

INTRODUCCIÓN: RELIGIÓN Y SOCIEDAD

MARÍA TERESA SALCEDO

Los artículos que se publican en este número de la *Revista Colombiana de Antropología* fueron reunidos en el marco de una convocatoria temática propuesta por el antropólogo Juan Carlos Rubiano, bajo el título de “Religión y sociedad”. El número de autores que respondieron a esta invitación fue copioso, y la selección de los mejores escritos fue difícil dada la originalidad de muchas propuestas, con sus trabajos de campo, consolidados o insólitos y realizados en distintas partes del mundo, y dada la variedad de enfoques que propusieron muchos colegas para argumentar y reflexionar sobre una materia que, como la religión,

es exclusivamente una creación de estudio académico. Es un término creado para los propósitos analíticos del académico, por sus actos imaginativos de comparación y generalización. La religión no tiene existencia independiente fuera de la academia. Mientras que hay una cantidad impresionante de datos, de fenómenos, de experiencias humanas y de expresiones que pueden ser caracterizados en una u otra cultura, por un criterio u otro, como religiosos, *no hay datos para religión*. (Smith 1982, xi)

Y desde esta condición de categoría impuesta sobre distintos aspectos de una sociedad, sobre todo en situaciones de colonización, hasta el moderno resurgimiento de las subjetividades proféticas y la aparición de nuevos cultos religiosos entre gentes de distintos grupos sociales y condiciones etarias, la relación entre las religiones y las sociedades en el mundo contemporáneo es esencial para entender las diferencias fundadas en *sistemas de símbolos* (Geertz 1973); y también para comprender las diferencias afirmadas en tipos de acciones y prácticas simbólicas (Munn 1986), como quiera que se deseen aproximaciones distintas al cuerpo de conocimientos rituales que los antropólogos han conceptualizado como *religiosos*. A la primera se le puede reprochar ser *universalista y transhistórica*, como lo señala Asad para el enfoque de Geertz (1993, 27-54); en tanto que la segunda

es útil para argumentar, desde una perspectiva dialéctica, que esas rutinas y significados petrificados en el término *religioso* poseen valores que *circulan*, se transforman y se niegan en unas trayectorias de espacio y de tiempo que son intersubjetivas (Munn 1986). De muchas formas, este último enfoque es pertinente para pensar en esos *circuitos* trazados por las modernas subjetividades religiosas. Así mismo, estas orientaciones son de utilidad para reflexionar de una manera crítica sobre “las representaciones fundamentales de los sistemas de creencias”, que constituyen, como las entiende Durkheim, “los sentimientos colectivos”, reafirmados por las sociedades como soportes de la unidad que las caracteriza (1915, 474). Por cierto, se propone aquí que estas formas elementales de Durkheim pueden ser contestadas desde distintas perspectivas de la teoría social, la antropología y los estudios sobre el “individualismo y las sociedades de masas” (Maffesoli, 1990) que contradicen esa idea de *permanencia y de humanidad* de las religiones. Lo que observamos hoy acerca de “cómo comprender las realidades actuales más inmediatas y capaces de afectarnos” (Durkheim 1915, 13-33) tiene más que ver con resistirse a los órdenes de creencias desde “*centralidades subterráneas informales*, que garantizan el perdurar de la vida en sociedad” (Maffesoli 1990, 26). Por lo menos en este número de la *RCA* los textos de Maffesoli y Sanabria se presentan como una cuestión de método, cuyo exceso radica en buscar desplazamientos que ubican la vida cotidiana en el centro de las prácticas y creencias religiosas, y no al contrario, cuando lo religioso todavía hoy separa amplios cronogramas de la vida diaria que les niegan a la *economía general* (Bataille 1988, 19-26) y a la noción más básica del *gasto de energía* (27-41) su estructura y contenido festivo. Así pues, el despilfarro, el tiempo libre, la gula, los juegos y las artes al servicio de los medios de comunicación y de las tecnologías de la información requieren de un cambio de mirada por parte de quienes estudian las religiones desde lo sagrado, en oposición a la vida diaria.

En este contexto de realidades inmediatas que nos afectan y que tienen bastante recepción por su capacidad para cuestionar los esquemas, el artículo de Jean-Pierre Goulard sobre la identidad religiosa en la Amazonia responde a una aproximación etnológica sobre cómo se tejen los diálogos y las contradicciones de los nuevos movimientos religiosos en las texturas y disposiciones culturales de la gente tikuna del Amazonas. Goulard

plantea como parte de su hipótesis que las nuevas formas de mesianismo responden a modos de “aceptación” de estos movimientos religiosos por parte de una sociedad determinada, modos que permiten “elaborar una gramática de las representaciones simbólicas” en tanto muestran “la permanencia de los sujetos en su búsqueda de sentido de los horizontes culturales” de los que hacen parte. Estos modos de aceptación, que se representan como metamorfosis rituales, dialogan con los relatos culturales y en algunos casos contribuyen a la revitalización de rituales de paso que son requeridos como medios de amortiguación en momentos de conflicto.

El artículo de Andrea Leyva ofrece una perspectiva etnográfica centrada en una territorialidad específica del Caribe colombiano, acerca de “la condición fragmentaria y discontinua del pentecostalismo”, que de acuerdo a la autora se representa como una institución religiosa concentrada y auspiciadora de solidaridad en todos los casos, de manera que se niegan las particularidades itinerantes y disgregadas de muchos movimientos evangélicos a nivel mundial. Un aporte de este texto es la puesta en escena, al estilo del marco de la interacción social propuesto por Goffman, de la capacidad histriónica de estas figuras representantes del Movimiento Misionero Mundial. Sorprende aquí que el *carisma*, otorgado como regalo a los profetas, o el *llamado personal*, como lo refería Max Weber (1978, 440-451), están hoy en día más conectados con la capacidad mediática de estos pastores y elegidos, quienes no solo predicán la lectura y el significado de lo escrito en un libro sagrado, sino que recurren a conocimientos locales sobre ciertos eventos, pero relacionados con la capacidad de recepción de medios de comunicación audiovisuales. En este caso, la contingencia y singularidad de la llegada de los profetas a una pequeña isla pretende un desconocimiento o una borradura de la experiencia de la gente local con respecto a los efectos amplificadores de la voz humana en medio de cualquier colectivo social. Y así, es acertada la comparación que hace la autora entre la vocalización y la gestualidad de los profetas en sus escenarios de prédica y los locutores de partidos de fútbol. Esta misma perspectiva mediática puede verse como un hilo conductor que enlaza varios de los artículos que se publican en este número, porque contribuye a los modos de pensar muchas de las representaciones de estas prácticas y movimientos religiosos desde el punto de vista de un “proceso dialéctico en un

doble sentido” en el que las prácticas rituales deben verse como formas de resistencia en el marco de un encuentro colonial, “cuyos signos apropian el poder del colonialismo y de la tradición” (Comaroff 1985, 1-14). La gente participa en estos cultos como una manera de protestar contra unos esquemas dominantes, que hacen parte de una lógica “que invierte los signos de las ortodoxias y de la industria cultural global” (253).

Y así, un contraste interesante de la resistencia a las ortodoxias católicas en América Latina lo muestra Marcos Carbonelli en su artículo sobre las gestiones políticas de los pastores evangélicos en la ciudad de Buenos Aires. Es importante la actuación de estos “políticos evangélicos” lejos de unos marcos y apoyos eclesiásticos que los identificarían mucho más con proyectos políticos elitistas, y que como estrategia política optan mejor por acercarse a redes barriales de variada extracción social y a sus necesidades, a la vez que gestionan su competencia por cargos públicos como lo haría cualquier político para sobrevivir como tal. Esta mezcla es objeto de reflexión para el autor por medio de dos estudios de caso que son sugestivos para todos aquellos lectores interesados en la vida urbana en su relación con las ciudadanías que emergen en el campo religioso.

Al respecto, en el texto sobre los mecanismos de adaptación del movimiento Sri Sathya Sai Baba a la sociedad argentina observamos no solamente la relación entre un culto religioso de la India y una sociedad urbana de América Latina, sino también un ejemplo concreto sobre la relación entre las migraciones, el cosmopolitismo y las interconexiones globales, un tema trabajado por Hannerz (1996) y Tsing (2005) —para reflexionar sobre las prácticas del capital multinacional—, pero que sirve para sacar de contexto lo religioso en el sentido estricto de su propósito de prédica y de culto, para trasladarlo a una atmósfera en la que hacer parte de una creencia es una manifestación de lo ecuménico global (Hannerz 1996, 44). Y precisamente el texto de Rodolfo Puglisi en este número, en lugar de adoptar una postura orientalista con respecto a un culto asiático, lo coloca en una trayectoria de movilidad y de resignificación de sus conocimientos en un país católico por excelencia como Argentina, y propone tres estrategias de adaptación que incluyen la apertura y el respeto con respecto a los íconos religiosos del catolicismo, la idea del servicio incondicional a los demás

que comparte el hinduismo con muchas iglesias cristianas y el rechazo a llamarse una religión.

Los textos de Juan Carlos Castrillón, Jean-Paul Sarrazin, Manuela Rodríguez y César David Salazar son concreciones preliminares de procesos de investigación realizados por jóvenes colegas, unos más avanzados que otros, pero que se publican por el carácter novedoso de sus temáticas y aproximaciones a las religiones del presente.

El de Castrillón es tanto un artículo etnográfico sobre la religión islámica y su enseñanza a los jóvenes en Turquía, como también sobre la sensibilidad a la caligrafía y a los sonidos de un instrumento musical en el contexto normativo del islam. Esta contribución se enmarca en un contraste instructivo entre lo que significa la audición de textos, recitaciones y sonidos como una de las muchas prácticas que caracterizan la construcción de la autoridad textual en lo que Messick refiere como el Estado caligráfico (1993), y la audición de sonidos en espacios de enseñanza musical en tanto mecanismos que construyen subjetividades particulares en los ámbitos sagrados y cotidianos del islam. El conocimiento permitido o no permitido acerca de lo que se escucha y es revelado en estos ámbitos normativos de las religiones proféticas parece estar conectado, de acuerdo a este autor, con técnicas y hábitos corporales que no se limitan a la oración, pues se realizan muchas otras rutinas que conllevan a la comunicación mística y espiritual, como la pedagogía de la práctica musical a través de la cual se evoca todo el espectro de lo sagrado en el islam.

El aporte de Jean-Paul Sarrazin es el de un primer argumento, para el caso de Colombia, del término *New Age*, que ha sido discutido por varios estudiosos en Estados Unidos y Europa. Más que una demostración de lo que significa la *destradicionalización* (Heelas 1995), o la *espiritualidad poscristiana* (Houtman y Aupers 2007), términos estos que se han usado mejor en otras partes para referirse a las tendencias *New Age*, la presentación de Sarrazin está más preocupada por la adopción esencialista de prácticas y creencias de las sociedades indígenas entre las clases medias-altas de Bogotá y ofrece así una perspectiva de lugar y de ciudad en la aproximación a esta “ideología” cultural, sin descuidar que estas mismas prácticas no refutan la construcción del término *New Age* como “bricolaje ideológico” de conocimientos en un contexto secular y urbano.

La propuesta de Manuela Rodríguez es de bastante interés por el material etnográfico que presenta sobre las puestas en escena de la ceremonia umbanda en la Argentina. Su demostración tiene que ver con que estas representaciones de un tipo particular de posesión espiritual son “eficaces ritualmente” desde la elaboración sobre *performances* de Tambiah y Citro, porque la contingencia de estos rituales en ámbitos urbanos específicos ofrece unas fisuras que le dan cauce a una suerte de catarsis de diversas subjetividades.

El artículo de César David Salazar es el único de este número que presenta un análisis sobre métodos de instrucción religiosa en una temporalidad histórica determinada, y nos parece pertinente porque ofrece explicaciones sociológico-históricas sobre cómo a la Iglesia católica en Colombia le preocupaba, a principios del siglo pasado, influir de un modo impreciso en la construcción de discursos de enseñanza que pusieran las bases para la homogeneización de estilos de vida y comportamientos religiosos en las ciudades y en el campo. De acuerdo con este autor, la enseñanza del catecismo Astete ayudaría a las autoridades eclesiásticas en su propósito de que “las ciudades del país debían moverse en sintonía con el ritmo de vida rural, parroquial, que con tanto esmero había modelado la Iglesia durante más de tres siglos”.

Agradecemos a todos los evaluadores que nos apoyaron con sus conceptos a los artículos que publicamos hoy y que se continúan elaborando; reconocimientos también a Juan Carlos Rubiano por su ayuda como árbitro de varios de los textos que recibimos para esta convocatoria, y comprendemos que su trabajo de campo no le permita estar presente para contribuir con esta introducción editorial.

REFERENCIAS

- ASAD, TALAL. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BATAILLE, GEORGES. 1988. *The Accursed Share*. Vol. 1. Nueva York: Zone Books.
- COMAROFF, JEAN. 1985. *Body of Power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

- DURKHEIM, ÉMILE. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Nueva York: Free Press.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1973. "Religion as a Cultural System". En *The Interpretation of Cultures*, 87-125, por Clifford Geertz. Nueva York: Basic Books.
- HANNERZ, ULF. 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. Londres y Nueva York: Routledge.
- HEELAS, PAUL. 1995. "Introduction: Detraditionalization and Its Rivals". En *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, editado por Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris, 1-20. Oxford: Blackwell.
- HOUTMAN, DICK Y STEF AUPERS. 2007. "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 305-320.
- MAFFESOLI, MICHEL. 1990. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria.
- MESSICK, BRINKLEY. 1993. *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- MUNN, NANCY D. 1986. *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham y Londres: Duke University Press.
- SMITH, JONATHAN Z. 1982. *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TSING, ANNE LOWENHAUPT. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- WEBER, MAX. 1978. *Economy and Society*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.