

La sociología de la religión:

una revisión del estado del arte



William Mauricio Beltrán Cely

Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal, y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo.

Émile Durkheim

Tal vez una de las definiciones más difíciles en las ciencias sociales sea la definición de la religión y de lo religioso como fenómeno social y como campo de estudio. El presente ensayo intenta recoger algunos de los aportes más importantes que ha hecho la sociología para comprender y explicar el fenómeno religioso y su incidencia en las demás dimensiones de la vida social, partiendo de la consideración teórica –que goza de un amplio consenso– de que la comprensión de la dimensión religiosa es fundamental para la comprensión profunda de toda sociedad. Pero antes de adentrarme en dicha tarea quisiera presentar algunas aclaraciones preliminares. En primer lugar, es esencial recordar que el desarrollo de la “sociología de la religión” está asociado directamente con el origen mismo de esta disciplina, especialmente por los aportes suministrados por tres pensadores que se consideran sus padres fundadores, a saber: Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, cuyos aportes siguen influyendo en la actual producción bibliográfica sobre el tema. Una revisión de las contribuciones hechas por estos autores a la sociología de la religión implicaría de por sí un esfuerzo teórico de enormes dimensiones; sin embargo, da-

das las condiciones del presente ensayo, sus aportes serán mencionados en unas cortas líneas.

Por otro lado, las ideas religiosas, al constituir el núcleo del sistema de valores, ideas y creencias que orientan y estructuran la acción humana, constituyen un fenómeno fundamental del análisis sociológico en general, que ha sido abordado por los grandes pensadores de esta disciplina. Entre otros autores que han dedicado parte sustancial de su trabajo al análisis sociológico de la religión, encontramos a Ernst Troeltsch, Marcel Mauss, Talcott Parsons y, de manera más reciente, Robert K. Merton, Peter Berger, Thomas Luckmann, Pierre Bourdieu y Samuel Huntington (por mencionar solamente los más conocidos). De este modo vemos que aun haciendo un gran esfuerzo de delimitación, la producción sobre el tema presenta unas magnitudes tales que su catalogación se torna prácticamente imposible.

La sociología de la religión –como cualquier otra sociología especializada– se ha desarrollado en diálogo con diversas disciplinas, especialmente con la antropología, la historia y la teología. En este ensayo se tratará de circunscribir el análisis al campo más estrictamente sociológico, delimitación problemática si se tiene en cuenta que muchos autores de gran importancia en el tema –incluido el propio Max Weber– asumieron el análisis religioso desde una perspectiva transdisciplinaria. Además, no se puede negar que los trabajos sobre fenomenología de las religiones constituyen actualmente una de las áreas de producción más prolíficas, lo que significaría, frente al propósito del presente ensayo, mencionar los innumerables trabajos que intentan inventariar y catalogar el amplio espectro de prácticas y creencias religiosas, diversidad tan amplia que los diccionarios de religiones requieren ser actualizados anualmente.

Dadas estas circunstancias, el presente ensayo se propone objetivos mucho más modestos, ya que intenta mencionar los trabajos en sociología de la religión con una significativa dimensión teórica y, en particular, aquellos que han suscitado una amplia discusión de los especialistas en el tema.

Una mirada a los clásicos

Aunque Marx nunca estudió la religión en detalle, sus ideas han influido fuertemente el desarrollo de los estudios en el campo. La mayoría de las ideas de Marx al respecto surgieron en diálogo con Feuerbach, quien consideraba la religión como un conjunto de ideas que han surgido como

parte del desarrollo de la cultura, ideas humanas que son falsamente atribuidas a la actividad de dioses o fuerzas sobrenaturales, característica en la que radica su gran poder alienador (Feuerbach, 1841). La alienación sería, desde esta perspectiva, el proceso mediante el cual el individuo olvida que el mundo de la cultura fue y sigue siendo creado por la actividad humana, es decir, por su propia acción. Esta idea será retomada por Marx¹, quien considera que en la medida en que la conciencia social se basa en dicha falacia, es una “falsa conciencia” o una “conciencia alienada”.

Esta característica le permite a la religión constituirse en un pilar fundamental para el mantenimiento de estructuras de dominación social, dado que las jerarquías sociales, en la medida en que se legitiman a partir de argumentos religiosos, esconden su carácter como producto de las luchas entre clases. Es por esta razón que Marx considera los aparatos religiosos como *ideologías*, es decir, como sistemas de ideas que esconden y legitiman la dominación y la exclusión social, justificando el poder de los dominantes y domesticando a los dominados, idea que se sintetiza en la conocida frase de la “religión como opio del pueblo”, ampliamente discutida y reinterpretada.

Podríamos afirmar que Durkheim es el primero en abordar la problemática religiosa desde una perspectiva claramente sociológica. Ya en *El suicidio* (1897), Durkheim le da a la variable identidad religiosa un alto poder explicativo para comprender la acción humana, en especial para mostrar cómo operan los mecanismos de integración social. Esto, alrededor del análisis del “suicidio egoísta”, en el que se pone en evidencia el mayor grado de cohesión social que se vive en las comunidades católicas frente al mayor grado de individualismo por parte de los protestantes.

Sin embargo, el gran aporte de Durkheim a la sociología de la religión lo encontramos en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), trabajo que implica de por sí una distinción entre dos formas de organización religiosa: “las formas elementales –propias de sociedades donde prima la estructura comunitaria, es decir, “la solidaridad mecánica” y “las formas complejas” –desarrolladas en sociedades con una amplia división del trabajo, donde prima la “solidaridad orgánica”–. Durkheim analiza en esta obra la religión como un “hecho social” o, en sus propios términos, como una “realidad *sui generis*”, poniendo de manifiesto que la religión como he-

¹ En obras como *Contribución a la crítica de filosofía del derecho de Hegel* (1844), *La cuestión judía* y *La ideología alemana* (1847).

cho social es más poderosa que sus practicantes, a quienes se les impone y determina. Esto metodológicamente significa que no se puede comprender el fenómeno religioso acudiendo solamente a las experiencias subjetivas de sus practicantes.

Según Durkheim, las experiencias religiosas colectivas, como los ritos, los cultos y las creencias permiten cohesionar a un grupo alrededor de un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos, definición que implica ya una distinción entre religión y magia, pues esta última no tendría la capacidad de generar una comunidad de fieles.

Durkheim aporta, además, la distinción entre lo profano y lo sagrado, distinción supremamente útil para el análisis sociológico. Para este autor, lo sagrado se sitúa por fuera de la experiencia cotidiana e inspira temor y reverencia; además, el mundo de lo sagrado esconde una dimensión social que representa la fuerza moral de la comunidad. En otras palabras, en tanto que lo más sagrado dentro de cualquier estructura social es la integración de la sociedad, y su riesgo más aterrador lo constituyen las posibilidades de que la sociedad se disuelva, en última instancia, las instituciones religiosas existen para salvaguardar las estructuras sociales, y, por tanto, adorar los símbolos sagrados no es otra cosa –para Durkheim– que rendirle culto al carácter sagrado de la comunidad.

Aunque muy pocos estudiosos de la religión han aceptado sin reservas esta tesis, la proposición más moderada basada en que los ritos y las creencias religiosas reflejan y al mismo tiempo apoyan el andamiaje moral que soporta la organización social, ha dado origen al enfoque funcional –muy popular entre los antropólogos–, uno de cuyos representantes más destacados es Radcliffe Brown.

Un importante alumno de Durkheim, Marcel Mauss, continuó su obra con relación a las formas elementales de la religión. Su obra más conocida es el “Ensayo sobre el don, forma y razón de los intercambios en las sociedades arcaicas” (1993, [1923]); allí desarrolló algunos conceptos que explican las lógicas de intercambio económicas dentro del ritual.

La distinción entre lo profano y lo sagrado será retomada por el gran pensador de lo religioso, Rudolf Otto, quien en su obra *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), expone las cualidades esenciales de lo sagrado en función de lo *numinoso*, es decir, del *mysterium tremendum et fascinans* que yace en el corazón del temor religioso reverente que trasciende las dimensiones de lo meramente humano.

Weber dedicó gran parte de su vida al estudio comparado de las religiones, especialmente de las grandes religiones universales –cristianismo, hinduismo, budismo, taoísmo y judaísmo antiguo, pues nunca terminó sus estudios sobre el islam–. Ningún estudioso antes o después de él ha emprendido una tarea de tales dimensiones. Sus aportes siguen siendo útiles, no sólo por la claridad de sus construcciones teóricas –tipos ideales– sino también por su gran erudición histórica.

Sus *Ensayos sobre sociología de la religión* giran en torno a un problema fundamental: indagar sobre las circunstancias históricas por las cuales sólo en Occidente se ha desarrollado lo que conocemos como “mundo moderno”. Esta pregunta está detrás de la obra más discutida de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1992 [1905]), cuya propuesta metodológica alrededor de tipos ideales y afinidades electivas ha constituido un modelo ampliamente usado para el análisis sociológico en general.

En esta obra, Weber muestra cómo las doctrinas calvinistas, especialmente la doctrina de la predestinación, tuvieron efectos no deseados por quienes las proclamaron, al impulsar una forma de comportamiento que Weber denominó ascetismo intramundano, el cual desempeñó un papel fundamental en el proceso de desencantamiento del mundo y favoreció el desarrollo del espíritu del capitalismo industrial. De esta manera, Weber logra problematizar la hipótesis propuesta previamente por Marx, según la cual la religión es un aparato ideológico que colabora en el sostenimiento de las estructuras sociales tradicionales, mostrando que los sistemas religiosos pueden representar también un papel vital en los procesos de cambio social, tal y como se da en el caso de la ética protestante y su influjo en el desarrollo del capitalismo.

Tanto Ernst Troeltsch como Robert K. Merton continuaron el trabajo de Weber de establecer las afinidades entre la ética protestante y el mundo moderno. Troeltsch, en una obra clásica titulada *El protestantismo y el mundo moderno* (1951), y Merton, en su trabajo doctoral, “Puritanismo, pietismo y ciencia” (1992), en el que indagó acerca de la influencia de las doctrinas calvinistas en el origen del pensamiento científico en la Inglaterra del siglo XVII.

Dado que los aportes de Weber a la sociología de la religión son innumerables, quisiera detenerme brevemente para mencionar tres de sus contribuciones más fecundas. El primero de estos aportes, basado en el enfoque subjetivista de la propuesta weberiana, versa sobre el papel de las ideas religiosas en la acción. Así, la comprensión de los efectos psicológicos

de una doctrina religiosa como la de la predestinación pone en evidencia el gran poder motivacional que infunden las experiencias y las creencias religiosas sobre la acción. Esto lo recoge muy bien la definición de religión propuesta por Clifford Geertz: “Una religión es un sistema de símbolos que actúa para establecer en los hombres ciertos estados de ánimo y ciertas formas de motivación, muy poderosas, penetrantes y duraderas, mediante la formulación de concepciones de un orden general de existencia, y revisitando esas concepciones de tal aura de facticidad que los estados de ánimo y las motivaciones se presentan como singularmente realistas” (Geertz, 2001: 89). Tal dimensión teórica es muy útil si queremos comprender, por ejemplo, la fuerza motivacional que impulsa la acción suicida del fundamentalista islámico.

Esta perspectiva que muestra el gran poder de las ideas religiosas para orientar y motivar la acción humana va a influenciar profundamente la obra de Talcott Parsons, especialmente su diseño del sistema cibernético de la acción, en el cual ubica el sistema de valores –que incluye los subsistemas de ideas y creencias– y la realidad última como factores que determinan la orientación de la acción humana al constituir sistemas de alta información².

Un segundo aporte de Weber –que sigue siendo ampliamente usado en la sociología de la religión– es su conceptualización del liderazgo carismático. El carisma fue caracterizado por Weber como una de las formas típicas de dominación, siendo primordialmente una cualidad que sitúa a un individuo por encima de las expectativas normales y le dota de la capacidad para establecer, sin referencia a costumbres o a tradiciones vigentes, los principios de un nuevo orden social y modo de vida (Weber, 1977: 193-216). El carisma sólo cobra existencia cuando es reconocido por un grupo, en cuyos miembros el líder carismático logra tener una alta influencia. Así, la mayoría de reformas religiosas se dan bajo la influencia de un líder carismático, en figuras como la del reformador o el profeta.

El carisma es, por tanto, la gran fuerza revolucionaria de las épocas ligadas a la tradición. En las sociedades latinoamericanas –que siguen estando determinadas por la herencia católica conservadora en contraposición a las sociedades europeas occidentales, altamente secularizadas–,

² Esta proposición la desarrolla inicialmente en *La estructura de la acción social* (1964), y se encuentra resumida en el ensayo titulado “El papel desempeñado por las ideas en la acción social”. En: *Ensayos de teoría sociológica*. Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 22-33.

diversos procesos de cambio social se están dando a partir de comunidades religiosas organizadas en torno a líderes carismáticos, lo que ha permitido un prolífico uso de esta categoría weberiana. Entre los autores que se han interesado por la relación entre los nuevos movimientos religiosos y los liderazgos carismáticos en Latinoamérica se destacan Christian Lalive d'Épinay (1968), David Stoll (1990), Heinrich Schäfer (1992) y Jean-Pierre Bastian (1997).

La tercera contribución teórica propuesta por Weber que quisiera mencionar, fue desarrollada en compañía de su amigo Ernst Troeltsch; me refiero a la distinción entre secta e iglesia. La *secta* se define, según estos autores, por mantener una estructura cerrada, y por representar una forma de resistencia o protesta social activa o pasiva que se enfrenta a la religión institucionalizada –iglesia–; la secta se caracteriza además por la participación libre y voluntaria de sus miembros, quienes se integran tras una experiencia de conversión o renacimiento y habiendo sido considerados por el grupo aptos en materia de sus cualidades religiosas y morales. La secta no aspira a la universalidad (Weber, 1977: 932); en contraposición, la *iglesia* se caracteriza por ser una comunidad numerosa, multitudinaria y de estructura abierta, que tiene relaciones fluidas con la sociedad en general. La iglesia ha alcanzado un cierto nivel de burocratización e institucionalización y la solidez propia de la tradición; en la medida en que avanza el tiempo tiende a universalizarse y a relajar las exigencias que impone sobre sus miembros, logrando de esta manera llegar más fácilmente a todos los sectores de la sociedad (Weber, 1977: 895).

Ahora, dada la gran proliferación de sectas religiosas en Estados Unidos, la mencionada definición ha sido ampliada y revisada por innumerables trabajos empíricos. En el estudio sobre las sectas norteamericanas se destacan los trabajos de Bryan Wilson, especialmente su *Sociología de las sectas religiosas* (1970). En esta obra, Wilson construye una tipificación de las sectas considerando su orientación ideológica y vocacional; allí distingue las *sectas conversionistas*, que tratan de convertir a los demás y cambiar así el mundo; las *sectas adventistas*, que esperan una intervención divina radical y un nuevo plan providencial; las *sectas introversionistas*, que propugnan la retirada del mundo para cultivar la espiritualidad interior, y las *sectas gnósticas*, que ofrecen un conocimiento esotérico religioso especial.

Richard Niebhur (1954) reveló el proceso mediante el cual las sectas se acomodan a la sociedad secular y pactan con el mundo, constituyéndose

en *denominaciones* o en lo que Wilson denomina una *secta establecida*³. William Bainbridge y Rodney Stará (1980) ampliaron esta tipificación caracterizando otra forma de organización religiosa a la que denominaron *cultos*; éstos se asemejan a las sectas, pero sostienen entre sus miembros vínculos más débiles, ampliando el espacio de la experiencia religiosa individual y permitiéndoles mantener otros vínculos religiosos. Entre los ejemplos de culto en Occidente se encontrarían el espiritismo, la astrología y la meditación trascendental.

Parece especialmente útil la definición de secta como *institución voraz* propuesta por Lewis Coser (1978). De acuerdo con esta definición, una secta es una organización que demanda la adhesión absoluta de sus miembros, y pretende abarcar toda su personalidad dentro de la institución. No debe confundirse con lo que Erving Goffman denomina *instituciones totales* (1961), ya que las instituciones voraces no se caracterizan típicamente por el uso de la coacción externa, sino que suelen depender de la adhesión voluntaria y desarrollar mecanismos de motivación para activar la lealtad de sus miembros, presionándolos para debilitar o impedir que establezcan otros vínculos sociales con distintas instituciones o personas cuyas demandas de lealtad pudiesen entrar en conflicto con las demandas propias de la institución voraz.

Las teorías de la convergencia

A partir de las contribuciones hechas por Marx, Durkheim y Weber, varios autores han intentado construir síntesis teóricas o *teorías de convergencia* que recojan y armonicen los aportes de los clásicos a la sociología de la religión. En mi opinión, los trabajos más sobresalientes al respecto son los realizados por Peter Berger, Tomas Luckmann y Pierre Bourdieu.

La primera de estas síntesis teóricas podría ser denominada “la construcción social de la religión”, y la debemos al trabajo conjunto de Peter Berger y Tomas Luckmann (1968). De acuerdo con estos autores, todo conocimiento es un producto social que ha alcanzado un estatus de facticidad en unas condiciones sociales determinadas; en otras palabras, toda forma de conocimiento y toda verdad sólo tendrán consecuencias reales en el contexto social en el que han sido validadas. Al considerar las ideas reli-

³ Otros trabajos importantes sobre sectas en Estados Unidos son: *Las nuevas sectas* de Alain Woodrow (1993) y *La religión en los Estados Unidos* de Harold Bloom (1997).

giosas como una porción del conocimiento que ha alcanzado el carácter de veracidad en un contexto social determinado, Berger y Luckmann logran ubicar la sociología de la religión como un capítulo más de la sociología del conocimiento.

Berger desarrollará de forma mucho más detenida esta propuesta teórica en *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión* (1971). Siguiendo a Marx, Berger afirma que todo sistema religioso es un producto de la actividad humana, y solamente eso; sin embargo, este producto se objetiva, es decir, adquiere vida propia independiente de sus creadores, hasta el punto que puede reaccionar sobre ellos determinándolos y sometiénolos y constituyéndose –como ya lo había dicho Durkheim– en una realidad *sui generis*. Toda religión es, desde este punto de vista, un producto social humano que alcanza un carácter de objetividad. Por otra parte, los objetos religiosos están allí para todo el mundo, pues hacen parte de un mundo social y simbólico compartido: un mundo intersubjetivo. En la medida en que el sujeto aprende este mundo, la religión deja de ser solamente un objeto exterior y se transforma en un elemento más de su mundo interior, se instala como parte de la conciencia del sujeto, erigiéndose para él en una pauta fundamental que orienta su acción.

De esta manera, el conocimiento religioso emerge como un orden significativo que orienta la experiencia subjetiva, otorgándole a ésta lo que Berger y Luckmann denominan un *nomos*, esto es, un conocimiento que ordena y da sentido a todas las experiencias humanas, incluyendo las discrepantes y penosas –estas últimas a través de lo que Weber denominó teodiceas–. En virtud de este *nomos*, el individuo puede llegar a dar sentido a su vida, tanto en el plano objetivo –salvaguardando las estructuras institucionales–, como en el subjetivo –dándole sentido a la experiencia individual–. Desde esta perspectiva, es comprensible por qué la separación completa del individuo del mundo social o *anomia* constituye una terrible amenaza, ya que en tales casos se pierden tanto los vínculos emocionalmente satisfactorios, como la orientación en el mundo, y en casos extremos, el sentido de la realidad y la propia identidad.

La anomia puede volverse insoportable, hasta el punto que el individuo puede preferir el suicidio para escapar de ella, tal y como lo vemos en el suicidio anómico estudiado por Durkheim. A la inversa, puede buscarse la existencia dentro de un mundo nómico a cualquier costo, aun a costa de la propia vida, si el individuo cree que este sacrificio tiene un sentido existencial, tal y como lo vemos en el tipo de suicidio que Durk-

heim denominó altruista y que corresponde, por ejemplo, al suicidio del fundamentalista islámico.

El otro gran intento de convergencia de los aportes de los clásicos a la sociología de la religión es la propuesta de *Campo religioso* elaborada por Pierre Bourdieu (1971). Si Berger y Luckmann ubican a la sociología de la religión como un capítulo de la sociología del conocimiento, Bourdieu considera la sociología de la religión como un capítulo más de la sociología del poder. Siguiendo a Marx, Bourdieu afirma que existe una correspondencia entre las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales, correspondencia que se establece a través de los sistemas simbólicos; en este sentido, el campo religioso es por excelencia un campo donde se estructura la dominación simbólica.

En el campo religioso, como en cualquiera de los campos de creación simbólica, hay productores, administradores y consumidores. Los productores y administradores de los bienes simbólicos de salvación son los sacerdotes, por oposición a los laicos que vendrían a ser los consumidores. La dominación en este campo se reproduce en la medida en que este cuerpo de especialistas tiende a cerrarse sobre sí mismo, haciendo de su saber un saber esotérico, limitado solamente a la elite de virtuosos, negándoles a los laicos toda oportunidad de participar en la producción y administración de los bienes sagrados.

La oposición propuesta por Durkheim entre lo sagrado y lo profano, le permite a Bourdieu desarrollar la oposición entre una manipulación legítima de lo sagrado –la religión– y una manipulación profana de lo sagrado –la magia–. En este sentido, la magia sería una expresión religiosa de los dominados; y pese a su ubicación en una posición subordinada del campo religioso, representa una amenaza para la religión dominante, pues encarna un cuestionamiento a su legitimidad y, por ende, a la gestión de los sacerdotes que manipulan los bienes sagrados, quienes siempre se resistirán a ser despojados de su poder.

Esto muestra cómo en el campo religioso, como en cualquiera de los campos de la producción cultural, hay una lucha *por la distinción*, esto es, por la interpretación correcta del texto sagrado o por la práctica correcta del ritual. Esta conceptualización se constituye en un elemento teórico fundamental si queremos ver el carácter de resistencia simbólica que se encarna en la magia y, en general, en las expresiones religiosas populares, en las que los desposeídos quiebran el monopolio de los bienes simbólicos de salvación.

De esta manera, Bourdieu concluye que las religiosidades populares desplazan la dominación política al campo simbólico, convirtiéndose en una expresión de la lucha de clases, lo cual implicaría que toda forma de organización religiosa popular representa una forma de empoderamiento social, y lo que, a su vez, explica por qué en todo conflicto religioso, como guerras o cruzadas –incluida la reciente *cruzada* que emprendió el reelecto presidente Bush en Irak– se mezclan reivindicaciones teológicas con intereses materiales y de clase.

Según Bourdieu, la constante posibilidad de que surjan profetas o reformadores religiosos –líderes carismáticos según Weber– representa una alternativa de quebrar el monopolio de los bienes simbólicos de salvación y, de esta forma, subvertir el orden social. Claro está que la autoridad religiosa de esos nuevos líderes espirituales sólo es objetiva y eficaz en la medida en que logran movilizar seguidores, es decir, constituirse en secta –en oposición a la iglesia que sería la institución religiosa dominante–. En este sentido, la secta representa una alternativa de empoderamiento para los laicos, quienes al satisfacer ellos mismos sus necesidades religiosas –constituyéndose simultáneamente en productores, administradores y consumidores de bienes simbólicos de salvación– logran quebrar el monopolio ostentado por los dominantes, cuestionando a la iglesia, en tanto institución religiosa legítima, y a los sacerdotes, en tanto administradores legítimos de los bienes de salvación.

Ahora, el capital religioso acumulado por la secta en cuanto nueva organización religiosa sólo puede ser preservado a lo largo del tiempo a través de un aparato burocrático –que implica formación de especialistas, creación de jerarquías administrativas, delimitación de competencias y racionalización del dogma y la liturgia– que aseguraría la perpetuación y reproducción de los bienes simbólicos en un proceso que Weber denominó la rutinización del carisma. De esta forma, toda secta que triunfa tiende a convertirse en iglesia, guardiana de una ortodoxia y claramente identificable por sus jerarquías y sus dogmas y, por tanto, susceptible de sufrir nuevos cismas.

Como hemos visto, el concepto de campo religioso es altamente útil para comprender las dinámicas de los nuevos movimientos religiosos y la amenaza que representan para los dominantes en el campo. Un ejemplo claro del proceso de empoderamiento a través de las expresiones religiosas populares lo encontramos en el pentecostalismo que ha prosperado rápidamente en toda Latinoamérica. Este movimiento religioso ha permitido la

organización de sectores excluidos de la sociedad; en su seno es frecuente observar pastores de extracción popular y con una pobre formación académica que crean su propia organización religiosa atrayendo en ocasiones una feligresía multitudinaria. En ocasiones estos líderes carismáticos usan su autoridad religiosa para ingresar en las contiendas políticas electorales (Beltrán, 2006).

La tesis de la secularización

Marx, Durkheim y Weber coincidían en la tesis según la cual la religión pierde influencia en el mundo a medida que avanza la modernidad, fenómeno conocido como *proceso de secularización*. Marx consideraba que el avance de la razón y el desarrollo de una genuina conciencia de clase iban a desplazar definitivamente a las supersticiones religiosas que además representaban un aparato de dominación. El hombre secular sería aquel que habría resuelto todos los misterios del universo, hasta el punto que podía prescindir de todas las preguntas acerca de lo absoluto. Para Marx, el hombre secular podría vivir sin lo sagrado.

Weber reveló cómo las ideas calvinistas habían contribuido en el proceso de desencantamiento del mundo, y habían ayudado a instaurar un orden social dominado por los valores del capitalismo, especialmente una sociedad en un proceso creciente de burocratización.

Durkheim, como positivista, creía que las ideas científicas sustituirían progresivamente las religiosas; sin embargo, se distanció de los dos autores previamente mencionados al considerar que en las sociedades modernas surgirían nuevos rituales y creencias que asumirían la función de integración que cumplen las religiones tradicionales; probablemente tenía en mente ceremonias laicas que exaltarán los valores de la modernidad como la libertad, la igualdad y la cooperación social. Si hemos interpretado correctamente a Durkheim, su predicción pudo haber sido probada por los trabajos de Robert Bellah (1970, 1980, 1985), quien muestra que las sociedades industrializadas han fomentado efectivamente las *religiones civiles*, dándoles un valor sagrado a los símbolos patrios y a las fiestas nacionales. Sin embargo esta tesis es discutible, como lo es también el carácter sagrado de los nuevos rituales seculares, como las celebraciones deportivas o los conciertos musicales, manifestaciones que si bien fomentan la identificación e integración social entre sus participantes, conviven con las religiones tradicionales y al parecer no intentan desplazarlas (Auge, 1982).

La tesis de Thomas Luckmann (1973) sobre el futuro de la religión es bastante provocativa pero problemática cuando se intenta probarla empíricamente. Según este autor, en la medida en que las sociedades se modernizan, las formas religiosas institucionalizadas decaen y la experiencia religiosa tiende a refugiarse en el espacio propio de la esfera privada. En esta situación, el modelo religioso institucional tiende a convertirse en una retórica vacía, y el creyente religioso que tiene un alto sentido de autonomía se ve inclinado a formar por su propia cuenta *un cosmos sagrado*.

Según esta tesis, la práctica religiosa perdería paulatinamente su carácter de experiencia colectiva y comunitaria, transformándose en una experiencia individual y subjetiva, en un fenómeno que Luckmann denominó *La religión invisible* (1973). La figura de Lipovetsky de “religión a la carta” ilustra muy bien la idea de Luckmann; en este tipo de práctica religiosa se privilegia el gusto y la elección personal, en consonancia con el *ethos* de la sociedad consumista. Este fenómeno, más conocido en nuestro contexto como *desregulación de lo sagrado* y que indudablemente expresa una dimensión muy importante de la religiosidad contemporánea, es problemático especialmente si se expresa como destino inevitable de toda práctica religiosa. El despertar religioso experimentado en las últimas décadas a escala global nos muestra que estas formas de consumo religioso individualizado parecen no desplazar sino más bien convivir con nuevas y viejas tradiciones religiosas de carácter colectivo, que han adquirido también un nuevo ímpetu.

Berger visualiza un futuro diferente para la religión en Occidente, que consistiría en la expansión del modelo pluralista propio de la situación religiosa norteamericana (Berger, 1971). En el modelo de separación Iglesia-Estado, según el cual el gobierno no apoya ninguna tradición religiosa en particular –lo que implica que ninguna iglesia o grupo religioso puede apelar al brazo político ni al uso legítimo de la fuerza para imponer la adhesión de personas a su credo– diferentes movimientos religiosos con un mismo estatus legal compiten entre sí, ninguno con mayores ventajas o privilegios políticos frente a sus demás competidores. Tal modelo se ha convertido en paradigma de una actitud moderna de los Estados en asuntos religiosos.

Según Berger, en una situación de pluralismo religioso es posible ver la competencia entre las diversas organizaciones religiosas desde la perspectiva de un fenómeno de mercado. Las diversas ofertas religiosas que ahora compiten libremente, incluida la de la religión que ostentaba el monopolio,

deben ser vendidas a una clientela que no está obligada a consumir, por lo cual se ven abocados a convertirse en empresas competitivas preocupadas por satisfacer las necesidades y expectativas de los consumidores religiosos. Dado que el consumidor religioso puede en cualquier momento cambiar de iglesia o de credo en la búsqueda de una experiencia religiosa que satisfaga mejor sus expectativas, toda membresía religiosa adquiere un carácter voluntario e incierto, y toda organización religiosa se ve obligada a producir resultados para mantener sus adeptos y ganar nuevos fieles.

La situación pluralista es un poderoso mecanismo de cambio en el seno de las dinámicas religiosas, lo que ha permitido en las últimas décadas el surgimiento de nuevas formas de interacción religiosa como las iglesias electrónicas y los grandes espectáculos religiosos musicalizados. Esta herramienta teórica ha sido muy fructífera para comprender el desarrollo de los nuevos movimientos religiosos en Latinoamérica, especialmente los movimientos pentecostales, que han gozado de gran acogida en nuestro contexto. Entre los autores que han utilizado el modelo de mercado para analizar las dinámicas religiosas latinoamericanas se destacan Jean-Pierre Bastian (1997) y Leonildo Silveira Campos, con su obra *Teatro, templo y mercado: comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina* (2000). En el caso nacional, el autor de estas líneas ha usado esta perspectiva metodológica para examinar el mercado religioso bogotano.

Frente al reavivamiento religioso global que caracterizó la segunda mitad del siglo XX y se intensificó en la posguerra fría, las tesis sobre la secularización debieron ser revisadas. Berger, en *The Desecularization of the World* (1999), afirma que la tesis de la secularización según la cual la religión retrocede a la medida que avanza la modernidad, es falsa, y que el mundo actual, exceptuando casos contados –como Europa Occidental o los círculos académicos e intelectuales–, es un mundo furiosamente religioso. Esta declaración le implicó retractarse de gran parte de su propia producción teórica sobre el tema. Berger considera además que no existe correspondencia entre la secularización de las estructuras sociales y políticas y la secularización de las conciencias individuales, porque aunque en la mayoría de los Estados modernos se ha dado la separación Iglesia-Estado, la religión sigue regulando y orientando la vida de la mayoría de sus habitantes.

Uno de los autores que más ha defendido la tesis de la des-secularización del mundo es Gilles Kepel, que bautizó este fenómeno con el título de su obra, *La revancha de Dios* (1991), a lo que agrega como subtítulo: *Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Según este au-

tor, el reavivamiento religioso se ha extendido por todos los continentes, todas las civilizaciones y prácticamente todas las naciones. A mediados de los sesenta, afirma Kepel, la tendencia a la laicización y la acomodación de la religión al laicismo dio marcha atrás, tomando forma una nueva aproximación religiosa, ya no encaminada a adaptarse a los valores laicos, sino a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad, haciendo nuevamente del núcleo religioso el eje fundamental de la sociedad (Kepel, 1991: 14).

El despertar de los fundamentalismos

Este reavivamiento ha llevado consigo que en todas las religiones mundiales surjan movimientos fundamentalistas empeñados en la purificación de las doctrinas e instituciones religiosas y la remodelación de la conducta personal y social a partir de dogmas religiosos. Según Kepel, el rápido proceso de modernización de los países en vías de desarrollo ubicó a multitudes en un situación de anomia –como por ejemplo a los campesinos que migraban a las ciudades y que se veían expuestos a las nuevas lógicas urbanas y de la industria–, lo que implicó la necesidad de reafirmar las identidades y de reconstruir los mundos simbólicos y los entramados sociales, necesidades que han sido satisfechas a través de la intensificación de las búsquedas religiosas. En muchas ocasiones las religiones tradicionales no tuvieron la capacidad de satisfacer las nuevas necesidades emocionales y sociales de los desarraigados, por lo cual entraron en escena nuevos movimientos religiosos, muchos de ellos con gran éxito, como es el caso de los pentecostalismos latinoamericanos. Esto implicaría que los movimientos fundamentalistas serían una manera de afrontar la sensación de caos, fruto de un acelerado proceso de modernización.

En este contexto ha tenido gran auge la tesis de Samuel P. Huntington desarrollada en su obra *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1997). Según este autor, los grandes conflictos del presente siglo se deberán especialmente a diferencias culturales en las que las discrepancias religiosas cobrarán un carácter central. Esto implicaría que los fundamentalismos seguirán ganando influencia en la reestructuración del orden político y económico global que empezó con el final de la guerra fría. Esta tesis no parece tener una mejor comprobación empírica que la suministrada por los sucesos del 11 de septiembre de 2001, hechos a partir de los cuales George W. Bush emprendió una *cruzada* contra el terrorismo, responsabilizando al fundamentalismo islámico, a lo que el *mulá* Moham-

med Omar respondió llamando a todos los musulmanes del mundo a una *yihad* contra Estados Unidos y sus aliados (Kepel, 2002).

Tal vez sea justamente el despertar de *los fundamentalismos* el fenómeno que convoca actualmente el mayor número de investigadores en este campo particular, recordando que el fundamentalismo es una posibilidad presente en todas las expresiones religiosas, aunque actualmente suele asociarse en mayor medida con el fundamentalismo islámico y en segundo lugar con el fundamentalismo evangélico y judío. El fundamentalismo se justifica a sí mismo argumentando que el caos y la incertidumbre propios de nuestro tiempo tienen su génesis en el alejamiento que han tomado las sociedades contemporáneas de sus *fundamentos o cimientos religiosos*. Desde esta perspectiva, el problema esencial de nuestros tiempos es justamente la secularización, problema que no encuentra otra solución que la de retornar a las raíces religiosas. Para el fundamentalista, la urgencia de sentido del mundo contemporáneo justifica todos los sacrificios (Berger y Luckmann, 1997).

Al respecto, dos temas parecen especialmente atractivos. El primero tiene que ver con los alcances del *fundamentalismo islámico*, que actualmente representa el mejor ejemplo de una religiosidad fuertemente orientada por una convicción que no escatima la vida misma para el alcance de sus fines. La relación de este fenómeno y de los diferentes intereses políticos que puede albergar incluye posibilidades investigativas insospechadas, uno de cuyos capítulos más importantes está constituido por la relación del fundamentalismo islámico y el terrorismo, especialmente si se considera que este último constituiría una de las grandes amenazas globales de nuestro tiempo (Beck, 2003), argumento detrás del cual se ha escondido el actual gobierno estadounidense para justificar sus acciones bélicas en Irak.

El segundo tema de investigación especialmente atractivo desde mi punto de vista lo constituye la creciente influencia del evangelicalismo fundamentalista en el mundo entero. Es indudable que los evangélicos de derecha –de quienes justamente el actual presidente norteamericano George W. Bush es uno de sus representante más fervientes– están desempeñando un papel crecientemente protagónico en la actualidad mundial. Es bien sabido que los evangélicos norteamericanos contribuyeron decisivamente en la reelección de Bush. Las propuestas políticas con las que los evangélicos hallaron mayor identidad con el actual presidente norteamericano tenían una clara connotación moral, como por ejemplo la lucha en contra de la legalización del aborto y de los matrimonios gay.

Los evangélicos, especialmente en su versión pentecostal, están en plena expansión en Latinoamérica, que se consideraba el último gran bastión del catolicismo romano a nivel mundial. El fenómeno pentecostal crece tan rápidamente que investigadores como David Stoll se preguntan: ¿América Latina se vuelve protestante? (1997). Al parecer, el crecimiento del movimiento evangélico y pentecostal en países como Guatemala, Costa Rica o Brasil es tan acelerado que ha puesto en cuestión por primera vez en la historia de estos países el monopolio ostentado por la Iglesia católica sobre los bienes simbólicos de salvación.

Podríamos replantear la pregunta de Stoll para ponerla en los términos que sugirió Pierre Chaunu (1975): ¿Merecen los pentecostalismos y el movimiento evangélico norteamericano el apelativo de protestantismos? O, para decirlo de forma más sencilla: ¿Son los pentecostalismos protestantismos? Pero esta pregunta merece un capítulo aparte en esta Cátedra.

Bibliografía

- Augé, Marc. 1982. "Football, de l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse". En: *Le debat*, 19. Paris.
- Bainbridge, Williams y Rodney, Stara. 1980. "Scientology: to be perfectly clear". En: *Sociological Analysis*, 41.
- Bastian, Jean-Pierre. 1997. *La mutación religiosa en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica.
- . (Dir.). 2001. *La modernité religieuse en perspective comparée*, París: Karthala.
- . 1996, noviembre. "Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del Estado de Chiapas en México". En: *Sociedad y religión*, 14 y 15. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- . 2004. "Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica". En: *Revista Colombiana de Sociología*, 22.
- Beck, Ulrich. 2003. *Sobre el terrorismo y la guerra*, Barcelona: Paidós.
- Bellah, Robert. 1970. *Beyond belief*, New York: Harper & Row.
- . and Hammond, Philip. 1980. *Varieties of civil religion*, New York: Harper & Row.
- . 1985. *Habits of the heart: Individualism and commitment in american life*, New York: Harper & Row.

- Beltrán, William Mauricio. 2006. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe*, Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1968. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- . 1971. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu.
- . y Thomas Luckman. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidós.
- . (Ed.). 1999. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center.
- . (Ed.). 1999. *Los límites de la cohesión social*, Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Bloom, Harold. 1997. *La religión en los Estados Unidos: el surgimiento de la nación poscristiana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Boudon, Raymond. 2004. “La racionalidad de lo religioso según Max Weber”. En: *Revista Colombiana de Sociología*, 22.
- Bourdieu, Pierre. 1971. “Genèse et structure du champ religieux”. En: *Revue française de sociologie*. No. 12, pp. 295-334.
- Brown, Radcliffe. 1952. *Structure and function in primitive society*, London: Cohen & West Glencoe Free Press.
- Brunner, José Joaquín. 1992. *América Latina: cultura y modernidad*, México: Grijalbo.
- Coser, Lewis. 1978. *Las instituciones voraces*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Chaunu, Pierre. 1975. *Le temps de réformes*, Paris: Fayard.
- Durkheim, Emile. 1897. *El suicidio*. Madrid: Akal editor.
- . 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal editor.
- Feuerbach, L. 1995 [1841]. “La esencia del cristianismo”. Madrid: Trota.
- Fierro, A. 1979. *Sobre la religión*, Madrid: Taurus.
- Geertz, Clifford. 2001. *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (Comp.). 1993. *Emile Durkheim: escritos selectos*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Goffman, Erving. 1961. *Las instituciones totales*, Nueva York: Anchor Books.
- Haddox, Benjamin Edward. 1965. *Sociedad y religión en Colombia*, Bogotá: Editorial Tercer Mundo y Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.
- Hervieu-Leger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*, Paris: Éditions Du Cerf.

- Houtart, François. 1998. *Sociología de la religión*, México: Plaza y Valdez editores.
- Huntington, Samuel. 1997. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- Jaramillo, Rubén. 1998. *Colombia la modernidad postergada*, Bogotá: Argumentos.
- . 1998. *Moralidad y modernidad en Colombia*, Bogotá: ESAP.
- Kepel, Gilles. 1991. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid: Anaya y Mario Muchnik.
- . (Dir.). 1995. *Las políticas de Dios*, Madrid: Anaya y Mario Muchnik.
- . 2002. “Los hechos del 11 de septiembre de 2001”. En: *El mundo después del 11 de septiembre de 2001*, Barcelona: Península & Atalaya.
- Klaiber, Jeffrey. 1992. *El cambio religioso en América Latina*, Lima: RLT.
- Lalive d’Epinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- . 1975. *Religion dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chile*, Paris: Mouton.
- Lipovetsky, Gilles. 1987. *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama.
- Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible*, Salamanca: Sígueme.
- Marx, Karl. 1969. *La cuestión judía*, Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.
- . 1976. *La ideología alemana*, Buenos Aires: Librería Homo sapiens.
- Masferrer Kan, Elio (Coord.). 2000. *Sectas o iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, Bogotá: Plaza y Valdez editores.
- Mauss, Marcel. 1993. “Essai sur le don. Form et raison de l’échange dans les Sociétés archaïques” en: *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige Puf.
- Merton, Robert K. 1992. “Puritanismo, pietismo y ciencia”, en: *Teoría y estructura sociales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Niebhur, H. Richard. 1954. *The social sources and denominationalism*. Hamden, conn. shoe string press (1929).
- Otto, Rudolf. 1980. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza.
- Parsons, Talcott. 1967. *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires: Paidós.
- . 1968. *La estructura de la acción social*, Madrid: Guadarrama.
- Shäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*, Costa Rica: Universidad Luterana Salvadoreña.
- Silveira Campos, Leonildo. 2000. *Teatro, templo y mercado*, Quito: Ediciones Abya-yala.

- Stoll, David. 1990. *¿América Latina se vuelve protestante?*, Berkeley and Los Angeles. California: University of California Press.
- Troeltsch, Ernst. 1931. *The social teaching on the christian churches*. New York: Macmillan.
- . 1951. *El protestantismo y el mundo moderno*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Uricoechea, Fernando. Julio-sep. 1992. “Durkheim’s conception of the religious life: a critique”. En: “*Archives de sciences sociales des religions*”, 79.
- . 1996. “Durkheim y Weber y las nuevas formas de religiosidad”. En: *Revista Colombiana de Sociología* 3.
- Weber, Max. 1977. *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- . 1983. *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus.
- . 1992. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.
- Wilson, Bryan. 1959. “An análisis of sects development”. En: *American Sociological Review*, 24.
- . 1961. *Sects and society a sociological study of the Elim tabernacle, christian science, and christiadelphians*, Berkeley: University of California Press.
- . 1970. *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Guadarrama.
- Woodrow, Alain. 1993. *Las nuevas sectas*, México: Fondo de Cultura Económica.