

Los paradigmas en las ciencias sociales de la religión

The paradigms in the social sciences of religion

Roberto Cipriani
Universidad Roma Tre, Italia
rciprian@uniroma3.it.

Recibido el 11 de noviembre del 2011
Aceptado el 2 de febrero del 2012.

Resumen:

El objetivo del artículo es revisar los distintos paradigmas de las Ciencias Sociales para el estudio teórico metodológico de la religión. En el artículo se algunos de las principales tradiciones de estudios, entre los que se destacan el pragmatismo del fenómeno religioso de William James y la sociología comparada de Clifford Geertz, entre otros.

Palabras claves: Paradigma – Ciencias Sociales – Religión

Abstract

The aim of this paper is to review the different paradigms of social science methodology for the theoretical study of religion. In the article some of the main traditions of studies, which highlights the pragmatism of William James's religious phenomenon and comparative sociology of Clifford Geertz, among others.

Keywords: Paradigm - Social Sciences - Religion

Introducción

No existe un paradigma común para los sociólogos cuando desean referirse a lo que para ellos es, en efecto, un paradigma. Algo parecido ocurre también en el caso de una forma singular y siempre nueva de *Methodenstreit* (debate sobre los métodos) como aquella que ve confluír varios estudiosos en definir lo que es un método y lo que es la metodología: para algunos existe una equivalencia entre métodos y técnicas, para otros, en cambio no es así; para algunos el nivel del método es el más abstracto mientras aquel de la metodología se encuentra en un estado de subordinación, pero para otros es la metodología a gobernar el método. Si luego se considera la diferenciación lingüística, en el pasaje del francés al inglés o al alemán, la confusión aumenta a desmesura, con la inversión de significado que desorienta aún más a quien se aventura en una problemática científica de tal complejidad.

El caso del paradigma no es para menos, es más, por ciertos aspectos está aún más cargado de ambigüedad, de contradicciones y malentendidos. Por sí mismo el paradigma tendría el carácter abstracto del método, entendido como proceso mental que pone juntos los instrumentos y los objetivos y/o define las modalidades posibles para alcanzar un cierto resultado cognitivo.

En particular, el paradigma se caracteriza por ser un modelo, aunque también este último término es muy controvertido porque es definido ya sea como representación gráfica de una teoría o de una hipótesis (o de una serie de hipótesis), que como un conjunto de técnicas de análisis de los datos, los cuales, sin embargo, parten de preposiciones relativas a los procesos que conciernen a los mismos datos examinados y en al mismo tiempo dan por descontados algunos errores accidentales en la recolección de las informaciones.

Es decir, el enredo se hace siempre más complicado. Por otro lado tampoco se puede obligar a la comunidad científica o mejor dicho a los estudiosos individuales a adoptar un mismo parámetro (además el uso de este concepto no es unívoco, al contrario resulta más bien equívoco).

Existe por otro lado, otra idea que se asocia al paradigma como emblemático – es oportuno así definirlo –; es el *input* que deriva de la propuesta de Kuhn [1962] En su texto sobre *La estructura de las revoluciones científicas*. La importancia que él le atribuyó al paradigma ha sido tal al punto de generar varias manipulaciones y abusos difusos. Como suele suceder, un modelo demasiado usado corre el riesgo de la pérdida total de significado porque mezclado en todas las medidas posibles (es suficiente pensar al actual destino del concepto de *liquidez* propuesto por Zygmunt Bauman [1999]: casi no existe ámbito de la sociología que no sea definido líquido).

Ahora bien para Kuhn el paradigma sirve a indicar la discontinuidad en la evolución de las ciencias físicas. Cuando se pasa de una a otra perspectiva, de uno a otro sistema de referencia, se dice que se cambia justamente paradigma, es decir que se cambian métodos (o metodologías? Y en que sentido?), lenguajes, principios y también valores. La garantía científica ya no se basa más sobre los mismos elementos del pasado sino en “fuerzas” jóvenes, en nuevos aspectos. Y así los científicos comparten una cierta orientación, una especie de acuerdo común y tácito sobre lo que es realmente científico o al menos se presenta como tal. Para captar cuales son las bases del paradigma que prevalece en un cierto período es necesario inspirarse en los “textos sacros” de la época: tratados, manuales, obras clásicas, ejemplos de experimentaciones. O sea, el paradigma es el lenguaje corriente de una época, de un momento, de una moda. El mismo Kuhn logra discernir entre paradigmas en sentido propio, es decir como ejemplos comunes y compartidos, y los sistemas de principios y valores, definidos como matrices disciplinares. Si uno se limita a los paradigmas como

ejemplos comunes es necesario considerar que éstos son necesariamente plurales, múltiples. Además son incomparables entre ellos porque adoptan un lenguaje diverso, irreducible, inmedible. Sin embargo el paradigma ofrece al mismo tiempo un tipo particular de ejemplo para el análisis a realizar. Por último, no se puede establecer una confiabilidad científica mayor a un peculiar paradigma. Por lo tanto el paradigma está acompañado de una fuerte dosis de relativismo. Resumiendo, se puede decir que cada paradigma es plural, irreducible (inconmensurable), ejemplar, relativo.

Conviene recordar que Thomas Kuhn, muerto en el 1996, no era un sociólogo, sino un filósofo-historiador de la ciencia, que sostenía que en las transiciones científicas no se dan confutaciones de las teorías precedentemente en vigor sino lo que se da es apenas cambios de paradigma.

A nivel sociológico, el enfoque cambia sustancialmente gracias a la contribución, justamente definible paradigmática, de Robert King Merton [2003] en *Teoría social y estructura social* del 1949, que subraya el carácter de los paradigmas en el análisis cualitativo contrapuestos a la formalización acentuada en la investigación cuantitativa. En otras palabras, para Merton los paradigmas sirven a orientar la investigación de modo no constrictivo, es decir, menos rígido respecto a los procedimientos fundados sobre los datos numéricos. Así, el paradigma permite sólo el enfoque cualitativo y tiene un carácter heurístico, cognoscitivo, útil para relacionar los datos cualitativos entre sí y para codificarlos con etiquetas (códigos).

También Raymond Boudon [1971] utiliza el concepto de paradigma pero por su parte cree que es necesario distinguir su carácter teórico respecto a las diversas metodologías (o *méthodes*, en francés) posibles. Dicho explícitamente, al sociólogo francés le interesa principalmente el carácter heurístico del paradigma, que constituye el nivel máximo de abstracción de las teorías, es decir posee un carácter más bien amplio, no hipotético y tampoco deductivo como en las teorías de menor alcance, pero declinable según diversas variantes, por lo que existirían paradigmas analógicos (con transposiciones de teorías de un ámbito a otro), formales (con sintaxis lógica – la boudoniana *logique du social* – ya sea en clave funcional que, al contrario, causal) y conceptual (con un bagaje inicial de conceptos a través de los cuales se puede mirar a la realidad social).

Otras veces los paradigmas son definidos como las bases lógicas de las grandes corrientes sociológicas (desde el positivismo al funcionalismo, desde el estructuralismo al interaccionismo simbólico, de la fenomenología al casualismo, de la teoría mertoniana de medio alcance a la teoría fundada sobre los datos de Glaser y Strauss [1967]).

No faltan quienes definen los paradigmas como el conjunto de metodologías y de métodos; es decir, como un grupo de metodologías afines o de métodos símiles, o como lugar de la continuidad representada por una particular metodología y método, o, por último, como los métodos en conexión con ésta.

Maliciosamente se ha observado que el mismo Kuhn ha utilizado el concepto de paradigma en veinticinco modos diferentes.

Otra variante de definición de paradigma ha sido ofrecida por Reese [1980: 352]: <<un *set* de creencias constitutivas o metafísicas... consistentes algunas veces en un *sistema de ideas* que ‘o nos dan algún juicio sobre la naturaleza de la realidad, o una razón a través de la cual debemos contentarnos de conocer algo menos de la realidad, junto con un método para comprender todo lo que puede ser conocido’>>. Aquí es evidente el desplazamiento hacia una concepción filosófica y casi teológica del paradigma. Se pasa a una especie de metafísica de la ciencia que abre el camino a discusiones ontológicas, epistemológicas, axiológicas y metodológicas, entre las cuales desde un punto de vista meramente sociológico tienen alguna importancia solamente los aspectos relativos a las teorías del conocimiento (epítemas) y a los procedimientos cognitivos (metodología). Aun menos convincente es la extensión de la idea de paradigma a perspectivas que al mirar las acciones consideran su destino y/o sus

consecuencias para ofrecer la explicación: con esto se está bien lejos del punto de vista kuhiano (propenso como es a examinar preferiblemente los resultados finales) y se ha casi invertido la mirada heurística.

A partir de estas premisas es difícil imaginar un único paradigma futuro para la sociología y, aún menos, para todas las disciplinas científicas.

De todos modos, merece una particular atención la lección mertoniana sobre el paradigma al servicio del análisis cualitativo como su peculiaridad específica. De este modo se subraya el carácter alternativo de la investigación no cuantitativa y no convencional (*no standard*). Y así se habla de paradigma para indicar la investigación etnográfica, constructivista, naturalista, fenomenológica, dirigida principalmente a la explicación y no a la previsión, a la comprensión profunda y no a la investigación de las causas.

Adquirido todo este soporte de sugerencias y de cautelas, no debería ser difícil moverse en el campo de las tramas y de lo tergiversado para examinar paradigmáticamente (también este adverbio se convierte en legítimo en esta oportunidad) la relación entre *paradigmas y comunidad social*.

El paradigma del pragmatismo psico-social de James (1842-1910)

Una contribución decisiva al análisis empírico del fenómeno religioso ha sido ofrecida por William James [Cipriani 2004, 2011: 145-150], que parte de múltiples intereses y de una declarada pertenencia católica. Pragmatista convencido [James 1945b], que se inspira a Peirce (1839-1914), se interesa en las consecuencias prácticas, es decir en los efectos de las ideas más que de las ideas en sí mismas [Putnam 1997]. Empirista radical está contra el dualismo mente-cuerpo y pasa de los estudios de carácter general sobre la psicología [James 1890] a aquellos empíricos sobre la psicología de la religión [James 1945a]. Con un padre teólogo y un hermano romancero él no es de menos como experimentador de recorridos múltiples: conduce una expedición en Brasil en 1865-1866, es instructor de anatomía, docente de psicología, luego de fisiología y también de filosofía.

Superando la *angina pectoris* que lo acompaña hasta la muerte, se sumerge en estudios e investigaciones sobre las relaciones entre ciencia y fe, sobre la creencia, sobre el <<presente *specioso*>>, es decir un presente que contiene conjuntamente el futuro y el pasado. Insiste bastante sobre la teoría de las emociones, que está relacionada a sensaciones físicas y corpóreas: en el origen de todo proceso emotivo estarían las impresiones sensoriales que producirían ya en los orígenes los cambios en la actividad corpórea y sucesivamente las verdaderas y concretas emociones - tal teoría, retomada por el físico danés Carl George Lange (1834-1900) en lo que respecta a los cambios en el sistema circulatorio - asume notoriedad como la teoría de James-Lange sobre las emociones. Además, James considera la creencia un proceso más allá de la evidencia, una verdadera y propia voluntad de creer, al frente de la cual también el no decidir en favor de creer resulta de hecho una actitud negativa sobre la creencia.

James [2002: 594] reconoce a Peirce un gran mérito: <<ha hecho un gran servicio al pensamiento al desligar, de los casos particulares a que se había aplicado, el principio ... Lo llama el principio del *pragmatismo*, y lo defiende como sigue: El pensamiento en movimiento tienen, como único objetivo concebible, el logro de la creencia, o del pensamiento en reposo. Sólo cuando nuestro pensamiento ha encontrado su reposo en la creencia, nuestra acción puede ser firme y segura. En resumen, las creencias son reglas para la acción y la función entera del pensamiento sólo es un elemento en la producción de hábitos activos>>. A partir del punto de vista peirciano es posible superar el enfoque metafísico-deductivo y alcanzar una reflexión más dialéctica, menos <<teológica>>. Se imagina así una <<Ciencia de las Religiones>> que <<debería, en su materia original, de hechos de experiencia personal,

pero habría de ajustarse a través del proceso de las reconstrucciones críticas. Nunca podría huir de la vida concreta, o trabajar en un vacío conceptual>> [James 2002: 609].

James en realidad basa su enfoque más sobre datos empíricos que sobre consideraciones filosóficas. Se sirve de muchos ejemplos, recurre sobre todo a la experiencia concreta, critica la religión pero evidencia los dictámenes esenciales. Posee una profunda erudición, prefiere no analizar teorías y dogmas sino más bien los <<estados mentales>> a través de los cuales captar las capacidades funcionales de la religión y trabajar esencialmente sobre el individuo.

James es atraído por la variedad de formas religiosas que implican al mismo tiempo tanto la presencia de místicos que de creyentes simples. En consecuencia su enfoque no es monista sino pluralista. No considera el mundo de la vida religiosa como homólogo. Éste es rico en significados, en ideas, cuyo valor se encuentra en la capacidad de ofrecer no sólo un soporte teórico sino también operativo y concreto.

Su estudio clásico sobre la experiencia religiosa [James 2002] es definido en el 1961 por Niebhur (en su nueva introducción al texto [James 1961]) <<una piedra miliar en el pensamiento religioso>> denso de propuestas originales y fértiles. En primer lugar hay que señalar la distinción fundamental entre <<religión institucional>> y <<religión personal>> [James 2002: 58-59]. <<Al comienzo, tropezaremos con una profunda división del terreno religioso. Por un lado, se sitúa la religión institucional, por otro, la personal. Como dice Sabatier, una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica son los elementos de la religión en la vertiente institucional. Si no tuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituye las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de Dios ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia, y la teología desempeña en él un papel vital: los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador>>.

La predilección de James se dirige obviamente al análisis de la religión personal, lo que lo coloca en la misma posición del teólogo e historiador protestante Paul Sabatier (1858-1928), un estudioso de la personalidad de Francisco de Asís y que cuyas obras fueron incluidas en la lista de libros prohibidos. Emerge así el ámbito típicamente eclesial con el objetivo de evidenciar <<el campo de la religión personal pura y simple>>.

La discusión se hace vivaz a este propósito: <<en cierta forma la religión personal vendrá a demostrar que es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico. Las iglesias, una vez establecidas, viven por tradición de segunda mano, pero los *fundadores* de cada iglesia debían originariamente su poder al hecho de su comunión personal directa con la divinidad. No sólo los fundadores sobrehumanos, Cristo, Buda, Mahoma, sino también todos los creadores de sectas cristianas han experimentado en esta situación. Por consiguiente, la religión personal todavía debería parecer la cosa primordial, incluso a quienes siguen considerándola completa sólo parcialmente>> [James 2002: 60].

Más adelante el discurso se retoma en estos términos: <<al juzgar críticamente el valor de los fenómenos religiosos, es muy importante insistir en la distinción entre la religión como una función personal individual y la religión como producto institucional, colectivo o tribal... La palabra religión, tal como se usa ordinariamente, es equívoca. Un estudio de la historia nos muestra que los genios religiosos atraen discípulos y convocan grupos de simpatizantes.

Cuando estos grupos son bastantes fuertes para “organizarse”, se tornan instituciones eclesiásticas con ambiciones colectivas propias. El espíritu de la política y la ambición de dominio dogmático son entonces oportunos para entrar en esa institución originariamente inocente y contaminarla, de manera que cuando oímos la palabra “religión”, hoy en día, pensamos inevitablemente en alguna otra “Iglesia”. Para algunas personas, la palabra “Iglesia” sugiere tanta hipocresía y tiranía, tanta vileza y tanta tenacidad supersticiosa, que de alguna manera sutilmente indiscernible se vanaglorian cuando afirman que tienen “manía” a cualquier religión. Incluso los que pertenecemos a alguna Iglesia no eximimos a otras iglesias, que no son la nuestra, de la condena general>> [James 2002: 449-450]. Sin embargo el interés principal de James no se encuentra en la religión institucional: <<La experiencia religiosa que estamos estudiando es la que anida sola y privadamente en el interior. La experiencia religiosa espontánea de esta clase siempre ha sido considerada un tipo herético de innovación para quienes han sido testigos de su nacimiento. Llega al mundo desnuda y sola y siempre ha conducido, al menos por cierto tiempo, a quien la posee al desierto, a menudo literalmente al desierto exterior, donde Buda, Jesús, Mahoma, san Francisco, Fox y tantos otros tuvieron que ir>> [James 2002: 450-451].

El paradigma de la experiencia personal

El dato personal es fundamental, no se puede prescindir de él. En efecto, James [2002: 61] define la religión <<*los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad*>>. Y por otra parte <<la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencias místicos>> [James 2002: 507].

También en lo que se refiere a la objeción relativa a la existencia de otras formas pre-religiosas él insiste sobre la primacía de la religión personal: <<en efecto, en una concepción cronológica de la religión observaríamos cosas más importantes que la devoción personal en el sentido moral... Pero aparte del hecho de que muchos antropólogos (por ejemplo, Frazer y Jevons) oponen expresamente religión y “magia”, es cierto que todo el sistema de pensamiento que conduce a la magia, al fetichismo y a las supersticiones inferiores puede ser igualmente calificado de ciencia primitiva o religión primitiva. Así, la cuestión vuelve a ser verbal, y nuestro conocimiento de todos esos estadios primeros del pensamiento y del sentimiento resulta, de cualquier modo, tan conjetural e imperfecto que una discusión más extensa no vale la pena>>. Aquí sin embargo la cuestión de la religión primitiva es considerada en modo secundario.

Menos secundario se presenta el análisis de la relación entre religión y neuropatología, de fundamental interés también para Freud. James reconoce que en el origen de algunas experiencias religiosas pueden encontrarse hechos patológicos pero al mismo tiempo niega el origen sexual de la religión cuando se refiere a las emociones religiosas y a <<la conexión entre ellas y la sexualidad>> [James 2002: 34]. Reconoce que la melancolía y la felicidad, como el mismo éxtasis, pueden representar una parte importante en el desarrollo de la creencia religiosa [James 2002: 51-52]. No están ausentes estigmatizaciones sobre algunas exuberancias expresivas: <<en primer lugar, tomemos la devoción. Cuando está desequilibrada uno de sus vicios se llama fanatismo. El fanatismo (cuando no es una simple expresión de la ambición eclesiástica) no es otra cosa que lealtad llevada a un extremo exaltado. Cuando una mente intensamente leal pero estrecha se aferra a la idea de que una persona sobrehumana merece su devoción exclusiva, una de las primeras cosas que suceden es que idealiza esa misma devoción>> [James 2002: 457].

James se detiene luego a tratar el sacrificio, la confesión y la plegaria. Principalmente en este último análisis su lectura es profunda y puntual. Así, el estudioso considera la

plegaria: <<toda clase de comunión o conservación interior con el poder reconocido como divino... la plegaria en este sentido amplio, es el alma y la esencia de la religión>> [James 2002: 619].

James se inspira en Starbuck [1899] en lo que respecta al dato empírico relativo a la maduración de la conciencia religiosa y de la comprensión en la edad adolescente. De Starbuck (1866-1947) aprecia el uso del cuestionario, pero en sus propias investigaciones prefiere hacer uso del dato biográfico, sobre todo autobiográfico - aquel que llama <<documento humano>>-, porque ofrece diversas ejemplificaciones sobre los resultados de la existencia.

El paradigma de la sociología comparada de las religiones vista por Clifford Geertz (1926-2006)

Clifford Geertz [Cipriani 2004, 2011: 217-221], discípulo de Talcott Parsons, es probablemente el autor que estudia con mayor continuidad, originalidad y convincentes pruebas empíricas la religión como fenómeno socio-cultural. Ya desde su primer estudio sobre Java [Geertz 1960] él mira a la religión esencialmente como un sistema cultural interiorizado en la comunidad, en el mercado y en la burocracia gubernativa. En efecto los caracteres de la religión como sistema cultural son posteriormente precisados en un ensayo específico [Geertz 1969].

En primer lugar Geertz aclara que según su parecer son los símbolos religiosos los que constituyen la base de acuerdos entre un estilo particular de vida y una específica (muchas veces implícita) metafísica. Y al hacer esto, cada uno de estos símbolos se mantiene a partir de la autoridad modificada de los demás. Utilizando otros términos esto quizás puede resultar obvio. El concepto según el cual la religión sintoniza las acciones humanas en un orden cósmico imaginado y proyecta las imágenes del orden cósmico en el plano de la experiencia humana no es nuevo. Sin embargo para el autor este concepto no está ni siquiera bien analizado [Geertz 1969: 85]. Por lo tanto el antropólogo estadounidense provee a implementar y analizar oportunamente su definición <<funcional>> de la religión: es un sistema de símbolos que apunta a establecer en los hombres disposiciones y motivaciones potentes y duraderas, a través de la formulación de concepciones de un orden general de existencia y encerrando estas concepciones en una multiplicidad de comportamientos tal que los modos y las motivaciones asuman un aspecto realista en modo único [Geertz 1969: 86]. Pasando luego al análisis detallado, el autor sostiene que en lo que se refiere a los modelos culturales, es decir los sistemas complejos de símbolos, hay que señalar en ellos la existencia de un carácter general de suma importancia: el hecho de ser fuentes extrínsecas de información. Y por 'extrínsecas' Geertz entiende lo que se encuentra fuera del organismo individual como tal, pero que está presente en el mundo intersubjetivo de sentido común en el cual todos los seres humanos nacen y hacen su propia carrera. Estos sistemas complejos de símbolos permanecen luego que los individuos mueren [Geertz 1969: 87]. En consecuencia, se trata de insertar contenidos ideales y razones de la acción al interior de un sistema más amplio. Con el pasar del tiempo lo que es complejo se diferencia siempre más y da lugar a distintas modalidades religiosas.

Un ejemplo claro [Geertz 1994] de tal evolución está ofrecido por el doble cambio del Islam en Marruecos e Indonesia observado directamente por el autor a partir de amplias investigaciones de campo. Zadra, en la introducción de la obra de Geertz en versión italiana, insiste bastante sobre el concepto de <<núcleo internacional>> presente en el entrecruce de varias formaciones estructurales diferenciadas (simbólicas e institucionales, individuales y colectivas) y que representa una modalidad específica de fusión en el interior de la particularidad de un acto o de una institución [Geertz 1973: 7].

Algo similar se encuentra en la investigación sobre Java [Geertz 1960] con la individuación de tres estadios del Islam. En el caso del Marruecos y de la Indonesia la religión es aún más determinante como objeto de estudios, en cuanto institución, culto y fe. Para seguir los diversos recorridos islámicos en Marruecos e Indonesia el autor se sirve de dos figuras carismáticas que interpretan la realidad de su tiempo e inciden significativamente sobre las respectivas culturas sociales y religiosas a las que pertenecen. El período histórico analizado es aquel premoderno, pero el análisis no pierde su carácter socio-antropológico relacionado a la actualidad.

Para Indonesia ha sido elegida la figura de Sunan Kalidjaga, que se coloca en la tradición centralizante de la corte de la Java induista y verifica una triple connotación: la doctrina del <<centro ejemplar>> (rey, corte y capital del estado), aquella de la <<espiritualidad graduada>> (con el rey al vértice de la estratificación religiosa) y aquella del <<estado-teatro>> (con la liturgia de la corte que es ejemplar para los temas culturales). Al mismo tiempo el secularismo tiende a negar la centralidad de la corte, mientras el escrituralismo defiende la tradición y el bagaje dogmático. La síntesis de todo se logra con Sukarno, que recupera el símbolo de la centralidad y del modelo del estado-teatro haciendo pasar así la idea de una *leadership* espiritual. En Marruecos el personaje-clave inicial es Sidi Lahsen Lyusi, que actúa en una situación bastante difícil caracterizada por el marabutismo, es decir por la propensión a unificar en una sola persona las virtudes bélicas y aquellas espirituales. Lyusi logra colocar juntos carisma institucional y espiritualidad. La conjunción de los opuestos es obtenida también gracias al aporte del sufismo, corriente mística del Islam. En cambio el escrituralismo marroquí, llamado *Salafiyya*, combate tal mediación.

En definitiva mientras en Marruecos se ha desarrollado mejor el modelo carismático, en Indonesia prevalece la estructuración a nivel central. Éste es el resultado principal de uno de los mejores estudios en campo comparativo de las religiones. Geertz además no está conforme con lo que ha sido realizado por otros estudiosos en precedencia: <<¿Qué es, en aquellos gruesos volúmenes sobre mitos totémicos, ritos de iniciación, creencias de brujería, comportamientos chamanicos, etc., lo que han estado compilando los etnógrafos con tan asombrosa diligencia durante un siglo? ... ¿No contienen ellos el tema de nuestro interés? La respuesta es, sencillamente, no... la intención del estudio sistemático de la religión es, o en todo caso tendría que ser, no sólo describir ideas, actos e instituciones, sino determinar exactamente y en que sentido las ideas, actos e instituciones particulares sostienen o incluso cohiben la fe religiosa>> [Geertz 1994: 17-18]. En particular <<la religión puede ser una piedra arrojada al interior del mundo; pero debe ser una piedra palpable, y alguien debe arrojarla>> [Geertz 1994: 19]. En consecuencia no se comprende el cristianismo sin Jesús, el Islam sin Mahoma, el hinduismo sin Veda, pero tampoco sin el papa Gregorio Magno, sin los *ulama* (los sabios islámicos), sin el sistema de castas respectivamente.

Sobre Geertz es evidente la influencia (aunque con modificaciones a veces profundas) de Durkheim, Weber, Malinowski y Parsons, pero también de Eliade, Schutz y, entre los contemporáneos, de Bellah.

Aquí un ejemplo sobre su actitud crítica: <<si bien la famosa afirmación de Durkheim de que Dios es el símbolo de la sociedad es incorrecta, como pienso que lo es, sigue siendo sin embargo verdad que determinados tipos particulares de fe (como determinados tipos particulares de duda) florecen en determinados tipos concretos de sociedades, y la contribución de la sociología comparativa de la religión al conocimiento general de las dimensiones espirituales de la existencia humana comienza y acaba en un descubrimiento de la naturaleza de estas interconexiones empíricas, esto es, legítimas. Las razones materiales por las que el Islam marroquí llega a ser activista, riguroso, dogmático y algo más que simplemente antropocéntrico, y por las que el Islam indonesio llegó a ser sincretista, reflexivo, variado, y a manifestar una notable postura fenomenológica se hallan, al menos en

parte, en el tipo de vida colectiva dentro de y junto a la cual ambos evolucionaron>> [Geertz 1994: 38]. Esta última afirmación parece pecar de relativismo cultural en la medida en que atribuiría a los caracteres locales el origen de las actitudes y los comportamientos. En realidad, el discurso geertziano se coloca en un nivel teórico mucho más robusto y articulado, tal que no cae en simplificaciones excesivas. En efecto, la orientación <<hacia una comprensión científica de los fenómenos religiosos pasa por reducir su diversidad al asimilarla a un número limitado de los tipos generales>> [Geertz 1994: 42].

Otro punto de discusión crítica retoma la cuestión del <<pensamiento primitivo>>: sobre si hay que considerarlo pragmatista (como Malinowski) o más bien mistificador (según la óptica de Lévy-Bruhl). Geertz resuelve salomónicamente la cuestión: <<la conclusión de que la dicotomía es falsa y que cualquier hombre, civilizado o no, es prudente y apasionado según se mire, se plantea virtualmente por sí misma>> [Geertz 1994: 116]. Algo similar se podría decir del debate más reciente sobre los autores que proponen la *rational choice* [Young 1997] y de la lectura en clave emocional [Hervieu-Léger, Champion 1986].

En definitiva la visión geertziana de la religión (que es aquella de un estudioso que se autodefine no creyente [Geertz 1994: 125]) se basa esencialmente sobre el hecho que <<lo que producen los símbolos sagrados entre aquellos para quienes son sagrados es la formulación de una imagen de la construcción del mundo y un programa para la conducta humana, que son meros reflejos una del otro>> [Geertz 1994: 123]. En consecuencia, los símbolos mientras constituyen una expresión de la realidad social también pueden modelarla, es decir son modelos de la realidad y modelos para la realidad. Al mismo tiempo no falta una clara inspiración de derivación schutziana [Schutz 1995]: <<cuando los hombres retornan a la vida cotidiana, observan las cosas en términos cotidianos. Si son hombres religiosos, esos términos cotidianos estarán de algún modo influidos por sus convicciones religiosas, porque está en la naturaleza de la fe, incluso de la más idealista y menos ética, el pretender una soberanía efectiva sobre la conducta humana>> [Geertz 1994: 138].

Funciones y motivaciones religiosas: el paradigma psico-cultural de Melford E. Spiro (1920-)

Otro convencido sostenedor del enfoque socio-cultural es Melford Spiro [Cipriani 2004, 2011: 221-223], que agrega un corte psicoanalítico a sus investigaciones en Burma, en Micronesia y en Israel. Su formación de base en cambio es antropológica.

Él retoma una corriente no actual: propone el análisis de la centralidad de las necesidades humanas, que darían lugar a manifestaciones de tipo emocional entre ellas la religión, la cual tendría sus bases sobre todo en el núcleo familiar.

La obra más conocida de Spiro [1978] es *Burmese Supernaturalism*, que examina la religiosidad popular de Burma desde un punto de vista que es al mismo tiempo de tipo subjetivo, estructural y centrado sobre las creencias. Entre estos tres tipos de sistemas existe una estrecha interacción que caracteriza varias modalidades religiosas.

De gran relieve y bastante citado es el ensayo de Spiro publicado en un volumen junto a otros autores [Banton 1966: 85-126] en el que se afronta el tema *Religion: Problems of Definition and Explanation*. El argumento es uno de los más debatidos y ásperos, como lo demuestra la reseña crítica realizada por el mismo Spiro, que luego propone una solución definitiva, según la cual la religión es una institución cultural. Dado que toda institución - si bien diferente según sus características - es un instrumento de satisfacción de las necesidades, la religión es definible como una institución basada en una interacción modelada en manera cultural y en una relación con seres sobrehumanos postulados culturalmente [Banton 1966: 96]. La diferencia entre la religión y las otras instituciones culturales consistiría en el hecho

que sólo en ésta los sistemas de acción, de creencia y de valor se relacionan con seres sobrenaturales.

Spiro explica en que medida la práctica de la creencia religiosa se relaciona con las necesidades y las funciones. Se detiene a delinear las funciones de la religión según una tipología cuádruple: 1) funciones intencionales-reconocidas, 2) no intencionales-no reconocidas, 3) intencionales-no reconocidas, 4) no intencionales-reconocidas. De este modo Spiro separa las funciones aparentes de las funciones reales y también describe los deseos satisfechos por la religión a nivel cognitivo, sustantivo y expresivo, a través de las funciones de acomodamiento, adaptación e integración respectivamente.

Las explicaciones de la religión son ofrecidas también en clave funcional y en términos causales. En efecto Spiro [Banton 1966: 117] considera que se debe explicar la adquisición de las creencias religiosas en modo casual y la práctica de tales creencias en términos de motivación, es decir la explicación debe ser hecha considerando la causa y la función. En efecto, la religión persiste porque tiene funciones específicas – logra o debe tratar de satisfacer deseos, pero también es persistente porque tiene causas – está causada por la expectativa de satisfacer tales deseos. Ambos aspectos son necesarios, ninguno es suficiente, ambos son necesarios y suficientes a la vez. En consecuencia, para Spiro las causas del comportamiento religioso se deben buscar en los deseos que la motivan y ya que sus funciones consisten en la satisfacción de estos deseos que son su motivación.

En definitiva Spiro recurre a variables psicológicas y sociológicas. Las bases cognitivas de la religión están en la experiencia infantil pero su explicación se encuentra en las variables socio-estructurales, sobre todo en aquellas familiares. Respecto a estas últimas la dimensión religiosa se presenta como una variable dependiente. Las razones de la persistencia de la religión son psicológicas y motivacionales; por este motivo éstas hacen las veces de variables independientes. Una vez más la familia juega un rol estratégico. En consecuencia se puede decir que la religión debe ser explicada en una óptica que comprende conjuntamente la sociedad y la personalidad.

El paradigma de los símbolos en las investigaciones de Mary Douglas (1921-2007)

No se puede ilustrar la obra de Mary Douglas [Cipriani 2004, 2011: 223-224] en el campo de los símbolos sin evocar previamente a su inspirador, el antropólogo escocés Victor Turner (1920-1983), autor – entre otras cosas - de estudios sobre los rituales Ndembu en Zambia y sobre los peregrinajes [Turner 1991]. Él, a través del análisis simbólico, mira al ritual como un proceso dinámico, caracterizado por la comparación dinámica entre estructura (ordenamientos actuantes en una sociedad) y anti-estructura (redefinición del sentido humano colectivo, sin el apoyo de las instituciones) y por elementos de liminalidad (transición).

Nacida en Italia y educada en Londres en el convento del ‘Sacro Cuore’, la antropóloga neoestructuralista británica Mary Douglas no es insensible a las instancias de la religión cristiana y a la influencia ya sea de su maestro, el católico Evans-Pritchard, que del moralista laico (pero en apariencia agnóstico) Durkheim. Ella estudia en primer lugar la religiosidad de los *Leles* en África [Douglas 1985: 31-48; 49-69]. Se preocupa así de acertar las razones de las diferencias entre religiones más o menos rigurosas en su estudio sobre *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* [Douglas 1991].

Luisa Leonini así describe, en su introducción a la versión italiana [Douglas 1985: 14], el contenido de los dos textos sobre la religiosidad de los Lele, una etnia zairesa: los ensayos *El simbolismo social y religioso de los Lele* y *Los animales en el simbolismo religioso de los Lele* muestran como las reglas que gobiernan la higiene y las buenas costumbres, la sexualidad y la comestibilidad derivan de la concepción que este pueblo tiene del universo.

Los *Leles* no tienen la capacidad de ofrecer una justificación racional y explícita de estas reglas. Un razonamiento de este tipo pondría inmediatamente en crisis algunos principios y criterios sobre los que se basa su concepción del mundo y de la vida. Es por este motivo que tales informaciones son negadas y borradas automáticamente.

Además, en los ritos casi todo es dado por descontado olvidando las motivaciones-explicaciones iniciales. Los *Leles* no tienen ninguna teología sistemática, ni siquiera un cuerpo doctrinal semiorganizado a través del cual se puede estudiar su religión. Como ellos la practican, no parece ser otra cosa que una sorprendente variedad de prohibiciones, que caen siempre en ciertas personas, o a veces sobre todos. Como todo ritual éstos son simbólicos pero su significado debe permanecer oscuro. Los indicios se encuentran en las situaciones cotidianas en donde se usan los mismos tipos de símbolos. Douglas sostiene que la de los *Lele* es como una religión cuyo lenguaje litúrgico, por metáfora y alusión poética, provoca una reacción profunda aun sin definir nunca sus términos ya que utiliza un vocabulario que es bien comprendido aún en los escritos no litúrgicos [Douglas 1985: 31].

Los *Leles* están organizados por grupos de culto. Uno solo de estos cultos es dedicado a un animal, el pangolino (una especie de oso hormiguero). Su característica es aquella de generar un hijo a la vez. Con esta característica el pangolino parece bastante similar a los hombres. Como se sabe el parto gemelar es una rareza; por lo tanto entre los *Lele* los padres de gemelos obtienen algunas ventajas. De la misma manera el pangolino goza del privilegio de ser el único animal objeto de culto. Este tipo de procedimiento analítico de la Douglas se acerca mucho al enfoque estructuralista de Lévi-Strauss [Cipriani 1988]. Sin embargo ella reconoce [Douglas 1985: 69] que no todo es explicable en base a su análisis neoestructuralista.

Uno de los puntos salientes del trabajo sobre *Los símbolos naturales* [Douglas 1978] es la propuesta del esquema *grilla/grupo* que es útil a individuar la capacidad de influencia de las reglas sociales sobre el individuo. El *grupo* establece en que grado la acción social individual depende de la pertenencia social. Además el sentido del *grupo* puede ser *fuerte* o *débil*, lo mismo sucede con la *grilla* en lo que respecta la reglamentación social. Ahora bien combinando entre sí *grilla* y *grupo* con *fuerte* y *débil* se obtienen cuatro posibilidades: *grilla débil* y *grupo débil*, *grilla fuerte* y *grupo fuerte*, *grilla débil* y *grupo fuerte*, *grilla fuerte* y *grupo débil*. Resulta, por ejemplo, que en contextos sociales con *grilla fuerte* y *grupo fuerte* propenden al ritualismo, con *grilla débil* y *grupo débil* tienden a la efervescencia, con *grilla débil* y *grupo fuerte* son más bien sectarios.

La religión civil como paradigma en Bellah (1927-)

Sucede a los intelectuales de mayor prestigio escribir un breve ensayo que se convierte rápidamente en un texto clásico e indispensable aun más que un gran volumen sobre el mismo argumento. Si esto sucede varias veces se está frente a un caso excepcional, como es el de Robert N. Bellah [Cipriani 2004, 2011: 251-257] muy citado (y criticado) por su artículo sobre la religión civil en América [Bellah 1967] y por otro sobre la evolución religiosa [Bellah 1969]. En los dos casos la originalidad de la teorización fascina aún antes de poder proceder a la verificación empírica de las sugerencias propuestas. De hecho las provocaciones bellahianas logran agitar las aguas más bien estancadas de la sociología contemporánea de la religión. Se puede no estar de acuerdo sobre las conjeturas del sociólogo de Berkeley pero no se puede no tenerlas en cuenta.

Bellah dirige en su universidad californiana el centro de Estudios Coreanos y Japoneses y luego el Departamento de Sociología, manifestando en este modo una multiplicidad de intereses que lo conducen a escribir sobre la religión en tres siglos (1542-1868) de la dinastía Tokugawa [Bellah 1957] hasta analizar los hábitos de los americanos

contemporáneos en un texto de carácter interdisciplinar [Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1989].

Discípulo de Talcott Parsons (cuya influencia de pensamiento es evidente), durkheimiano y weberiano al mismo tiempo, no ignora Habermas y prefiere también - como todo hombre de fe (luego de una educación de tipo presbiteriano) - el teólogo luterano Paul Tillich (1886-1965).

En efecto, con Parsons inicia una colaboración didáctica que concluye en el ensayo del título *Religious Evolution* [Bellah 1969]. En este trabajo parte de una definición de la evolución en cuanto proceso de creciente diferenciación y complejidad de la organización que se verifica en un organismo, en un sistema social o en cualquier otra unidad, adquiriendo en consecuencia mayores capacidades para adaptarse al ambiente y convirtiéndose así, en un cierto sentido, en más autónomo respecto al ambiente de cuanto no lo fuese en sus formas primitivas y menos complejas [Bellah 1969: 333]. La definición del concepto de religión es al mismo tiempo bien calibrada, es decir sintética: un conjunto de formas y actos simbólicos que conduce al hombre a los elementos últimos de la existencia [Bellah 1969: 334]. Colocando juntos los dos conceptos apenas enunciados se llega a establecer que las fases de la evolución religiosa son cinco: la religión primitiva (por ejemplo la de los aborígenes de Australia), la religión arcaica (de los indígenas de América), la religión histórica (y las formas del hebraísmo antiguo, del confucianismo, del budismo, del Islam, del cristianismo primitivo palestino), la religión pre-moderna (representada por el protestantismo) y la religión moderna (en donde prevalece el individualismo religioso). Las dimensiones analizadas son el sistema simbólico-religioso, la acción religiosa, la organización religiosa, las implicaciones sociales.

La religión primitiva es aquella más simple, en donde el sistema simbólico-religioso es de tipo mítico y soñador y la acción religiosa está fundada en la participación, la identificación y la ritualidad. En ésta no existe alguna organización religiosa separada, por ende la iglesia corresponde a la sociedad y viceversa, las implicaciones sociales consisten en la capacidad que tienen los ritos de reforzar la solidaridad y socializar a los jóvenes.

En la religión arcaica el sistema simbólico-religioso presenta una interacción más directa entre seres míticos y hombres, también el rito es un acto en el que se trasluce la relación entre los hombres y los dioses. En este sistema religioso se multiplican los grupos de culto y las estructuras sociales resultan ordenadas en un orden cósmico.

En lo que respecta a la religión histórica existe una gran diferenciación de sistemas simbólicos y la acción religiosa es necesaria a los fines de la salvación. La organización religiosa se articula en numerosas colectividades y sobre el plano social la religión es un elemento ideológico inspirador de revueltas y reformas.

En el caso de la religión pre-moderna el simbolismo conduce a una relación directa entre el hombre y la divinidad. La acción religiosa se identifica con la vida misma y no con prácticas asépticas y decisionales. La organización religiosa ya no es jerárquica; la respuesta directa de la religión a los problemas políticos y morales no se desvanece sino que el impacto de las orientaciones religiosas sobre la sociedad es también mediado por una variedad de instituciones mundanas en que han sido expresados los valores religiosos [Bellah 1969: 348].

Por último Bellah analiza la religión moderna, que supera muchos dualismos del pasado y rompe con la simbolización tradicional. Aquí el corte filosófico-teológico es más evidente. En primer lugar Bellah dice que por muchos aspectos Schleiermacher es la figura principal de la teología de principios del ochocientos que vio las implicaciones más profundas de la ruptura actuada por Kant. A mediados del siglo XX, sin embargo, las influencias fundamentales del intento de Schleiermacher son desarrolladas por pensadores diversos, como Tillich, Bultmann y Bonhoeffer. La aserción de Tillich de un 'naturalismo estático', el programa de 'demitologización' de Bultmann y la búsqueda de un 'cristianismo sin religión' de Bonhoeffer, que aún no pudiendo ser considerados iguales son esfuerzos de comprensión de

la situación moderna [Bellah 1969: 350]. En lo que atiene a la acción religiosa cada vez hay más interés en el modo en que los organismos religiosos deben adaptar sus antiguas prácticas de adoración y de oración a las condiciones modernas [Bellah 1969: 351]. En cambio a nivel de organización religiosa parece prevalecer la tendencia del tipo 'mi mente es mi iglesia' o 'yo mismo soy una secta'. En términos de implicación social queda por ver si la libertad que la sociedad moderna implica a nivel cultural, personal y social puede ser institucionalizada establemente en las sociedades vastas. La conclusión a la que llega el autor es que justamente la situación que ha sido definida como un colapso de significados y un fracaso de criterios morales pueden también ser considerada como una situación que ofrece oportunidades sin precedentes para innovaciones creativas en cada esfera de la actividad humana [Bellah 1969: 352].

Esta posición no escapa fácilmente a una larga serie de críticas de diversos sociólogos. Aun así la tentativa de Bellah es útil, además por el ferviente debate que suscita.

El exordio de Bellah sobre la religión civil americana es promovida por la revista *Daedalus* [Bellah 1967] en una conferencia del 1966. Desde los comienzos se sostiene que existe en América una religión civil elaborada y bien institucionalizada. En realidad el mismo Bellah quiere precisar que no es una verdadera religión en sentido estricto. En efecto, esta religión - o mejor dicho esta dimensión religiosa - tiene una seriedad e integridad propia y exige para ser comprendida con el mismo cuidado que se le dedica a la comprensión de cualquier otra religión [Bellah 1975: 185]. Esta citación se encuentra en un volumen posterior (*Beyond Belief*) [Bellah 1970] que engloba también la conferencia del 1966, además reeditada en *The Religious Situation: 1968*. Justamente en el séptimo capítulo de *Beyond Belief* el autor publica en notas de pie de página algunas afirmaciones que sirven a disolver toda duda cuando sostiene que en el texto debería aparecer claramente como él concibe la tradición central de la religión civil americana: no como una forma de auto-adoración nacional, sino como la subordinación de la nación a principios éticos que la trascienden y en cuyos términos debería ser considerada. Bellah está convencido que cada nación y cada pueblo alcanzan una cierta forma de autocomprensión religiosa ya sea que a los críticos les guste o no [Bellah 1975: 185]. En la última nota se lee un cierto descontento de Bellah debido a las numerosas críticas manifestadas por algunos estudiosos a propósito de su formulación de la idea de religión civil. Y así la dimensión de esta religión pública está expresada en una serie de credos, símbolos y rituales definida religión civil. En consecuencia, la asunción de un presidente es un importante evento ceremonial en esta religión y reafirma, entre las otras cosas, la legitimación religiosa de la más alta autoridad política [Bellah 1975: 189]. No es casualidad que en su propuesta teórica sean examinados los discursos inaugurales de los presidentes, desde Washington a Kennedy, y los ritos socio-políticos comunitarios (por ejemplo los desfiles del *Memorial Day*).

Como es sabido y como Bellah mismo recuerda, la definición de religión civil pertenece a Rousseau (1712-1778) y fue publicada en el *Contrato social* (cap. VIII, libro IV) donde se la relaciona a la existencia de Dios, a la vida después de la muerte, al premio por el bien y la sanción por el mal y la tolerancia inter-religiosa. En Norte América las palabras y los actos de los padres fundadores, especialmente de los primeros presidentes, dieron forma y constituyeron el tono de la religión civil como debía ser mantenida siempre. El Dios de la religión no es sólo 'unitariano' (en el sentido de tendencias teistas, o deistas, ajenas al culto trinitario), Él también se coloca en el lado austero, relacionado con el orden, la ley y el derecho así como lo está con la salvación y el amor [Bellah 1975: 193-4]. Oportunamente se aclara que la religión civil no es cristiana ni siquiera anticristiana o sectariamente cristiana. Ni aun menos se trata de una simple 'religión en general'. La religión civil se salvó de un formalismo vacío y particular por ser un vehículo genuino de una auto-comprensión nacional y religiosa.

Bellah se juega su prestigio en esta concepción estadounidense de la religión y afirma que sería necesario incluir en la religión civil un simbolismo vital internacional, o tal vez el resultado sería mejor si la religión civil americana se convirtiera simplemente una parte de una nueva religión civil mundial. Una religión civil mundial podría ser aceptada como la realización y no como una negación de la religión civil americana [Bellah 1975: 208-9].

Los contenidos de dicha forma religiosa tienen raíz bíblica: éxodo, pueblo elegido, tierra prometida, nueva Jerusalén, muerte por sacrificio y resurrección, elementos todos fácilmente sobrepuestos a los hechos históricos de la formación y del desarrollo de los Estados Unidos de América.

Muchos de los análisis de Bellah no se verifican en la realidad, como se lee en el volumen *The Broken Covenant* [Bellah 1975] donde llega a definir la religión civil como un recipiente vacío y roto. Tal pesimismo es ciertamente motivado por las contingencias del momento: por una parte la guerra del Vietnam y por la otra la delegitimación con relación al caso Watergate.

Un resultado diferente (gracias también a un mayor optimismo) parece tener un trabajo sucesivo, más sistemático, interdisciplinar, innovador, fruto de una profunda investigación sobre el individualismo y el compromiso en la sociedad estadounidense [Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1989]. El punto focal de la investigación sobre los *Hábitos del corazón* es la crisis de los años sesenta entendida justamente como crisis religiosa. Rechazado el utilitarismo como solución no gratificadora, la cultura norteamericana parece ser proclive a recursos más individualísticos, por ejemplo enfatizando la experiencia del sujeto mediante la práctica del zen budista. Pero para Bellah este resultado no hace otra cosa que fomentar el resurgimiento del individualismo utilitarístico.

La metodología de la investigación es cualitativa ya que usa historias de vida y entrevistas que delinean un perfil del 'carácter nacional' de los estadounidenses. En la verificación de las hipótesis propuestas se releva que el presente y el futuro de la sociedad contemporánea crean un malestar advertido en muchos de los textos transcritos y citados en el volumen. El individualismo se desarrolla casi como raíz ineliminable, o casi, del terreno cultural de los residentes en los Estados Unidos. Esta orientación, que tiene una connotación ideológica, asume la forma de una moral autosuficiente, considerada en grado de ser también una guía socio-política. Sin embargo se nota la falta de valores de base. Esto se percibe porque las tradiciones bíblicas y republicanas, civiles, han evitado siempre las formas más radicales de individualismo, dando en cambio relevancia a la dimensión social de la persona. Aun así la crisis de pertenencia cívica tiende a oscurecer esta propensión de marca social y a favorecer la fuga de la sociedad para refugiarse en el individualismo. Es decir, parece no existir más una sociedad en la cual creer, desde el momento que se debilitan los lazos organizadores, las redes, las normas, las cooperaciones y las ayudas recíprocas. Este movimiento, así delineado en los años ochenta, es confirmado en la década sucesiva. En definitiva la religión moderna, en el ámbito de la trayectoria de la evolución religiosa, se presenta como una acentuación extrema del individualismo, es decir como hiper-privatización (<<mi propia religión>>). En efecto Bellah le dedica a la religión el noveno capítulo de *Habits of the Heart* [Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1996: 279-315]. La religión radicalmente individualista, sobre todo cuando asume la forma de una creencia en una entidad cósmica, puede parecer estar en un mundo diverso de la religión conservadora o fundamentalista. Sin embargo son éstos los dos polos que estructuran gran parte de la vida religiosa americana. Para el primero, Dios es simplemente el Sé aumentado; para el segundo, Dios se contrapone al hombre desde lo externo. Uno busca un Sé que en definitiva es idéntico al mundo; el otro busca un Dios externo que dará orden al mundo. Ambos consideran que la experiencia religiosa personal es la base de sus creencias. Los pasajes de un polo al otro no son tan raros como se podría pensar. En este sentido individualismo y fundamentalismo están

contrapuestos pero potencialmente en simbiosis. Ejemplar es el caso citado por Bellah: Sheila Larson trata, en parte, de encontrar en sí misma un centro luego de haberse liberado de una vida familiar inicial opresivamente conformista. Su 'sheilismo' está radicado en el esfuerzo de transformar la autoridad externa en un significado interior. Así, las dos experiencias que definen su fe asumen una forma similar [Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1996: 297]. En definitiva, el individualismo religioso es para Bellah, bajo muchos aspectos, apropiado a nuestro tipo de sociedad. No desaparecerá así como no desaparecerá el individualismo secular [Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1996: 311].

Bellah es también considerado un maestro. Entre sus discípulos se encuentra Robert Wuthnow.

El paradigma de la *rational choice* en Rodney Stark (1934-)

Rodney Stark [Cipriani 2004, 2011: 267-273] es un autor prolífico, que ha asociado siempre su nombre al de otros sociólogos igualmente conocidos, primero a Charles Y. Glock [Glock, Stark 1965, 1966; Stark, Glock 1968] y luego William S. Bainbridge [Stark, Bainbridge 1985, 1987, 1997], Laurence R. Iannaccone [Stark, Iannaccone 1994] y Roger Finke [Finke, Stark 1992]. Cada una de las parejas de estudiosos han producido resultados - a nivel de publicaciones - que representan un punto de referencia esencial, frecuentemente no sólo para la sociología estadounidense de la religión. En modo peculiar las diversas contribuciones son focalizaciones conceptuales y empíricas que se convierten en instrumentos metodológicos de primer orden, con resultados empíricos notables. Se puede decir también que los cuatro coautores (en el siguiente orden: Glock, Bainbridge, Iannaccone e Finke) corresponden a determinadas fases del recorrido teórico de Stark.

Ya Glock en particular [Glock, Stark 1965] hablando del compromiso religioso ofrece un sello decisivo con su propuesta de cinco dimensiones: la experiencial, la ritualística, la ideológica, la intelectual, la consecuencial. La primera se refiere a lo que se experimenta, es decir, sensaciones, sentimientos y gratificaciones en la relación con lo divino. La segunda concierne los aspectos celebrativos, las liturgias, las oraciones, los eventos oficiales, los cultos y los sacramentos. La tercera comprende las ideas, los principios, los valores, los contenidos, las finalidades con relación a las creencias. La cuarta incluye los conocimientos de base relacionados a los textos sagrados. La quinta trata los resultados concretos de las creencias en clave de comportamientos, actividades y acciones que tienen lugar en contextos no específicamente religiosos (desde la familia al lugar de trabajo). Estas dimensiones se pueden transformar en otros indicadores de religiosidad, instrumentos útiles para la medición a través de la investigación empírica.

Un ejemplo aplicativo es ofrecido por Stark y Glock [1968] en una investigación sobre el compromiso religioso, realizada para medir el nivel de religiosidad en base a los siguientes parámetros: 1) certidumbre genérica con relación a la existencia de Dios; 2) creencia en un Dios-persona; 3) creencia en los milagros sobre la base de su descripción bíblica; 4) creencia en la vida ultraterrena; 5) creencia en la existencia real del diablo; 6) creencia en Jesús como persona divina; 7) creencia que un niño nace sin pecado original. Se trata de propuestas cuyo valor heurístico está basado exclusivamente sobre creencias, sin considerar otras variables religiosas importantes.

El objetivo de los dos autores es entender la naturaleza del compromiso religioso [Stark, Glock 1968], pero también individuar sus orígenes y consecuencias a nivel socio-psicológico (los dos volúmenes programados sobre estos últimos argumentos nunca fueron publicados). Todo se concentra en cuatro aspectos: la creencia, la práctica, la experiencia y el conocimiento. La práctica a su vez se basa en el ritual; es pública, comunitaria, hecha de ritos y devoción, es privada y personal como por ejemplo lo es la oración individual. Es

precisamente la insistencia de Stark y Glock sobre los caracteres no institucionales de la religión lo que contribuye a ampliar en general el horizonte de las investigaciones socio-religiosas que frecuentemente se limitan a la medición de los momentos rituales.

Stark y Bainbridge [1980; Bainbridge, Stark 1984] hablan generalmente de religión como forma de compensación por las insatisfacciones relativas a metas no alcanzadas, es decir como <<reemplazo de recompensas deseadas>> y como <<propuesta para obtener la recompensa>> [Stark in Young 1997: 7]. Y llegan a delinear una tipología de iglesia, denominación, secta, culto que ya había sido presentada por Swatos [1975]. La iglesia estaría caracterizada por una fuerte auto-legitimación que excluye la autenticidad de otras formas religiosas con la remoción de todo disenso y alternativa, por el contrario la sociedad con sus instituciones se presenta como competitiva. La secta tendría no sólo el carácter de auto-legitimación sino también la tendencia a combatir otras formas religiosas organizadas (éste es su particularismo: <<la creencia que sólo la propia religión es la legítima>> [Glock, Stark 1966: 20]. La denominación por el contrario niega la sociedad considerándola hostil, por ende debe ser combatida de diferentes maneras, de este modo se produce una situación de aislamiento pero también un impulso al cambio social. En consecuencia, ésta se encuentra en buena relación con la sociedad, reconoce la legitimidad de otras organizaciones religiosas y no tiende a ejercitar un control social fuerte. Por último, el culto presenta aspectos más particulares, reconoce otras propuestas religiosas pero en general no está en línea con la sociedad ya que se diferencia de ella pero sin excesos.

Rodney Stark es también un atento periodista y miembro activo de asociaciones científicas (en su curriculum se leen la presidencias de la *Association for the Sociology of Religion* y de la sección de sociología de la Religión de la *American Sociological Association*). Su activismo es estimulante y eficaz, como lo demuestra su vasta producción. Es en su trabajo junto a Bainbridge que se obtienen probablemente los resultados más originales, que se inspiran a la teoría del intercambio y en particular a la idea de <<compensador>>, a entenderse como promesa de una recompensa futura no verificable en el momento, pero aceptable justamente como forma recompensadora a cambio del objetivo prefijado [Stark, Bainbridge 1980].

Stark [en Young 1997: 3] es un estudioso que reconoce su inspiración en Karl Popper (1902-1994) por su racionalismo crítico y por su escepticismo respecto al conocimiento empírico. Esto está evidenciado principalmente en la obra del título *Conjeturas y refutaciones* [Popper 1994] en donde él aclara su concepción y sostiene que la teoría no comporta nada - y no debería hacerlo - sobre la verdad (o falsedad) de los elementos religiosos compensadores. Ésta postula simplemente el proceso de elecciones racionales mediante el cual los seres humanos evalúan e intercambian tales compensadores [Stark in Young 1997: 7].

En realidad para Stark la forma universal del compromiso religioso consiste en el hecho que, independientemente del poder, personas y grupos tenderán a aceptar compensadores religiosos para recompensas que no se encuentran en esta vida [Stark in Young 1997: 8]. Stark está peculiarmente interesado en esta perspectiva indicada con el número 3. Aún sin descuidar las primeras dos que también hacen de pilares de su teoría sobre la religión: 1) *el poder de un individuo o de un grupo estará asociado negativamente con la aceptación de compensadores religiosos en lugar de recompensas que son simplemente escarzas*. Dicho en otros términos quien es potente y rico no debe recurrir a compensaciones religiosas sino que busca recompensas inmediatas y materiales, mientras quien es débil y pobre se contenta con los compensatorios religiosos con la esperanza de acumular consistentes premios en la otra vida. Tal compromiso religioso es similar al de la forma de la secta; 2) *el poder de un individuo o de un grupo será asociado positivamente con el control de las organizaciones religiosas y con la ganancia de las recompensas disponibles por parte de las organizaciones religiosas* y resulta similar al compromiso religioso de la forma de la

iglesia. A este punto, se comprende claramente que Stark se orienta en modo decisivo hacia una teoría específica de la religión a partir de axiomas, como aquellos apenas citados, de donde deducir orientaciones para el análisis empírico. En esto él denota una evidente propensión al conocimiento empírico con el que está de acuerdo, a partir de la segunda mitad de los años setenta, también William Sims Bainbridge, el cual según el mismo Stark sería un estudioso <<bastante desequilibrado como para aceptar de adoptar una teoría completamente deductiva de la religión>> [Stark in Young 1997: 10].

La colaboración entre Stark e Bainbridge prosigue felizmente. Stark propone axiomas, Bainbridge verifica si existen saltos en la cadena lógica y propone eventuales pasajes intermedios. Al final la teoría está ya definida pero los dos encuentran dificultades en la publicación del volumen. Stark [in Young 1997: 11] lo narra en forma autobiográfica. Deciden por este motivo de hacer público su enfoque teórico en pequeñas dosis, a través de artículos de revistas. Se publican 22 que compilados en un único texto obtienen el premio de la *Society for the Scientific Study of Religion*. Se trata de *The Future of Religion* [Stark, Bainbridge 1985], obra que va contracorriente respecto a las tesis sobre la secularización y muestra la persistencia de la religión vista como forma sustitutiva del prestigio y del privilegio. El texto es rico de documentación empírica y es un sustento de la teoría que hace de base para las deducciones sociológicas aplicadas a los datos.

Luego del éxito obtenido, los autores - que se declaran no creyentes [Stark, Bainbridge 1987: 23] - retoman a trabajar sobre el libro teórico ya proyectado que ve la luz dos años más tarde con el título *A Theory of Religion* [Stark, Bainbridge 1987]. En este caso son presentados 7 axiomas, 104 definiciones y 344 proposiciones, con sus relativos comentarios y discusiones. En la imposibilidad de ofrecer la lista completa, se proponen algunos ejemplos de axiomas y algún ejemplo de definición y de proposición: A1 La acción y la percepción humana tienen lugar a través del tiempo, del pasado hacia el futuro. A2 Los humanos buscan lo que ven como recompensas y evitan lo que ven como costos. A3 Las recompensas varían en especie, valor y generalidad. A4 La acción humana está dirigida por un sistema complejo pero limitado de tratamiento de la información destinado a individuar problemas y a buscar soluciones para ellos. A5 Algunas recompensas deseadas están limitadas en la disponibilidad, incluidas algunas que no existen de hecho. A6 La mayor parte de las recompensas a las que los seres humanos aspiran son destruidas cuando son usadas. A7 Los atributos sociales e individuales que determinan el poder son distribuidos en modo desigual entre personas y grupos en cada sociedad.

Entre las definiciones se puede citar la número 23: *las organizaciones religiosas* son empresas sociales cuyo objetivo principal es crear, mantener e intercambiar compensadores generales de base sobrenatural [Stark, Bainbridge 1987: 326]. Entre las proposiciones se puede recordar la número 339 que sostiene que a corto plazo la secularización favorecerá el desarrollo de movimientos tipo sectas [Stark, Bainbridge 1987: 349]. En efecto, el proceso secularizador estaría en condición de autolimitarse, produciendo nuevos movimientos religiosos, en particular nuevas sectas que toman distancias de las religiones históricas tradicionales. Conviene recordar que para los dos autores las proposiciones son las afirmaciones que derivan de los axiomas mientras las definiciones son afirmaciones que actúan de lazo entre axiomas y proposición por una parte y el mundo empírico por la otra [Stark, Bainbridge 1987: 26]. Este super-invento debería servir para las verificaciones empíricas sobre el campo.

Mientras tanto Stark desarrolla también un discurso de <<economía religiosa>> en donde trata de verificar la existencia de un mercado con sus clientes habituales y potenciales (los creyentes), un conjunto de empresas (las organizaciones religiosas) prontas a ponerse al servicio de tal mercado para ofrecer, justamente en calidad de proveedores, verdaderas líneas de productos religiosos, creando así la demanda [Stark 1985]. La consecuencia es que el

pluralismo no conduce al declive de la religión, a la secularización sino por el contrario la refuerza, hace competitiva las diferentes confesiones religiosas y favorece la participación de los fieles, especialmente si estos encuentran allí las respuestas más adecuadas a sus expectativas personales. El corte económico de esta interpretación es compartido por Iannaccone [Stark, Iannaccone 1994] en un análisis del caso de Europa, donde la demanda religiosa no sería débil sino que la organización de las iglesias, deficiente (en particular aquellas nórdicas apoyadas por el estado). Por lo tanto para los autores el fenómeno de secularización no tendría consistencia.

La hipótesis de crecimiento del pluralismo y del contemporáneo resurgimiento de las organizaciones religiosas encuentra confirmación en *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy* [Finke, Stark 1992], aun en la distinción entre las sectas (sobre todo batistas) que se encuentran en fase ascendente y las principales denominaciones (en primer lugar los episcopalianos, los presbiterianos, los congregacionalistas) que marcan el paso y muestran alguna dificultad (este es también el caso de los católicos en la fase post-concilio Vaticano II de estas últimas décadas).

En consonancia con esta trayectoria de mercado religioso Stark realiza otras investigaciones sobre el conflicto religioso, la estabilidad y la dinámica de las economías religiosas y el desarrollo del cristianismo primitivo en época grecorromana. Su objetivo principal es la construcción de una teoría <<real>> de la religión no bloqueada ni siquiera en la teoría de la elección racional a la manera de James S. Coleman (1926-1995), fundada es decir sobre la libertad de decisión del actor individual que posee recursos y una capacidad de control de estos intereses a defender, recompensas a maximizar y en consecuencia es capaz de calcular racionalmente beneficios y costos, es decir la conveniencia de las acciones a emprender frente a eventos particulares que comporta una elección, justamente racional, respecto por ejemplo la adhesión religiosa. Por otro lado existen actores colectivos conglomerados (*corporate actors*), compuestos más que de personas por <<posiciones>> de derechos y responsabilidades, intereses y recursos: se trata de las corporaciones de negocios, los sindicatos y otras asociaciones de carácter religioso [Coleman 1990: parte IV].

Por último se debe señalar el retorno de Stark a sus precedentes estudios de criminología y a una nueva colaboración de Stark y Bainbridge [1996] que examina la relación entre religión y devianza, poniendo en evidencia el rol del comportamiento individual y del control social por parte de la comunidad. Los autores hablan de fuentes sociales; a nivel individual las personas se adaptan a las normas en la medida en que se afecionan a los demás que aceptan la legitimidad de las normas. Viceversa, la gente se desviará de las normas en la medida en que se encuentra privada de afectos. A nivel de grupo: las tasas de devianza serán más altas en los grupos que tienen un nivel medio de afectos más bajo [Stark, Bainbridge 1996: 5]. Por las fuentes morales, a nivel individual y a paridad de condiciones los individuos religiosos serán probablemente menos numerosos de los no religiosos en cumplir acciones desviantes. A nivel de grupo: las tasas de comportamiento deviante variarán a través de las unidades colectivas o ecológicas al punto de mostrar la integración moral [Stark, Bainbridge 1996: 7]. La religión misma es sometida a análisis como devianza, a través del examen de los cultos. Al mismo tiempo ésta da lugar a comunidades morales de tipo durkheimiano que promueven la integración y limitan los comportamientos desviados. El mismo consumo de alcohol y drogas está relacionado para Stark y Bainbridge con la pertenencia religiosa [Stark, Bainbridge 1996: 81-99].

Emociones y memoria como paradigmas en Danièle Hervieu-Léger (1947-)

Directeur d'Études (École des Hautes Études en Sciences Sociales), director del *Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (C.E.I.F.R.)* y sucesora de Jean Séguy

como jefa de redacción de los *Archives de Sciences Sociales des Religions*, la socióloga parisina Danièle Hervieu-Léger se ha convertido rápidamente en una autoridad en campo internacional gracias a algunas contribuciones innovadoras, algunas de las cuales publicadas en colaboración con Françoise Champion [Champion, Hervieu-Léger 1990; Hervieu-Léger, Champion 1986].

Los inicios de la estudiosa están caracterizados por una investigación sobre los estudiantes católicos [Hervieu-Léger 1973] en el período que comprende además la contestación estudiantil del 1968. Un decenio después, junto a Bertrand Hervieu, publica otro estudio sobre los movimientos utópicos y comunitarios de tipo anticonstitucional realizado indagando las experiencias comunitarias de los jóvenes ciudadanos nacidos en el sector medio intelectual, y llegados a su vez de regiones despobladas del sur de Francia [Léger, Hervieu 1983]. El interés de Hervieu-Léger se había dirigido en aquel entonces, en modo aún más específico, hacia tentativas de reconversión económica de aquellas utopías [Hervieu-Léger 1993].

La socióloga francesa revisa críticamente el concepto de secularización, que no debe ser entendido sólo como crisis de las instituciones religiosas, incapaces de ejercitar alguna influencia sobre las sociedades contemporáneas, ya que éstas están en condiciones de poder producir alternativas de sociabilidad a través de formas diversificadas de experiencia, como en el caso de los nuevos movimientos religiosos [Hervieu-Léger, Champion 1986; Champion, Hervieu-Léger 1990].

Las señales contradictorias de lo sagrado en crisis y, conjuntamente, de las nuevas experiencias religiosas efervescentes colocan la relación entre religión y modernidad al centro de la atención de Danièle Hervieu-Léger. Para la autora hay que entender cual es la dinámica religiosa en curso entre decline y renovación, luego del <<final de los practicantes>> a continuación de la <<'decatolicización'>> y de la <<crisis de la 'civilización parroquial'>> [Hervieu-Léger, Champion 1989: 57]. La conclusión es que el acento, puesto en la relación afectiva con Dios, como fuente de realización de la persona y de enriquecimiento de las relaciones con los demás, desplaza el catolicismo vivido hacia un 'humanismo trascendente' que pone en juego una concepción ético-afectiva de la salvación y de dominación intramundana [Hervieu-Léger, Champion 1986]. En consecuencia se examina la situación del clero, aquella de la religión popular, de los <<nuevos movimientos religiosos>> y también las relaciones entre modernidad y secularización. La autora pone énfasis en el rol de los nuevos movimientos religiosos ya que éstos muestran como la secularización no implica la desaparición de la religión una vez confrontada con la racionalidad: sino que se trata más bien de un proceso de reorganización permanente de la actividad de la religión en una sociedad estructuralmente impotente a satisfacer las expectativas que debe crear para existir en cuanto tal [Hervieu-Léger, Champion 1986].

Luego de haber considerado por separado las posibles perspectivas futuras del protestantismo y del catolicismo, la autora entrevé el surgimiento de un nuevo cristianismo hecho de <<comunidades emocionales>>, una religión hecha de grupos voluntarios, en los cuales se entra en virtud de una 'elección' explícita. Esta adhesión fuertemente personalizada crea un lazo muy intenso entre la comunidad y cada uno de sus miembros [Hervieu-Léger, Champion 1986]. Estos militantes toman distancia del grupo de los practicantes más fieles. En definitiva, la expansión de la religión hecha de comunidades emocionales - sobre las que se ha elegido concentrar el análisis - corresponde en cambio a la búsqueda de un nuevo tipo de acuerdo en el terreno psicológico de la realización de sí, entre el cristianismo y una modernidad que ha roto definitivamente sus contactos con la escatología cristiana [Hervieu-Léger, Champion 1986]. Al final la religión se convierte en una <<memoria colectiva autorizada>> luego del reconocimiento de los valores internos en ésta.

El tema de la religión de las emociones es retomado por Hervieu-Léger en clave de renovación. Las <<comunidades emocionales>> ejercitan un rol crítico hacia las instituciones, dan espacio a la experiencia de los creyentes, rechazan las formulaciones dogmáticas. Se presenta así un redescubrimiento de la dimensión emocional, que ayuda a superar el *impasse* de la secularización, que de todos modos no parece haberse realizado.

Luego de haber citado la propuesta de Séguy [1988: 177-8] en lo que respecta a una <<religión metafórica>> o <<analógica>>, Hervieu-Léger define a su vez la religión como una modalidad de creencia constante con relación a la autoridad de una tradición y a la continuidad de una descendencia de creyentes o <<descendencia creyente>>. Con él termino <<creer>> se indica el conjunto de las convicciones, individuales y colectivas, que no dependen de la verificación, de la experimentación, y de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber sino que encuentran su razón de ser en el hecho de dar sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que creen. Hervieu-Léger señala que si se habla de 'creer' más que de 'fe', es porque se incluyen, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos, los automatismos espontáneos con los que estas creencias se manifiestan. El 'creer' es la fe en acto, la fe vivida [Hervieu-Léger 1993].

Con dichas premisas, se llega a una definición de religión: es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico mediante el cual se forma, se mantiene, se desarrolla y se controla la consciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a una descendencia creyente específica [Hervieu-Léger 1993].

El alejamiento de la tradición es un elemento típico de la sociedad contemporánea que no tiene más memoria y que no es más <<una sociedad de memoria>>. En tanto triunfa el <<inmediatismo individualista>>. Se piensa a cuidarse pero no a salvar el alma.

En el caso de la memoria religiosa, la normatividad de la memoria colectiva se encuentra reforzada por el hecho que el grupo se define, objetivamente y subjetivamente, como una *descendencia* creyente [Hervieu-Léger 1993]. Ahora bien, la fe en la continuidad de una <<descendencia de creyentes>> resulta, para la autora francesa, estar certificada y manifestada en el acto esencialmente religioso de *hacer memoria* (*anamnesis*, es decir, historia) del pasado que da un sentido al presente y contiene el futuro. La práctica de la amnesia se realiza generalmente en la forma del rito. Lo que caracteriza el rito religioso en relación con todas las demás formas de ritualización social es el hecho que la repetición regular de los gestos y de las palabras establecidas por el rito tiene el objetivo de incluir en el curso temporal de la memoria (como en el curso de la vida de cada individuo que forma parte de la estirpe) algunos eventos fundadores que permiten a la descendencia de constituirse. Estos eventos también certifican, en manera particular, la capacidad de la descendencia de continuar a pesar de todas las vicisitudes que han puesto y ponen en peligro su existencia [Hervieu-Léger 1993].

Pero en las sociedades modernas la memoria se pulveriza, tiende <<a la dilatación y a la homogeneización>> y a una <<fragmentación al infinito>>. En Francia, en particular, la memoria religiosa va en crisis y ésta es la modalidad de la secularización: caen el <<imaginario de la continuidad>> y la <<familia>> [Hervieu-Léger 1993]. De esto deriva que el vaciamiento religioso de las sociedades modernas se realiza - como en el caso de la parábola de la racionalización - en la situación de *anamnesis* determinada, en las sociedades tecnológicamente más avanzadas, por la desaparición pura y simple de toda memoria que no sea inmediata y funcional [Hervieu-Léger 1993]. En definitiva, se podría hablar de un proceso que va desde la *anamnesis* a la amnesia.

Sin embargo en el horizonte se asoman algunas nuevas invenciones de la descendencia: allí domina la utopía; se consolidan las <<fraternidades electivas>>, es decir los grupos religiosos elegidos en absoluta libertad a partir de una experiencia compartida que

produce, en consecuencia, la constitución de una misma descendencia. Se desarrollan también las <<etno-religiones>> caracterizadas por un lazo privilegiado entre lo étnico y la religión pero que asume el carácter de un abandono de la religión debido a que ésta ha perdido, en el variado juego de las manipulaciones de cuales es objeto, toda realidad social autónoma. En definitiva se está frente a una <<religión post-tradicional>> que va más allá de la secularización [Hervieu-Léger 1993].

Conclusión

A la luz de las diferentes propuestas sustantivas y funcionales es evidente que conviene hacer presión sobre paradigmas, aplicados a la religión, más abiertos, polivalentes, no colocables en un único horizonte explicativo o en una concepción confesional de fondo. Dicho de otro modo, para una correcta operación científica es oportuno, es más, es indispensable prescindir – en lo posible – de las nociones experienciales subjetivas, colocándose en un espectro lo más amplio, múltiple, pluralista e universalístico posible. Es necesario, entonces, utilizar un denominador común que abrace el mayor número de itinerarios de matriz religiosa. Lo difícil es encontrar los constituyentes de tal denominador, aplicables en momentos y lugares diversos. Un primer factor podría ser representado por la noción de referencia meta-empírico, es decir la atribución de significado a la existencia humana, a la naturaleza en su modo variado de articularse a los eventos ya sean cotidianos y repetitivos que singulares o excepciones. Sin embargo este modo de considerar las razones no experimentales directas, no verificables objetivamente, debe ser asumido dentro de los confines de una línea tendencial porque en algunos casos los actores sociales religiosos (quienes de hecho tienen experiencia del fenómeno religioso) pueden prescindir de un *transfert* de tipo metafísico, inverificable, y es más, considerar como objetiva, casi materializada, la dimensión religiosa: piénsese al immanentismo, que considera cada cuestión solamente al interior de la dimensión experiencial, o a las visiones pánicas, que atribuyen fuerza creadora a la naturaleza.

De este modo, el carácter meta-empírico es una hipótesis apenas orientadora, una suerte de concepto sensibilizador blumeriano [Blumer 1954], es decir, una posición mínima inicial, a nivel de orientación, que puede diluirse adaptándose a las diversas situaciones concretas. En consecuencia no se está frente a un contraste entre nivel trascendental y nivel real. En sustancia, es como si de dos puntos de vista diferentes se mirase a un mismo objeto: la encarnación de una presencia no humana en la realidad y la radicación de un significado explicativo en el interior de la realidad misma. Una no excluye a la otra, no se oponen, es más, se puede dar una convergencia que lleva al mismo resultado: la comprensión-explicación de la vida en clave religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

Bainbridge, W. S., Stark, W., 1984, *Formal Explanation of Religion: A Progress Report*, <<Sociological Analysis>>, 45, pp. 145-58.

Banton, M., (ed.), 1966, *Antropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London.

Bauman, Z., 1999, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Bellah, R. N., 1957, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*, Free Press, Glencoe.

Bellah, R. N., 1967, *Civil Religion in America*, <<Daedalus>>, 96, pp. 1-21.

Bellah, R. N., 1969, <<Evoluzione religiosa>>, in D. Zadra, *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Hoepli, Milano, pp. 333-53 [*Religious Evolution*, <<American Sociological Review>>, 1964, pp. 358-74].

Bellah, R. N., 1970, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York.

Bellah, R. N., 1975, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York.

Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., Tipton, S. M., 1989, *Hábitos del corazón*, Editorial Alianza, Madrid [*Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1985; *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Armando, Roma, 1996].

Blumer, H., 1954, *What is Wrong with Social Theory?*, <<American Sociological Review>>, 19, n. 1, pp. 3-10.

Boudon, R., 1971, *La crise de la sociologie*, Droz, Genève.

Champion, F, Hervieu-Léger, D., (sous la direction de), 1990, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris.

Cipriani, R., 1988, *Claude Lévi-Strauss. Una introduzione*, Armando, Roma.

Cipriani, R., (2004), 2011, *Manual de sociología de la religión*, Siglo veintiuno editores Argentina, Buenos Aires.

Coleman, J. S., 1990, *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.

Douglas, M., 1978, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza, D. L., Madrid [*Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Penguin, Harmondsworth, 1970].

Douglas, M., 1985, *Antropología e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, il Mulino, Bologna [*Implicit meanings. Essays in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975; *In the Active Voice*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982].

Douglas, M., 1991, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo Veintiuno, Madrid [*Purity and Danger*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966].

Finke, R., Stark, R., 1992, *The Churching of America - 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Geertz, C., 1960, *The Religion of Java*, The Free Press, Glencoe, Ill.

-----, 1969, <<La religione come sistema culturale>>, in D. Zadra, *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Hoepli, Milano, pp. 85-101 [<<Religion as a Cultural System>>, in M. Banton, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, 1966, pp. 1-46].

Geertz, C., 1973, *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, introduzione di D. Zadra, Morcelliana, Brescia [*Islam observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven and London, 1968].

Geertz, C., 1994, *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires.

Glaser, B., Strauss, A., 1967, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine de Gruyter, Hawtorne, N. Y.

Glock, C. Y., Stark, R., 1965, *Religion and Society in Tension*, Rand Mc Nally, Chicago.

-----, 1966, *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, Harper and Row, New York.

Hervieu-Léger, D., 1973, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens 1965-1970*, Les Éditions du Cerf, Paris.

-----, 1993, *La religion pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris.

Hervieu-Léger, D., Champion, F., 1986, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Les Éditions du Cerf, Paris [*Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, Brescia, 1989].

James, W., 1890, *Principles of Psychology*, Longmans, New York, 2 vol.

-----, 1945, *Pragmatismo: un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar*, Emecé, Buenos Aires [*Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, New York-London, 1904].

-----, 1890, *Principles of Psychology*, Longmans, New York, 2 vol.

-----, 1945a, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Ediciones Península, Barcelona; nueva edición 2002 [*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, New York 1902; Collier Books-Collier Macmillan Publishers, New York-London, 1961].

-----, 1945b, *Pragmatismo: un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar*, Emecé, Buenos Aires [*Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, New York-London, 1904].

Kuhn, T. S., 2005, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica de España, México [*The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago, Chicago, 1962].

Léger, D., Hervieu, B., 1983, *Des communautés pour des temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Centurion, Paris.

Merton, R. K., 2003, *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica de España, México [*Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe, 1949].

Popper, K. R., 1994, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona.

Putnam, R. A., (ed.), 1997, *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge.

Reese, W. L., (1980), *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J.

Séguy, J., (éd.), 1988, *Voyage de Jean Paul II en France*, Cerf, Paris.

Spiro, M. E., 1996, *Burmese Supernaturalism*, Transaction, New Brunswick [Institute for the Study of Human Issues, 1978].

Starbuck, E. D., 1899, *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Charles Scribner's Sons, New York.

Stark, R., 1985, <<From Church-Sect to Religious Economies>>, in *The Sacred in a Post-Secular Age*, edited by P. E. Hammond, University of California Press, Berkeley, pp. 139-49.

Stark, R., Bainbridge, W. S., 1980, *Towards a Theory of Religion: Religious Commitment*, <<Journal for The Scientific Study of Religion>>, 2, pp. 114-28.

-----, 1985, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

-----, 1987, *A Theory of Religion*, Peter Lang, Bern and New York.

-----, 1996, *Religion, Deviance, and Social Control*, Routledge, New York.

Stark, R., Glock, C. Y., 1968, *American Piety: the Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Stark, R., Iannaccone, L. R., 1994, *A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe*, <<Journal for the Scientific Study of Religion>>, 3, pp. 230-52.

Swatos, W., 1975, *Monopolism, Pluralism, Acceptance, and Rejection: An Integrated Model for Church-Sect Theory*, <<Review of Religious Research>>, 3, pp. 174-85.

Turner, B. S., (1991), *Religion and social theory*, Sage, London [*La religión y la teoría social: una perspectiva materialista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988].

Young, L. A., (ed.), 1997, *Rational Choice Theory and Religion*, Routledge, New York and London.