lo estrictamente religioso no difiere radicalmente de cualquier otra esfera de la vida colectiva; es decir que la familia, la escuela, el Estado, la política y por supuesto la religión –entre tantas otras posibilidades– exigen sobre todo un procedimiento para comprenderlos y explicarlos, lo que conduce a una discusión epistemológica fundamental.

En segundo lugar, el conocimiento científico avanza a partir de preguntas y proyectos, lo que implica utilizar teoría y método para desarrollar una problemática particular muy concreta. Esta dinámica supone por supuesto una serie de dificultades y advertencias, desde las “prenociones” hasta el lugar institucional de enunciación o el estado de un campo de investigación, pero a pesar de las dificultades, el conocimiento sociológico, siempre limitado y provisional, tiene más de un siglo de historia.

Finalmente, pensar lo religioso desde América Latina obliga a un desplazamiento epistemológico todavía más sofisticado, puesto que se debe retomar el espíritu de las preguntas sociológicas pero acudir a las producciones

intelectuales y decodificar en ellas lo que hay de sociología de la religión. Ese camino, aunque arduo, parece ser el más adecuado para llegar a buen puerto.

Resumen del artículo

Anotaciones al debate sobre Conocimiento y Religión.

Carlos Garma Navarro

El texto versa sobre la relación entre el conocimiento científico y la religión desde el punto de vista de la antropología. A partir de la definición de religión de Clifford Geertz, se señalan las diferencias con la ciencia. La interacción entre los antropólogos y los agentes religiosos es destacada, enfatizando la relación entre los misioneros y los etnólogos. Por último, se darán consideraciones sobre la manera cómo los antropólogos ubican las creencias de sus sujetos con respecto a las suyas propias.

Abstract

The text deals with the relationship between scientific knowledge and religion from anthropology's point of view. As of the Clifford Geertz's definition of religion, the differences with the science are pointed. The interaction between the anthropologist and the religious agents is emphasized, with special highlights on the relationship between missionaries and ethnologists. Last, I give some considerations relative to how anthropologists place the beliefs of their subjects in regard to their own.

Palabras clave

religión-antropología, conocimiento científico, misioneros, creencia.

Keywords

religion-anthropology, scientific knowledge, missionaries, belief

Carlos Garma Navarro

UAM, Iztapalapa

Anotaciones al debate sobre conocimiento y religión

¿De dónde, pues, vendrá la sabiduría?
¿Y dónde está el lugar de la inteligencia?
Porque encubierta está a los ojos de todo viviente,
y a toda ave del cielo es oculta.
Job 28: 20-21

We are spirits in the material World
Sting, cantautor y músico

I have no religion clouding up my brain
John Fogerty, cantautor y músico

El origen de este ensayo breve es una mesa redonda que se llevó a cabo en la xv reunión del Rifrem (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México), que tuvo lugar el 14 de marzo de 2012 en El Colegio de Jalisco. La sesión tenía como temática la relación entre conocimiento y religión. Como ha señalado muy bien Fernando González en su participación durante el evento, el problema de la pregunta que se nos hizo sobre la interacción de ambos elementos es que está demasiado amplio, y como tal hay que tratar de acotar más claramente los términos; quizá un problema que vamos a tener básicamente es si es religión con una letra capital R y conocimiento con una capital C. En otras palabras, los conceptos serán tratados desde la perspectiva más amplia y general del análisis.

Son pocos los autores que escriben en este sentido tan amplio, dentro de este reto que nos mandaron los organizadores. Encontré de gran utilidad la distinción que hace Clifford Geertz, en el libro *La interpretación de las culturas*,¹ en su capítulo sobre la religión como un sistema cultural. Es necesario tratar de ponernos de acuerdo específicamente sobre una base adecuada del significado del término, y dado que la definición de Clifford Geertz sigue siendo la más aceptada en la antropología de la religión he

1 Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.

decido basarme en ella como punto de partida para la discusión. Sin duda existen otras aportaciones a la sistematización del concepto, pero para los fines de este texto encuentro que el argumento del eminente etnólogo norteamericano es el mejor para una comprensión básica del tema de nuestro interés.

Dentro de este capítulo, nuestro autor da la definición de religión que sigue siendo la más reconocida actualmente, “Religión es un sistema de símbolos que obra para establecer rigurosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones parecen de un realismo único”.² Esta definición de religión ha sido criticada por su amplitud, sin embargo le ha servido mucho a las ciencias sociales para acotar el fenómeno.

2 Ibid., p. 89.

Entonces en qué se separa esta expresión social no del conocimiento en general sino de la ciencia como tal; ¿ciencia cómo la podríamos diferenciar de religión? Y aquí en el apartado siguiente, útilmente Clifford Geertz hace la diferenciación entre ambas. Él señala que en la religión vemos los elementos que parecen de un realismo único, y que sin embargo parecen auténticos. En la religión no aparece la noción de utilizar un método para ver si estos elementos son como tal verdaderos. Así señala el influyente antropólogo norteamericano en la cita siguiente:

En la perspectiva científica lo que desaparece es este estar dado, el reconocer que hay elementos que suceden porque se dan, que Dios existe, que existe una vida más allá de la muerte, que existe el alma. En la ciencia esto no se puede dar, la duda deliberada, la indagación sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo mediante conceptos formales, cuya relación con las concepciones informales del sentido común se hacen cada vez más problemática. Estas son las características principales del intento de captar científicamente el mundo.

Y él continua:

La religión difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis, de probabilidad sino que postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias, en lugar de desarrollar desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro.³

Acá Geertz está buscando también términos muy grandes de los que se pueden hacer muchas acotaciones, y ya varios autores incluso han escrito libros enteros únicamente comentando dicho capítulo citado arriba, como lo hizo de forma brillante el analista egipcio Talal Asad.⁴ Sin embargo creo que el texto plantea muy bien el punto de partida, es decir hay una diferencia entre religión y ciencia, básica; que es como señala acá muchas veces, es por cuestión de método, por forma de procedimiento, y que tiene como elemento básico que el científico va a dudar de todo; esa es su particularidad, y no se va a permitir ningún espacio para un acto de fe. En la religión el hecho de creer sin reservas forma parte de la identidad del seguidor que por algo se llama a si mismo creyente, como señaló Hervieu-Léger.⁵

Y en ese sentido es que establece la diferencia entre los dos sistemas mencionados Clifford Geertz; como vamos a ver hay muchas matizaciones, pero para un inicio es útil destacar este punto central y medular dado por un autor que también es considerado como un clásico dentro del campo.

Es útil señalar que el estudio científico del fenómeno religioso se debe distinguir de la teología, que parte de una creencia en la veracidad de la existencia de un sistema particular de fe en lo sobrenatural. Su etimología misma señala un posicionamiento, proviene de dos palabras del griego: *theo* que significa dios y *logos* que significa razón o discurso. El análisis científico del fenómeno religioso, sea sociológico o antropológico, tiene

3 *Ibid.*, pp. 106-107.

4 Talal Asad. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

5 Danièle Hervieu-Léger. *La Religión, Hilo de Memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

- 6 Eileen Barker. *The Centrality of Religion in Social Life, Essays in Honor of James Beckford*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Company, 2010; Frank Salamone y Walter Randolph Adams. *Explorations in Anthropology and Theology*. Maryland: University Press of America, 1997.
- 7 Brian Morris. *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*. Barcelona: Paidós, 1995.

por objetivo un conocimiento que no privilegia a un sistema religioso por encima de otro, a la vez que evita pronunciarse sobre la veracidad de las manifestaciones religiosas. Esto no implica un desprecio hacia la teología, la cual tiene un papel importante en la sistematización del conocimiento religioso y merece una atención particular como disciplina.⁶ El investigador científico que estudia la religión no tiene como una meta básica la producción teológica, aunque esto no implica que no pueda tener sus propias creencias sobre la existencia o no de lo sobrenatural. Muchos de los especialistas del fenómeno religioso tuvieron experiencias personales durante sus pesquisas. Lo que se señala aquí, es el hecho de que el científico tiene que destacar el papel de los factores sociales y culturales como elementos explicativos.⁷

La segunda pregunta que se nos hizo en la mesa redonda del Rifrem fue “desde la perspectiva de ustedes ¿podría concebirse un conocimiento la alteridad humana sin hacer referencia a un sustrato religioso o en otras palabras se podría concebir el conocimiento de la alteridad humana sin la visión del rostro de Dios en el rostro del prójimo? Y de una vez, podríamos vincularlo con el asunto de las transformaciones sociales. ¿Si el conocimiento que está generando gracias a la religión y a pesar de la religión, los marcos y las limitaciones que ya han mencionado algunos ha logrado avanzar el conocimiento?”

Pregunta acotada ¿si el problema de las ciencias sociales tiene que ver con el otro, y si uno podría preguntarse si se puede concebir el conocimiento de la alteridad sin pensar que en el otro se ve el rostro de Dios o de la divinidad?

Un ejemplo es la relación desde la antropología con el trabajo del agente religioso que realiza su obra o vocación en otras culturas. Es un elemento de por si muy problemático, porque tradicionalmente el antropólogo y el misionero se llevan mal, se pegan entre sí, se tratan mal. El antropólogo acusa al misionero de que él intenta destruir o transformar las culturas que el antropólogo quiere estudiar, y el misionero replica que a él lo que le interesa no es la cultura en general, sino la gente misma. Este antagonismo,

cuando en realidad es considerado históricamente como lo ha señalado un importante cronista de la antropología, George Stocking,⁸ comienza con la posición clara de un excreyente católico polaco llamado Bronislaw Malinowski,⁹ autor de textos fundacionales de la disciplina, quien señala claramente que no hay que creerle a los misioneros y que el antropólogo tiene que estar ahí en el sitio de su trabajo de campo para comprobar la veracidad de sus datos, sin apoyarse en las interpretaciones de otros. La etnografía solo debe ser llevada a cabo por especialistas entrenados en la disciplina etnológica. Cabe señalar que antes de la interdicción de Malinowski, los antropólogos confiaban en los misioneros e interactuaban ampliamente con ellos.¹⁰ Los misioneros les daban los datos a los antropólogos pioneros, inclusive algunos de ellos se quedaban en las casas de los misioneros durante sus temporadas de campo. Ambos personajes afirmaban su preocupación auténtica hacia los llamados nativos. Malinowski es el que dice de aquí en adelante no vamos a llevarnos con los agentes religiosos de las iglesias, o por lo menos debemos desconfiar de sus opiniones. El agente religioso, de aquí en adelante es visualizado como un burdo proselitista.

Incluso algunos analistas han dicho que se llegó a la separación de una familia, ya que los antropólogos y misioneros dejaron de tener una interacción de convivencia amistosa, llegando incluso hasta enfrentamientos fuertes.¹¹ En realidad habría que reconocer que también existen posiciones diversas entre los agentes religiosos y misioneros, como lo hay entre los antropólogos. Ambos sujetos tratan con el otro, y lo interesante es que a pesar de las diferencias, existe un reconocimiento que existen es posible obtener cierto tipo de datos sobre el otro, no obstante que no se comparte su posición, de que inclusive se tiene una visión diferente sobre aquella persona que está dando los datos.

Aquí voy a dar dos ejemplos que han sido discutidos en la antropología de agentes religiosos dedicados a recoger información sobre grupos culturales específicos. Uno, el más amable, es Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) que llegó e hizo ese gran diálogo con los sabios de Tlaxcala, los sabios Nahuas; estos venerables ancianos conversaron con él en

- 8 George Stocking. "La Magia del Etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski". Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (coords.). *Lecturas de Antropología para Educadores*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 43-95.
- 9 Bronislaw Malinowski. *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Ariel, 1974.
- 10 Claude Stipe. "Anthropologists Versus Missionaries: the Influence of Presuppositions". Morton Klass y Maxine Weisgrau (coords.). *Across the Boundaries of Belief*. Boulder: Westview Press, 199, pp. 11-22.
- 11 Salamone y Adams, *op. cit.*; Stipe, *op. cit.* Ver Carlos Garma, "Perspectivas en antropología de la religión". *Nueva Antropología*. No. 51, pp. 105-119 y del mismo autor. "Problemas éticos en la antropología de la religión", *Alteridades*, México: UNAM, núm. 25, 2003, pp. 105-119.

un tipo de diálogo claramente destinado a que el franciscano conociera más sobre todos los elementos de la cultura Mexica, y que ha sido vista de diferentes maneras, en diferentes tipos de análisis. Miguel León Portilla (1999) consideró a Fray Bernardino como el iniciador de la antropología, mientras que Marvin Harris (1979) lo descartó rápidamente diciendo: él no quería hacer antropología, él era un misionero, le interesaban las almas, no le interesaban los elementos del saber. Sin embargo, hasta la fecha se siguen estudiando estos datos que recopiló cuidadosamente el fraile franciscano, en este diálogo que inclusive algunos posmodernos ya lo han recuperado como el primer diálogo entre los distintos elementos de la alteridad. Ciertamente Sahagún estaba preocupado por el alma de los grupos indígenas, estaba convencido de salvar sus almas, lo interesante son los datos valiosos que recopiló. Sin duda, otros investigadores han seguido esta orientación. Tal es el caso del investigador jesuita hispanoandino Manuel Marzal, quien tuvo una vocación religiosa clara y además logró realizar importantes aportaciones a la antropología, al separar cuidadosamente su posición de creyente a la de investigador.¹²

12 Manuel Marzal. *Tierra Encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú-Trotta, 2002.

Pero el otro lado más feo, que ha sido discutido interesadamente, es un proyecto largo de obtener información sobre la alteridad practicada durante poco más de cinco siglos (XIV-inicios del XIX) por la Iglesia Católica Apostólica y Romana; y estos son los elementos recogidos por la Santa Inquisición. Esta institución llevó a cabo una de las más cuidadosas recopilaciones de datos de las clases populares en la Europa Mediterránea, y que ha dado fuentes a importantes análisis de autores clásicos de la historiografía como Carlo Ginzburg (1986) y Julio Caro Baroja (1995), y también en México de investigadores importantes como Don Gonzalo Aguirre Beltrán (1980) y Noemí Quezada (1989). Datos recogidos cuidadosamente, sin duda, por medio de la investigación más larga que se ha hecho sobre informantes forzados y a veces con un proceso de tortura, pero que durante el cual los encargados de las pesquisas obtuvieron información importante. Inclusive Ginzburg lo dijo claramente ¿acaso estos inquisidores no eran claramente antecesores de los antropólogos? Cosita

un poco más incómoda que invocar a Fray Bernardino de Sahagún. Es interesante que el investigador chicano Renato Rosaldo también señaló el mismo paralelismo, anotó que por algo los antropólogos dicen que tratan con informantes; lo curioso es que lo señaló Caro Baroja (1995). La conclusión a la que llegaron algunos inquisidores era que efectivamente la brujería como tal no existía. Así, el dominico ibérico Alonso de Salazar y Frías después de revisar cuidadosamente los datos, en 1611 llegó a la conclusión de que realmente las personas estaban respondiendo y construyendo elementos, pero que verdaderamente no se podían comprobar de que la brujería existía, sino que simplemente era una ilusión de esta gente desdichada. Caro Baroja¹³ también lo señaló. Después de estudiar cuidadosamente los datos, ciertos especialistas, como el jesuita alemán Freidrich von Spee (1591–1635), o el teólogo holandés Baltasar Bekker (1634-1698), llegaron a la conclusión de que la hechicería de los acusados era simplemente una narrativa distorsionada elaborada en un contexto altamente coercitivo.

Lo interesante es que a pesar de todo ambos agentes religiosos trabajaron con una alteridad extrema. Por un lado, Sahagún estaba preocupado por las almas de los indígenas, por su bienestar material y espiritual. Por otro lado, los inquisidores trataban de llegar a la verdad última de los hechos; no les importaba el cuerpo de estas personas, sino su alma, porque su alma sí podía salvarse, pero tenían que ser tratados, especialmente las mujeres, que son culpables de brujería, como lo señala el libro del Éxodo: “A la hechicera la quemarás”, eso dice la Biblia en el Antiguo Testamento, en el versículo 18 del capítulo xxii del libro mencionado (hay que recordar que la pugna entre los hebreos y sus opositores vecinos, considerados paganos, era realmente cruenta y con violencia, véase Douglas).¹⁴ Pero ambos agentes, tanto el franciscano Sahagún como los inquisidores, produjeron datos útiles. Realmente lo interesante es que estos clérigos produjeron una información copiosa sobre determinados grupos culturales, y de alguna manera los antropólogos podemos ver cómo algunos son antepasados malditos, y algunos otros los queremos tener en nuestro altar de los

13 Julio Caro Baroja. *Las brujas y su Mundo*. Madrid: Alianza, 1995.

14 Santa Biblia. Se utilizó la antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada en 1977, publicada por la Sociedad Bíblica Internacional; Mary Douglas. *El Levítico como Literatura, una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa, 2006.

ancestros; pero de alguna manera ambos están ubicados dentro de nuestro árbol genealógico.

Conclusión

Dentro de esta interlocución aquí también hay otro tema que ha abierto muy bien Fernando González en su participación, que es el problema de la creencia y de la relación con el objeto, con el objeto investigado, el informante, el sujeto o como le quiéramos llamar; cómo afecta la interacción con este personaje al investigador mismo. Este también es un campo donde ha habido gran discusión recientemente, varios autores han señalado uno de los elementos que era considerado como tabú dentro de la antropología y que todavía pertenece ahí muy fuertemente, es la idea de que el antropólogo se volvió nativo.¹⁵ Tal efecto está ilustrado muy bien en la película reciente *Avatar* dirigida por James Cameron. En la película al final el humano llega a convertirse en uno de los extraterrestres azules, inclusive si se acuerdan del personaje de Sigourney Weaver, que en la producción cinematográfica se supone que es una científica reconocida (y la actriz incluso ya había interpretado en la película “Gorilas en la Niebla” a Dian Fossey, una primatóloga discípula del aclamado antropólogo y arqueólogo Louis Leakey). Si recuerdan es una etno botánica, que termina convirtiéndose en su mismo objeto de estudio ¿no? Esto claramente no es aceptado en la disciplina, a pesar de que, como veremos más adelante, varios antropólogos sí se volvieron nativos finalmente, especialmente en el mundo de la creencia.

En su libro *El Estigma del Extraño*, el antropólogo catalán Joan Prat¹⁶ señaló, seguramente los que están de público lo han experimentado también, que aquellos colegas que no trabajan estos temas en más de una ocasión se quedan viendo a los que trabajamos religión y te dicen que algo se te ha pegado; conmigo hubo un colega que me dijo literalmente “¿y esos loquitos que tú estudias no te han hecho algo?” Y siempre hay este elemento de pregunta si demasiado contacto con estas personas te va a afectar; en cambio, no te

15 Manuela Cantón. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel, 2001.

16 Joan Prat. *El Estigma del Extraño*. Barcelona: Ariel, 1997.

preguntan o uno no anda preguntando ¿esos obreros militantes no te han afectado? ¿Esos campesinos, ahora migrantes, no te han vuelto alguien distinto? Pero ellos a nosotros si nos preguntan, uno siempre está en esa tierra de sospecha, porque uno sí podría pasarse a ellos, inclusive ha habido antropólogos conversos y entre los mejores de la disciplina, como lo fueron Víctor Turner¹⁷ (1980, 1986) y Evans Pritchard (1976), nada menos; ambos grandes antropólogos que al final se volvieron en cierta manera nativos de la creencia, aceptando la fe católica. Otra cuestión es que no todos queremos volvernos nativos, algunos preferimos ese espacio de agnosticismo metodológico que nos permite transitar entre distintas creencias y poder verlas desde fuera. Evitamos juicios de valor que podrían mostrar una justificación hacia alguna religión. Esto implica no pertenecer a una organización eclesial particular, ya que se espera que la situación de neutralidad del observador favorezca la objetividad de su análisis, y que no intentara mostrar su propio sistema de creencias como superior a los de otras organizaciones o agrupaciones, incluyendo los sujetos de sus análisis. Sin embargo, también se mantiene una posición de respeto hacia colegas o estudiantes que mantienen una posición propia de creyente, pero manteniendo la exigencia de una objetividad en los aspectos teórico–metodológicos.¹⁸

Yo considero que en el fondo un elemento, que se debe señalar claramente, es que varios de nosotros todavía creemos que existe la ciencia y nos asumimos como científicos sociales. Como tal podemos estudiar el mundo de las creencias, pero nuestra lealtad final no es a una deidad o a una organización eclesial sino al método científico. La obra de un investigador debe resultar diferente al de un creyente. Esto es parte de la objetividad que se espera de la pesquisa hecho por un profesional entrenando como un científico. Al leer un texto con estas características, confiamos en la capacidad del autor de señalar explícitamente la metodología, el método de recabar los datos, la seguridad de verificar que los datos son correctos, para llegar a las conclusiones acertadas. Al trabajar bajo estas condiciones podemos tener

17 Víctor Turner. *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980; y del mismo autor. *El Proceso Ritual*. Madrid: Taurus, 1986.

18 He discutido con mayor detalle estos aspectos en Garma, *op. cit.* Consultar Barker, *op. cit.*; y Pierre Bourdieu. *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.

la seguridad de estar contribuyendo a pasar la estafeta a las futuras generaciones, que también se van a asumir como constructores de la ciencia.

Artículos recibidos: 15 de octubre de 2012
Aceptados: 29 de enero de 2013