

Antropólogos y creyentes

Felipe R. Vázquez Palacios

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-Golfo

RESUMEN: *El presente ensayo ofrece una discusión y reflexión metodológica sobre la forma en que los científicos sociales analizan las creencias religiosas, independientemente de si son o no creyentes. Para ello se hace una revisión crítica de los principales autores que han influido fuertemente en los análisis antropológicos de la religión contemporánea. La intención es abrir la posibilidad de una discusión más profunda que nos permita redefinir nuestra posición como científicos sociales ante las creencias y prácticas religiosas del “otro”, todo con la finalidad de comprender con mayor profundidad la interioridad humana.*

PALABRAS CLAVE: *creencias religiosas, el “otro”, antropólogos.*

ABSTRACT: *This essay provides a methodological discussion and reflection on the way social scientists analyze religious beliefs, regardless of whether or not they themselves are believers. Therefore, a critical review is made of the leading authors, who have had a strong influence on anthropological analyses of contemporary religion. The intention is to open up the possibility of a deeper discussion, that would allow us to redefine our position as social scientists in relation to the beliefs and religious practices of the “other,” all of which are intended to gain a deeper comprehension of the inner human.*

KEYWORDS: *religious beliefs, the “other,” anthropologists.*

INTRODUCCIÓN

Es común que, como antropólogos, cuando analizamos las creencias tanto de las minorías como de las mayorías sociales, tratemos de englobar la percepción, idea o creencia que en general tiene un grupo específico sobre la divinidad a través de ciertas manifestaciones, como los ritos, las danzas rituales, la forma de los cultos, etc., con los cuales los individuos y los gru-

pos agradecen, desde su creencia, los favores divinos. Como investigadores reconocemos los valores, actitudes e ideas con las cuales los seres humanos se proporcionan una base que trasciende el aquí y el ahora de la experiencia cotidiana y que da sentido a la vida, así como sus respuestas a las preguntas concernientes al destino.¹ Sin embargo, la diversidad de creencias que han surgido con el paso del tiempo ponen muchas veces en tela de juicio la propia creencia.² Rudolf Otto [2001] ya advertía que la creencia en lo sagrado era afectada por el racionalismo, restringiendo la idea de lo santo a aquellos aspectos de Dios que podían conceptualizarse y expresarse en términos intelectuales. Señalaba también que Occidente tendía a confundir la idea original de lo santo con las concepciones éticas y a ver lo santo como algo que de alguna forma sería sinónimo de lo completamente bueno o bien absoluto. Lo santo, para Otto, es algo que está más allá de las concepciones racionales y éticas.³ Tal vez por ello la antropología, como disciplina que surge con la modernidad y la secularización, ha tendido a darle la vuelta a lo específicamente “religioso” de las creencias, abstrayéndolas de fenómenos simbólicos y sociales.⁴ Y es en este contexto que aflora la pregunta: ¿cuál es el papel que desempeña el antropólogo frente a las creencias religiosas?

EL ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LAS CREENCIAS

Como antropólogo he observado que cuando la creencia del creyente es puesta en duda, éste intenta inmediatamente buscar en otra parte ese núcleo de formulaciones que le dan seguridad y sentido a su existencia. En la búsqueda de lo sagrado aparece el “otro” en esa “alteridad perturbadora e inaccesible”, como dice De Certeau [2006].

Hoy en día aparecen nuevas prácticas religiosas que los creyentes y las Iglesias adaptan y adoptan con la finalidad de no perder la garantía social y

¹ Según Weber, las creencias religiosas representan la elaboración de diferentes soluciones integradas racionalmente que se dan a problemas derivados de los hechos básicos de la condición humana: contingencia, impotencia y escasez.

² Heidegger [1993] planteaba que ya no somos no creyentes porque Dios, en cuanto Dios, haya perdido su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios.

³ Lo único que nos es dado es creer que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, “creer a pesar de la creencia de que no se cree”.

⁴ Hay que tener en cuenta que adentrarse en el análisis de las creencias religiosas implica entrar en el terreno de lo sensible e incomprensible, pero que muchas de las veces estas creencias aparecen como el único referente de verdad que el ser humano posee.

cultural que tienen como agentes y los espacios de “sacramentalidad” que se les han conferido. Es en este proceso donde el quehacer antropológico, en cuanto pensamiento del “otro”, observa que las creencias se viven socialmente, dialogando con el “otro” (donde por cierto el antropólogo no está excluido), y donde no es sólo decir que todo está bien o todo está mal, sino ver en una perspectiva crítica tanto la creencia del “otro” como la propia.

En este sentido, como antropólogos creemos lo que la gente nos dice que cree. Es decir, creemos lo que oímos aunque carezcamos de certeza porque confiamos en el informante. ¿Cuántas veces hemos visto en nuestros informantes que la creencia es el único referente de verdad que poseen?,⁵ especialmente en un mundo secular donde es cada vez más difícil confiar debido a que estamos ante una diversidad de creencias y de conceptos de Dios⁶ que carecen de acuerdos.⁷ Lo anterior ha provocado confusión y pobreza en la conceptualización y análisis de lo religioso, especialmente cuando, como analistas sociales, exigimos verdades objetivas garantizadas por un método científico tradicional donde impera la razón.

Es útil señalar que las principales creencias y concepciones sobre Dios se han vertido especialmente después del giro antropológico que comenzó en el siglo XIX. Éstas aparecen bajo formas variadas, tales como aquello que colmaba y apaciguaba los anhelos y los miedos más profundos del ser humano. Por ejemplo, Descartes, Pascal, Hegel, Feuerbach, Heidegger y Kant, por mencionar sólo algunos, aportaron concepciones alrededor de la idea

⁵ Pouillon [1982] muestra las diferentes connotaciones de las que goza el verbo *croire* en el idioma francés. Explica que la naturaleza gramatical del verbo creer es tal que tenemos una polisemia del término, la cual se presta para equívocos. Pouillon identifica tres usos que pueden ser traducidos como “confiar/creer en” [*croire à*], “creer que” [*croire que*] y “creer en” [*croire en*]. De aquí resultan dos ambigüedades: por un lado, el creer se presenta como un modo de aprehensión distinto e incluso opuesto a la percepción y al conocimiento empírico. Pouillon sostiene que al afirmar que “creemos” introducimos una sombra de duda en la declaración. Afirmar que se cree no es lo mismo que afirmar que se sabe. Decir que se cree en Dios es muy distinto a decir que se sabe que Dios existe. Por otro lado, encontramos la ambigüedad producto de la coexistencia de dos sentidos distintos y no siempre compatibles: *croire* como representación o enunciación de un sistema de creencia y *croire* como confianza o crédito. Esta última acepción se basa en la convicción de que “la entidad a la que se otorga *croiance* la retorna bajo la forma de ayuda o protección”.

⁶ Hitler, Obama y Bin Laden tuvieron sus propios y diferentes dioses, muy distintos al Dios de los profetas bíblicos.

⁷ Por ejemplo, la idea de Dios es como todos los indefinibles, amor, odio, felicidad y todos los valores. Y si a lo anterior agregamos que en México y en toda Latinoamérica existen pocos lugares de reflexión teológica, nos daremos cuenta de la muy poca reflexión que se ha hecho al respecto.

de Dios con la finalidad de llegar a desarrollar categorías e introducirlas en su interpretación del mundo. Bajo esta perspectiva, Häring [2009] observó que en las corrientes de pensamiento hay el consenso de que sabemos muy poco de Dios como para formular una idea coherente. Dios es y permanecerá siendo un misterio que abarca toda nuestra existencia. Carecemos de los conceptos adecuados para poder hablar de “Dios” y de nuestra experiencia de Dios de forma clara, lo cual se debe a que en la sociedad Dios se muestra, a lo sumo, como una “condición de posibilidad” de la propia experiencia, que se expresa a través de símbolos muy variados. Las discusiones sobre Dios están entremezcladas con anhelos y miedos.

El análisis antropológico presenta diversas posturas con respecto a cómo los científicos sociales han abordado las creencias. Edward Tylor, por ejemplo, quien provenía de una familia de cuáqueros y que ejerció una fuerte influencia entre los etnólogos, consideraba que las creencias debían ser explicadas de manera natural y funcional dentro del mismo contexto sociocultural analizado, relacionando todos sus aspectos teológicos y rituales ceremoniales mediante teorías de causación psicológica o sociológica. [Tylor, 1974]. Para Tylor el alma era clave para trazar un esquema evolutivo de las creencias religiosas, desde el animismo elemental hasta llegar al monoteísmo propio de la religión occidental.⁸ Es significativo observar que Tylor negó la existencia de dioses supremos entre pueblos primitivos, suponiendo que conceptos como “dios supremo” sólo podría aparecer posteriormente en la civilización como resultado de una lenta evolución desde las creencias animistas primitivas.⁹

⁸ Al hombre “primitivo”, según Tylor, le llamaron poderosamente la atención tres tipos de fenómenos: la muerte, los sueños y el éxtasis (trances, visiones). De aquí surgió para el hombre con “mentalidad infantil”, muy próximo a los animales, una confusión que se resuelve por medio del concepto de un principio vital o la existencia del alma. El hombre atribuye alma a las demás cosas: árboles, montes, piedras. Posteriormente, en un paso más de su evolución, deriva la supervivencia del alma observando sucesivos fenómenos y, posteriormente, descubre la necesidad de “un más allá” donde el alma recibe su recompensa. Los antepasados, una vez desprovistos del cuerpo, permanecían como espíritus puros que podían tomar “posesión” de cuerpos ajenos, incluso en objetos y animales, que adoptaban como nueva morada. De ciertos materiales, una vez raspados o tallados, se construyeron moradas especiales para los espíritus, dando lugar a imágenes, pinturas e ídolos. De ahí se derivaron dioses del grupo, de la naturaleza y, posteriormente, el dualismo de dioses-espíritus buenos y malos, de la luz y de las tinieblas. El monoteísmo resultó de dar preferencia a uno de los dioses hasta llegar al concepto del ser que todo lo penetra [véase Vázquez, 1993].

⁹ Tylor atrajo una fuerte influencia con esta teoría animística evolutiva. Especialmente entre los etnólogos, que hallaron un marco donde localizar sus hallazgos sobre fetiches,

James G. Frazer, por otra parte, quien por cierto fue educado en la fe presbiteriana, ve a las creencias como una propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana.¹⁰ Para él los pensadores primitivos interpretaron el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza y se imaginaron que el control que tenían sobre sus pensamientos se podía transferir al control de la naturaleza. La religión, según Frazer, implica en primer lugar una creencia en seres sobrenaturales que rigen el mundo y, en segundo lugar, en conseguir los favores de ellos. Con Frazer y Tylor se mantuvo que algunas creencias eran más ciertas que otras y, por lo tanto, superiores y más avanzadas. Con ello comienza el intento de dividir los tipos de comportamiento orientados hacia los entes y fuerzas sobrenaturales en religiosos y mágicos. Los científicos sociales vieron en el análisis de las creencias religiosas de Frazer elementos clave para desentrañar el control del comportamiento social.

Años después Émile Durkheim, quien creció en un entorno judío aunque no se asumió como tal, afirmaba que no hay creencias mejores o peores, verdaderas o falsas, pues todas responden a las condiciones peculiares de determinada existencia humana [Durkheim, 2003]. Sus investigaciones lo llevaron a concluir que las creencias religiosas son un fenómeno eminentemente social, donde los individuos no importan. Lo principal es ver cómo viven estas representaciones colectivas que son convenientes a la sociedad formada por mitos-creencias y ritos-ceremonias, que se desarrollan en un individuo dividido entre lo sagrado y lo profano.¹¹ Para él las creencias tienen la capa-

culto a los antepasados, hadas, geniecillos, almas y panteones de los diversos pueblos estudiados.

¹⁰ La contribución de Frazer [1995] más influyente es que la magia y la religión describen dos mundos diferentes y que la magia precedió a la religión. Por lo tanto, claramente se asume que el curso de la naturaleza es en cierta medida flexible y variable, y que es posible persuadir o inducir a los seres poderosos que la controlan a cambiar en nuestro beneficio la corriente de acontecimientos.

¹¹ Con este postulado rechaza la concepción naturalista y animista de la religión de Tylor, quien quería basar un fenómeno eminentemente social como la religión en estados psicológicos individuales. Durkheim convierte al hombre en depositario de los hechos sociales. A su vez, ataca las teorías totémicas de Frazer por no superar el sentido profundo del tótem y reducirlo a un símbolo individual o a una práctica generalizada, fruto de tendencias particulares. El principio totémico, afirmaba, no es otra cosa que la fuerza religiosa de la sociedad, es el poder que el grupo necesita para su existencia. Pretende encontrar las leyes que fundamentan su sociología en el estudio del fenómeno religioso. Al buscar la más primitiva creencia religiosa no sólo intenta encontrar creencias y ritos, sino también el origen de la ciencia, los primeros sistemas de representación del mundo.

cidad de someter y obligar a los individuos a una misma manera de pensar y obrar.

Lo sagrado es el fundamento de la sociabilidad, es lo cohesivo; lo profano es lo útil, práctico e individual. Con Durkheim los científicos sociales encuentran un gran avance teórico metodológico, así como la forma de transformar las creencias religiosas en representaciones colectivas a través de las cuales la sociedad adquiere conocimiento del mundo. Dichas representaciones anteceden toda existencia individual, pues las creencias no pueden sino derivar de la experiencia ritual. Dicho de otro modo, creer no es tanto un “estado interior” como un hecho social. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma. El pensamiento de Durkheim nos alienta a afirmar que en la forma en que construimos nuestras creencias religiosas es como estamos construyendo la idea de sociedad, y lo que quizás es más importante, la idea de nuestra trascendencia.¹²

Radcliffe Brown, por su parte, trata el fenómeno de las creencias religiosas más por sus efectos que por sus causas [Brown, 1975]. Se preocupa menos por encontrar el origen de ellas y pone mayor interés en distinguir las funciones estructurales de aquellas otras funciones que Malinowsky [1982] y otros asociaban a las necesidades biopsicológicas de los individuos. Para Brown, las creencias, mitos y ceremonias son expresiones simbólicas de sentimientos, producto de las exigencias impuestas por el sistema social.

Las creencias y prácticas religiosas producen y fortalecen las relaciones sociales, y mediante ellas se da el orden social. La naturaleza de las creencias, sean del tipo que sean, hay que buscarlas siempre en relación con el sistema social en compañía de las formas de cohesión y orden social que se requieren.¹³ En esta misma línea, Marcel Mauss [1975] sostiene que las condiciones sociales son el germen de las categorías mentales del individuo. Ve el simbolismo como el mediador entre el mundo natural y el mundo social. Al igual que Malinowsky, observa la intervención de las creencias religiosas en

¹² Quizás habría que ir más allá y decir que las creencias pueden ser la representación de la sociedad en dos niveles: lo que *es* la sociedad y lo que *debe ser* la sociedad.

¹³ Para Brown, la sociedad consta de partes interdependientes formando un sistema unitario y coherente, las creencias son una de esas partes esenciales. Aunque advierte que cada sociedad difiere de otra en su estructura y constitución, por lo que también una creencia religiosa puede ser diferente en cada sociedad, lo que no cambia es su función y su relación con las otras partes constitutivas de la sociedad.

los movimientos sociales, armonizando con las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales.¹⁴

Una postura que quizá varios científicos sociales hemos compartido en esta aventura del análisis de las creencias religiosas ha sido la de Edward Evans-Pritchard [1966], quien por cierto se convirtió al catolicismo al final de su vida. Él sostuvo el hecho de que, como científicos sociales, debemos dar cuenta de las creencias y prácticas religiosas en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se presentan; que debemos ver en ellas una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras y, a su vez, el sistema sólo significativo en relación con los otros sistemas institucionales en cuanto partes de un conjunto de relaciones más amplias.

Un caso aparte es la concepción de Víctor Turner [1962] (quien también se convertiría al catolicismo) en cuanto al análisis de las creencias religiosas. Turner sugiere que la religión no es determinada por nada distinto a ella misma y, en consecuencia, no puede ser reducida a ningún tipo de explicación etnográfica. Por consiguiente, todo intento académico de explicar las creencias religiosas sólo termina destruyendo “aquello que hiere y amenaza su autosuficiencia”. Plantea que la “vida interior” del antropólogo es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”; pero que, por ello mismo, el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenece al ámbito de la antropología. En otras palabras, en este punto el antropólogo ha dejado de serlo. Por ello no debería sorprendernos que Evans-Pritchard confiese al final de su estudio sobre la religión de los Muer que “en este punto el teólogo toma el lugar del antropólogo”, como si no hubiese otra vía hacia la comprensión del verdadero significado de cualquier fenómeno religioso.¹⁵

Obviamente este punto ha suscitado un gran debate entre los científicos sociales. Clifford Geertz [1973], por ejemplo, asume una posición distante frente a la esfera de las creencias religiosas, ya que no considera las creencias del antropólogo de especial interés en gran medida porque para él los sistemas de creencia son sistemas simbólicos. Enfatiza que

¹⁴ En una formación social concreta vamos a encontrar una serie de elementos religiosos imbricados en acciones, instituciones, aparatos, grupos, movimientos etc., que denotan formas religiosas plausibles dentro de un contexto cultural determinado. Las creencias religiosas, lejos de ser un manto uniforme tendido sobre la sociedad, son un ensamblaje diverso de conceptos y pautas de comportamiento de individuos en interacción constante con diversas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local.

¹⁵ Ya San Agustín planteaba en el siglo IV d. C. que la reflexión sobre Dios sólo puede hacerse desde la creencia.

el antropólogo debe distinguir entre creer “en medio del ritual” y creer como producto de “la reflexión acerca de tal experiencia”. Esta distinción le permite demostrar que las creencias religiosas no son meras “inducciones desde la experiencia” o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo. De ahí la importancia del ritual.¹⁶ Encontramos, entonces, que Geertz llega a una concepción bastante cercana a la propuesta por Durkheim: las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado y, por lo tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas desde un punto de vista etnográfico. Para ello debería ser suficiente reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales.

Peter L. Berger [1997], luterano heterodoxo, es sin duda uno de los científicos sociales que más seguidores han tenido en el análisis de las creencias. Para él éstas aparecen fuera del individuo y persisten en su realidad; el individuo no puede comprenderlas por introspección, debe salir a conocerlas y a aprehender su naturaleza. Las creencias encierran significados que se materializan a través de conocimientos y experiencias en la práctica cotidiana.¹⁷ Además, proveen a los individuos de sentido, con ellas se construyen las rutinas con las cuales los creyentes se conducen en la vida cotidiana. Dichas creencias pueden cambiar y alterar los patrones de conducta o adquirir nuevos conocimientos. Cuando se presenta un problema que no se puede resolver, generalmente conlleva a lo que el autor llama “crisis de sentido”, es allí donde surgen nuevos paradigmas de acción y conocimiento que se manifiestan en creencias, las cuales brindan una nueva oferta simbólica, donde lo sagrado es lo que da sentido a la existencia y hace aceptar la vida. Luego entonces, las creencias son construcciones intersubjetivas, mundos compartidos que presuponen procesos de interacción y comunicación me-

¹⁶ Las creencias adquieren intensidad únicamente en el contexto del ritual, puesto que es dentro del universo simbólico donde éste les da forma y razón de ser y encuentran pleno sentido. El mundo simbólico preexiste a todo acto de creer, y dicho mundo se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique individual.

¹⁷ Y es que para Berger y Luckmann [2001], tanto las creencias como la sociedad en su conjunto se entienden en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación e internalización. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización, que es la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes, y segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social. Esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven “otros”. No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del “otro”.

diante los cuales se comparten con los otros y se experimenta a los otros en una realidad dada. Las creencias se construyen y reconstruyen no sólo con y mediante los semejantes contemporáneos con quienes se establece una interacción directa, sino también con los antecesores y sucesores, los que nos han precedido y nos sucederán en la historia. Tanto las creencias como el conocimiento, según Peter Berger, circulan con evidencia anónima, independientemente de los seres humanos y las situaciones que las crearon. Tanto las creencias como los conocimientos son realidades dadas y, por lo tanto, tienen posibilidad existencial y reproducción de elección cotidiana.

TROPEZANDO CON LA MISMA PIEDRA

Ante todas estas propuestas, parece que los científicos sociales, a pesar de tener el ojo crítico de la disciplina, se encuentran tropezando una y otra vez con la misma piedra. ¿Es necesario creer lo que el “otro” cree para comprenderlo? ¿Es posible comprender algo que no se comparte? ¿Qué más puede decir un antropólogo de las creencias que analiza, que no pueda decir un creyente de su propia creencia? ¿Es posible ser militante de alguna creencia religiosa y al mismo tiempo analista social de un grupo religioso?

Cagüañas [2009] afirma que durante su corta historia la antropología ha funcionado como si *no* fuese necesario compartir las creencias del “otro” para la producción de saber etnográfico. Frecuentemente se hace explícita una cierta necesidad de ignorar tales creencias o por lo menos de suspenderlas, de ponerlas entre paréntesis si lo que se busca es alcanzar un saber más fiel a la realidad. La razón para esto es que sabemos muy bien que estas preguntas no pueden constreñirse a cadenas objetivas de pruebas, ya que no sólo superan nuestros conceptos, sino que son anteriores a todos nuestros mundos lingüísticos.¹⁸ Están dentro de la cultura e incluso por encima de ella. Sin embargo, desde un enfoque antropológico, las creencias se describen en relación con la sociedad (se han antropomorfizado e incluso se han aculturado); y es que sólo así es como los creyentes pueden relacionarse con ellas.

Hans Küng (filósofo católico) [Küng *apud* Eco, 1996] menciona a este respecto que la racionalidad externa se entrega a un camino de pensamiento empírico y objetivante, que construye pruebas fuertes y excluye toda

¹⁸ Por ello es natural que siempre encontremos creencias sobre Dios cargadas de esperanza o de miedos.

subjetividad. La racionalidad interna, en cambio, busca representarse a la realidad desde dentro, desde las experiencias comprensivas, es decir, intenta comprender las cosas hermenéuticamente. Y se pregunta: ¿por qué en la cultura contemporánea y en su pensamiento científicista ambas perspectivas están radicalmente separadas?

La reflexión de Küng nos lleva a proponer que no podremos concebir las creencias y las prácticas religiosas sin tomar en cuenta sus rastros en el mundo empírico o haciendo de lado el trato personal y comprometido con la realidad. Hermann Häring [2009], filósofo católico, opina que: “Una cultura que ya no reconcilia (refiriéndose a la racionalidad externa e interna) estos dos aspectos no se halla ya consigo misma”. A partir de este argumento,¹⁹ se propone que todos los análisis y estudios sobre las creencias religiosas estén guiados por el esfuerzo de culminar en una *creatividad* común, que conduzca a nuestra cultura a un lenguaje nuevo, común e integrante. Sólo así los resultados penetrarán a la conciencia común. Aunque una postura se haga falsa a la otra, lo más importante es que las creencias cada vez estén más entretejidas con el cosmos simbólico y la realidad en que se vive, a los que pertenecen por naturaleza.

Como podemos observar, hasta ahora, como científicos sociales, pocas veces hemos tenido la suficiente capacidad para relacionar los testimonios, los relatos, las conversiones y los milagros, entre otros, de los que nos hablan las creencias religiosas. Por lo general observamos y analizamos las necesidades de la sociedad sin ligarlas con el plano simbólico y divino que tiene cada sociedad. Podría decirse que las “estetizamos” —como dice De Certeau [2006]—; es decir, que hacemos que dejen de ser ciertas (pensables) y eficaces (operativas). Aunque, por supuesto, muchas veces no dejan de ser bellas: como una fiesta, un ritual, un canto, un silencio, una oración, un efímero éxtasis de comunicación colectiva. Pero en sí, al analizarlas, los científicos sociales las neutralizamos, les quitamos la validez y la utilidad que, la mayoría de las veces, tienen para cada creyente; todo lo cual se pasa por alto porque se considera perteneciente a una “vida interior” que se estima inaccesible o irrelevante para el análisis antropológico. Frecuentemente, en el intento por acceder a esta interioridad, somos tachados de subjeti-

¹⁹ Häring [2009] echa una mirada en el mundo de las ciencias naturales, humanas y sociales, pero sólo encuentra resultados parciales en los que se habla más sobre el propio mundo de la interpretación o de la interpretación de las escrituras, que sobre la calidad de las teorías de las ciencias. Se establecen discusiones y comparaciones de aserciones, pero muy poco se hace para obtener una comprensión nueva sobre las creencias sobre Dios.

vistas o psicologistas. Luego entonces, el quehacer del antropólogo se ve truncado y, en consecuencia, el análisis se vuelve un enigma indescifrable en términos científicos al hacer de las creencias del “otro” algo a lo cual es imposible dar crédito. Porque no sólo no podemos creer lo que el “otro” cree, sino que tampoco podemos creer que el “otro” crea.

EL ANÁLISIS DE LA VIDA INTERIOR

Como podemos comprender, estamos frente a un problema metodológico al cual los científicos sociales de la religión no hemos podido darle una salida digna; seguimos guardando la distancia con lo divino y separando en nuestro análisis la interioridad humana. Coincido con Cagüañas [2009] cuando afirma que es vital tener presente la “vida interior” del antropólogo,²⁰ pues es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”, aunque el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenezca al ámbito de la antropología. Mi experiencia como antropólogo creyente es que muchas veces mi vivencia religiosa ha sido reprimida; me he negado a describir lo que siento debido a que lo considero inoportuno o impertinente, y a veces hasta he considerado inútil el ocupar la antropología para antropologizar mi propia vida. No sé a cuántos investigadores su quehacer científico los ha llevado a mirarse a sí mismos, a ponerse frente al espejo y describirse con la emoción y sentimientos que suscita la experiencia religiosa. Creo que el conocimiento íntimo que produce esta mirada interior contribuye en gran medida a dar sentido a los acontecimientos que una persona puede ver y sentir en los “otros”. Estoy consciente del peligro que puede llegar a representar la subjetividad del científico, pero creo que la validez de una investigación se mide por la metodología empleada y la veracidad de los datos obtenidos, y no por la militancia, cercanía o distancia que tiene un investigador con su objeto de estudio. Mi propia experiencia me ha motivado a comunicar “algo más” de lo que transmitiría como un simple antropólogo que habla de la vida cotidiana y de la experiencia individual de los seres humanos. Ésta me ha llevado a mirar los hechos no sólo a través de los demás, sino de mi propia vivencia y, con ello, me parece, he podido acceder a otros niveles y dimensiones de mi quehacer científico. Considero que a partir de la experiencia personal los seres humanos elaboramos de manera ordenada nuestro sistema de co-

²⁰ Se anotaron las afiliaciones religiosas de algunos de los más influyentes analistas de las creencias religiosas con la finalidad de que el lector valore si este factor fue clave para la comprensión y análisis de las creencias religiosas.

nocimientos; la herencia cultural fuertemente arraigada por el sentido común. Por lo tanto, es desde aquí que los individuos construimos la realidad en la medida en que la vivimos, interpretamos y transformamos al interactuar con los demás. En la medida en que confrontamos nuestra realidad con la realidad de los "otros", coconstruimos la realidad social.

En mis entrevistas con ancianos católicos y evangélicos he encontrado que sus creencias religiosas, más que diferentes, son muy parecidas a las mías; por ejemplo, en la concepción de Dios "como el que da la fuerza", o en ancianos evangélicos como "Dios es el todo", "Dios es la fuerza vital que hace producir la tierra", "Dios es el que da la lluvia, la fuerza a la tierra para hacer germinar las siembras". Obviamente, no deja de parecer una experiencia subjetiva y personal que no se puede transportar hacia aspectos objetivos y generales de la vida, ni puede ser la solución de problemas concretos, aunque en última instancia sí lo sea. Pero justamente es aquí donde la antropología nos baja del caballo para que hagamos nuestro recorrido a pie a una vida interior en donde se encuentra un Dios personal que está en relación con la felicidad y los anhelos de los individuos.

Desde mi perspectiva, requerimos una estrategia metodológica que bordee tanto entre nuestras propias creencias religiosas en lo divino como en las de los "otros". En donde podamos correlacionar la experiencia personal con la experiencia del "otro", con todas sus esperanzas y miedos, así como con los diversos contextos que confluyen para interpretar desde su perspectiva personal el mundo, tanto del antropólogo como de los sujetos que estudia. Es aquí donde, en mi opinión, tanto el antropólogo como el militante de una creencia religiosa se interceptan en la producción del conocimiento. El antropólogo selecciona la calidad de los discursos del actor social, mientras que el militante se ayuda del antropólogo para ver la diferencia de los procesos simbólicos. En este sentido, lo que va a justificar y a darle seriedad a una investigación sobre las religiones no es el hecho de que el investigador milite o no en una organización religiosa sino, como ya se mencionó, la metodología que utilice para investigar. Obviamente, cuando el investigador es militante existe el peligro de que no tenga la libertad para reflexionar a fondo sobre el tema porque la militancia lo mantiene ocupado. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la militancia nutre lo académico y lo académico nutre a la militancia, ambos se complementan; pero sin olvidar, como ya mencionamos, que lo que califica la investigación y garantiza aportes novedosos y de calidad, además de dar peso, coherencia y solidez a los resultados de ésta, es la metodología.

Hay que tener presente que las creencias no son estáticas, se mueven según los desarrollos de la sociedad, y muchas de las veces son distintas y

novedosas. Por ejemplo, he observado que las nuevas agrupaciones religiosas por lo general intentan crear una nueva y superior creencia sobre la divinidad. Y en el mundo actual, cada vez más secularizado, en el cual el poder persuasivo de estas creencias se ha reducido notablemente, necesitamos estar dispuestos a confrontarlas. Es en este proceso donde realmente enfrentaremos nuestros miedos y nuestras esperanzas, y en donde la respuesta es tan difusa y compleja como la sociedad misma.

HACIA UNA ÚLTIMA REFLEXIÓN

Como podemos darnos cuenta, el análisis de las creencias es complejo y pareciera que no nos queda otro camino que el comprenderlas dentro de un modelo que tiende a inclinarse por una idea o modelo objetivante de pensamiento. O bien, irnos por la libre sin ninguna rigurosidad y objetividad teórico-metodológica, aunque existe el riesgo de que lleguemos a formas engañosas y modelos subjetivos de pensamiento. Tampoco se quiere que las creencias sean fragmentadas por las innumerables, y a menudo inhumanas, diferenciaciones sociales en territorios regionales y globales, como tampoco que éstas sean sometidas a los intereses particulares de distintas culturas o grupos.

Es curioso advertir cómo términos y frases, como interreligiosidad, interculturalidad, tolerancia religiosa y cultural, pluralismo religioso, visiones distintas del mundo y humanización de las religiones se han vuelto de uso frecuente en nuestra sociedad. En esta nueva situación, la pregunta sobre las creencias y prácticas religiosas se ha transformado imperceptiblemente. Muchos ya no saben a qué dioses se refieren o a qué tradiciones religiosas deberían adscribirse. Las preguntas se les escurren de las manos y ya no logran comprender el campo donde éstas se generan. Esto nos ha llevado a aprender, de manera magistral, a hablar de nuestras creencias en forma indirecta cuando estamos en público.

Para Häring [2009] el problema es que todas las creencias, sean de la especie o de la calidad que sean, se conciben siempre como contribuciones parciales para un diálogo mayor. O sea, que la particularidad se eleve a la universalidad. Al respecto, dice: "Dios es vida. Nosotros decimos que Dios vive ahí donde impera la libertad y donde vive el amor. Donde Dios está presente están la felicidad, los anhelos y la salvación".²¹

²¹ La psicología ha mostrado que los hombres vivimos de profundos e inquietos anhelos.

Pese a lo anterior, como antropólogo social me inquieta saber si podremos seguir construyendo y analizando las creencias religiosas a través de la realidad que observamos, con los miedos, las esperanzas, las tristezas y las necesidades que implican para los creyentes. Para muchos esta pregunta es una pregunta de fe que permanece abierta, porque en su entorno cultural la respuesta ya no es evidente. Desafortunadamente el proceso de secularización, así como la creciente diferenciación y diversificación religiosa, hacen que la idea de Dios permanezca muchas veces sin respuesta. Si bien es cierto que la religión y la búsqueda de la espiritualidad conservan su valor, ningún contexto cultural o agrupación religiosa puede garantizar una idea de Dios absoluta y hegemónica.²²

Creo que como científicos sociales podemos seguir nuestros análisis sobre las creencias argumentando de forma utilitarista, colectivista, liberal, relativista o totalitaria; a menudo con actitud empática hacia lo humano o hacia lo secular. En otros casos, incluso al discutir sobre la religión, mostrar un gran respeto por las creencias religiosas de los seres humanos. Al parecer, a partir de lo expuesto hasta aquí, parta de donde parta el análisis sobre las creencias y prácticas religiosas, e independientemente de la especie o de la calidad que éstas tengan, deben ser concebidas siempre como una contribución parcial de algunos seres humanos a un diálogo mayor con el mundo complejo de las creencias, ya sean religiosas o seculares.

La crítica a las creencias religiosas ha dado un vuelco a partir del 11 de septiembre del 2001, ya que nos hemos vuelto particularmente conscientes de las consecuencias políticas que éstas pueden llegar a tener, en especial cuando se expresan como “guerras santas”. Cuando las creencias salen a colación en los discursos políticos y surgen cuestionamientos sobre el Dios todopoderoso y su omnipotencia, sobre el Dios pacífico y la injusticia, este Dios sólo es relevante en la medida en que realmente pueda desempeñar un papel en la imagen del futuro de este mundo. No se debe simplemente tachar a estos cuestionamientos de ser utilitaristas, pues ponen de manifiesto que un Dios apolítico y privado no le sirve a nadie.

Al afirmar lo anterior, como analista social asumo que las creencias religiosas están muy ligadas a la defensa de ciertos grupos de interés, y que lo que tenemos en nuestras manos es la historia y el potencial de violencia

²² En esta nueva situación muchos creyentes dejan pasar la pregunta de lado cuando se les cuestiona sobre su idea de Dios. En los diversos cultos religiosos se tiene miedo de las respuestas auténticas de los creyentes. Muchas veces éstos provocan discusiones de índole social, cultural y filosófico-religiosa. Pero todas las creencias muestran la pluralidad social, con sus intereses y posiciones individuales.

que estas creencias también pueden llegar a tener. Pero no debemos olvidar que también tienen potencial para la búsqueda de la paz y la justicia. Cuestiones eminentemente teológicas como la justicia y la paz universal, el anhelo de un mundo mejor y una humanidad reconciliada tienen una gran relevancia social hoy en día. Lo que hay que hacer es ver de qué manera podemos correlacionar esta utopía con las necesidades de la sociedad contemporánea. En este sentido, necesitamos llegar a una respuesta lo suficientemente integradora que nos permita construir o deconstruir nuestras creencias a pesar de las diferencias de fondo; el problema, por supuesto, es cómo hacerlo. Ésta es la pregunta que, ya sea como creyentes o como analistas sociales, necesitamos plantearnos.

BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter L. y Tomas Luckman

1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.

2001 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Brown, Radcliffe

1975 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cagüañas Roza, Diego

2009 "Las distancias del creer", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 34, diciembre, pp. 123-134, Bogotá, Colombia.

De Certeau, Michel

2006 *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz Editores.

Durkheim, Émile

2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.

Eco, Umberto

1996 "En qué creen los que no creen. Un diálogo sobre la ética del fin del milenio", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 34, diciembre de 2009, pp. 123-134, Colombia.

Evans-Pritchard, Edward

1966 "Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture", *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 155-171, Nueva York.

Frazer, James George

1995 *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford

1973 "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, pp. 87-125.

Häring, Hermann

2009 "La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Teología "¿Ha muerto Dios?", celebrado en el Claustro de Sor Juana Inés de la Cruz, México.

Heidegger, Martín

1993 "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 157-198.

Malinowsky, Bronislaw

1982 *Magia, ciencia, religión*, 2a. ed., Barcelona, Ariel.

Marion, Jean-Luc

1993 *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, Caparrós Editores.

Mauss, Marcel

1970 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores.

Otto, Rudolf

2001 *La idea de lo santo*, Madrid, Alianza Editorial.

Pouillon, Jean

1982 "Remarks on the Verb to Believe", en Michael Izard y Pierre Smith (eds.), *Between Belief and Transgression: Structuralism Essays in Religion, History and Myth*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-8.

Radcliffe, Brown

1975 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Turner, Víctor

1962 *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester, Manchester, University Press.

Tylor, Edward

1974 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Nueva York, Gordon.

Vázquez Palacios, Felipe R.

1993 "Algunos aportes antropológicos en el estudio de la religión", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 86, pp. 53-64, México, Universidad Veracruzana.