

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

Nro. 2 | 2007



Centro **Interdisciplinario**
de
Estudios Sociales

Universidad Nacional de Rosario

UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA

Intersecciones

Escriben:

Elio Masferrer Kan

Lidia Miranda

Silvia Montenegro

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

Elio Masferrer Kan
ENAH-INAH, México

Resumen:

El texto propone un acercamiento panorámico a la antropología de las religiones en América Latina. A través de él se cuestiona la incorporación, muchas veces acrítica, de perspectivas y marcos teóricos concebidos para contextos y realidades diferentes. Se califica a algunos de estos acercamientos como neocoloniales y etnocéntricos y se ofrece una propuesta teórica y metodológica propia. Al mismo tiempo el trabajo señala algunos de los nuevos desafíos que la antropología y las Ciencias Sociales de la religión deben enfrentar en América Latina, entre ellos, el desarrollo del pentecostalismo y su competencia con la Iglesia Católica a nivel continental, y la compleja configuración de movimientos laicales en el mundo católico, que en forma silenciosa disputan con las jerarquías tradicionales.

Palabras clave: antropología, religiones, Latinoamérica, pentecostalismo, catolicismo

The anthropology of religions. Contributions for their development in Latin America.

Abstract:

The text proposes a panoramic approach to the anthropology of the religions in Latin America. Through this work, what is questioned is the incorporation, many times uncritical, of perspectives and theoretical frames conceived for different contexts and realities. Some of these approaches are declared neo-colonial and ethnocentric; and a theoretical and methodological proposal is outlined. At the same time the work points out some of the new challenges that anthropology and the social sciences in the religion have to face in Latin America. Among them, we find the development of Pentecostalism and its competition with the Catholic Church at a continental level, and the complex configuration of laicism movements in the Catholic world that silently dispute with the traditional hierarchies.

Keywords: anthropology, religions, Latin America, Pentecostalism, Catholicism

La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina¹.

Elio Masferrer Kan²
ENAH-INAH, México

El desarrollo de la antropología y las ciencias sociales representan nuevos desafíos para los antropólogos. Durante mucho tiempo analizamos las cuestiones religiosas en el contexto etnológico y como visiones del mundo de los pueblos estudiados. Ello nos llevó en muchos casos a considerar que los pueblos eran homogéneos y las visiones del mundo también. Hubo colegas que para referirse a estos pueblos adoptaron el término pueblos etnológicos, una forma elíptica de evitar el etnocentrismo de “primitivos”. Sin embargo, las realidades fueron cada vez más complejas y la etnología y la antropología social deben dar cuenta de los procesos de diversidad cultural, étnica y social en las sociedades que estudiamos. Asimismo, las sociedades donde trabajamos los antropólogos están cada vez más alejadas de los términos de las mal llamadas sociedades simples y afrontamos el desafío de explicar sociedades complejas en contextos multiculturales³.

Hubo quienes asociaban el desarrollo de las propuestas religiosas con el estado de presunto “primitivismo” de los pueblos estudiados y desde perspectivas positivistas o marxistas vaticinaban la muerte y desaparición de las religiones en consonancia con el desarrollo científico. Estas propuestas que planteaban la muerte de las religiones como resultado de la confrontación de las ideologías religiosas con el conocimiento científico entraron en crisis a finales del siglo XX. La proximidad del fin de siglo y fin de milenio nos confrontó con el desarrollo de importantes movimientos milenaristas y apocalípticos, contrastados con movimientos revivalistas, todos de nuevo cuño, en muchos casos, relacionados con el desarrollo de los movimientos de la Nueva Era. Asimismo la agudización de los conflictos sociales en el mundo islámico, que ve pasar la riqueza petrolera por los bolsillos de los poderosos, mientras que se mantienen condiciones paupérrimas en las masas musulmanas. En ese contexto las propuestas fundamentalistas, en muchos casos apoyadas por los occidentales para revertir el “peligro soviético”, mostraron con toda crudeza las dificultades y los peligros de pensar las cuestiones religiosas en términos políticos y peor aún conspirativos⁴.

Después de los fatídicos 11 de septiembre y de marzo, ya nada es igual. Ningún experto se atreve a dejar de lado las cuestiones religiosas, sin embargo todo se ha complicado pues se piensa lo religioso en términos de conflicto y no como el desarrollo de diversas visiones del mundo en contextos complejos multiculturales y sumamente diversificados, del mismo modo aquellos que predecían el predominio de la homogeneidad y la uniformidad en un mundo globalizado e interrelacionado se confrontan cada vez más con los procesos de localización. Asimismo, los teóricos de la secularización⁵ se han confrontado con la realidad del incremento y la presencia de nuevas formas de religiosidad, sin dejar de mencionar el agotamiento de las formas tradicionales de las mismas, en muchos casos los llamados “procesos de secularización” solo reflejaban la crisis de las formas tradicionales de religiosidad europeas (incluyendo sus prestamos culturales en América Latina).

En este contexto, la antropología de las religiones, en lo particular, y las ciencias sociales de las religiones, en general, deben afrontar nuevos desafíos de conocimiento. Lo más notable es el desarrollo del pentecostalismo en el mundo protestante, su expansión y disputa de hegemonía a la Iglesia Católica en el continente americano con notable éxito, y la configuración de movimientos laicales en el mundo católico, que en forma silenciosa disputan hegemonía en el catolicismo con las jerarquías tradicionales.

Pero aquí no terminan las cosas, la configuración de formas organizacionales y de nuevas expresiones religiosas en los últimos cincuenta años son un desafío para la imaginación. Estamos tanto frente a

¹ Conferencia pronunciada el 17 de julio de 2006 en la apertura del 52° Congreso Internacional de Americanistas realizado en la Universidad de Sevilla, España. Agradecemos especialmente al autor su autorización para publicarla.

² Profesor-Investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México, presidente del Secretariado Permanente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones. eliomasferrer@gmail.com

³ BANTON, Michael (comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza, Madrid, 1980.

⁴ MASFERRER KAN, Elio “Integrismo islámico y contexto sociohistórico: Los factores etnoreligiosos en los procesos políticos post-coloniales”, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, N°4, México, D.F. 2002, p. 47.

⁵ Ver de DOBBELAERE, Karel *Secularización. Un concepto multidimensional*. Traducción de Eduardo Sota. U. Iberoamericana, (1981, London) 1ª ed. castellana, México, D.F., 1994.

nuevas religiones, como al trasplante de viejas propuestas del mundo oriental al mundo occidental, que son en muchos casos el desarrollo de nuevas “lecturas” que implican en muchas situaciones la recreación de estas propuestas en otros contextos. Algunos de ellos han implementado nuevas utopías tecnológicas e intentan el “contacto” con extraterrestres, transformados en emisarios divinos, otros simplemente se declaran almas que provienen de otro planeta y a cambio de cantidades significativas de dinero cooperan a la localización de estos orígenes⁶.

La construcción de una ciencia social latinoamericana

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

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

En muchos casos, algunos científicos sociales de las religiones han partido de las definiciones, construcciones teológicas e incluso propuestas utópicas construidas en los centros hegemónicos y estudiaron a las mismas como si fueran la realidad que estamos analizando. Frente a esto es importante recordar a Herskovitz, quien hace muchos años, planteó los espacios de la convivencia, el relativismo cultural “es una filosofía de la cual surge el respeto mutuo basado en los hechos que pone en audaz relieve el duro núcleo de las *semejanzas* entre las culturas que han sido tenazmente pasadas por alto a favor del acento puesto en las diferencias culturales. Estos hechos demuestran que toda sociedad tiene valores e impone restricciones que todo sistema de ética ejerce sobre los que viven de acuerdo con aquel”⁷. En este contexto es importante pensar a la antropología de las religiones, y nos permite ubicar a nuestros objetos-sujetos de estudio.

Asumir el relativismo cultural como un criterio básico de la antropología de las religiones, no implica renunciar al control social, como ya lo dijo hace mucho tiempo Herskovitz: “hay que distinguir agudamente entre relativismo *cultural* y la relatividad de la conducta individual que equivaldría a negar todo control social sobre la conducta. Se ha visto que en toda sociedad humana existen fuerzas morales integradoras”, y continua planteando que “el núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias, es el respeto mutuo. Subrayar el valor de diversos modos de vida, y no el de uno sólo, significa afirmar los valores de cada cultura⁸ y no como simples derivados de otros sistemas culturales, sociales y políticos.

Aportando conceptos

Nuestra propuesta está orientada a formular un marco conceptual, teórico y analítico de la antropología de las religiones que deje de lado el etnocentrismo y se aboque al estudio de las visiones del mundo que se formulan en nuestras sociedades y particularmente aquellas que habitualmente

⁶SMUCLER R., Sergio “Raël, Mesías Tecnocrático (una religión de ovnis)”, en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés ed., México, D.F. 1998, pp. 463-489.

⁷HERSKOVITS, Melville J. *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural* (The man and his Work. The Science of Cultural Anthropology), FCE, México, D.F., (1948-1952) décima reimpresión, 1992, p. 711.

⁸“La historia cultural nos enseña que si es importante discernir y estudiar los paralelismos en las civilizaciones humanas, no es menos importante discernir y estudiar las diferentes maneras que el hombre ha estudiado para satisfacer sus necesidades”, HERSKOVITS, Melville J. *El hombre y sus obras...*, op. cit., p. 92.

denominamos religiosas. Nos parece importante mencionar a Clifford Geertz, quien la definía como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”⁹. Empero, sin descartar los aportes de Geertz, debemos reconocer que en términos operativos consideraremos también religión a todo “sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico”¹⁰.

Nos parece importante también definir nuestra perspectiva analítica. En muchos casos los investigadores de las religiones se han centrado en los informantes claves, tomando en muchos casos como tales a los líderes institucionales, que tienen cierto nivel de formalización. Habitualmente los líderes formales son realmente *brokers*, intermediarios de poder, entre las cúpulas eclesiásticas y sus feligreses, tratan de adscribirse a las ortodoxias dogmáticas y teológicas, para obtener legitimidad desde la cúpula, refiriéndose más al campo de la “cultura ideal” o los paradigmas institucionales, que a la “cultura real” de la organización, sin perder necesariamente el control de su feligresía, donde se plantean muchas veces como constructores o al menos buscadores de consensos. Esto no descarta el desarrollo de estrategias de control sobre sus feligreses, tratando que los mismos abandonen lo que llaman contaminaciones “paganas”, resultado de una “educación religiosa deficiente”, para que sufran las transformaciones “que los llevarán a la verdadera fe”¹¹.

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

Por ello nos parece importante partir de la perspectiva de los creyentes, el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos, “abren caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos “iniciados” en los términos institucionales¹². En nuestra caracterización de especialistas religiosos tomamos a todos aquellos que están dedicados preferentemente a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Esta definición incluye por supuesto a especialistas “no formalizados” desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran con estos roles.

Los sistemas religiosos y las Iglesias o Denominaciones

En esa perspectiva es que empleamos el concepto de sistema religioso para diferenciarlo del término religión, que muchas veces fue utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas, cristianismo, catolicismo, judaísmo, etc.¹³, o como concepto para referirse a una institución. En nuestro

⁹ GEERTZ, Clifford *La interpretación de las culturas*, GEDISA, Barcelona, 1989, p. 89.

¹⁰ MASFERRER KAN, Elio *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, Plaza y Valdés-CIICH-UNAM, México, D.F., 2004, p. 76.

¹¹ Algo de eso está planteado por Marzal, cuando considera que “el catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente” MARZAL, Manuel *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Trotta, Madrid, 2002, pp. 316-317. Después veremos que brinda diversas definiciones.

¹² MASFERRER KAN, Elio *¿Es del Cesar o es de Dios? ...*, op. cit., p. 50.

¹³ Entiende por religiones mundiales al confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: “sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos”. También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el Islam y el Cristianismo. WEBER,

trabajo de investigación como ya señalamos, preferimos emplear el término sistema religioso, definiendo al mismo como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural¹⁴. Consideramos clave el papel del ritual, es mediante la participación en los sistemas rituales que se internalizan los sistemas religiosos y partiendo de estos se articulan en los sistemas míticos y simbólicos, la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños.

En muchas ocasiones hemos empleado el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos¹⁵, pero este concepto tiene muchas debilidades pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas¹⁶. Esto ya había sido señalado por el antropólogo catalán Manuel Delgado:

Aquí reside la gran paradoja que el aparato eclesial se ve condenado a repetir. La única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es vehiculándolos mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios. Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo. El catolicismo, entendido como religión teológica, es, ante todo y casi únicamente, la religión en la que creen y que practican los teólogos y la paupérrima minoría para la que sus arcanos significan. Para la sociedad lo que hay es otra cosa. Joan Prat ha propuesto llamarlo experiencia religiosa ordinaria; es decir «conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto -espacial y temporalmente- sustentan unos individuos también concretos» [...]. Gutiérrez Estévez ha sugerido la fórmula sistema religioso de denominación católica, aquel en que, al margen de su procedencia, «todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad» [...]. Ambos trabajos constatan lo más constatable, algo que más adelante Córdoba Montoya haría notar en su atinado trabajo sobre la génesis ideológica de esa noción: el que religión popular no es un término aceptable para la antropología y que el contenido que habitualmente se le asigna a lo que corresponde es a la estructura de ritos y mitos, de prácticas y creencias relativas a cosas socialmente consideradas como sagradas, que tienen un valor institucional reconocido por la comunidad, que constituyen modalidades de acción social y vehículos de expresión vehemente de una determinada ideología cultural. Llamar a esa estructura experiencia religiosa ordinaria o sistema religioso de denominación católica es legítimo y preferible a la artificial religiosidad popular. Lo que ocurre es que el valor de tales nociones se acerca al del eufemismo, porque, en antropología y cuando ha lugar a ello -es decir, cuando existe un espacio sociocultural exento a que referir tal categoría-, el nombre que recibe el conglomerado de esas prácticas y creencias no es otro que el de, sencillamente, la religión»¹⁷

Max "Rasgos principales de las religiones mundiales", en ROBERTSON, Roland *Sociología de la religión*, FCE, México, D.F., (1915) 1980, p. 17.

¹⁴ "Podríamos decir que las diferencias individuales en las creencias y en el comportamiento de personas que pertenecen a un sub-grupo o comunidad local dentro de una sociedad particular están sumidos en los consensos que caracterizan las sub-culturas de los dos grupos y de este modo hacen posible distinguirlos unos de otros en términos de sus patrones típicos de pensamiento y de conducta". HERSKOVITS, Melville J. *El hombre y sus obras...*, op. cit., p. 631.

¹⁵ Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pío IX) (Dussel, 1986:110-1). No disentimos con Dussel, sin embargo no coincidimos en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las "oficiales".

¹⁶ Una de nuestras hipótesis de trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas por analogía, tiene un rol estructuralmente similar a la llamada religión popular en los sectores populares.

¹⁷ DELGADO, Manuel "La religiosidad popular. En torno a un falso problema", en *Gazeta de Antropología*, N° 10, texto 10.08, 1993 consultada en Internet: http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html, 16/06/2006

Es interesante destacar que los autores referidos polemizan con un texto de Marzal contemporáneo a esa época. Marzal les contesta revisando sus definiciones años después en *Tierra Encantada*. Allí da un conjunto de definiciones de catolicismo popular que son divergentes. Es interesante recordar que nuestro autor además de antropólogo era sacerdote jesuita y asesor activo de espacios confesionales, eso es transparente cuando considera que “el catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso, que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia Católica ...como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con ser católicos *a su modo*”¹⁸. Más adelante avanza con cuatro puntos que nos muestran las tensiones conceptuales del maestro.

- 1) “Como todo sistema religioso, está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y de normas éticas, creen en Dios, en los santos y en el demonio, ... participan en la celebración de las fiestas patronales, que son el rito religioso público más importante del continente y peregrinan masivamente a los santuarios de Cristo, de la Virgen María o de los santos”
- 2) “Es una cultura en el sentido antropológico del término, un modo de ver la vida y de construir el mundo... se transmite de generación en generación. Esa transmisión se hace más por medio de las devociones populares y por el proceso de socialización en una sociedad donde la fe se hizo cultura que por la catequesis formal”
- 3) “Forma diferentes subculturas religiosas en el marco socioeconómico del sector social que lo vive, que son el mundo indígena y africano que guarda elementos de sus viejas culturas, el campesinado, las colonias sub-urbanas marginales, los sectores medios y la misma burguesía”. En pocas palabras todos los estratos sociales.
- 4) “Es denominado también religiosidad popular, religión popular, religión del pueblo y, en la *Evangelii muntiandi* del papa Pablo VI, piedad popular.” Acota que el “catolicismo popular no es un conjunto de prácticas inconexas, sino una religión por el que la mayoría de los latinoamericanos, dan un sentido trascendente a su vida”¹⁹.

En términos estrictos podemos observar que nuestro autor maneja distintas definiciones, por una parte lo define como un “horizonte religioso” definido por ciertas partes comunes a América Latina, luego en el punto dos lo ve como una cultura en el sentido antropológico y en el tercer punto escinde a la misma en subculturas sumamente diversas, que abarcan desde los indígenas hasta la burguesía. Menciona la definición empleada por Pablo VI, donde se reivindica como sacerdote, para luego plantear que el catolicismo popular “no es un conjunto de prácticas inconexas, sino (nada menos que) una religión por el que la mayoría de los latinoamericanos dan sentido trascendente a su vida” A un etnólogo le resultarán más interesantes el segundo y tercer punto, donde nos abre las posibilidades de estudiar precisamente los sistemas de visión del mundo de los distintos grupos sociales, pueblos y etnias que componen América Latina, los conceptos de Marzal, quien fue mi maestro, son muy útiles para una comprensión amplia de la cuestión religiosa en América Latina, es la tarea de sus discípulos profundizar en las enseñanzas del maestro.²⁰

Las estructuras macrosistémicas

¹⁸ MARZAL, Manuel *Tierra encantada...*, op. cit., pp. 315-316.

¹⁹ MARZAL, Manuel *Tierra encantada...*, op. cit., pp. 216-317.

²⁰ Es interesante destacar que Marzal emplea un concepto de sistema religioso similar al nuestro, sin embargo nunca estaba de acuerdo con este autor cuando lo empleaba e incluso polemizamos en público, mi planteo fue que era mas “marzalista” que Marzal. En realidad debemos discernir entre el Marzal antropólogo de las religiones que tenía planteos fascinantes y el Marzal sacerdote, quien fundó la “antropología aplicada de las religiones” que está presente en ese mismo texto cuando plantea que los católicos populares “muestran una instrucción religiosa deficiente, y aceptan los valores cristianos, a pesar de su irregular asistencia al templo y a sus deficiencias éticas” mas adelante señala “que la catequesis formal tiene un contenido mas intelectual y su meta debiera ser conocer con las necesarias adaptaciones locales, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992)”. MARZAL, Manuel *Tierra encantada...*, op. cit., p. 316.

Desde esta perspectiva, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo estos sistemas religiosos, aunque distintos entre sí pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa como es por ejemplo la llamada religión civil norteamericana²¹. Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación a sistemas culturales más amplios²².

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

La dialéctica denominación²³-sistema religioso es muy importante pues pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos y son muchas veces la expresión visible de la confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales son las dificultades de las iglesias para construir verdaderos diálogos ecuménicos en América Latina²⁴.

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

Una hipótesis para comprender las conversiones y los cambios religiosos

Llaman la atención algunos aspectos de la polémica en torno a las conversiones que observamos a diario en nuestro trabajo de campo, algunos colegas nos han involucrado en una polémica terminológica que pretende contraponer conversión a cambio religioso. Es interesante recordar la polémica en torno al concepto de aculturación²⁵ que se dio hace más de 40 años en la antropología para explicar los procesos de conversión y cambio religioso.

²¹ "Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el americano medio no ve conflicto alguno entre ella y su fe particular si es que la tiene" además "la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública". GINER, Salvador "La religión civil", en DÍAZ-SALAZAR, Rafael, Salvador GINER y Fernando Velasco (comps.) *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994, p. 144.

²² Al respecto en América Latina los desarrollos más avanzados en esta cuestión son los investigadores brasileños y del Cono Sur y los del Mundo Andino, además de los mesoamericanistas (en un sentido más histórico) y los mexicanos.

²³ El término *denominación* ha sido desarrollado en Estados Unidos y es consistente con el concepto de sociedad civil. Implica que cada grupo religioso no se asume como *la iglesia*. Sino que son sólo partes en el proceso de construcción de la Iglesia, *denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo*. Construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo, en ese sentido hay una controversia con la Iglesia Católica. El término denominación es útil, pues aunque connotado no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta, nuevo movimiento religioso o *cult*. Hay un acuerdo tácito en los científicos sociales de las religiones en América Latina de emplearlo como término neutral.

²⁴ Ver de GOODALL, Norman *El movimiento ecuménico, Que es y como trabaja*. Apéndice de Marcelo Pérez Rivas, La Aurora, Buenos Aires, (1961), 1970. En este trabajo se muestran los avances y retrocesos del movimiento ecuménico, originalmente planteado en Europa su traslado a América Latina es complicado. Donde la disputa por la feligresía es la tónica, el diálogo ecuménico se centraliza sólo en las iglesias históricas hasta la Reforma, sin incluir a pentecostales.

²⁵ "El fenómeno de la aculturación, del inglés *acculturation*, denomina el proceso de adaptación a una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado. Frente al vocablo aculturación, el cubano Fernando Ortiz propone el uso del término transculturación y lo presenta de la siguiente manera: "entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz

En el caso que nos ocupa lo notable es la necesidad de los creyentes de tomar decisiones en contextos de cambio cultural y social, que no sólo involucra a los migrantes, sino a quienes permanecen en sus propias localidades. Los cambios acelerados han incidido en la eficacia simbólica de los sistemas religiosos y particularmente en las instituciones o denominaciones religiosas y han confrontado a estos frente a nuevas situaciones, ante las cuales muchas veces no tienen respuestas²⁶. La crisis de la eficacia simbólica del catolicismo tradicional y de los protestantes históricos es una realidad que no ha sido adecuadamente estudiada, pues consideramos que no es un proceso uniforme. No podemos descartar los procesos de resignificación de los mitos y símbolos de ciertos sistemas religiosos. Una suerte de cambios internos al interior de los mismos sistemas religiosos, sin descartar la posibilidad de cambios tan profundos en los mismos que llevaron a replantearlos en cualitativos en los sistemas de visión del mundo, abriendo la posibilidad de configurar nuevos sistemas religiosos.

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

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

En el caso del protestantismo histórico este ha derivado hacia el evangelismo, una construcción latinoamericana que implica la ruptura con las iglesias madres, en su mayoría de Estados Unidos y en segundo lugar de Europa para construir expresiones nacionales, donde lo determinante ha sido la expansión del pentecostalismo y el neopentecostalismo, que en muchos casos incluso ha *carismatizado* a los históricos²⁷. La construcción de un protestantismo latinoamericano es uno de los fenómenos más interesantes, un aspecto novedoso es la capacidad de los evangélicos de construir una macroidentidad

anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación”. Dicho concepto de las influencias y las transformaciones culturales nos permite ver el punto de vista latinoamericano del fenómeno, y revela una resistencia a considerar la cultura propia y tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad solamente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. En el proceso de transculturación podrían identificarse tres etapas: 1. Una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos. 2. La incorporación de la cultura externa. 3. El esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Pero el anterior diseño no considera los criterios de selección y de invención que se deben considerar en todos los casos de movimiento cultural, ya que ese estado da cuenta de la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si está viva, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y efectuará invenciones con un arte de combinación adecuado a la autonomía del propio sistema cultural. Podríamos decir, incluso, que el proceso de selección es una búsqueda de valores más fuertes, capaces de enfrentar el impacto de las culturas, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural (Yoon Bong Seo, 2001:1). Esto no es compartido por Herskovits, quien considera que transculturación no implica, en modo alguno, que las culturas que toman contacto deban distinguirse una de otra como *superior*, o *más avanzada*. HERSKOVITS, Melville J. *El hombre y sus obras...*, op. cit., p. 572.

²⁶ LEVI-STRAUSS, Claude *Antropología estructural (I)*, EUDEBA, Buenos Aires, México, D.F., 1976, pp. 169-184.

²⁷Ver CAMPOS, Bernardo *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*, CLAI, Quito, 1997.

que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias, allí es relevante la apropiación del término cristiano o similares²⁸. Los evangélicos son un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional. Concepto que construimos partiendo de Frederik Barth, quien define un sistema poliétnico estratificado como aquel “donde los grupos están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía”²⁹.

Cabe recordar que las iglesias evangélicas, tanto *históricas*, como pentecostales, fueron rompiendo sus lazos de dependencia con sus matrices norteamericanas y se dieron estrategias pastorales y autoridades nacionales independientes. Recientemente ingresaron al contexto latinoamericano los grupos neopentecostales, la peculiaridad de estos consiste en que realizan una fusión de las tradicionales pentecostales con las doctrinas presbiterianas o *reformadas* que les permiten desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes con los nuevos tiempos. El discurso neopentecostal está mucho más adaptado para influir en sectores sociales medios y altos, sin descartar los sectores populares, permitiéndoles insertarse y afrontar los desafíos de la postmodernidad. Otra peculiaridad de los neopentecostales es el desarrollo de redes latinoamericanas que involucran a las denominaciones neopentecostales latinoamericanas autonomizadas y que estas redes a su vez ingresan a los Estados Unidos y Canadá a disputarle feligreses a las iglesias pentecostales tradicionales e incluso a las neopentecostales americanas. En este contexto los límites entre denominaciones se van borrando y se producen procesos de configuración de una macro identidad evangélica, que les permite actuar unificados construyendo espacios significativos en la sociedad, los evangélicos en México constituyen lo que en matemáticas se denominan *conjuntos difusos o borrosos*, aquellos que definen esquemas de pertenencia pero cuyos límites no están definidos³⁰.

Esto último es decisivo en los procesos de multirreligiosidad, los creyentes se escinden y oponen a los especialistas religiosos, el grupo de hombres dedicado a manejar lo sagrado y de quienes se esperan ciertos niveles de “consistencia” teológica, en este contexto los especialistas institucionalizados muchas veces cubren aspectos parciales de los sistemas religiosos operantes. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad³¹ existentes en América Latina y probablemente en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva no reconocemos el concepto de deslealtad con las creencias religiosas propias, sino que por el contrario la lealtad con su sistema de visión del mundo y más específicamente la asimilación de cambios profundos en sus sistemas de visión del mundo, lleva a los creyentes a recortar de las denominaciones religiosas, aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

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

KS (capital simbólico)= Acumulación histórica de eficacia simbólica

²⁸ Ver COX, Harvey: *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Addison-Wesley P., Reading, 1995

²⁹ BARTH, Fredrik *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México, D.F., 1976, p. 33.

³⁰ “...la posibilidad de representar, en el lenguaje específico de los conjuntos borrosos, a determinados predicados vagos sobre universos fijados y de realizar con ellos un cálculo lógico que permita efectuar inferencias. La lógica borrosa ha cobrado un gran interés en la ingeniería del conocimiento, tanto para representar conocimientos imprecisos como para la gestión de incertidumbre en ciertos sistemas expertos... En general, la lógica borrosa es un instrumento útil, y con gran frecuencia simple, para el tratamiento de diversas modalidades del razonamiento aproximado”. TRILLAS, Enric *et al. Introducción a la lógica borrosa*, Ariel Matemática, Barcelona, 1995, p. 145.

³¹ RODRIGUES BRANDÃO, Carlos “Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural”, en *Cristianismo y sociedad XXV/3*, núm. 93, Tierra Nueva, México, D.F., 1987, pp. 65-106.

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

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

Sin embargo, no podemos dejar de lado el concepto de nicho social, en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, grupos residenciales, categorías de edad y concepciones sobre los géneros, afectada por procesos migratorios entre otras cuestiones, el éxito del desarrollo de las propuestas denominacionales está precisamente en la definición adecuada del *target*³² en el mercado religioso, encontrar un segmento donde la propuesta denominacional y el sistema religioso sean adecuados, pertinentes y congruentes. En este contexto la multirreligiosidad, de la que hablan ciertos especialistas tendrá dos definiciones, la primera suele aplicarse a la coexistencia de varias propuestas religiosas históricas en la misma sociedad, refiriéndose a cristianos, judíos, musulmanes, budistas e hinduistas en Europa, para citar un ejemplo. Donde los límites y espacios están bastante definidos.

Por otro lado, en América Latina la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas es vista en otra perspectiva histórica, sin embargo y retomando los planteos de Rodrigues Brandao los latinoamericanos no tenemos mayor problema en aplicar a distintos aspectos de nuestra vida cotidiana y social mecanismos de interacción y prácticas religiosas, tradiciones religiosas que en términos teológicos y origen histórico son contradictorios e incluso conflictivos. Podemos tomar sesiones de yoga, ir a un centro budista, participar de una sesión de cura divina pentecostal, entrar en un ritual de santería, ir a misa el domingo y bautizar a nuestros hijos en el catolicismo. La polémica entre Marcel Mauss y Lucien Levy-Bruhl sobre el principio de contradicción y el tercero excluido la hemos resuelto en la práctica, aplicando los criterios de Mauss, referidos a una cierta inconsistencia funcional, que nos sirve para afrontar la vida cotidiana³³.

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

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

Ciertos autores planteaban el desarrollo de fuertes procesos de secularización en las sociedades latinoamericanas a partir de algunos indicadores como la baja de la tasa de natalidad, los divorcios o el

³² Término proveniente del mundo publicitario y se refiere a un segmento definido de mercado. Lo empleamos deliberadamente pues existen presentes asociaciones religiosas, que se comportan como auténticos supermercados de la fe. Por ello no incluimos en el concepto de neopentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios, consideramos que su comportamiento está más vinculado a la venta de productos y servicios de tipo religiosos, que a la estructura de uno o varios sistemas religiosos específicos.

³³ Ver LEVY-BRUHL, Lucien *Les carnets de Lucien Levy-Bruhl*. Préface Maurice Leenhardt, Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

uso de los anticonceptivos entre los católicos. En términos estrictos estas situaciones marcan precisamente el agotamiento de ciertas propuestas religiosas que fueron hegemónicas durante varios siglos y la crisis en la definición de elites burocráticas o jerarquías religiosas que están cada vez más distanciadas de los sistemas religiosos en los que están involucrados sus antiguos o presuntos feligreses, quienes los requieren en muchos casos como una agencia de servicios religiosos para cumplir ciertos ritos de paso.

Al momento de escribir este texto se estrenó la película del Código da Vinci, después de 47 millones de ejemplares vendidos, el record de la década, y a pesar de una crítica cinematográfica devastadora la película recaudó 640 millones de dólares en tres semanas. En México logró recaudar 70.2 millones de pesos en una semana, superando al Crimen del Padre Amaro, la Mala Educación y la Pasión de Cristo³⁴. Evidentemente la población no busca en esta película, ni en el libro, un triller sino la respuesta a un conjunto de preguntas que las burocracias clericales manejaron siempre como un secreto de oficio. Probablemente no lo encuentran ni en el libro ni en la película, pero si refleja una situación de profunda insatisfacción con las propuestas históricas y la búsqueda de nuevas formulaciones espirituales. Esta obra pone sobre el tapete de discusión los criterios patriarcales de las iglesias, reivindica nuevos papeles para las mujeres, cuestiona el criterio de castidad como base de la santidad y reivindican el matrimonio y la pareja como concepto de santidad, rescatan el papel de lo humano, como un actor decisivo y activo, frente a lo divino que es percibido como una suerte de dios "ocioso" u omnipresente³⁵, que sustituye la acción humana por su propio sacrificio y que lleva a otra pregunta, es posible matar a Dios³⁶.

Marca también la crisis de las sociedades secretas como lugares privilegiados de poder conspirativo y reclama espacios para la transparencia. Se piden espacios para los creyentes y una subordinación de las elites a los principios y pregonan, a la vez que exigen una adecuada rendición de cuentas. Es el cuestionamiento más serio que han sufrido las jerarquías eclesiásticas desde la Reforma Luterana y marca el inicio de una crisis de legitimidad y consenso en la Iglesia Católica y las demás iglesias que siguen su modelo organizativo. La pregunta esta en si las mismas sabrán escrutar "los signos de los tiempos", no por casualidad el mismo día que se estrenó el Código da Vinci el Vaticano hizo pública su ambigua posición frente al caso Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo³⁷.

La dinámica de los sistemas religiosos. Un modelo energético.

Una de las cuestiones evidentes de la dinámica de los sistemas religiosos es el crecimiento y decrecimiento de distintas propuestas religiosas. Sin entrar en los excesos premonitorios de algunos colegas³⁸ y/o actores religiosos interesados en demostrar la inevitabilidad del triunfo de su propuesta, es evidente que el campo religioso es cambiante y existen propuestas que se han fortalecido y otras que

³⁴ Recauda Código 640 millones de dólares. Reforma, 12 de junio de 2006, México, D.F. <http://www.reforma.com/gente/articulo/656892>.

³⁵ Es interesante recordar las palabras de Benedicto XVI en Auschwitz, "en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? ...este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante" L'Osservatore Romano n.23 (1954) 9 al 15 de junio de 2006, pag. 15 (303), edición mexicana.

³⁶ Cabe recordar que durante siglos los judíos fueron acusados de deicidio, una de las bases del antisemitismo.

³⁷ "A partir de 1998, la Congregación para la Doctrina de la Fe recibió acusaciones, que ya en parte se hicieron públicas, contra el padre Marcial Maciel Degollado, fundador de la Congregación de los Legionarios de Cristo, por delitos reservados a la competencia exclusiva del dicasterio. "Todos estos elementos han sido objeto de un examen maduro por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y según el Motu Proprio "Sacramentorum sanctitatis tutela", promulgado el 30 de abril de 2001 por el Siervo de Dios Juan Pablo II, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, autorizó la investigación de las acusaciones. En ese tiempo tuvo lugar el fallecimiento del Papa Juan Pablo II y la elección del cardenal Ratzinger como nuevo pontífice. "Tras haber sometido los resultados de la investigación a un estudio atento, la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo la guía del nuevo prefecto, el cardenal William Joseph Levada, decidió -teniendo en cuenta tanto la edad avanzada del padre Maciel, como su delicada salud- renunciar a un proceso canónico e invitar al padre a una vida reservada de oración y de penitencia, renunciando a todo ministerio público. El Santo Padre aprobó estas decisiones. "Independientemente de la persona del fundador, se reconoce con gratitud el benemérito apostolado de los Legionarios de Cristo y de la Asociación "Regnum Christi". OP/LEGIONARIOS CRISTO/MACIEL VIS 060519 (330)

³⁸ STOLL, David: Is Latin America Turning Protestant? The Politics of evangelical Growth, 1990.

están en franca decadencia, esto es visible tanto al interior del mundo católico, como del campo protestante.

Un dato interesante es que las asociaciones religiosas católicas tienen registrado ante la Secretaría de Gobernación 18,644 ministros de culto (33.43%), mientras que los evangélicos tienen 27,212 ministros (48.80%). Podríamos agregar las 26,000 religiosas, pero sus roles no son equiparables a los pastores³⁹. No estamos incluyendo a los ministros registrados por los Testigos que son 3,972 (7.12%), ni a los 428 (0.77%) mormones.

Los 80 millones de católicos asisten menos de una hora al mes promedio a servicios religiosos, pero los 10 millones de evangélicos asisten a 15 horas promedio al mes a sus servicios. Si aplicáramos los criterios de Richard N. Adams sobre *quantum energético*⁴⁰, vemos que en realidad los evangélicos disponen de mayores recursos humanos o para ser más precisos, más energía humana que los católicos y ello sería una de las explicaciones para la expansión de los mismos que se incrementa un 50% cada 10 años. Por ello hemos tratado de plantear una fórmula para definir la estrategia disponible en un sistema religioso.

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

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

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

Es interesante observar cómo la Iglesia Católica recientemente se ha retirado de espacios completos del campo religioso, y es necesario comprender qué implica esto en términos estructurales, además de las cuestiones políticas y de coyuntura, que no son el tema de esta exposición. Fue notorio en el Encuentro del Papa Benedicto XVI con los miembros de los Movimientos y las nuevas comunidades eclesiales donde participaron ciento veintitrés organizaciones eclesiales, los papeles destacados estuvieron en los Focolares, la Comunidad de San Egidio, el Camino Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Sodalicio de Vida Cristiana, los alumnos de la Fraternidad sacerdotal de San Nicolás Borromeo y de los Legionarios de Cristo⁴¹ y no fueron invitadas ni siquiera a participar las Comunidades Eclesiales de Base. Que implica esto, en términos estructurales, nuestra hipótesis de trabajo consiste en

³⁹ Estamos tomando datos del 2,006 proporcionados por la S. de Gobernación, los ministros católicos romanos tendrían el 33.43%, mientras que los pentecostales ascenderían al 48.80%, los Testigos de Jehová representan el 7.12%, los adventistas el 2.36% y mormones el 0.77%. Los protestantes históricos tienen el 7.07%. Fuente: www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-DOCS-Ministros_credos.pdf, consulta realizada 18/06/2006.

⁴⁰ ADAMS, Richard N. *Energy and structure*, Texas University Press, Austin, 1975, trad. *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, FCE, México, D.F., 1983.

⁴¹ L' Osservatore Romano n. 23 (1954) del 8 al 15 de junio de 2006, p. 4 (292), edición mexicana.

comprender el concepto de *católicos* en términos de universalidad, si esta no se mantiene se rompe el equilibrio estructural de la organización, pues consideramos que *la Iglesia Católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable*,⁴² siguiendo por analogía el modelo de los Nuer⁴³, que implica la aceptación de propuestas teológicas y Ritos diferentes, más de 30 en el mundo, de una infinidad de carismas religiosos distintos expresados en diferentes órdenes religiosas y de teologías diversas, pluralismo que unifica sobre la base de un grupo de conceptos que les permiten mantener la unidad, respetando las diferencias. Por ello la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, cuestión que es rechazada por la Iglesia, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

No debemos olvidar que la Santa Sede es en términos de ciencia política una monarquía absoluta de base teocrática, pues el Papa designa a los cardenales que son quienes a su vez designarán al nuevo Papa, estos formalmente no actúan por sí mismos, sino por *inspiración del Espíritu Santo*, quien *los orienta* para identificar y designar al sucesor de Pedro, Obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Supremo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia y Arzobispo de la Provincia Romana, así como Soberano de la ciudad del Vaticano. El Papa tiene la capacidad de designar a todos los obispos y cardenales, también por *inspiración del Espíritu Santo*. Esta concentración personal de poder de base teocrática, tiene a su vez un sistema de contrapesos horizontales que permiten el libre juego de las facciones internas, para evitar precisamente la ruptura del equilibrio, en este caso retomamos en términos analíticos el modelo de *monarquía divina* de los Chilluk⁴⁴.

La Iglesia vive siempre en el *filo de la navaja* de la autoridad legítima y el autoritarismo. La estructura de autoridad de la Iglesia puede expresarse en la metáfora de la *cadena arborescente* donde cada *eslabón* tiene un espacio de autonomía relativa, pero todos los hilos de la red confluyen en el Papa, quien es el responsable de la legitimidad de cada *eslabón*. En muchos casos su poder sólo consiste en que puede ratificar lo *decidido* en esa instancia. Pues además, todo esto está matizado por los principios de *libertad, libre albedrío e historicidad del cristianismo*.⁴⁵ El problema estructural delicado es la ruptura sistemática de los mecanismos de consenso como constructores de legitimidad.

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

⁴² Coincidimos con Leach cuando plantea que la sociedad matemáticamente hablando no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables, que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad. LEACH, Edmund *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 5ª edición, 1993, pp. 20-21.

⁴³ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Los nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 280.

⁴⁴ Ver LIENHARDT, Godfrey "Los Chilluk del Alto Nilo", en FORDE, Daryll *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, FCE, México, D.F., (1954) 1975, pp. 213-248. Quiero agradecer a Félix Báez-Jorge su sugerencia de tomar esta hipótesis en torno a los Chilluk, aunque él lo aplica al sistema político mexicano.

⁴⁵ En esta perspectiva la posición de Juan Pablo II sobre la "eternidad y universalidad de los valores" es un punto que debe ser matizado por las propias tradiciones del cristianismo.