

## Presentación

### **“RELIGIÓN”**

*Pablo Semán \**

Una importante tradición de las ciencias sociales sostiene que nuestro tiempo es el de la secularización. El término remite a un conjunto de hipótesis que abarca la totalidad social, los individuos y los grupos religiosos y en una secuencia que presenta tres momentos: diferenciación de la vida social, racionalización y, como contrapartida, mundanización de la vida religiosa (Tschannen, 1991). La diferenciación de esferas de la actividad social implica que lo religioso se constituya separadamente de las esferas de la economía y la política, que funcionan conforme a criterios racionales e independientes del control religioso. La secularización implica la restricción de la incidencia de la religión sobre el conjunto de la vida social. La racionalización y autonomización tienen como contrapartida el debilitamiento de los compromisos de los individuos con las instituciones religiosas que no sólo pierden ascendente en la sociedad sino en el interior de las propias organizaciones religiosas. En el nivel de la dinámica de los grupos religiosos, la secularización se desarrolla, por un lado, en las propias instituciones religiosas (que adaptarían sus creencias y formas de funcionamiento a expresiones que testimonian el irrefrenable desencantamiento del mundo) y, por otro lado, a través de la pluralización de las denominaciones religiosas (que erosiona su legitimidad reforzando la pérdida de influencia del conjunto de la esfera religiosa). Desde este punto de vista el futuro implicaría, al mismo tiempo, menos religión en la integración social, menos religión en la interacción de los grupos religiosos y, paradójicamente, más mundanidad en la vida de las instituciones religiosas.

Tradiciones más recientes de las ciencias sociales han respondido esta formulación. Amparándose en la eclosión de hechos que demostrarían el carácter limitado de la secularización (por ejemplo el fundamentalismo Islámico, la ex-

\* CONICET-UNSAM.

pansión de los grupos evangélicos en América Latina y el crecimiento de la espiritualidad de la Nueva Era en Europa y EE. UU.) avanzan en proyecciones alternativas que afirman que la secularización es apenas un rostro de la modernidad. Hay otro rostro que surge del hecho de que el acontecer histórico opera de dos maneras que compensan la secularización (Stark y Bainbridge, 1985): de un lado redistribuye el *quantum* de religión en expresiones diversas que satisfacen la necesidad universal de compensación psíquica que subyace en permanencia de la religión; de otro concreta una propiedad del proceso de secularización que es su carácter autocontradictorio y autolimitado: la competencia, concebida con arreglo a las teorías económicas clásicas, recrea y fortalece carismas en períodos del ciclo en los que la pluralización y la consecuente relativización tienden a *secarlo*.

La refutación recíproca entre una y otra tradición parece inacabable y dependiente de fenómenos de coyuntura: entre encuestas que revelan la poca práctica religiosa en las sociedades occidentales y la exposición no menos insistente de fenómenos masivos que desmienten la supuesta secularización se desarrolla un debate que supone la naturalidad del término religión.

Una posibilidad diferente nos lleva a escribir *religión*. La relativización del término se impone por la convergencia de múltiples y cruzadas demandas que la etnografía puede y debe inscribir en diversos ejercicios interpretativos. Veamos algunas de esas demandas.

En primer lugar es notorio que los grupos que ordinariamente podríamos denominar *religiosos*, que son parte del área de estudios sociales de la *religión* (antropológicos, históricos y sociológicos), rechazan ese término como inconvenientemente descriptivo de su espíritu, su actividad, su cosmovisión o su ética. Muchas si no todas las *religiones*, enuncian, portan, practican (de manera específica y diferenciada) una voluntad de totalización que se siente malversada cuando se la describe como parte o segmento de una totalidad definida desde principios que, lejos de encarar una razón universal, son simplemente las formas de totalización propias de nuestra experiencia (y *nuestra experiencia* es, en este contexto, la de los grupos que han afrontado la experiencia de la secularización, es que la *religión* es o debería ser un dominio autónomo de prácticas específicas). La *religión* se siente desconocida si acepta la descripción de la constitución de la sociedad moderna, desde el inicio, desde el nombre mismo que ésta le otorga. Y si la *religión* al no tener otra palabra para reconocerse, parece aceptar con ese nombre una especie de confinamiento social, no dejan de ocurrir sub-

versiones, bajo la forma de las más diversas pretensiones de re-jerarquización de la *religión* (las afirmaciones de supuesta superioridad moral de las iglesias en relación a los estados, la atribución a las mismas de un carácter de mediador de última instancia, el consentimiento, muchas veces mudo, de las instituciones públicas a *religiones* que representan poderes fácticos, son algunas de las formas locales y contemporáneas de ese repertorio de pretensiones que los partidarios de formas republicanas detestan o deberían detestar).

En segundo lugar, en correspondencia con esa forma imperfecta de segmentación, algunas sociedades modernas, comandadas por su estado, sitúan la *religión* en un confín, pero barruntan, temen y denuncian la *explosión*, el *retorno*, la *invasión*, como se teme a un fantasma surgido de un desalojo que se sospecha incompleto (muchas veces lo hacen de la mano de una ciencia social inconscientemente teológica que pretende poder distinguir las religiones honorables de las que no lo son). Es que, debe decirse que la *religión*, contra lo que se piensa habitualmente desde esta perspectiva, es un producto, un efecto de la *modernidad* en la que adquiere circunscripción y se establece como campo diferente y contenedor de las *religiones*, de las diversas denominaciones que reivindicán superioridad en la mediación con el más allá en el que localizan lo sagrado. Desde esta posición se puede apreciar el hecho de que buena parte del instrumental heurístico de la *religión* forma parte, en realidad, de la construcción social del fenómeno (los censos, las obligaciones de declaración del culto al que se pertenece objetivan divisiones que en el tiempo previo a esas indagaciones existían de una forma diferente, menos nítida, menos tajante, en categorías no excluyentes).

En fin, en tercer lugar, hoy, en el marco de la producción antropológica más reciente, lo sabemos mejor que nunca: la *religión* es una categoría social producida en un juego de conflictos y acuerdos en el que algo resulta inevitable. La tendencia a la naturalización de los puntos de vista propios de cualquier grupo o segmento social que participa de una trama conflictiva hace que desde la perspectiva de cada uno de esos grupos se construya una visión de la totalidad social que ubica a los otros y sus visiones desde puntos de vista contrastantes, inconciliables e irreductibles entre sí (desde el punto de vista de los *religiosos* los *laicistas* reducen indebidamente a *religión* una forma de ser y desde el punto de vista de los *laicistas* las *religiones* son un pasado declinante, pero amenazante, que exige vigilancia, pedagogía y adaptación a los nuevos tiempos). En la idea de *religión* conviven enfrentadas la activación por la libertad de la religión respecto del diagrama que propone el orden moderno y las corrientes que pretenden desplegar y recrear ese orden en un trabajo asintótico. En la idea de

religión se plasman la victoria irremediamente parcial de la modernidad que inaugura el campo de aquello que combate-pero también produce-, y la derrota de una cosmovisión que estará siempre esperanzada por no ser siempre una mera cuestión privada, íntima e individual. Parte del conflicto que tensa la vida interna de la *religión* implica a su mismo análisis que, tal como se deduce de lo que venimos exponiendo, se afina cuando se indagan las raíces de esa tensión y se intenta despegar el informe del conflicto entre los bandos, para poder describirlos. Este es el punto en que se inicia un retroceso estratégico para ensayar una mirada que se recoge sobre las propias ciencias sociales y abraza la situación en que aparece, entre las divisiones sociales, la *religión*. Sólo con este paso se produce y consolida un efecto de relativización de términos tales como *religión, laicidad y secularización* y se hace explícita la razón de la inadecuación bajo la cual *modernidad y religión* litigan, pero se captan y estructuran recíprocamente. Es que, debemos subrayarlo, no todas las sociedades disponen de un dominio autónomo de prácticas religiosas como el que instituye, de forma aparentemente paradójal, la modernidad: ella seculariza, pero no sin antes crear el espacio de lo religioso contra el cual, en una relación especular y negativa se constituye. No hay *religión* antes de la modernidad y no hay, lógicamente, preocupación por su crecimiento o retorno, antes de la época que la sitúa en las tinieblas, el origen precario, el cerco privado. La religión, como lo resume y articula Giumbelli, a partir del conocimiento histórico, antropológico y sociológico contemporáneo, tiene una relación positiva, de recíproca constitución, con la modernidad (Giumbelli, 2002: 24).

Refiriéndose a la actual fase histórica Velho (1997) ha subrayado que los tiempos de la globalización, y los hechos interpretados como de “retorno de lo religioso”, pueden interpretarse más productivamente como hechos relativos a una superación de la categoría religión, tanto del lado de los fenómenos como de los investigadores (y ha plantado incluso que la *religión* puede ir en ayuda de las ciencias sociales). El “espíritu sopla donde quiere” en una época en que el énfasis en lo espiritual parece ser “un formidable recurso cultural para faltar el respeto los patrones culturales establecidos” (Velho, 1997:56). Una falta de respeto que abarca, antes que nada, el lugar de la religión.

Y es por esto que intentar referirse a la *religión* desde la práctica comparativa que hace productiva a la etnografía y a la ciencia social en general es, muy frecuentemente, una cuestión relativa a una discusión sobre límites y constituciones, sobre la forma de establecerlos y la imposibilidad de pensarlos como objetos estáticos, inmutables, sobre la necesidad de referirlos a los sujetos que los definen. En este punto crucial se encuentran los artículos que componen el dossier de esta edición, tan diferentes en su proveniencia, objetivos específicos, en sus objetos inmediatos y en sus procedimientos metodológicos.

En el marco de su antropología del mundo moderno o, mejor dicho, de la modernidad como un imposible derivado de un movimiento autocontradictorio- Latour ha desplegado el intento de tomarse tan en serio a la ciencia (una práctica que en las sociedades “modernas” ocupa un lugar estructuralmente análogo al que tienen las *religiones*” en las sociedades “primitivas”) como a la *religión* en la *modernidad*. Y en ese contexto ha desplegado las condiciones específicas, diferenciales e inconmensurables de sus respectivos programas de verdad. La palabra religiosa es tal porque transforma a los que se encuentran en diálogo no porque informe correctamente. Como se firma en el artículo que editamos aquí:

“Confundir el habla que transforma a los mensajeros con la que transporta mensajes –crípticos o no– no es prueba de racionalidad, es simplemente una idiotez agravada por la impiedad” (Latour, 2007–en este volumen–).

Así disuelve el falso misterio en que el razonamiento de sentido común refiere al creer como una supervivencia del pasado, una ingenuidad, un atraso. En relación a la ciencia Latour ha sabido trascender el descuido con que el análisis de la ciencia dejaba de lado su especificidad, la realidad de los laboratorios, un objeto central de su etnografía. En relación a la *religión*. Latour nos muestra en acto el carácter irreductiblemente singular de la prédica, del discurso religioso, su propiedad de transformar, aproximar y hacer visibles propiedades que en la comparación con la ciencia dan lugar a un sistema de contrastes que desafía los supuestos del sentido común:

“Cuando el debate entre ciencia y religión se pone en escena, los adjetivos sufren una inversión casi perfecta: es de la ciencia que se debe decir que alcanza el mundo invisible del más allá, que es espiritual, milagrosa, que sacia y edifica el alma. Y es la religión que debe ser calificada como local, objetiva, visible, mundana, no milagrosa, repetitiva, obstinada, de recia complejión” (Latour, 2007 –en este volumen–).

En el marco de un ensayo que constituye una verdadera lección acerca de la combinación de métodos en la producción antropológica, Pierre Sanchis trabaja en el interior del campo religioso exponiendo otra cuestión de límites indebidamente naturalizados: ya no se trata de los límites bajo los cuales la religión se especifica como práctica social, sino de aquellos que refieren a la supuesta homogeneidad del campo circunscrito por esta definición. El análisis combinado de datos etnográficos, cualitativos y cuantitativos de una parroquia portuguesa le permite discernir en una pequeña y casi bucólica parroquia portuguesa algo más que las diferencias: su contraposición en una relación de fuerzas, su inserción en un haz de lógicas que trizan el campo

católico (los puntos en que se interpelan constituyen, y establecen esas lógicas y su disimetría, su advenimiento y su devenir). Hace participar en la constitución de las mismas los efectos de la historia de la sociedad nacional, de las formas de socialización religiosas determinadas por los cambios de todo tipo y nivel que atraviesan al catolicismo y las variables sociales y económicas que hacen a diferencias, intereses y orientaciones diferenciales desde la clase y la educación a la edad.

Lo venimos diciendo: la comprensión de la *religión* varía con el desarrollo de una reflexión que la pone en cuestión como categoría. Pero esto se agudiza como conflicto de interpretación cuando se ve que el análisis puede partir de otros puntos de vista, que el de nuestra modernidad, cuando se evidencia que la mirada del investigador asume posiciones irrelativizadas (cristianocéntricas) aún cuando relativice la religión. Esto se hace patente cuando trabajan ciertas relaciones sociales y ciertas reflexiones. Producen este resultado, por ejemplo, la puesta en relación de algunas corrientes del Islam con algunas corrientes de la antropología contemporánea. Tal como lo expone críticamente el artículo de Silvia Montenegro la problemática del colonialismo y su crítica, interiorizada por antropólogos que reivindican raíces en el Islam, lleva a un replanteo tan polémico como revelador. No solo se trata de relativizar la supuesta objetividad del recorte *religión* mostrando el hecho este se constituye en contrapunto, en relación de contraposición y solidaridad con su hermana enemiga la modernidad. También puede hacerse tangible que si se concede analíticamente a la voluntad de totalización que toda religión encarna (y con ellos se sospecha de que religión signifique en el análisis lo mismo que en el juego social), los efectos del análisis varían según la religión de que se trate. Así observamos que se puede reivindicar de forma reveladora aunque discutible la necesidad de “des-occidentalización” de la antropología y, aún, su subordinación a un marco cosmológico como el del Islam. En el transcurso de ese razonamiento y su discusión se revela la diferencia específica del Islam respecto del mundo cristiano, de su relación la ciencia y, por ende, con la ciencia social.

La *religión* ser objeto de una práctica reflexiva que ponga de manifiesto el juego histórico y social en que nacen y se cifran sus límites respecto de otras prácticas, sus límites internos y las distancias supuestamente universales que mantiene con sus analistas. Los artículos que presentamos hoy representan parcial, pero paradigmáticamente, esas operaciones.

## **Bibliografía citada**

GIUMBELLI, E. (2002): *O fim da religião*, Rio de Janeiro, Attar.

STARK, R. y BAINBRIDGE, W. (1985): *The future of religion: secularization, revival and cult formation*, Berkeley, University of California Press.

TSCHANNEN, O. (1991): “The secularization paradigm: a sistematization”, *Journal of scientific study of religion*, 30 (4).

VELHO, O. (1997): “Globalização: Antropologia e Religião”, en: Oro, A. y Steil, C. (Orgs.) *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 43-62.