

La religión en perspectiva sociológica

Mario Navarro, Damián Truccone y Paula Mussetta

Introducción

Estudiar sociológicamente el fenómeno religioso es, en definitiva, estudiar la *significación social* de la religión. El carácter *social* de la religión puede aludir por un lado a las consecuencias culturales, políticas y económicas (entre otras) de adherir a determinadas creencias religiosas o por otro lado a los procesos en términos de creencias compartidas; analizar los procesos internos al fenómeno religioso como la generalización, privatismo, pluralismo o monopolios.

Cuando se habla de *significación* se entiende la atribución intencional de sentido a un objeto determinado. En el caso de la religión, ésta puede ser significada como *inmanente* al hombre —como el caso del movimiento “New Age”, para el cual la posibilidad de “salvación” se encuentra dentro de los individuos y depende exclusivamente de ellos— o como *trascendente*, al modo de las religiones salvacionistas (P. Ej. El cristianismo en sus variantes) donde el paso a la vida eterna no depende en última instancia de una decisión personal sino que la decisión es exterior al individuo.

La producción de sentido como problema, ha sido abordado específicamente desde dos puntos de vista: a) la sociología de la cultura se ha ocupado tradicionalmente del estudio de los “actos de producción de sentido” siendo de su interés la inmanencia o trascendencia de la religión en relación a los individuos, el sincretismo religioso (González: 1994), etc.; y b) el papel de los “especialistas”, los “profetas”, los “líderes” religiosos ha sido abordado también desde la sociología de la cultura. En la década del '50 fue referencia muy importante de la sociología de la religión, y en la actualidad es estudiado en relación a problemas de liderazgo y sociología de las organizaciones.

Los aportes teóricos relacionados con la producción de sentido han generado tres importantes hipótesis, por un lado, la de i) secularización (Davis: 1950; Parsons: 1951, Berger: 1969). Por otro el ii) privatismo del sentido (Luckmann: 1991), y por último la iii) profesionalización de los “profetas” (Baumann: 1999).

Los estudios sobre el carácter social de la religión han sido llevados a cabo desde una perspectiva organizacional haciendo referencia a las jerarquías, o a la distribución del poder y las decisiones (Glock: 1959; Chinoy: 1961), desde el punto de

vista de la acción colectiva y por otro lado, los acercamientos sobre los efectos económicos, políticos y culturales de la religión (Weber:1969; Marx, 1970). El conocimiento acumulado sobre el carácter social de la religión ha permitido formular las hipótesis del i) pluralismo de culto (Stark y Bainbridge: 1986, Warner: 1993; Hadden: 1995; Chesnut: 2000); y el ii) individualismo y desafección religiosa.

Ya sea que se hable sobre la problemática de las significaciones atribuidas a la religión o sobre los aspectos puramente sociales de ésta; en general, los trabajos revisados sobre el tema ponen el acento, en mayor o menor medida, sobre una u otra cuestión. El presente trabajo pretende dar una visión del problema que enfatice tanto el carácter social, en términos de consecuencias o procesos como el carácter de la producción de sentido, considerando que ambos aspectos son interdependientes y auto-referenciales.

La religión en la perspectiva de la sociología clásica

Existen variadas maneras de acercarse a la cuestión de la religión, Martin Riesebradt (2000) contabiliza ocho miradas diferentes¹. Ante esta pluralidad es conveniente a los fines de este trabajo, comenzar por el pensamiento clásico.

Sostiene Thomas Luckmann (1991), que los filósofos de la ilustración estaban convencidos que la victoria de la razón sobre la superstición sería inevitable tan pronto como la presión de la alianza formada por la Iglesia y el Estado Absolutista

¹ Martin Riesebradt en su artículo *Secularization an the Global Resurgence of Religion* (University of Chicago, marzo 2000) cita estas ocho perspectivas acerca de que es la religión: i) Una interpretación o un acercamiento ontológico, psicológico, fenomenológico, según el cual la religión es la experiencia de una "realidad última", considerada como "Lo Sagrado", o "Lo Santo" (Historia de la Religión – Filosofía Política). li)Un acercamiento crítico, antropocéntrico, basado en la teoría de la persona, según la cual la religión es una proyección humana (Feuerbach). Proyección por ejemplo del ideal de perfección human o de deseos no realizables proyectados en un reino metafísico. (Freud). iii) Un acercamiento crítico, sociocéntrico, basado en una teoría materialista de la historia y de la sociedad que considera a la religión como el reflejo de las relaciones sociales alienadas (Marx y los Marxistas). iv) Un acercamiento afirmativo sociocéntrico basado en una teoría de la sociedad para la cual la religión opera como fundamento racional y emocional de las categorías cognitivas y morales, como también de la representación colectiva y la conciencia que normalmente fortalece los lazos sociales a través de las prácticas rituales. (Durkheim). v) Un acercamiento sociológico-interpretativo basado el complejo de interacción social (instituciones sociales) que analiza la religión como un agente que delinea valores, normas e intereses, y sus efectos en la interacción social, la conducta de vida y formación de un *ethos*.(Weber). vi) Un acercamiento psicológico basado en una teoría de psicología cognitiva que considera a la religión como un intento racional del intelecto de sostenerse como un fenómeno natural y psicológico. (Edward Tylor). vii) Un acercamiento psicológico sentimental basado en una teoría de los afectos que considera a la religión como una reacción irracional a los hechos que sobrepasan el control y el entendimiento humano. (David Hume). viii) Un acercamiento psicológico racionalista, basado en una psicología conductista utilitaria según la que la religión es un sistema de recompensas generales basado en suposiciones sobrenaturales que sustituyen aquellos beneficios que no son realizables. (Rodney Stark)

sobre las mentes de los hombres, quedara sin efecto. Para ellos la religión estaba emparentada con la idea de superstición como velo que cubría las conciencias individuales. Esta idea estaría presente en los desarrollos de los autores clásicos del siglo XIX.

La crítica post-hegeliana con Feüerbach y Marx a la cabeza logró una muy “moderna” comprensión de las bases humanas universales de la religión. La premisa era *el hombre hace la religión y no la religión al hombre*. La religión consiste en ideas y valores producidos por los seres humanos en el curso de su desarrollo cultural, pero erróneamente proyectados en fuerzas divinas o dioses. Como los seres humanos no entienden por completo su propia historia, tienden a atribuir valores y normas creados socialmente a las actividades de los dioses.

La religión era vista como un modo deficiente de la existencia humana en el mundo o más precisamente como deficiente de orientación en un mundo ya deficiente. Pero Marx fue aun más lejos, para él esta deficiencia tenía raíces en una alienación causada fundamentalmente por la división del trabajo e históricamente por el modo capitalista de producción.

A los comienzos del siglo XX, estas concepciones sobre la religión no sufrieron cambios significativos en los diferentes campos de la teoría social. Los marxistas continúan caracterizando la religión como el *opio de los pueblos*. Esperaban que la religión desapareciera automáticamente después del vuelco revolucionario de las condiciones objetivas de producción, que producían las condiciones subjetivas de la religión. Su fórmula “no capitalismo – no religión” fue tomada por la teoría social burguesa como una fórmula cuasi-empírica: “capitalismo moderno - no religión”.

Pero por otro lado, como sostiene Manuel Garretón (1995), la Iglesia Católica cumplió un papel importante en el momento de la transición, estabilización y consolidación de las democracias chilena y brasilera, siendo de esta manera un caso anómalo para la teoría de la alienación.

Comte primero y Durkheim luego se esforzaron en la búsqueda de un sustituto racional y científico de la religión. De tal modo, Durkheim (1995[1912]) luego de analizar las raíces sociales y funcionales -mantener los lazos de la solidaridad en diferentes condiciones estructurales- de la religión, la define basándose en la distinción entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado se considera separado de lo profano, es decir de los aspectos rutinarios de la existencia. El carácter de lo sagrado viene dado por ser un símbolo del propio grupo y representar para este o para la comunidad los valores esenciales. La reverencia hacia lo sagrado se deriva del respeto que la comunidad tiene por los valores sociales esenciales.

De esta manera la religión es un “sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral (...) a todos aquellos que se adhieren a ellas” (Durkheim, 1995[1912]). Como sustituto racional y científico de la religión, Durkheim propone una moral universal que reemplace los valores limitados que son característicos de sociedades con una mecánica división del trabajo, los cuales aparentemente estaban debilitándose bajo las condiciones anómicas de la vida moderna.

Esta idea de la religión como “moral universal” y “sistema solidario de creencias” se opone totalmente a los procesos actuales, en los cuales los fundamentalismos religiosos (Ver Baumann: 1999, Pág. 184 – Castells: 1999[1997] Pág. 35 a 52) cobran cada día más fuerza y se caracterizan por un particularismo exacerbado, en oposición a los movimientos totalitarios como el comunismo o el fascismo.

Ideológicamente, fue más convincente adherir a la idea de la modernidad como la edad de la caída final de la religión y la cúlmene ascendencia de la razón, ahora entendida como ciencia. En teoría social esta idea fue eventualmente transformada en una teoría de la secularización.

Fue Max Weber quien dio cuenta de los distintos factores que fortalecían la racionalización, contribuyendo a una comprensión del carácter escindido de la economía y la política de la bruma de las normas religiosas. Pero no encontró razón para asumir que la naturaleza humana había sido radicalmente cambiada en este proceso histórico y además anticipó la venida de nuevos “dioses irracionales” en las mentes de aquellos que vivían en la “jaula de hierro” racional de la sociedad moderna. Para Weber la religión funciona como un agente que delimita los valores, normas e intereses en la interacción social, en definitiva, como productora de sentido.

Sin embargo, algunos autores sostienen que las cosas cotidianas no necesitan ser significadas de una manera “trascendente”, ya que su significación es adquirida en su misma cotidianeidad (Baumann: 1999).

Los tres -Marx, Durkheim y Weber- sostenían que la religión es, fundamentalmente una ilusión, y creían que el “otro” mundo creado por ella es el nuestro distorsionado por la lente del simbolismo religioso (Giddens, 1998). Mas allá de estas coincidencias teóricas, los clásicos si bien formularon ciertas consideraciones teóricas en las que abreva la sociología de la religión actual, no agotaron el problema ni dieron un tratamiento definitivamente cerrado a la cuestión. Ante este panorama es pertinente prestar atención a la sociología de la religión contemporánea.

La sociología contemporánea de la religión: cuatro líneas interpretativas

A nuestro juicio, tres líneas de investigación de la sociología contemporánea de la religión han concedido la debida atención a la problemática de las significaciones de la religión y a los aspectos sociales de ésta. Cronológicamente, una primera línea de investigación surge en los años '50 de la mano de Talcot Parsons primero y de Kingsley Davis (1972) después. Esta tendencia formuló lo que se llama "Hipótesis de la Secularización". Siguiendo a Parsons, para Kingsley Davis la secularización sucedería a partir de los siguientes procesos: i) los dioses dejan de ser particulares, se apartan de referencias concretas y locales, y se "universalizan"; ii) los dioses se hacen abstractos y dejan de ser antropomorfizados; iii) la religión se deja de ocupar de los asuntos cotidianos, y se especializa en un ámbito propio (lo sobrenatural); iv) pierde homogeneidad y emerge una situación privativa de "pluralismo" religioso; v) el sistema religioso tiende a fragmentarse y a compartir. Mientras que, en la óptica de los clásicos, este proceso sucedería a partir de un progresivo descorrimiento del velo de la ignorancia y de los prejuicios, la herencia clásica apropiada por el estructural-funcionalismo apunta a mostrar a la secularización como una consecuencia del proceso de diferenciación institucional, que obliga a los valores a universalizarse asumiendo las formas de religiones cívicas para poder ser sostenidos por una sociedad crecientemente plural, o a mantenerse particulares, relegados al mundo privado y/o de grupos minoritarios (y, en parte, desviados). La predicción empírica que resulta de esta hipótesis es una disminución en las sociedades modernizadas de las personas que mantienen creencias y prácticas religiosas. Por supuesto, esta tesis clásica tiene dificultades para explicar los recientes *revival* de fervor y fundamentalismo religioso.

En los años '80 y '90 surge una nueva línea de investigación que actualmente se conoce como la "economía política de la religión". Sintetizando el planteo de uno de sus calificados exponentes, Rodney Stark (1999); las creencias y prácticas religiosas suceden porque: i) entre los límites de su información y entendimiento y guiados por sus preferencias y gustos, los hombres tienden a actuar racionalmente en sus elecciones; además: ii) son seres conscientes, con memoria e inteligencia, capaces de dar explicaciones sobre como obtener beneficios y reducir costos; iii) dado que los bienes son escasos, o pueden no ser alcanzables en el corto plazo, los hombres tienden a formular y a aceptar explicaciones en el futuro lejano, —o en algún otro contexto no verificable— acerca de cómo obtener esos bienes; entonces iv) en busca de recompensas extra-mundanas, intercambian con un dios o con dioses y aceptan una relación de intercambio extendida: hacen contribuciones periódicas a lo largo del

tiempo, incluso hasta la muerte; éstas suponen en principio creencias, que es el bien menos costoso que los hombres poseen para intercambiar y cuyo “comercio” es simple; el bien de más alto valor con que los hombres cuentan (para intercambiar) es la práctica religiosa; es por ello que tienden a demorar su “entrega” de tal manera que: v) la religión puede ser definida como una “explicación general que especifica o justifica los términos de intercambio con un dios o dioses” (a los fines de conseguir beneficios que tal vez no puedan ser obtenidos en este mundo); vi) los hombres conciben la existencia de un dios, sin embargo pocos se formulan explicaciones religiosas, o intentan descubrir por su cuenta qué pretenden los dioses; son las organizaciones religiosas quienes tienen como propósito fundamental crear, mantener y abastecer religión a un grupo de individuos además de conservar y supervisar sus intercambios con los dioses, por lo que: vii) siendo las prácticas religiosas el bien de intercambio de más alto valor que los hombres poseen; las organizaciones religiosas necesitan grandes esfuerzos para mantener niveles altos de compromiso religioso.

A finales de los '90 surge otra línea que intenta explicar la cuestión de las creencias y prácticas religiosas. Esta línea emerge del trabajo de Zygmunt Bauman (1999) quien mantiene tres ideas: i) la religión, la pregunta por lo absoluto, por lo trascendente, no es natural para el ser humano. En realidad, lo común, lo cotidiano es no hacerse tal tipo de pregunta, lo común es vivir en un mundo en el cuál la rutina garantiza seguridad ontológica; de esto se sigue la necesidad de las iglesias de forzar la pregunta, de introducir la duda sobre el más allá en la vida cotidiana. A continuación, Bauman sostiene: ii) que la condición posmoderna es una donde las dudas no devienen de lo inefable, sino de lo mundano, de los riesgos para la identidad y las posibilidades de manejar su futuro; a partir de lo cuál mantiene que el consejo religioso debe transmutarse en consejo psico-terapéutico para poder sobrevivir. Finalmente, Bauman, apunta: iii) el fervor fundamentalista es típicamente posmoderno en tanto surge de las dificultades de ejercer la libertad en una sociedad de consumo con excluidos. Caracteriza a este tipo posmoderno de religiosidad, el hecho de que la exclusión del consumo acontece a individuos, y no al conjunto de los humanos; se trata, entonces, de peligros diferenciados según clases, y no para todos, como es propio de las religiones institucionalizadas.

A estas líneas de investigación se podría agregar otra que podría denominarse “intra-culto”, porque se deduce del planteo conocido de las iglesias institucionalizadas. Según esta idea, la religión sería consustancial a la naturaleza del hombre (tomando como obvio su carácter de “hijo de Dios”, por ejemplo). Se sigue de esto, que el individuo *necesariamente* cree en lo sagrado, y consiguientemente practica. Si no lo hace, continúa esta tesis, es porque ha sido impedido por restricciones sociales o por

su propia naturaleza “caída”, lo que a su turno autoriza a redoblar esfuerzos proselitistas e, incluso, inculpar a los individuos por su indolencia.

Creencias y Prácticas

Más allá de las diferencias conceptuales que pueda haber, no debe olvidarse que para las ciencias sociales, la de religión es una categoría analítica que solamente existe como *constructo* intelectual (Smith 1982). Nadie puede *crear-en* o *practicar* la religión como tal, sólo podemos observar cultural, social, e históricamente prácticas religiosas definidas.

A continuación presentamos datos de una encuesta acerca de las creencias y prácticas religiosas en Villa María.

Cuadro 1

¿A qué religión pertenece?				
Religión	Edad			Totales
	16-31	32-48	49-65	
Católica	84,6%	71,9%	60,0%	80,5%
Evangelista	5,5%	0,0%	20,0%	4,7%
Otras	1,1%	12,6%	20,0%	4,6%
Ninguna	8,8%	15,5%	0,0%	10,2%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Un 90% de los villamarienses se considera perteneciente a alguna religión. La mayoría se declara católica (80,0%); un lejano 4,7% se declaran evangelistas y un porcentaje similar pertenece a otras religiones. En tanto un 10,2% manifiesta no pertenecer a religión alguna.

Cuadro 2

¿En qué cree Ud.?	Edad			Totales
	16-31	32-48	49-65	
Hay un Dios único	81,2%	75,8%	80,0%	79,7
Hay una especie de espíritu o fuerza de vida	11,8%	12,1%	20,0%	12,2%
No sé realmente qué pensar	5,8%	9,1%	0,0%	6,5%
No creo en un Dios, un espíritu, o una fuerza de vida	1,2%	3,0%	0,0%	1,6%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Independientemente de la religión que profesen, los villamarienses se definen como muy creyentes. Alrededor del 92,0 % de las personas encuestadas creen en un ser superior, sea un Dios o una especie de espíritu o fuerza de vida. Sólo un 1,6 % está convencido de la inexistencia de algún ser superior. Es notable como en el segmento etario de 49-65 años bajos porcentajes de no-creyentes.

Cuadro 3

¿Usted es...?	Edad			Totales
	16-31	32-48	49-65	
Una persona religiosa	81,8%	70,4%	100,0%	79,8%
Una persona no religiosa	14,3%	18,5%	0,0%	14,7%
Un ateo convencido	3,9%	11,1%	0,0%	5,5%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Ante una pregunta similar a la anterior, el 79,8 % se considera a sí mismo una persona religiosa Y aunque el 14,7% se define como una persona no religiosa, sólo un 5,5 % es ateo convencido. Respecto de la división por edad, el 100,0% del grupo etario de 49-65 son religiosos y no existen ateos convencidos.

Cuadro 4

¿Cuan importante es Dios en su Vida?	Edad			
	16-31	32-48	49-65	Totales
Nada Importante	12,9%	11,1%	0,0%	11,9%
Importante	12,9%	19,4%	0,0%	14,2%
Muy Importante	74,2%	69,5%	100,0%	73,9%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Dios es muy importante en la vida de los villamarienses. En general los porcentajes respecto de la importancia de Dios superan el 85,0% en los tres grupos etarios. En el tercer grupo etario (49-65 años) para el 100,0% de los entrevistados Dios es muy importante en su vida, a diferencia del primero y el segundo, en los cuales alrededor de un 14,0% no lo considera importante.

Veamos ahora lo que sucede con relación a las prácticas de la religión; es decir, la intensidad con que participan de los ritos y actividades llevadas a cabo en organizaciones religiosas.

Cuadro 5

Frecuencia con la que acude a los servicios religiosos	Edad			
	16-31	32-48	49-65	Totales
Semanalmente	32,3%	20,0%	40,0%	29,4%
Mensualmente	6,3%	5,7%	40,0%	7,4%
Solo en Ocasiones Especiales	12,4%	2,9%	20,0%	10,3%
Nunca	49,%	71,4%	0,0%	52,9%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

En contraste con lo indicado respecto de las creencias, las prácticas religiosas de los villamarienses, cualquiera sea la religión, son poco frecuentes. Entre los 16 y 31 años, alrededor del 50% no acude nunca a los servicios religiosos, Y entre los 32-48 años casi el 75,0% no acude nunca en el grupo etario de 49 a 65 años alrededor del 80,0% participa de los servicios religiosos al menos una vez por mes.

Cuadro 6

¿Con Frecuencia le reza a Dios fuera de los Servicios Religiosos?	Edad			
	16-31	32-48	49-65	Totales
Con Frecuencia	70,3%	65,7%	100,0 %	70,3%
Escasamente	9,9%	20,0%	0,0%	12,2%
Nunca/casi Nunca	19,8%	14,3%	0,0%	17,5%
Total	100%	100%	100%	100,0%

Es notable que el 100,0% de los encuestados de entre 49 y 65 años rece fuera de los servicios religiosos con frecuencia, a diferencia del 70,0% del grupo etario comprendido entre 16-31 años y del 65,0% de los de 32-48 años.

Cuadro 7

¿Usted tiene momentos de oración, meditación o algo parecido?	Edad			
	16-31	32-48	49-65	Totales
Si	76,4%	75,8%	93,8%	77,2%
No	23,6%	24,2%	6,2%	22,8%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

El mismo análisis que en el Cuadro 6 puede ser realizado con el Cuadro 7. Ante una pregunta similar (¿Usted tiene momentos de oración, meditación o algo parecido?) alrededor del 94,0% de los encuestados de entre 49 a 65 años contestó que sí. Los más jóvenes lo hacen en menor medida (77,0%) y menos aún los del grupo etario de 32-48, (75,8%).

Cuadro 8a

I m p o r t a n c i a		Trabajo			Familia			Amigos		
		Edad								
		16-31	32-48	49-65	16-31	32-48	49-65	16-31	32-48	49-65
	Muy Importante	98,9	100,0	100,0	95,8	100,0	80,0	95,8	94,3	60,0
	Poco Importante	0,0	0,0	0,0	3,2	0,0	20,0	3,2	5,7	40,0
	Nada Importante	1,1	0,0	0,0	1,0	0,0	0,0	1,0	0,0	0,0

Cuadro 8b

I m p o r t a n c i a		Tiempo de Ocio			Política			Religión		
		Edad								
		16-31	32-48	49-65	16-31	32-48	49-65	16-31	32-48	49-65
	Muy Importante	69,1	65,7	64,7	37,5	50,0	20,0	60,4	58,3	80,0
	Poco Importante	24,5	22,9	23,5	33,3	25,0	40,0	30,2	27,8	20,0
	Nada Importante	6,4	11,4	11,8	29,2	25,0	40,0	9,4	13,9	0,0

Los datos precedentes muestran importancia otorgada a la religión en comparación a asuntos de carácter cotidiano. Así los ítems relacionados con cuestiones cotidianas como trabajo, familia, amigos y tiempo de ocio son mucho más importantes que la religión para el común de las personas. Sólo para los comprendidos entre los 49-65 años la religión es muy importante en su vida con un 80,0% de respuestas afirmativas. Es llamativo como en la importancia otorgada a la política el tercer grupo etario es el que menos importancia le concede (20,0%)

Cuadro 9

¿Usted encuentra fuerza y bienestar en la religión?	Edad			Totales
	16-31	32-48	49-65	
Si	77,5%	78,6%	100,0%	78,6%
No	22,5%	21,4%	0,0%	21,4%

Este cuadro pareciera no ser coherente con el anterior. Ante una pregunta parecida (¿Ud. Encuentra fuerza y bienestar en la religión?) porque en los tres grupos etarios los porcentajes se ubican entre el 75,0% y 100,0%. Hay que recordar que en esta pregunta se interroga sólo por la religión; y no en relación a otras cuestiones cotidianas.

Cuadro 10

¿Cree que son importantes las ceremonias religiosas para...?	Edad			Totales
	16-31	32-48	49-65	
Nacimientos	71,0%	53,1%	60,0%	56,3%
Matrimonios	71,6%	37,1%	62,2%	62,2%
Bautismos	40,0%	51,0%	60,0%	43,7%

De manera llamativa, se le otorga mucha importancia a las ceremonias religiosas para nacimientos, matrimonios y muertes. Pero es notable que la distribución es bastante pareja, no importa la edad o el evento. Salvo por el matrimonio, en el grupo etario de 32-48 años que tiene el porcentaje más bajo de respuestas afirmativas.

¿Creencias vs prácticas?

A continuación intentaremos interpretar estos grupos de datos de acuerdo a las teorías anteriormente mencionadas. Como paso previo plantearemos una hipótesis por cada teoría:

Hipótesis 1

Desde el punto de vista de la secularización sería esperable en las sociedades modernizadas un muy bajo porcentaje de creencias y prácticas religiosas como producto de los procesos de diferenciación institucional.

Hipótesis 2

Se esperaría en esta hipótesis tomada desde la teoría intra-culto que las prácticas y creencias fue bajas por factores político-culturales que influirían negativamente sobre la natural predisposición a creer en la religión.

Hipótesis 3

La tercer hipótesis surge de la unión de la propuesta teórica de la Economía Política de la Religión y del planteo teórico de Zigmunt Baumann. Si bien sus desarrollos no son exactamente iguales, a los efectos de este trabajo las hipótesis operativas que se desprenden de sus trabajo son iguales.

La hipótesis derivada de Economía Política de la Religión y de la teoría sostenida por Baumann supondría que sobre la base de que las creencias y prácticas dependen del i) grado de escasez de los bienes, ii) de la magnitud, iii) riesgo de la inversión y de iv) la capacidad de gestión de las organizaciones religiosas; serían esperables a) aumentos o descensos de los porcentajes de creencias y prácticas relativos a las épocas de auge o crisis; b) mayor porcentaje de creencias en relación a prácticas, c) aumentos o descensos de los porcentajes de creencias y prácticas relativos a la mayor o menor longevidad y d) de acuerdo al poder de organización de las entidades religiosas.

Hipótesis y datos

De acuerdo a los datos, la hipótesis de la secularización no sería conveniente para interpretarlos. Si bien podría explicar satisfactoriamente la retracción de las prácticas que se advierte en los datos que se refieren a la asistencia a servicios religiosos; no sucede lo mismo a la hora de intentar interpretar la cuestión de las creencias. La personas se consideran a sí mismas como religiosas. Los datos muestran altos porcentajes de creencias en religiones institucionalizadas, refutando de esta manera la hipótesis de la secularización; la cual incluye entre sus postulados la idea del progresivo retraimiento de las creencias. Retraimiento este que no es evidenciado por los datos.

La segunda hipótesis, que plantea la idea de lo natural de la religión en el hombre, interpretaría mejor los datos de creencias y prácticas, puesto que, así como la religión es natural en el hombre, también lo es su carácter “pecador”, es muy posible para la interpretación intra-culto que el hombre no practique. Para contrarrestar este fenómeno, no deseado por las instituciones religiosas, pero plausible de suceder, estas instituciones despliegan distintos dispositivos; sostiene Michel Foucault (1999, 72) que las técnicas cristianas de la confesión, del arrepentimiento y de la obediencia tienen un objetivo: que los individuos trabajen en su propia mortificación en este mundo. Mortificación que no es una muerte, sino una renuncia a este mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria que se supone proveerá una nueva vida en otro mundo. Sin embargo esta explicación es débil al intentar proveer una comprensión válida de los datos referidos a la importancia atribuida a la religión en la vida cotidiana. Si es tan natural creer, también lo debería ser el atribuirle mucha importancia a la religión en comparación con otros ámbitos de la vida cotidiana.

La tercera hipótesis podría ser utilizada para dar una interpretación más convincente de esos datos. Los altos porcentajes de creencias (recurso más disponible y económico con que las personas cuentan) pueden ser explicados en términos de intercambio. En su canje por bienes no asequibles en el corto plazo, los hombres pagan con creencias. De la misma manera, los porcentajes que expresan la importancia atribuida a la religión en comparación a otras situaciones de la vida cotidiana, pueden ser explicadas con la misma lógica: los hombres tienden a actuar racionalmente en sus elecciones, la familia el trabajo, los amigos nos otorgan satisfacciones en el muy corto plazo. Es absolutamente racional otorgarle importancia a estos aspectos cercanos de nuestra existencia que pueden proporcionarnos “beneficios” aquí y ahora.

¿Por qué la gente no practica? Así como creer es una “actividad” de costo reducido, lo opuesto ocurre con las prácticas, que son el bien más importante con que los individuos cuentan a la hora de su intercambio con los dioses, de allí que éstas sean retaceadas como medio de pago. Es notable que los encuestados de mayor edad sean más creyentes y más practicantes que los de menor edad, este dato puede ser explicado de acuerdo al hecho la inversión es menos riesgosa cuanto más cerca se esté de la muerte

¿Por qué la gente cree que son importantes las ceremonias religiosas para los nacimientos, matrimonios o bautismos? No obstante las prácticas son el bien más importante con que los individuos cuentan a la hora de su intercambio con los dioses, en el caso de estas ceremonias, la práctica no se retacea puesto que el beneficio no consiste en una compensación extra-mundana, sino en algo mucho más inmediato: el

carácter social de estas prácticas, con los beneficios característicos de la interacción entre amigos, familiares o conocidos. De esta manera un bautismo, un matrimonio o un funeral adquieren relevancia por la posibilidad de que las personas discutan acerca de lo cotidiano, que las familias se reúnan y los amigos se reencuentren, y no por la posibilidad de acercarse a la “eternidad”.

Desde otro punto de vista, y en consonancia con esta hipótesis, se podría pensar que la cuestión de las prácticas interesa preponderantemente sólo a las organizaciones o instituciones religiosas.² Son ellas quienes se encuentran abocadas a la tarea de crear primero y mantener luego, la necesidad de la religión y sus prácticas.

Las prácticas religiosas son algo que las iglesias se toman muy en serio, y que sus consumidores retacean. Es necesario un gran esfuerzo institucional para que la preocupación por asuntos trascendentales sea más importante que la que producen los problemas cotidianos y retienen la mayor atención de las personas. Como sostiene Zygmunt Baumann, uno puede pensar que hay algo en la rutina diaria que nos lleva a reflexionar sobre cuestiones existenciales; sin embargo, en el medio, hay que ir al trabajo, pagar los impuestos, llevar los niños al colegio, lograr que el dinero alcance hasta fin de mes... Antes de tener tiempo de pensar en la eternidad llega la hora de ir a dormir; y luego otro día igual llega. Prueba de esto sería la escasa importancia concedida a la religión en comparación a los asuntos cotidianos

Visto de esta manera, la religiosidad no es inherente al ser humano; es decir, no es natural, no nace con el hombre. Por lo contrario, los individuos la adquirirían desde fuera. Las iglesias, (en cuanto organizaciones religiosas) como cualquier otro productor de bienes y servicios que se ocupan de captar y mantener sus consumidores: deben ampliar y agudizar las necesidades a ser satisfechas por sus servicios y así hacer que su trabajo sea indispensable.

La distancia entre creencias / prácticas comienza a disolverse si se piensa que a diferencia de la reflexión sobre cuestiones trascendentales, la necesidad de creer sí es inherente al ser humano. Esto nos remite al concepto de seguridad ontológica; es decir, la necesidad de un sentido de continuidad y orden en los eventos, incluyendo aquello no directamente presente en el ambiente perceptual de las personas. El hombre es sociable por naturaleza, y la confianza en los demás es una condición básica para formar parte de una sociedad. Entonces, ante una pregunta que interroge acerca de las creencias personales, en este caso sobre la religión, es más natural y

²Según Zygmunt Bauman las instituciones religiosas pueden definirse como las reglas y normas que regulan la interacción entre los seres humanos y las fuerzas sobrenaturales, el discurso sobre la naturaleza de estos poderes y la penetración religiosa en la vida diaria.

sencillo contestar que sí se cree. No es la capacidad de reflexionar sobre la trascendencia, sino la capacidad de creer la que es natural para los humanos.

Referencias bibliográficas

- Baumann, Z. (1999) *Postmodernity and its discontents* (New York: New York University Press)
- Castells, M. ([1997]1999) *La era de la información. El poder de la identidad*, vol. II. (México: Siglo XXI Editores)
- Chesnut, R. A. (2000) "A preferential option for the spirit: the catholic charismatic renewal in Latin America's new religion economy", trabajo presentado en la reunión de la Latin American Studies Association, Miami.
- Chinoy, E. ([1961]1996) *La sociedad. Una introducción a la sociología* (México: Fondo de Cultura Económica: México)
- Durkheim, E. ([1912]1995). *Las formas elementales de la vida religiosa* (México: Ediciones Coyoacan)
- Garretón, M. (1994) *La faz sumergida del iceberg. Estudio sobre la transformación cultural* (s/ref.)
- Giddens, A. ([1989]1992) *Sociología* (Madrid: Alianza Editorial)
- Glock, C. ([1959]1961) "Sociology today. Problems and prospects" en Merton, R.; Broom, L. & Cottrell Jr, L. (comp.) *The sociology of religion* (New York: Basic Books)
- González, J. A. (1986) *Cultura(s)* (México: Universidad de Colima, Universidad Autónoma Metropolitana, C.U.I.S.)
- Hadden, J. (Febrero 1995) "Religion and the quest for meaning and order: old paradigms, new realities", *Sociological focus*, vol. 28, N° 1.
- Lechner, F. (Julio 1997) "The 'new paradigm' in sociology of religion: Comment on Warner", *American journal of sociology*, vol. 103, N° 1.
- Lemert, C. "The might have been and could be of religion in social theory", *Sociological Theory*, vol. 17, N° 3.
- Light, D.; Keller, S. & Calhoun, C. ([1991]1998) *Sociología* (México: McGraw Hill)
- Luckman, T. (1991) "The new and old in religion" en Bourdieu, P. & Coleman, J. West (comp.) *Social theory for a changing society* (New York: View Press)
- Montero, J. (1999) "Religión y política en España: los nuevos contornos del cleavage religioso" en *Revista mexicana de sociología*, Año LXI, N° 1.

- Parsons, T. ([1951]1999) *El sistema social* (Madrid: Alianza Editorial)
- Riesebrodt, M. (2000) "Secularization and the global resurgence of religión", trabajo presentado en el Comparative Social Analysis Workshop, U.C.L.A.
- Stark, R. (1999) "Microfoundations of religion: a revised theory", en *Sociological Theory*, vol. 17, Nº 3.
- Warner, R. S. (1993) "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States", en *American Journal of Sociology*, vol. 98, Nº 5.
- Weber, M. (1969 [1904]) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Península)
- Weber, M. (1989) *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica)