



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

MANUELA CANTÓN DELGADO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

COMUNICACIÓN: *Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones.
Reflexiones desde la antropología social.*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Las teorías decimonónicas de la secularización se presentaban por lo común como explicaciones con validez universal de la evolución y ulterior decadencia de las religiones en las sociedades occidentales, barrido su protagonismo en los procesos fundamentales de legitimación a causa del poder desmitificador, el liderazgo y el prestigio de la explicación científica del mundo, así como por el impacto de los logros tecnológicos que pone a nuestro alcance. Los postulados de la secularización variaban desde aquellos sostenidos por quienes profetizaron la total desaparición de las religiones entendidas como excrecencias a extinguir del pensamiento racional humano, como obstáculos al progreso (Comte y Freud; Marx y, de una manera no tan radical, Weber), hasta los que limitaban los efectos de la secularización al desplazamiento de la religión, a la pérdida de centralidad de las manifestaciones históricas e institucionales del hecho religioso (es decir, de las iglesias) y a la privatización y/o mundanización de las religiones (Durkheim y, más tarde, Berger y Luckmann).

Aunque sólo fuera porque a estas acepciones se suman, mezclados y superpuestos, usos sociológicos, filosóficos, teológicos, cotidianos y jurídicos del término, cabría afirmar que un retrato *naïf* de lo que significa la secularización y la crisis de la religión resulta ya insostenible. Como lo es la misma oposición entre Religión y Ciencia, que es el sostén de tales profecías. Esa oposición ha sido resultado parcial, como apuntó Horton, del hecho de que los antropólogos y sociólogos contemporáneos hayan ignorado la tesis sostenida por Durkheim en los albores del siglo XX, que postulaba la continuidad y no la ruptura entre el pensamiento religioso y el científico. Según Horton, el “romanticismo liberal” llevó a idealizar a las sociedades ágrafas y a considerarlas representantes de un paraíso perdido que el desencanto con el progreso y la ciencia inducía a imaginar, de manera que se acabó pensando que la religión no podía contener una dimensión teórica, explicativa, intelectual. Pero no sólo el romanticismo, también el positivismo, que exalta la ciencia como única forma válida de conocimiento objetivo (a partir de la observación empírica y las generalizaciones inductivas), llevó a considerar que la Ciencia era una extensión del sentido común y que nada tenía que ver con la religión. De un lado la decepción respecto de la Ciencia y del otro un excesivo



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

entusiasmo hacia ella, llevaron a ignorar esta trascendental aportación de Durkheim en la que el mismo Horton, máximo exponente de la concepción intelectualista de la religión, reconoce apoyarse (Horton, 1994: 88-104; Cantón, 2001: 194 y ss.).

Más aún: También el anunciado retorno de las religiones es de alguna manera resultado de ese olvido de las tesis de Durkheim, quien entendió el carácter “ilusorio” de la religión que Marx había proclamado sólo aplicable en aquellos casos en los que un determinado conjunto de creencias deja de ser funcionalmente compatible con un tipo concreto de sociedad (Durkheim, 1992: 2). Sería el caso de ciertas modalidades de religión tradicional en el mundo moderno. Su enfoque de las consecuencias de la secularización difería sensiblemente del defendido por Marx, sobre todo debido al relativismo axiológico que Durkheim estimó premisa irrenunciable en su enfoque del hecho religioso. Creyó que no existían valores que pudieran reclamar validez universal, lo que le llevó a desdeñar cualquier concepción evaluativa de la religión y a proclamar su inevitable persistencia en las sociedades contemporáneas. En 1912 Durkheim afirmó que había “algo eterno” en la religión que la llevaría a transformarse y evitaría su extinción, algo que llamó la “reconstrucción moral” que toda sociedad necesita, como necesita “conservar y afirmar, a intervalos regulares los sentimientos e ideas colectivos” que proporcionan a toda sociedad su “unidad y personalidad” (Durkheim, 1992: 397-398). Frente a la tesis de la extinción y a la del retorno, Durkheim representa la de la metamorfosis de la religión. La religión se debe a las funciones que cumple, que no pueden ser simplemente reemplazadas por la comprensión científica del mundo y la espectacularidad de los logros tecnológicos. Las religiones pueden variar, y de hecho lo han hecho y continuarán haciéndolo, para adaptarse al que según Durkheim es el más importante principio organizador: el grado de diferenciación estructural de las sociedades. Hay una línea de análisis que tiene su origen en Durkheim y que llega hasta los sociólogos contemporáneos Berger y Luckmann, anunciándonos la privatización de las religiones en la sociedad moderna, cada vez más centrada en el individuo y cada vez más electiva (Parsons, 1968; Berger y Luckmann, 1980: 59)



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Las distintas posiciones que adoptamos desde las Ciencias Sociales ante el imparable crecimiento de la diversidad religiosa se debe a multitud de factores, entre los que no faltan los de carácter biográfico. Pero algunas de las contradicciones que detectamos en ese complejo debate se deben en parte al doble origen, positivista y romántico, en el que se funda la misma antropología de la religión (Bennett, 1996). La Ilustración y el Positivismo buscaron extender y aplicar la lógica occidental racionalista a todos los ámbitos de lo real, mientras la mirada romántica se complacía en la diversidad irreductible y en las formas de resistencia al dominio de la razón científica, formas instaladas en lo cultural, lo simbólico, lo mágico, lo religioso. La antropología postmoderna ha hecho suya esta mirada romántica (Shweder, 1992), y se ha atrincherado en la máxima según la cual no todo lo real es racional, y no siempre es posible (ni deseable) dar cumplimiento a la exigencia metódica racionalista en la comprensión de la realidad. La centralidad otorgada al lenguaje en el análisis de los procesos sociales y comunicativos es en buena medida responsable de la revitalización de este tipo de posiciones en la Teoría Social, posiciones que han acabado por colocar en el eje del quehacer antropológico la *reflexividad* del proceso de investigación y el reconocimiento de la existencia de formas extracientíficas de la "verdad" (Dilthey, Gadamer, Schütz). Se equivocan los críticos de estas posiciones teóricas, que tanto terreno ganaron en los años noventa, cuando exclaman que esas "jaulas de goma" del pensamiento postmoderno nos conducen sin remedio a la definitiva devaluación de la razón, al relativismo axiológico y epistemológico. Se equivocan a mi entender, porque no toda la reflexividad que los postmodernos pusieron de moda se redujo a lo que Geertz definió como "enfermedad del diario íntimo", y que Bourdieu acertadamente critica. La auténtica reflexividad no consiste en entregarse, a la manera de Rabinow, a las reflexiones sobre el trabajo de campo, a la confesión subjetivista, ni depende de una aguda conciencia de la autoría de los textos; más bien consiste en "someter la posición del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido el objeto construido"; porque el etnógrafo no está separado del nativo por urdimbre alguna de significados de estirpe weberiana, sino por su condición social, sus intereses y su



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

distancia respecto de las necesidades del objeto analizado (Wacquant, 1995: 33-34): "Algunas formas de discurso y maneras de investigar obtienen finalmente su legitimación y credibilidad porque se basan en visiones del mundo que se encuentran codificadas en modelos culturales con frecuencia poco estudiados. El imprevisto renacer de la religión en muchas partes del mundo, que se desarrolla sigilosamente en Europa, quizá no sea un simple reajuste superficial. Podría tratarse del comienzo de una larga y fundamental reordenación de la visión del mundo. Una visión en la que los modelos que han perdurado desde la Ilustración podrían verse sustancialmente modificados o incluso sustituidos" (Cox, 1993: 35).

La antropología de la religión no puede dejar de preguntarse críticamente por la creciente visibilidad de las minorías religiosas en un mundo globalizado y aparentemente dominado por la lógica de la razón instrumental (Beyer, 1994). La mutación del paisaje religioso, particularmente insospechada en Europa, posee el atractivo de desafiar la imaginación teórica y crítica de los investigadores sociales, así como de alentar la revisión del concepto de religión con el que hemos venido trabajando. Esa es la dirección que, con altibajos, ha seguido la moderna sociología de la religión. Frente a quienes han considerado que la decadencia creciente de la mayoría de las organizaciones religiosas en la vida pública rubricaba el fin de los estudios sociológicos de la religión, analistas como Berger, Luckmann, Beckford, Wilson, Nelson, Beyer, y algunos otros, no han dejado de prestar atención a la creciente importancia que la dimensión religiosa muestra en los conflictos sociales, y a la dimensión social, política, económica, de los conflictos religiosos mismos (Beckford, 1990: 57). Lejos de interpretar el cada vez más visible empuje de la creatividad religiosa contemporánea como una revitalización de lo irracional, como síntoma de una intensa crisis moral o como coartada para el enriquecimiento de un puñado de líderes espirituales corruptos, debemos encarar la fragmentación del paisaje religioso como la expresión de una metamorfosis de amplio alcance. De hecho, lo que pierde influencia y centralidad en nuestras sociedades es la religión entendida en términos de estructuras de poder burocratizadas, mientras por todas partes se abren paso nuevas formas de



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

agrupación religiosa más personales, comunidades religiosas flexibles que se multiplican, fragmentan, atomizan e hibridan apropiándose de jirones pertenecientes a tradiciones muy diversas, mezclando, superponiendo. Tal vez lo que está ocurriendo tenga más que ver con la desinstitucionalización que con lo que entendemos como secularización. Como sostenían hace ya unos años Berger y Luckmann, la historia reciente de la secularización occidental revela sobre todo el desvanecimiento del papel de la religión institucionalmente especializada en los procesos fundamentales de la legitimación (Berger y Luckmann, 1980: 60). Pero paralelamente, contra casi todos los pronósticos, han ido surgiendo formas alternativas de construir la pertenencia religiosa, de modalidades rituales *instersticiales* y más personalizadas que se expanden muchas veces fuera del control formal de las instituciones religiosas.

Los sistemas religiosos son sistemas de sentido que el moderno pluralismo, resultado de la pérdida de *lo que se da por supuesto*, ha transformado desembocando en la radical modificación de la posición social de las iglesias en sentido tradicional. Éstas deben ahora "probarse a sí mismas en el mercado libre", porque la pertenencia a una Iglesia ya no se da por supuesta, sino que resulta de la elección más o menos deliberada (Berger y Luckmann, 1997: 89). Las prácticas religiosas son también prácticas sociales, lo que convierte a la religión en pantalla a través de la que poder radiografiar comportamientos que no pueden ser situados al margen de las negociaciones intersubjetivas con lo "sobrenatural", lo "incognoscible" o lo "trascendente", aunque esas instancias no signifiquen siempre lo mismo y puedan, como referentes, no existir en esos términos para los *creyentes*. Pero aquellas prácticas desbordan esa negociación e impregnan en sentido sociológico todos los ámbitos de la vida social. La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad que es a veces, sólo a veces, considerada "trascendente" por los actores sociales, relación que legitima valores y visiones del orden social establecido o las impugna, y que desencadena importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, económica, terapéutica o socio-familiar. Las negociaciones con lo divino, sagrado, numinoso, trascendente, o como queramos llamarlo, son siempre un salto



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

imaginativo a partir de negociaciones bien terrenales.

Sin lugar a dudas, Dios no tiene nada que hacer fuera de la necesidad humana. Pero si la urgencia de alimento y cobijo no suele utilizarse como alfa y omega de la antropología económica, tal vez deberíamos preguntarnos por qué la presunta necesidad de alimento espiritual y significados últimos agota la visión que por lo común se nos transmite en la antropología de la religión: “El reconocimiento del carácter histórico de la socialización es incompatible con la asunción de las ‘necesidades religiosas’ y no puede justificar una identificación entre la religiosidad individual y la religiosidad orientada hacia una iglesia institucionalizada. Es un procedimiento dudoso etiquetar a un fenómeno socio-psicológico complejo con un rótulo como el de ‘necesidad’ que a lo sumo tiene su puesto en el modelo analítico de un hipotético *homo psychologicus*” (Luckmann, 1973: 34). La religión es una actividad práctica de orden "superior" sólo en la medida en la que es también una perspectiva totalizadora sobre el mundo, capaz de resignificar por completo la percepción e interpretación de una realidad anteriormente aceptada, de cambiar el sentido que para el actor social pasan a tener las actividades que constituyen el mundo, de agrupar y cohesionar a los individuos más allá de la experiencia personal que apenas nos corresponde evaluar, de legitimar posiciones de privilegio, asimetrías de poder , o de denunciarlas. De someter y de liberar: ALa resistencia puede ser alienante y la sumisión liberadora”, como afirmaba con rotundidad Bourdieu a propósito de la “cultura popular” y las paradojas de la dominación. Y todas esas características unifican, aunque esto sea útil sólo en relación a los propósitos científicos de fijación de los límites, el sentido y la posibilidad de una antropología de la religión, los comportamientos que podemos identificar como *religiosos* en todo tiempo y lugar, desde las visiones de los indios *crow* hasta los fastos vaticanos (el intercambio de una papa por un tomate,) no es tan "económico" como la frenética labor de un “tiburón” de la bolsa neoyorquina?). Unifican y fijan límites, si bien la investigación reflexiva ha de vigilar que las definiciones producidas por los sujetos "en" el campo se pongan en diálogo con las categorías propias, aquellas que ayudan a armar la construcción científica del objeto de investigación.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Metodológicamente resulta indispensable considerar la perspectiva *glocal* (Robertson, 1992) en el análisis socio-antropológico de los procesos de conversión, filiación y movilidad religiosa: aquello que las conversiones modifican y aquello que ayudan a conservar, o incluso rescatan del olvido, ha de ser visto a través de una perspectiva local. Es verdad que ninguna religión escapa a la tensión entre universalismo y particularismo en el actual mundo global. Más bien las religiones se han adaptado con extraordinario éxito a esa tensión. Los sistemas religiosos tradicionales y los llamados Nuevos Movimientos Religiosos se han adaptado de maneras diferentes, aunque las lógicas que atraviesan las sociedades de la modernidad avanzada acaben muchas veces provocando el surgimiento de formulaciones híbridas. Jocelyne Cesari, por ejemplo, ha analizado las diferentes maneras en las que los musulmanes franceses se identifican con el Islam. En su trabajo, la autora se refiere a lo que llama el “Islam secularizado”, resultado del hecho de que en las sociedades modernas “el creyente no sólo obedece las normas transmitidas por la institución o tradición, sino que escoge los bienes de salvación en función de su individualidad”. En este sentido, Cesari llega a afirmar que “la dimensión colectiva de la pertenencia islámica es concebida y regulada por la lógica individual” (Cesari, 1996: 16-17).

Dicho de otra forma: No nos son de gran ayuda ese tipo de generalizaciones que, por lo común, desembocan en diagnósticos sociológicos poco entrenados en el extrañamiento y el "descentramiento" típicamente etnográficos, y demasiado entregados al monólogo del sociólogo con sus propios presupuestos culturales (de los que rara vez siente la necesidad de distanciarse) y teóricos (a los que se debe). Porque ese “descentramiento” no es una veleidad filosófica, sino un compromiso con lo Bourdieu llamara "la ruptura con las preconcepciones ordinarias" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991). Con frecuencia esos diagnósticos sociológicos a vista de pájaro, causalistas y omniabarcadores, acaban señalando el efecto "alienante" ("aculturador", "desestructurador", "mistificador", "desetnificador", dependiendo de tradiciones y perspectivas) y la suerte de frivolidad espiritual que revela la "exagerada" movilidad religiosa de los tiempos que corren. Sin embargo los nuevos cultos rara vez se valen de métodos de persuasión que no se consideren legítimos (e incluso que, a fuerza de familiares, *no se consideren*) en otros ámbitos de la



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

vida social, familiar, política, económica, y entre las formas y los agentes religiosos legitimados (Prat, 1997). Los nuevos cultos sólo en ocasiones anecdóticas (y analíticamente irrelevantes las más de las veces) pueden considerarse "impuestos" a individuos y grupos coaccionados.

Los importantes cambios en las lealtades religiosas tradicionales y la creatividad religiosa contemporánea en general se fundan sobre procesos de apropiación e hibridación que han de ser comprendidos y contextualizados, antes que denunciados. La denuncia es resultado de una visión del proceso en la que, como explica Martín Barbero para el caso de la *massmediación*, no caben más figuras que las estrategias del dominador, que las relaciones, carentes de seducción o resistencia, entre emisores-dominantes y receptores-dominados. Una visión del proceso según la cual por la estructura del mensaje no atraviesan ni conflictos, ni contradicciones, ni luchas. De tal manera que el modo en que la gente produce el sentido de su vida, o el modo en que se comunican y se sirven (en nuestro caso) de las nuevas representaciones y prácticas religiosas, queda fuera del *esquema*. Es así que la comunicación, y esto puede aplicarse al campo religioso actual y a las grandes campañas proselitistas de algunos grupos religiosos (Hoover, 1998), se vuelve una cuestión de *mediaciones* más que de medios, cuestión de *cultura* "y, por tanto, no sólo de conocimientos sino de re-conocimiento". Esto significa re-ver el proceso de la comunicación desde su otro lado: el de la recepción, la resistencia y las apropiaciones desde los usos (Martín-Barbero, 1991: 9-12)¹. Se hace así preciso observar e interpretar las conductas religiosas desde la *estrategia* más que desde la *regla*, desde la apropiación con significado y no tanto desde la imposición y la

¹Martín-Barbero redefine el objetivo de los viejos esquemas seguidos en los estudios sobre comunicación de masas, cambiando el lugar de las preguntas, "para hacer investigables los procesos de constitución de lo masivo por fuera del chantaje culturalista que los convierte inevitablemente en procesos de degradación cultural"; para ello se hace necesario investigarlos desde las mediaciones y los sujetos, o sea, desde la articulación entre prácticas de comunicación y movimientos sociales. Al investigar lo que Martín-Barbero llama "las formas de presencia del pueblo en la masa" (las mediaciones), no se abandona la crítica a "lo que en lo masivo es enmascaramiento y desactivación de la desigualdad social y por tanto dispositivo de integración ideológica". Esta es una "impresión tramposa", y al mismo tiempo el precio que se paga siempre que se intenta romper con la razón dualista y "afirmar el entrecruzamiento en lo masivo de lógicas distintas, la presencia ahí no sólo de los requerimientos del mercado" (Martín-Barbero, 1991: 11-12). Una visión emparentada con ésta, que busca desvelar las razones por las que la diversidad cultural se ha querido convertir en diferencia, y los "pueblos" en "el pueblo", es la de Néstor García Canclini.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

dominación sin resistencia.

La hostilidad es una actitud *a priori*, y no siempre expresa, en numerosas investigaciones que abordan las formas modernas de religión. En pocos campos tienen los prejuicios del investigador tantas oportunidades de gobernar el análisis. Esto resulta, sin duda, revelador de los compromisos y anti-compromisos del científico social respecto a los esquemas de percepción sostenidos por la mayoría social, sancionados por el orden político o compartidos por la comunidad académica, lo que compromete a su vez las premisas epistemológicas sobre las que la sociología y la antropología de la religión no meditan a veces lo suficiente. Muchos trabajos de este tipo están dando, sin saberlo, la razón al trabajo deconstruccionista característicamente postmoderno y constituyen, de hecho, la antítesis de la actitud antropológica al desvanecer la posibilidad de comprender otros universos de sentido, capaces de organizar la experiencia y mover a la acción.

En resumen, más de medio siglo anunciando el retorno de lo que nunca se fue y sirviendo a categorías inoperantes que la realidad ha rebasado (religión vs religiosidad -como arte vs artesanía-, creencia vs superstición, iglesias vs sectas, lo expresivo frente a lo instrumental, lo racional frente a lo irracional). Necesitamos unas Ciencias Sociales *reflexivas* que puedan rastrear nuestro compromiso con estas categorías, con el elitismo intelectual que revelan las antiguas profecías sociológicas acerca de la desaparición de las religiones entendidas como el reino del oscurantismo, destinado a ser desterrado con el advenimiento de la razón científica y sus logros. Elitismo descarado y también presente en la sorpresa que todavía muestran muchos pensadores de renombre ante la persistencia de las religiones (véase el caso de *La vida eterna*, el último libro del filósofo Fernando Savater). Diagnosticar nuestro compromiso, en fin, con el etnocentrismo que ha venido ignorando, devaluando, menospreciando el imparable crecimiento de todo tipo de formas contemporáneas de religión en cada rincón del planeta. Agnósticos y ateos somos, estadísticamente, una verdadera anomalía. Es como si los australianos preguntaran a los no australianos cómo se las arreglan para existir.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Pensemos en una de las modalidades más exitosas de la globalización religiosa: el protestantismo evangélico pentecostal. Este tipo de cristianismo milenarista y vehemente posee una fuerza cohesionadora y un potencial para la acción política que está ampliamente investigado. En la época de Max Weber apenas podía preverse el surgimiento de formas insospechadas de un protestantismo nuevo, que contradice las formulaciones que vinculan el protestantismo, a la manera weberiana, con el proceso secularizador y el *desencantamiento* del mundo proclamado, no sin amargura, como un fenómeno paralelo al proceso de racionalización, burocratización y al triunfo de la razón instrumental (Weber, 1996: 200). Por todos los rincones el orbe han eclosionado nuevas formas de culto de raíz protestante, pero se trata de renacimientos comunitarios que no cristalizan en minorías cognitivas establecidas sino que buscan articular una nueva memoria religiosa, resultado de la “extrema dislocación de las tradiciones” y no tanto de su persistencia dentro de la modernidad (Hervieu-Léger, 1993: 95-96). En algunas de ellas ese protestantismo se ha “reencantado” volviéndose fundamentalista, sensual, visionario, carismático, hipnótico, extático (Cantón, 1998; 2004).

Jamás los altoparlantes de las iglesias pentecostales latinoamericanas hablaron tan alto, nunca como hasta ahora se vio una oleada de inmigración latinoamericana y subsahariana reflatando las discretas iglesias protestantes españolas, jamás el pueblo gitano se encontró cohesionado como lo está actualmente gracias a las conversiones multitudinarias al evangelismo pentecostal. El impacto del pentecostalismo entre los gitanos viene gestando, desde hace ya más de tres décadas, el más importante movimiento social y religioso en la compleja historia de este pueblo. Su extensión transnacional y su espectacular auge se deben, entre otros factores, al hecho de tratarse de un movimiento religioso de base étnica dirigido, organizado, financiado y compuesto casi exclusivamente por gitanos. Desde estos espacios organizativos que son las iglesias evangélicas de la denominación *Filadelfia* se resignifican las tradiciones gitanas, se abren nuevos espacios para el reconocimiento y la sociabilidad, se desarrolla una decisiva labor asistencial (principalmente contra la drogadicción) y formativa, se renegocian las lealtades debidas al parentesco y la



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

gerontocracia, se forjan redes laborales que actúan en los mercados ambulantes en los que se desarrolla el trabajo de la mayoría de los gitanos de las iglesias, lo que nos invita a replantear las tesis weberianas en los nuevos contextos protestantes del siglo XXI, se forjan lazos alternativos de solidaridad y se gestan nuevos grupos de poder asociativo y/o político. Los gitanos se redefinen, pero siempre como gitanos. El sentimiento de pertenencia a un grupo étnico distintivo se renueva, redefine y potencia mediante la reinención cultural a través de la religión pentecostal, poniendo de manifiesto la inoperancia de las concepciones esencialistas de la identidad étnica, y mostrando que hay muchas y muy distintas maneras de ser gitanos.

Puede que la religión, como la ideología, tenga mala fama y puede que, como la ideología, la merezca (Geertz, 1988), pero lo que ni la religión ni las Ciencias Sociales en su conjunto merecen es que se sigan considerando los fenómenos religiosos como los invitados inesperados al festín de la producción contemporánea de identidades, hibridación y multipertenencia. Los fenómenos que ponen de manifiesto la fuerte emergencia de lo religioso revelan una metamorfosis profunda, un cambio de rumbo sobre algunas previsiones científicas, y con ello nos obligan a revisar el concepto de *religión* con el que frecuentemente trabajamos los científicos sociales. Nos referimos tanto a la religión entendida como patrimonio de unos pueblos *primitivos*, que a veces se nos re-presentan fundidos en el espeso magma del simbolismo, como a la concepción *intramuros* destinada a explicar los fenómenos religiosos en nuestras propias sociedades, esto es, la religión entendida como sinónimo de iglesia institucional. Los científicos sociales que nos ocupamos de las religiones deberíamos redirigir nuestra mirada para escudriñar entre nuestros propios vecinos, entre los “otros próximos”, la incesante emergencia de prácticas religiosas refractarias a la lógica científica y portadoras de una racionalidad distintiva con la que hemos de aprender a dialogar, la fuerza creciente de movimientos y organizaciones religiosas que se entremezclan con las políticas cotidianas, propician formas de movilización étnica y el surgimiento de nuevos agentes sociales, de nuevos espacios organizativos y de solidaridad, de nuevos lenguajes; que cambian el sentido del cuerpo y las concepciones de la enfermedad y la salud, resignifican las estrategias económicas, renegocian identidades, reinventan



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

las tradiciones.

La antropología de la religión ha de encarar con resolución el análisis de las nuevas religiones en sociedades sobre las que los sociólogos han venido acumulando más conocimiento teórico y práctico, pero para cuya exploración resulta imprescindible la epistemología reflexiva y crítica característicamente antropológica, la atención a la diversidad dentro de la diversidad, el acercamiento etnográfico, el minucioso y tenso trabajo *desde dentro* y la experiencia transcultural que constituye el más extraordinario legado de la antropología. La sociología de la religión, por su parte, habrá de ampliar los horizontes desde los que repensar sin reduccionismos ni generalizaciones demasiado abstractas, la metamorfosis de la religión, lejos de las viejas profecías sociológicas cuyo fracaso sigue aún deslumbrando a los propios sociólogos (y a quienes desde la antropología hemos adoptado una forma sociológica de pensar la presencia de las religiones en las sociedades avanzadas), contemplando otras experiencias culturales ajenas a la lógica que gobierna el análisis científico, y hacerlo libre de tabúes y prejuicios. Hacerlo, también, sin atribuirse logros de una antropología transcultural que es ignorada o silenciada con frecuencia, y desde una perspectiva crítica ante el discurso monológico de la ciencia positivista, cuya hegemonía hace tiempo que está en jaque. Desafíos, tensiones y diálogos que probablemente constituyen una de las últimas fronteras en las que merece la pena perderse.

BIBLIOGRAFÍA

BECKFORD, James A. (1990) “The Sociology of Religión, 1945-1989”. *Social Compass*, 37 (1): 45-64.

BENNETT, Clinton (1996) *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions*. Londres: Cassell.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1980) “La sociología de la religión y la sociología del conocimiento”. En: R. Robertson, *Sociología de la religión*. México: FCE, pp. 54-68.

—(1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

BEYER, Peter F. (1994) *Religión and Globalization*. Londres: Sage.

BOURDIEU, Pierre (1988) *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.

BOURDIEU, P. J-C CHAMBOREDON,, J-C PASSERON (1991) *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.

CANTÓN DELGADO, Manuela (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Plumsock Mesoamerican Studies (Vermont, USA) y CIRMA (Guatemala).

—(2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

—(2004) *Gitanos pentecostales, Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Eds.

CESARI, Jocelyne (1996) “El Islam en Francia: El desafío de la condición minoritaria”. *Historia, antropología y fuentes orales*, 1 (15): 13-23.

COX, Harvey (1993) “Religión y política en Europa”. *Historia y Fuente Oral* 2, 10: 31-35.

DURKHEIM, Emile (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

GEERTZ, Clifford (1988) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.**Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'**

HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993) "La reafirmación de las minorías religiosas en Europa occidental como factor de recomposición de los espacios religiosos y políticos". *Historia y Fuente Oral*, 10: 91-100.

HOOVER, Steward M. (1998) *Religión in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse*. Londres: Sage.

HORTON, Robin (1994) *Pattern of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, religion and Science*. Cambridge University Press.

LUCKMANN, Thomas (1973) *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ed. Sígueme.

MARTÍN-BARBERO, Jesús (1991) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.

PARSONS, Talcott (1968) "El desarrollo teórico de la sociología de la religión". En: *Sociología de la religión y la moral*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 7-33.

PRAT, Joan (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

ROBERTSON, Robert (1992) *Globalization: Social Theories and Global Cultures*. Londres: Sage.

SHWEDER, Richard A. (1992) "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón o evidencia". En: C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa. Pp. 78-116.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

WACQUANT, Löic (1995) “Introducción”. En: P. Bourdieu, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

WEBER, Max (1996 -1959-) “La Ciencia como vocación”. En: *El político y el científico*. Madrid: Alianza. Pp. 180-231.