

Religiosidades y creencias contemporáneas

Diversidades de lo simbólico
en el mundo actual

El Colegio Mexiquense, A. C.

Dr. Edgar A. Hernández Muñoz
Presidente

Mtro. José Antonio Álvarez Lobato
Secretario General

Dr. Daniel Gutiérrez Martínez
Coordinador de Investigación

Daniel Gutiérrez Martínez
Coordinador

Religiosidades y creencias contemporáneas

Diversidades de lo simbólico
en el mundo actual

EL COLEGIO MEXIQUENSE, A.C.

265.8209
R3828

Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual/Daniel Gutiérrez Martínez, coord.— Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A.C., 2010.

465 p.

ISBN: 978-607-7761-17-4

1. Religión – Creencias – Historia contemporánea 2. Secularización – Teorías 3. Religión – Sistemas de creencias 4. Movimientos religiosos – Europa – Investigación. I. Gutiérrez Martínez, Daniel, coord.



Traducción de textos del francés e inglés: Daniel Gutiérrez Martínez

Edición y corrección: Ansberto Horacio Contreras Colín

Diseño y cuidado de la edición: Luis Alberto Martínez López

Formación y tipografía: Fernando Cantinca Cornejo

Primera edición 2010

D.R. © El Colegio Mexiquense, A. C.

Ex hacienda Santa Cruz de los Patos s/n,

Col. Cerro del Murciélago,

Zinacantepec 51350, México

MÉXICO

Página-e: <<http://www.cmq.edu.mx>>

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, en términos de la Ley Federal de Derechos de Autor, y en su caso, de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Impreso y hecho en México/Printed and made in Mexico

ISBN: 978-607-7761-17-4

Contenido

De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción <i>Daniel Gutiérrez Martínez</i>	9
I. HERMENÉUTICA DE LAS RELIGIOSIDADES: HERENCIAS DE LO INSTITUIDO Y ALTERNANCIAS DE LO INSTITUYENTE	45
El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental <i>Cristián Parker Gumuzio</i>	47
Los desafíos a la teoría de la secularización <i>Liz Hamui Sutton</i>	71
La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión <i>Felipe Gaytán Alcalá</i>	95
Usos ideológicos de la religión <i>Roberto Miguélez</i>	129
¿A qué alude la hermenéutica simbólica de la cultura? <i>Blanca Solares</i>	155
Sistemas de creencias y modernidad: la religiosidad implícita en la era del desarrollo del mundo occidental <i>Daniel Gutiérrez Martínez</i>	173
II. EXPERIENCIAS LOCALES DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA	213
El despliegue espiritual de los nuevos movimientos religiosos <i>Danièle Hervieu-Légér / Grace Davie</i>	215

Religiosidades ortodoxas en régimen secular: del caso de Canadá al mundo contemporáneo <i>Micheline Milot</i>	241
La medicina y la muerte: entre religión y laicización. El caso de la Francia de los siglos XIX y XX <i>Jean Baubérot</i>	263
Tres formas de religión líquida. Manifestaciones colectivas de la religión en la sociedad secularizada de los Países Bajos <i>Cornelius N. Kees de Groot</i>	287
Hiperrealidad religiosa y cultura contemporánea de la participación en el mundo virtual de la red <i>Adam Possamai</i>	309
Prácticas de sacralización en sectores populares en Argentina <i>Eloísa Martín</i>	337
La persistente influencia de las religiones indígenas en los acontecimientos sociopolíticos en Zimbabue <i>James L. Cox</i>	361
Religión y modernidad en el siglo XX en América Latina: la ruptura imaginaria de la Teología de la liberación <i>Malik Tahar Chaouch</i>	391
Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato <i>Hugo José Suárez</i>	415
RESÚMENES	437
ÍNDICE ANALÍTICO	445
LOS AUTORES	459

El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental

*Cristián Parker Gumuzio**

* Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

LAS TRANSFORMACIONES DE LAS RELIGIONES en los inicios del siglo XXI están haciendo que los marcos analíticos clásicos de la sociología de la religión resulten obsoletos. Pero ello no es del todo evidente, dado que todavía las expresiones religiosas institucionales históricas siguen dominando el panorama en la superficie de los fenómenos religiosos y espirituales de nuestro tiempo.

Sin embargo, las nuevas expresiones religiosas, tanto de las sociedades postindustriales avanzadas como de las no occidentales, periféricas y en vías de desarrollo, combinan en forma creciente elementos sincréticos y (bajo formas muy variadas) revitalizan trazos de prácticas mágicas o esotéricas que la mentalidad científicista e ilustrada creía desterradas del mapa, incluso tempranamente en la mitad del siglo XIX. Por otra parte, no es menos cierto que la religión eclesial occidental (principalmente el cristianismo) sigue siendo una forma privilegiada de institucionalización religiosa que tiende a imponerse como modelo, incluso en los marcos teóricos de la sociología de la religión contemporánea.

Estas nuevas expresiones extrainstitucionales y/o antiinstitucionales de las formas “mágico-religiosas” contemporáneas,¹ reclaman una adecuada comprensión y nos exigen superar los marcos interpretativos del racionalismo occidental y el sesgo eclesiocéntrico que encontramos en las propuestas

¹ En este trabajo su profundidad en perspectivas analíticas y conceptuales desarrolladas en textos anteriores.

teóricas y analíticas de cuatro autores clásicos de la teoría sociológica como Troeltsch, Weber, Durkheim y Mauss.

Este trabajo, a partir de la referencia de las transformaciones religiosas ocurridas principalmente en áreas no occidentales, y en particular en América Latina, desarrolla esta cuestión y propone una lectura crítica de los clásicos de la sociología de la religión para comenzar a pensar en categorías que despejen visiones atadas a formas institucionales y a áreas culturales históricas que, como la europea, han sido dominantes (por su colonialismo), mas no universales.

La sociología de la religión, al iniciarse este siglo, ha estado enfrentando —en forma cada vez más aguda— la dificultad de analizar y medir el fenómeno religioso bajo los indicadores usuales de la llamada “estadística religiosa”. Es claro que, cada vez más, los fieles no se conforman con las auto-identificaciones de antaño cuando los censos de los países de tradición cristiana determinaban categorías como “católico”, “protestante”, “musulmán”, “agnóstico” o “ateo”, siendo estas clases claras y distintas —siguiendo la recomendación del método cartesiano—. Pues no. Si las dificultades provenían primero de los países del Este en donde estaban prohibidas las estadísticas religiosas, ellas se manifestaban también en países de tradición católica como los iberoamericanos. Pero no eran sólo problemas derivados de estadísticas deficientes o inexistentes. Hace ya bastante tiempo encontrábamos dificultades en el análisis de la situación religiosa de países no occidentales como en el mundo árabe, en África subsahariana, o en países del Asia meridional y del Este, e incluso en países de larga tradición islámica debido a que las categorías analíticas y sus subsecuentes formas de clasificación derivaban de las formas occidentales (europeas) del fenómeno religioso con un aparato eclesial fuerte, derivados de la reforma y sus estragos diferenciados y con una larga tradición iluminista y laicista que se le oponía, lo cual no correspondía ni a las formas de instituciones religiosas locales, ni menos a su tradición histórica particular.

Sucede que ahora encontramos las mismas dificultades de clasificación religiosa en Occidente, incluso en países de tradición latina como Francia, España, Italia, incluyendo a los países escandinavos y anglosajones, donde las categorías de creencia ya no son unívocas sino distintas.

En investigaciones realizadas en América Latina encontramos sujetos religiosos que responden acerca de qué religión los identifica con frases como: “Todas las religiones me dan lo mismo: lo importante es creer en Dios,

de quien depende la vida”; “Creo en el poder del Espíritu Santo y en la sanación”; “Creo en Dios, en Jesucristo, en la reencarnación y en el Tarot”; “Creo que Dios es una energía que está en mí mismo y en el Cosmos”; “La Iglesia y los curas me aburren”; “Yo soy católico ‘a mi manera’, me disgusta que me impongan cosas”. Nuevas clases de autoidentificación surgen como: “católico a mi manera”, “creyente a mi manera”, “creyente sin Iglesia”, “creyente y no practicante”, “*believer without belonging*”, además de las adhesiones a múltiples expresiones de nuevos movimientos religiosos en sociedades occidentales que van desde el Hare-Krishna, el yoga tántrico, el budismo zen, hasta los cultos afroamericanos, pasando por las diversas formas de *New Age* y las más variadas tradiciones herméticas, y esto en contextos históricos de cristiandad, de tradición católica o protestante, sin contar la revitalización de las diversas expresiones de religiones populares derivadas del cristianismo, y sincretizadas con tradiciones indígenas o del folclor local.

Los enunciados mencionados no sólo reflejan el pluralismo reciente del campo religioso en sociedades que hasta hace pocos años eran monopolio del catolicismo. También se trata del reflejo significativo de nuevas interpretaciones del sentido religioso. Podemos encontrar este mismo tipo de respuestas en gente ubicada en diversos espacios geoculturales del planeta hoy: Europa mediterránea; Europa del norte, Australia, Filipinas, Corea, Canadá, y en muchos segmentos de ciudadanos de países árabes, africanos, y del sur y este de Asia.

En estas expresiones hay un indicador del creciente pluralismo del campo religioso; atisbos de una nueva sensibilidad espiritual y un incremento de las llamadas “religiones difusas” que se extienden como contracultura de las Iglesias instituidas.

En efecto, podemos afirmar que detrás de las estadísticas religiosas clásicas se encubre un enfoque que no sólo es empirista y cuantitativo, sino además eclesiocéntrico y occidentocéntrico porque tiende implícitamente a identificar a “la religión” con su expresión eclesial como se ha dado en la historia del Occidente cristiano. El indicador más frecuente, el de “practicante”, que incluso va a definir grados de “secularización” relativa de sociedades enteras, es, en efecto, un índice del grado en que las personas asisten regularmente a las prácticas rituales oficiales, así definidas por los cuerpos normativos de las Iglesias. Esto es, el hecho de que las personas sean más religiosas o menos religiosas se va definiendo, por la vía empírica, de acuerdo con su proximidad y permanencia en círculos rituales eclesiales. Todo ello contradice aspectos sustanciales,

incluso de la misma doctrina cristiana cuando afirma que la fe debe mostrarse en obras (el amor al prójimo como criterio del Juicio Final), o bien, cuando afirma que la fe es un “don gratuito” y que por ende no requiere de exteriorizaciones icónico-rituales de carácter “oficial”. La ética religiosa y la devoción individual o colectiva extraeclesial generalmente quedan fuera del foco del análisis clásico, orientado por sesgos eclesiocéntricos. De esta manera, la sociología concede a la teología implícita en este tipo de enfoques y pierde su capacidad de comprensión y explicación más integral de la complejidad de los fenómenos religiosos contemporáneos.

Enfoque orientado hacia la Iglesia y en el marco cristiano occidental

El análisis y la comprensión de las corrientes mágico-religiosas del siglo XXI reclaman, a nuestro juicio, una renovación de los marcos conceptuales con los que la sociología occidental había abordado el fenómeno religioso.

Spikard² ha venido elaborando interesantes apuntes a una sociología “no occidental” de la religión, con incursiones en marcos referenciales del confucianismo y el Islam. El hecho es que en su análisis de las teorías sociológicas occidentales de la religión se percibe con claridad que éstas son “*church oriented*”. Se trata de que la Iglesia sea todavía la norma en torno a la cual las otras formas son comparadas.³

En efecto, la vieja sociología religiosa de carácter funcional ha formulado un concepto de la religión general, pero, como afirma Matthes, “desde un concepto específico de la historia del cristianismo”.⁴ El hecho de que el concepto de religión perdió su arraigo en la historia del cristianismo motivó la fundamentación científica de la Sociología de la Religión por parte de los clásicos, que siendo europeos o estadounidenses, desarrollan sus teorías en un contexto sociocultural de acendrada influencia judeo-cristiana. Pero coincidentemente, el proceso de abstracción y de búsqueda de claridad analítica llevó inevitablemente a identificar como religión, o como religioso, únicamente lo que tenía una manifestación eclesial. La perspectiva enunciada aquí se evidencia en trabajos como los de Troeltsch y Weber, que analizan

² James V. Spickard, “Tribes and cities: towards and Islamic Sociology of Religion”, *Social Compass*, vol. 48, núm. 1, 2001, pp. 103-116.

³ James V. Spickard, *op. cit.*, p. 180.

⁴ Joachim Matthes, *Introducción a la Sociología de la Religión, II. Iglesia y Sociedad*, Madrid, Alianza, 1971, p. 13.

explícitamente fenómenos eclesiales, pero también se aprecia en textos como los de Durkheim y Mauss, que procuran analizar la mentalidad religiosa y la magia. Tomamos a estos autores dada la relevancia que han tenido como inspiradores de tantas escuelas y enfoques de la sociología contemporánea: de la sociología neodurkheimiana, funcionalista y estructuralista, Durkheim y Mauss; de la sociología histórica, comprensiva, funcionalista, neoweberiana, interpretativista y crítica, los ensayos de Troeltsch y Weber. La revisión de los conceptos clásicos con los cuales se ha abordado la realidad social y religiosa en nuestras sociedades es necesaria, como veremos.⁵

Troeltsch y su tipología Iglesia/secta derivada del cristianismo occidental

No es extraño que la contribución de Ernst Troeltsch⁶ a la sociología de la religión tenga un marcado acento en las formas institucionales de ella, precisamente porque este autor intentó desarrollar una historia de las enseñanzas sociales de las Iglesias.⁷ Su análisis histórico, rico en consideraciones acerca de las diversas corrientes doctrinales y sociales del cristianismo, ha quedado consagrado por su penetrante y aguda tipología de la Iglesia y la secta.

Ambos conceptos, tomados de la propia tradición cristiana, fueron teóricamente establecidos a principios del siglo XX, y han sido una fuente fructífera de conceptualizaciones y de reformulaciones sociológicas. Su problema-

⁵ La creciente “incertidumbre” conceptual acerca del fenómeno religioso proviene de la multiplicación de expresiones religiosas en la sociedad moderna en tránsito hacia el modo de vida postindustrial. Desde hace ya unos quince años se plantea la necesidad de revisar conceptos. Un autor estadounidense, Thomas Robbins, en “Theory and research on today’s ‘new religions’”, *Sociological Analysis*, vol. 39, núm. 2, 1978, al analizar el desafío de los nuevos movimientos religiosos en la propia sociología de la religión, afirmó: “Los estudios de los NMR estimulan teórica y epistemológicamente la sociología de la religión, creando lazos con otras áreas de la sociología, expandiendo la oportunidad de análisis comparativos, poniendo en tela de juicio modelos recibidos como el de la secularización, de relación Iglesia-secta y forzando a una reconsideración sobre el rol del sociólogo de la religión y la naturaleza de la objetividad en la disciplina”. Un autor latinoamericano, Floreal Forni, al analizar la emergencia de nuevas corrientes religiosas o iglesias alternativas, reconocía: “Cuando hablamos de ‘fenómenos religiosos’ somos conscientes que la propia definición de la religión es uno de los temas más polémicos en este campo, que no vamos a intentar resolver aquí, y que usamos el término en un sentido amplio que incluye además de la creencia en seres o en un orden sobrenatural los aspectos de intento de, o de creencia, de operación sobre la realidad empírica o ‘magia’. En el lenguaje común vamos a referir a la ‘ebullición de sectas y cultos.’” Floreal Forni, “Emergencia de nuevas corrientes religiosas o ‘iglesias alternativas’ sobre fines de siglo”, *Sociedad y Religión*, núm. 9, 1992.

⁶ E. Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches*, Nueva York, George Allen and Unwin, 1931.

⁷ Fortunato Mallimaci, “E. Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo”, *Sociedad y Religión*, núm. 4, 1987.

tización es correlativa a la crisis de la propia institucionalidad eclesial y a los desafíos que las sectas contemporáneas plantean al análisis sociológico. Vemos una cuestión que debemos abordar para analizar e interpretar en forma pertinente, válida y comprensiva estos fenómenos.

A lo que invita el nuevo panorama religioso es a superar la aproximación teórica clásica que desde la modernidad tendía a identificar a la religión con la Iglesia.⁸ En efecto, la categoría Iglesia —tal como nos ha llegado de autores como Troeltsch— está siendo superada o cuando menos se demuestra insuficiente como categoría de análisis para aprehender la complejidad de fenómenos en el marco de la globalización contemporánea. Cuando se producen fenómenos de “desoccidentalización” ella se da también en torno a las manifestaciones (o el rechazo de) instituciones de corte occidental como las Iglesias cristianas o, por otro lado, se asocia con una tradición religiosa judeocristiana, pero “reapropiada” por pueblos y naciones no europeos. Lo que está cada vez más cuestionado hoy —cosa que las ciencias sociales de las religiones deben considerar seriamente— es el carácter universal del cristianismo de cuño occidental. Las propias Iglesias cristianas (tanto católica, como el Consejo Mundial de Iglesias) —en el marco de los procesos de globalización— se han planteado este desafío cuando hablan de la “evangelización de la cultura” o de la “inculturación del Evangelio” desde hace unos 20 años.

Para Troeltsch, el cristianismo se realiza institucionalmente en la historia de acuerdo con dos tipos estructurales: la Iglesia y la secta. En otros escritos, agrega el tipo “misticismo” como un tercer componente de una tipología triple. En la tipología que desarrolla este autor, la Iglesia es una organización predominantemente conservadora, afirmadora del mundo, dominadora de masas y tendente a la universalidad; en cambio, las sectas son grupos pequeños que “[...] apuntan a una formación personal e interior y a una vinculación directa de persona a persona entre los miembros de su círculo estando así destinadas por su origen a la formación de grupos más reducidos y a la renuncia a ganar el mundo”.⁹ Troeltsch está consciente de la dificultad teórica y conceptual que conlleva el empleo del vocablo “secta” para establecer su tipo de iglesia de libertad voluntaria o facultativa, en contraposición a la iglesia institucional, aunque en sus escritos advierte que el peligro no puede

⁸ Cristián Parker G., *Popular Religion and Modernization in Latin America*, Nueva York, Orbis Books, Maryknoll, 1996, en particular el artículo “Secta”.

⁹ Ernest Troeltsch, “Iglesia y Secta”, en Friedrich Fürstenberg (ed.), *Sociología de la Religión*, Salamanca, Sígueme, 1976.

escapar a la tiranía de las palabras. Su tipología ha sido difundida y universalmente aceptada, aun cuando ella se aplique sólo a ámbitos geográficos e históricos donde el cristianismo ha sido la religión mayoritaria, hegemónica y eclesiástica, es decir, al Occidente europeo.

Nos dice Troeltsch:

La expresión de ‘sectas’ es, sin embargo, despistante. Originariamente se acuña esta palabra en un contexto polémico y apoloético, y se designa a aquellos grupos desviados de la iglesia oficial, que siguen manteniendo ciertos elementos básicos de la idea cristiana, pero que, debido a su salida de la continuidad y comunidad eclesiásticas —que, por lo demás, la mayoría de las veces no es voluntaria— se evidencian como formaciones colaterales, exageraciones o reducciones empobrecedoras del cristianismo eclesiástico. Esto claro está es meramente una consideración desde el punto de vista de la iglesia dominante, desde el presupuesto de que únicamente está justificado el tipo iglesia más no el de secta.¹⁰

Abrir paso a una revisión de la díada Iglesia-secta supone, pues, el reconocimiento del sesgo ideológico del concepto “secta”, no así del tipo sociológico secta. De hecho el mismo Troeltsch admite que la dinámica de la secta posibilita que operen por primera vez elementos originales del cristianismo que usualmente en las iglesias habían quedado reprimidos o sin desarrollar. “No puede haber lugar a dudas respecto al hecho de que las sectas, por su mayor independencia frente al mundo, y por la constante vigencia en que mantienen el ideal de los comienzos, con frecuencia son especialmente características de una idea básica del cristianismo”.¹¹

Para Troeltsch, la tipología de Iglesia y secta sólo era pertinente para ser aplicada a la historia del cristianismo y sobre todo a las épocas anteriores a la secularización, cuando la Iglesia abarcaba a la población nacional. En el capitalismo moderno, esta oscilación de Iglesia conformista y secta disidente “[...] ha sido reemplazada por la forma privada e individual de compromiso místico”, dirá.

Por lo mismo, en la concepción troeltscheana ha de considerarse a la tipología Iglesia-secta como dos formas de actualización histórica del cristianismo. Luego de analizar exhaustivamente las características de ambas institucionalizaciones del cristianismo, el sociólogo autor de uno de los más

¹⁰ Ernest Troeltsch, “Iglesia y Secta”, *op. cit.*, p. 249.

¹¹ *Ibidem*, p. 250.

completos estudios sociológicos de la historia social del cristianismo, concluye su acápite acerca de esta tipología:

Si no quiere hacerse uso de la expresiones “iglesia” y “secta”, sino que se desea designar como iglesias, lo que en sí constituye una terminología procedente, a todas aquellas conformaciones sociológicas que nacen de motivos universalístico-religiosos, habría entonces que distinguir entre iglesias institucionales e iglesias de libertad voluntaria, de facultatividad. *La expresión es cosa accidental* [subrayado nuestro]. Lo importante es que ambos tipos *tienen sus bases en algo que se sigue del Evangelio como consecuencia de éste, y únicamente juntos agotan la amplitud de sus efectos sociológicos y así también indirectamente de sus consecuencias sociales, siempre enlazadas a la organización religiosa.*¹²

Por consiguiente, el concepto de Iglesia y secta en la acepción troeltscheana originalmente remite a un tipo sociológico pero que está semánticamente incubado en la *tradición histórica del cristianismo europeo*, y no pretende tener sino potenciales connotaciones *analítico-descriptivas*. Su empleo por extensión a realidades como la latinoamericana que comparten raíces occidentales y judeo-cristianas, pero modificadas por las tradiciones locales que remontan incluso a la época precolombina, debe ser en extremo prudente. Más cauta debe ser la aplicación de estos conceptos a realidades donde las bases tradicionales del campo religioso tienen orígenes históricos, rituales, y doctrinales en expresiones no occidentales, como en Asia, África y Oceanía.

Weber, hierocracia, ética religiosa y modos de vida occidentales

Buena parte de la sociología weberiana, como sabemos, está centrada en la comprensión y explicación de los procesos de racionalización que culminaron con el desarrollo del capitalismo en Occidente. El interés por mostrar la unicidad del racionalismo en Occidente traiciona el análisis weberiano por cuanto, si bien su concepción de la acción social admite comportamientos no racionales, tales como el tradicional y el afectivo, éstos quedan, por efecto de la metodología comprensiva y tipológica, reducidos a sus factores residuales de racionalidad para efectos de su inteligibilidad.

¹² *Ibidem*, p. 255; cursivas mías.

Podemos analizar la rica y compleja aportación de Weber a la sociología de la religión en dos momentos: *a)* en cuanto a sus análisis explícitos acerca de las Iglesias, análisis indisoluble de su teoría de la dominación carismática y la hierocracia; *b)* en cuanto a sus análisis de las diversas formas de religión y de religiosidad asociadas a modos de vida y éticas económicas, a estratos y civilizaciones diversas, en cuanto éstas se desarrollan como doctrina y como ética más racionalizada.

En cuanto al análisis de las instituciones religiosas importa destacar que uno de los grados más notables de racionalización está en el análisis weberiano, en la institución burocrática, siendo el modelo de institución racional administrativa de carácter burocrático el ejército prusiano; pero vemos su antecedente inmediato, la Iglesia de Occidente, con su organización hierocrática de inspiración jurídico-romana. La concepción weberiana —y en general, toda forma de concepción sociológica de Iglesia— está inspirada en instituciones cuyo poder es centralizado, jerarquizado, racional, con una clara división del trabajo y es de tipo patriarcalista.

Las categorías weberianas acerca de la dominación carismática, sus procesos de rutinización y objetivación y los procesos de institucionalización de una dominación hierocrática y sus variadas relaciones con la formación de los Estados, siguen siendo una cantera teórico-metodológica para el estudio de las Iglesias y sus funciones políticas, y acerca de las variadas formas de dominación política legitimadas religiosamente.¹³

Pero el punto de vista de todo ese análisis sobre las diversas formas de institucionalización del carisma y las instituciones religiosas y su dominio no es otro que la Iglesia romana de Occidente: la forma más racionalizada de hierocracia.

Afirma Weber: “La hierocracia más fuertemente racionalizada desde el punto de vista burocrático, la de Occidente, es la única que, al lado de un derecho canónico racional, ha desarrollado —en su propio interés— un procedimiento legal racional y además, ha puesto todo su peso para la recepción de un derecho racional: el Derecho Romano”.¹⁴

Tan fuerte es esta noción de Iglesia que en su análisis del judaísmo este autor afirma: La religión judía debe ser clasificada desde el punto de vista puramente formal como una “iglesia”, por cuanto se halla organizada como un “instituto” en el que se nace, y no como una congregación de hombres

¹³ Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 847-938.

¹⁴ Max Weber, *op. cit.*, p. 915.

específicamente calificados en el plano religioso.¹⁵ Resulta interesante recordar, adicionalmente, cómo se da la dialéctica religión-magia que Weber analiza en términos de procesos históricos de conquista.

Para Weber, en efecto, la religión conquistadora termina por denigrar a la religión conquistada denominando “magos” o “brujos” a los antiguos sacerdotes y prohibiendo así todo contacto con sus rituales concurrentes estigmatizados, para gloria de sus propios rituales que debe imponer a la población conquistada. De esta manera, aun cuando este autor tiene agudas aportaciones a la tipología del mago y del sacerdote, el trasfondo de su comprensión de la magia es siempre en términos de una práctica tradicional, que tiende al irracionalismo y que es una fase anterior en el proceso de racionalización de Occidente. Este último asociado a la Iglesia romana.

Es sabido que Weber se inspira en Troeltsch para muchos de sus análisis históricos del cristianismo y del protestantismo y en sus análisis de la tipología Iglesia/Secta, pero Troeltsch, como hemos visto, hunde sus conceptos precisamente en la experiencia histórica de las iglesias en el occidente cristiano.

Por otra parte, más allá del análisis explícito sobre las instituciones eclesiales, en relación con la propia definición de religión, Weber declara que: “no es posible definir a la religión, afirmar que ‘es’ esto [...] La ‘esencia’ de la religión ni siquiera nos concierne, la comprensión del ‘comportamiento religioso’ sólo puede adquirirse desde un punto de vista de las experiencias subjetivas, las nociones y propósitos de los individuos concernidos, es decir desde el punto de vista del significado religioso”.¹⁶

Por lo mismo, el punto de partida de la sociología comprensiva weberiana relativa a la religión no está dado por la comprensión de la estructura de significado —las formas de construcción social del conocimiento, creencias y simbolismos religiosos— sino por la comprensión del sentido de la acción. Al privilegiar la acción social orientada religiosamente, el análisis weberiano inevitablemente se detiene en los actores sociales. Y para poder poner en práctica la *verstehen* que de acuerdo con la metodología weberiana, apela a las tipologías que acentúan rasgos racionales típicos en los actores sociales y sus acciones, inevitablemente el análisis weberiano deberá reparar en los actores religiosos con carácter extraordinario; es decir, en los líderes: magos, sacerdotes y profetas.

¹⁵ *Ibid.*, p. 929.

¹⁶ *Ibid.*, p. 245.

Weber no deja de lado la acción cotidiana o de los simples actores de la vida ordinaria, los llamados “fieles”, pero sus acciones orientadas religiosamente, sus creencias y rituales, serán analizados con referencia al punto de partida primordial: los actores religiosos más o menos institucionalizados y especializados de la comunidad.

El análisis comprensivo weberiano resulta relevante para el estudio de las religiones populares, dado que las consideraciones acerca de la magia, el naturalismo y los demonios, etc., resultan todavía hoy *insights* adecuados para la comprensión de una racionalidad simbólica, que de hecho esas manifestaciones del fenómeno tienen hasta nuestros días.

Sin embargo, el análisis weberiano, aun densa e históricamente descriptivo y tipológico, es también histórico-evolutivo. Esto significa que si bien procura comprender en su significado actual y contextual el sentido de las acciones religiosas y los tipos de formas y agentes religiosos, en sus interacciones con los modos de vida y los marcos de la acción económica, no deja de estar atravesado por aquella preocupación ya bien expresada en su famosa obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; es decir, en comprender cómo es que sólo en Occidente se ha dado una combinación de factores —entre ellos una ascética religiosa protestante calvinista— que dieron origen al capitalismo racional, ascético, legal y burocrático (empresa moderna), y con una racionalidad económica precisa (separación casa-empresa y contabilidad racional) que favorece al ahorro y la acumulación de capital.

Sin que aparezca en forma explícita, pero sí en forma sistemática, el enfoque weberiano sobre lo religioso sigue el racionamiento general de su teoría: se trata de buscar cómo la emergencia de la sociedad occidental es única, es decir, cómo se ha operado tal proceso de racionalización, no sólo sobre la vida económica, para producir el moderno capitalismo occidental, sino que también para llegar a producir las formas institucionales de la religión cristiana de Occidente.

Precisamente Weber comienza su prefacio (*Vorbemerkung*) a la *Ética económica de las religiones universales* diciendo que

[...] de forma inevitable y justificada, el hijo del mundo cultural europeo moderno tratará los problemas de la historia universal a partir de la cuestión ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que justamente en occidente y sólo aquí aparecieran fenómenos culturales que —al menos

como nos gusta representárnoslo— se encontraban en una línea de desarrollo de significado y validez *universales*?¹⁷

Dado el interés de Weber por el análisis de los procesos de racionalización, sus aproximaciones al fenómeno religioso (o mágico-religioso) tienen una perspectiva clara: se trata de buscar las formas bajo las cuales los cultos primitivos más o menos irracionales han sufrido un proceso de sistematización—conversión de magia en doctrinas de redención, acentuación del carácter sacrificial por sobre el carácter mágico- por la intervención de los especialistas de lo sagrado: hechicero, sacerdote, profeta—. A la preocupación por el establecimiento de una teodicea (por ello Weber insiste en que los agentes de los diversos estratos y comunidades religiosas han sido grupos de intelectuales¹⁸), saber sagrado, doctrina, le sigue lógicamente la preocupación por la ética religiosa y sus interrelaciones con los modos de vida: con las clases y estamentos, de una parte; con la evolución de las economías de las sociedades diversas (Egipto, Grecia, Roma, Medio Oriente, India, China, Occidente Europeo), por otra. Con esto se afirma que el interés de Weber no es tanto hacer una “sociología del conocimiento” ni menos una “sociología de los rituales y símbolos”, cuanto más una sociología de las “formas racionales” de las religiones, y en sus análisis tipológicos inevitablemente el centro de interés (aunque no exclusivo ni excluyente) radicaría en los “agentes especialistas de lo sagrado”¹⁹ y las formas de organización en comunidades religiosas, que van a ser tratados bajo el sesgo del modelo de la Iglesia romana occidental.

La mirada centrada en las formas como se desarrollaron estos procesos de racionalización que condujeron a la singularidad de la cultura occidental es en Weber, plenamente legítima como preocupación y problema sociológico.²⁰ Lo anterior a condición de que se evalúe el alcance de las tesis weberianas ya que ellas influyen de manera decisiva en sus análisis de la religión: todo el proceso que va desde las formas mágicas más primitivas y agrícolas

¹⁷ M. Weber, *Sociología de la Religión*, Madrid, Istmo, 1997, p. 313.

¹⁸ Cfr. “Introducción a la ética económica de las religiones universales”, en M. Weber, *Sociología de la Religión*, *op. cit.*

¹⁹ Cfr. Pierre Bourdieu, “Génesis et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, núm. XII, 1971, pp. 295-334.

²⁰ No pretendo afirmar que el planteamiento de Weber sea evolucionista o hegeliano en términos de una necesidad histórica de despliegue de un espíritu con un sentido y por fases de desarrollo de la historia, sino más bien como un análisis comprensivo; esto es, que procura *a posteriori* analizar y explicar cómo es que de hecho el proceso evolutivo (sometido a vaivenes azarosos) de la historia ha dado como resultado un tipo de religión y un tipo de capitalismo en Occidente. Cfr. Enrique Gavilán, “Introducción, racionalidad y religión, el legado de Max Weber”, en Max Weber, *Sociología de la Religión*, *op. cit.*, pp. 9-61.

hacia las formas religiosas más evolucionadas, urbanas, modernas, está visto bajo el trasfondo de las formas religiosas más institucionalizadas, abstractas, ritualizadas y *Church-oriented* tal como se han conocido en Europa. Weber, como ningún autor, se esmera en establecer un análisis pormenorizado de las características y tipos de religión y de religiosidades de acuerdo con épocas, estratos sociales y regiones geográficas en la historia de la humanidad. Sus análisis sobre el judaísmo antiguo, sobre el confucianismo, el hinduismo y el budismo son sorprendentemente eruditos. Pero no obsta para entrever que su enfoque general tiene un sesgo eurocéntrico; válido a condición de no extrapolar sus conceptos hacia otras realidades no occidentales sin someter sus apreciaciones agudas y comprensivas al rasero crítico de la contextualización y sana examinación de su validez, consistencia y pertinencia.

Durkheim: el carácter colectivo y moral de la religión y su definición eclesial

La primacía del modelo de Iglesia occidental en el paradigma que informa el marco conceptual de la sociología se puede trazar incluso en el trasfondo de la teoría de Durkheim, quien sin duda estaba más interesado en hacer una sociología del conocimiento estudiando la conciencia colectiva, más que en una sociología de las Iglesias.

Es en su obra clásica acerca de las formas elementales de la vida religiosa²¹ en la que luego de analizar en profundidad las diversas teorías que hacen derivar a la religión de las creencias y descartarlas, concluye su estudio sobre el totemismo con la idea de que lo central de lo religioso es el rito —que separa la vida en una realidad profana y otra sagrada— y que el ritual no es sino y siempre expresión de la moral y el sentimiento colectivo de una “comunidad”.

Durkheim parte del estudio de las diversas teorías que hasta la época se habían elaborado acerca de las formas elementales del fenómeno religioso y llega a la conclusión de que sólo el totemismo, como culto a los antepasados de los clanes, constituye una forma elemental de vida religiosa que refleja no sólo la forma genética como aparece lo sagrado, sino que revela, en un nivel de profundidad mayor, la manera como se constituyen las representaciones colectivas en general.

²¹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968 (primera edición: 1912) [edición en español, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1988].

Durkheim, como es sabido, interesado por las formas primitivas de clasificación,²² divide de modo analítico y conceptual el universo social de dos ámbitos tajantemente distanciados: lo sagrado y lo profano. Lo más notable en la conceptualización durkheimiana es que los conceptos pareados de sagrado-profano producen una dicotomía tal que se excluyen mutuamente. En su definición inicial de religión, Durkheim descarta definirla como relación social y ritual de tipo sobrenatural o con los dioses, dado que lo sobrenatural y lo “místico” no es tan universal a todas las religiones como la referencia a los dioses. La división del mundo en dos dominios comprende, uno, todo lo que es sagrado; el otro, todo lo que es profano; ésta es la manera distintiva del pensamiento religioso,²³ dirá Durkheim. ¿Cómo se distinguen lo sagrado y lo profano? No por su relación jerárquica sino fundamentalmente por su radical heterogeneidad: “ella es absoluta”.²⁴ Aun cuando el autor refiere la diferenciación de esta categoría a ejemplos empíricos, en última instancia remite a la lógica presente en el pensamiento colectivo. La dicotomía sagrada-profano queda establecida porque en el “pensamiento de los hombres” se concibe entre ella una suerte de “vacío lógico”.²⁵ “Ellas se expulsan mutuamente de la conciencia”.²⁶

De aquí surge el principio de la prohibición o tabú de las cosas sagradas y, al mismo tiempo, de la necesidad de la relación recíproca, y los rituales y artilugios para vincularlas. Al referir la dicotomía y elevarla a oposición de esferas contradictorias, Durkheim privilegia el principio racionalista y metódico de la simplicidad, del formalismo, del dualismo, y la no contradicción, bajo el supuesto cartesiano de que la razón parte de la idea clara y distinta que tiene la esencia de los cuerpos.

Esta división del mundo entre lo sagrado y lo profano que opera el pensamiento religioso trae como consecuencia que la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir ni en un mismo espacio;²⁷ por ejemplo, en los santuarios, ni puede coexistir en una misma unidad de tiempo.²⁸ En el marco de esta separación tajante espacio-temporal, el análisis de la manifestación empírica de lo sagrado y lo profano lleva a nuestro autor a relacionar lo

²² Como sabemos, ya antes de las *Formas elementales*... había escrito un trabajo con su sobrino Mauss sobre “Las formas primitivas de clasificación”, aparecido en *Anne Sociologique*, en 1903.

²³ Émile Durkheim, *op. cit.*, pp. 50-51.

²⁴ *Ibid.*, p. 53

²⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁶ *Ibid.*, p. 342.

²⁷ *Ibid.*, pp. 440 ss.

²⁸ *Idem.*

profano con la vida ordinaria y el trabajo y lo sagrado con los momentos rituales extraordinarios.

Será precisamente en el espacio de la fiesta religiosa, en ese momento de agrupación colectiva, donde se exaltan y sobreexitan los sentimientos colectivos donde se reflejan con mayor claridad esas fuerzas impersonales —lo social— que aparecen transfiguradas en los dioses y los rituales religiosos.

El origen de la religión no se encuentra, pues, en la comunicación —lengua, como plantea Max Müller—, sino en las fuerzas colectivas manifiestas en la efervescencia colectiva²⁹ de los rituales. “Es entonces en esos medios sociales efervescentes y de esa mismas efervescencia que parece haber nacido la idea religiosa”.³⁰ Podemos suponer con cierta verosimilitud que cuando Durkheim habla de “fiesta religiosa” tiene en mente las manifestaciones religiosas desarrolladas al amparo de la Iglesia católica francesa de su época.

Durkheim, cuando analiza en su conclusión el origen de lo religioso, lo remite al grupo; pero el grupo en tanto reunión, interacción social que produce una energía, una fuerza, que sobrepasa al grupo y que se convierte luego, por las representaciones colectivas, en las divinidades del grupo. O sea, el origen de última instancia del sentimiento religioso es el sentimiento humano en tanto entidad colectiva hipostasiada y desgajada de su individuación corpórea. La religión se funda en la conciencia colectiva, entidad racional trascendente que se impone al individuo. El totemismo en las tribus australianas era la forma elemental de la religión precisamente porque era expresión de las estructuras sociales elementales. En síntesis, cuando Durkheim, que pretendidamente busca apartarse de la definición de lo religioso en términos occidentales al ir hacia “las formas elementales de la vida religiosa” analizando los pueblos primitivos australianos, finalmente llega a una conclusión conceptual (no puede evitar cierto sesgo eclesiocéntrico y éste asoma incluso a pesar de que su análisis de la ambigüedad de lo sagrado remite a las energías colectivas del grupo).

Por lo mismo, Durkheim dirá que no basta con la distinción sagrado-profano, ya que hay que analizar dicha distinción a la luz de dos órdenes de cosas que están relacionadas, pero que pueden ser distinguidas: la magia y la religión.

La principal característica diferenciadora entre la religión y la magia será —en la interpretación de este autor— el hecho de que la religión se organi-

²⁹ *Ibid.*, pp. 308-309.

³⁰ *Ibid.*, p. 313.

za siempre en una Iglesia, y en cambio la magia no necesita e incluso rechaza una Iglesia. Durkheim está consciente de las interpenetraciones e interferencias entre la magia y la religión en la vida práctica, pero destaca el hecho de que se hace difícil sostener la tesis de la imposibilidad de su distinción.

Esto último por “la repugnancia marcada de la religión por la magia y, en revancha, la hostilidad de la segunda por la primera”.³¹ Pero, podemos preguntarnos ¿de dónde proviene esta hostilidad mutua entre religión y magia?; no ciertamente del simple fiel o seguidor de los rituales religiosos o mágicos, para quien le es indiferente si se trata de una ritualidad consagrada eclesialmente o de una ritualidad que apela a procedimientos ocultos y simpatéticos, cuando se trata de orientarse hacia las fuerzas sobrenaturales en función de su búsqueda de beneficios, protecciones o sentidos. En realidad, cuando Durkheim y (como luego veremos) Mauss hablan de la dialéctica contradictoria, descalificante entre magia y religión —que posibilita su clasificación mutuamente excluyente—, no están sino refiriéndose a una dinámica de conflicto entre los agentes y especialistas de ambos campos: el sacerdote y el mago; ellos son los que se repugnan y se repelen.

Es cierto, prosigue nuestro autor, que los magos en ocasiones forman sociedades, pero ello no es indispensable para el funcionamiento de la magia. En cambio, la religión “es inseparable de la idea de Iglesia”.³² Una Iglesia no es un simple cuerpo sacerdotal, es la comunidad moral formada por todos los creyentes; tanto laicos como sacerdotes. ¿No recuerda esta definición la forma institucional de la Iglesia cristiana de Occidente?

Por otra parte, si hay organización de magos, ellos generalmente excluyen a sus fieles y buscan apartarse del mundo. Si reemplazamos a los magos por los monjes: ¿no podría haber aquí una forma de comprensión de la institución monacal del budismo, por ejemplo? (Y eso que no podríamos calificar al budismo de “magia”, y de acuerdo con los criterios clasificatorios de Durkheim, tampoco podríamos calificarlo de “religión”).

¿Qué decir de las opciones religiosas de los individuos o del individualismo religioso? Para Durkheim, se trata de entender las primeras variaciones en el marco de un sistema único de rituales, creencias y doctrinas, socializados y reproducidos por la institución eclesial;³³ respecto al individualismo religioso no podemos anticiparnos a una virtualidad incierta de la sociedad futura, sólo

³¹ *Ibid.*, p. 59.

³² *Ibid.*, p. 62.

³³ *Ibid.*, pp. 64-65.

podemos hablar de las religiones “tal como son o tal como han sido”. Es comprensible sociológicamente que el conocimiento social que nuestro autor está elaborando esté condicionado socialmente por su época y su cultura; la religión que Durkheim ha experimentado y conocido de cerca es el judaísmo occidental (siendo él de tradición judía) y el cristianismo romano (este último en su versión gala).

Concluye Durkheim: “Llegamos entonces a la siguiente definición: una religión es un sistema solidario de creencias, de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se le adhieren”.³⁴ De esta manera, Durkheim remata su idea fundamental, a saber, que la religión es un hecho social eminentemente colectivo. En su elaboración sociológica acerca de las formas elementales de la religión, el pensamiento de Durkheim no escapa, entonces, de su marco paradigmático y cultural: la forma básica de religión de su época sellada por la experiencia histórico-institucional del judeocristianismo occidental.

Mauss: la magia, forma degradada y contraria a la religión eclesial, oficial y legítima

Mauss, emparentado con Durkheim, por ser discípulo, sobrino y coautor, fue junto al grupo de los *Année Sociologique* creador de una escuela³⁵ con profundas influencias en el pensamiento estructuralista posterior. Mauss escribió con Durkheim sobre las formas primitivas de clasificación, y en su teoría de la magia es inspirador del mismo Durkheim.

Para Mauss, la magia es la que pretende apartarse de la religión. Los signos de misterio y secreto de la magia, dirá, “[...] no hacen sino poner de manifiesto la irreligiosidad del rito mágico, que es y se requiere que sea antirreligioso”. En todo caso, es claro que existe una tensión entre religión (oficial) y magia (clandestina y/o subordinada), y su relación asimétrica no debería buscarse por una reconocida “oficialidad” y convencionalismo público que legitima al rito religioso que lo hace “superior” a la magia (que

³⁴ *Ibid.*, p. 65.

³⁵ *Cfr.* John E. Brooks III, “The Durkheimians and the Fifth Section of the *Ecole Pratique des Hautes Etudes*: An overview”, en Thomas A. Idinopolus y Brian C. Wilson (eds.), *Reappraising Durkheim for the teaching of Sociology of Religion today*, Leiden, Brill, 2002, pp. 85-109.

aparece como una forma degradada de ritualidad), sino más bien por el análisis cuidadoso de los etnocentrismos propios de culturas dominantes que desacreditan a las prácticas religiosas, mágicas y místicas, subordinadas para proteger a sus religiones oficiales.

En efecto, Mauss también hace intervenir una concepción *Church oriented* en su definición de la magia cuando la entiende como “[...] todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido”. En su “Esbozo de una teoría general de la magia”, escrito junto con su colega Hubert,³⁶ define la magia corrigiendo la definición dada por Frazer en que los ritos mágicos no se distinguen por ser simpáticos o por actuar por sí mismos (obligando y no suplicando), diferenciándose de las técnicas, no tanto por su búsqueda de eficacia simbólica, sino en su carácter *sui generis*, y definiéndolos por “oposición” a la religión que es siempre un ritual abierto, público, solemne, está siempre previsto y prescrito, forma parte de un culto, es regular y necesario, incluso aunque sea voluntario. Es un ritual dominado por el sentido del sacrificio donde no cabe el maleficio.

Las religiones crean siempre una especie de ideal hacia el que se elevan los himnos, los deseos, los sacrificios, ideal que está protegido por las interdicciones. La magia, por el contrario, evita esas regiones y se inclina por el maleficio en torno al cual se agrupan los ritos mágicos, visión que ha dado lugar a la imagen que la humanidad se ha hecho de la magia. Entre estos dos polos, existe una pluralidad de hechos cuyo carácter determinante no aparece a primera vista; prácticas que no están ni prohibidas ni prescritas de una forma especial.

Por el contrario, existen otros ritos que son generalmente mágicos; pensemos en los maleficios, calificados constantemente así por el derecho y la religión. Al ser ilícitos están expresamente prohibidos y castigados, siendo la interdicción la que señala formalmente el antagonismo entre el rito mágico y el rito religioso, e incluso ella es la que decide sobre el carácter mágico del maleficio.³⁷

En consecuencia, no se define a la magia por la forma de sus rituales sino por las condiciones en las cuales se lleva a cabo; esto es, *extra ecclesia*, en forma privada, secreta y misteriosa. La definición es relacional, pero sin el parámetro eclesial no existiría la posibilidad de delimitar el fenómeno en es-

³⁶ Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, puf, 1980.

³⁷ M. Mauss, *op. cit.*

tudio. Pero en última instancia, no es ello lo que “sesga” el enfoque de Mauss; sino el hecho de que la referencia a la religión organizada, el culto, aparece como oficializada, y a los rituales mágicos se les connota con términos peyorativos; maleficio, misterio, secreto, aislado, oculto, irregular, anormal; especie de religión creada para las necesidades inferiores de la vida doméstica, los magos imitan a los cultos.

Agrega Mauss: “Nosotros creemos que sólo se pueden considerar mágicas las cosas que de verdad han sido mágicas para toda una sociedad y no aquellas que sólo han sido calificadas como tales por una parte de ella”. Esta delimitación de la magia, que no puede interpretarse coherentemente sino en el marco cultural de una sociedad toda (sociedad no moderna) expresa relación con una “prenoción” de Mauss. A saber, que de todas maneras la magia es un ritual de segundo orden cuya frontera de legitimidad no está dada por sí misma sino por la religión oficial. Ello equivale a aceptar, para la definición científica, una superioridad de la religión oficial —religión organizada e instituida a la manera del cristianismo occidental— con relación a su capacidad de conceder o negar legitimidad a una práctica subordinada o disidente: la magia.

Por lo mismo, en sociedades donde no hay religión instituida, la magia sería plenamente legítima; sería magia. En sociedades donde las prácticas mágicas están entremezcladas con rituales religiosos o místicos, la definición de lo mágico sería más difícil. Sin embargo, el criterio diferenciador es el relativo al parámetro que fija la eclesialidad: si es ritual oficial, solemne y público, es legítimo y “religioso”; si es un ritual oculto, misterioso, alejado de la vista de la gente, que practica el “maleficio”, es “magia”; se genera y/o desarrolla afuera de las puertas de la Iglesia (en los bosques, en la naturaleza). Y quien define lo que es maleficio, lo místico, lo oculto, es precisamente el derecho y la religión; esto es, la cultura y religión oficial. No hay posibilidad, en esta perspectiva, de acoger las interpretaciones propias de los grupos sociales periféricos, marginales o excluidos acerca de sus propias producciones simbólico-rituales (que para ellos aparecen como religión, misticismo, espiritualidad práctica pero que para la cultura oficial pueden aparecer como “magia”).

En síntesis, aunque en su definición de la magia, Mauss reconoce el parentesco entre el rito religioso y el rito mágico, acaba por definir a éste como un derivado secundario e inferior de los primeros. Refiriéndose a las veces cuando el ritual mágico se reviste de características “religiosas”, afirma que

“[...] son actos derivados, que demuestran simplemente que los magos se han creado por su cuenta un culto o imitación de los cultos religiosos”. Es decir, el ritual religioso es el que está inspirado por obligaciones morales, es oficial y es oficiado por un sacerdote. La religión es, pues, para Mauss, una actividad organizada en Iglesias, teniendo el parámetro de las Iglesias cristianas de occidente como modelo implícito.

A modo de conclusión

Con las transformaciones religiosas de fines del siglo xx e inicios del XXI, podemos sugerir que la ruptura de las fronteras simbólicas clásicas del campo religioso, su desinstitucionalización, la mayor presencia de creencias y prácticas neomágicas “difusas”, conlleva un proceso de “desoccidentalización” del cristianismo, lo que a su vez requiere de nuevas categorías de análisis e interpretación sociológica. ¿Por qué habríamos de necesitar nuevas interpretaciones si ya la sociología de la religión es una disciplina consolidada y capaz de informar de fenómenos nuevos? Nuestra lectura crítica de los clásicos nos ha evidenciado que las categorías básicas de interpretación sociológica están contaminadas de un pensamiento que no es neutro; es occidentalocéntrico.

Hay un conjunto de motivos por los cuales los sociólogos han estado cuestionando últimamente la pertinencia de las categorías clásicas de la sociología de la religión para aprehender los nuevos fenómenos. Aquí queremos recordar uno de los argumentos que nos parecen de mayor relevancia; las categorías sociológicas con que usualmente procuramos comprender y explicar el fenómeno religioso, a saber: sagrado/profano; sacerdote/mago; religión/magia; Iglesia/Secta; están contaminadas por un enfoque marcada o veladamente eclesiocéntrico, tal como hemos visto en nuestra lectura de los clásicos, y dichos conceptos se muestran insuficientes a la hora de comprender y explicar fenómenos como religiones difusas signadas por elementos de neomagia sincrética y no occidental.

La “desoccidentalización” de ciertos fenómenos religiosos puede ser comprendida como parte del proceso de “globalización”. Pero a diferencia de la tesis etnocéntrica que postula que la globalización sería un proceso exclusivamente benéfico que posibilitaría a las religiones mundiales un acercamiento en torno a una postura espiritual y ética concordante, en vis-

tas a enfrentar problemas planetarios emergentes y dramáticos, hay que concebir el proceso de globalización en forma dialéctica y conflictiva. Es decir, al mismo tiempo que la globalización provoca el acercamiento de las perspectivas interreligiosas provenientes de diversas culturas a nivel planetario, provoca como respuesta frente a la hegemonización de valores no religiosamente inspirados (o de tendencias a la fragmentación), la acentuación de perspectivas religiosas fundamentalistas, milenaristas o integristas que se retroalimentan en la reivindicación de identidades locales, étnicas o particulares que se sienten amenazadas por este mismo proceso de globalización. Enzo Pace³⁸ ha demostrado cómo una teoría etnocéntrica occidentalizante que concibe la globalización como una forma benéfica de secularización debe ser cuestionada porque no plantea la tendencia a la sincretización de las creencias y a la complejidad de su rearticulación en formas diversas; porque no entiende que la religión muchas veces acompaña las formas de resistencia cultural de los pueblos no occidentales a los procesos de modernización que los desarraigan de sus tradiciones, y porque tampoco cuestiona la complejidad creciente del campo religioso donde ya la tensión no aparece tan clara entre clero-laicado, sino entre un conjunto de corrientes religiosas y culturales, así como étnicas y de clases, que atraviesan el campo religioso llenándolo de tensiones verticales y horizontales.

³⁸ Enzo Pace, "Religiao e Globalizaçao," en Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalizaçao e Religiao*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 25-42.

