

Hacia un dialogo entre los creyentes y analistas sociales

Towards a dialogue between believers and social analysts.

Felipe Vázquez Palacios
Investigador del Ciesas-Golfo, México.
fevaz19@gmail.com

Recibido el 15 de diciembre del 2011

Aceptado el 5 de marzo del 2012

Resumen

El texto hace algunas reflexiones sobre la forma en que los analistas sociales hemos interactuando con las creencias y prácticas religiosas, independientemente de si ellos son creyentes o no¹. La intención es mostrar cómo los científicos sociales, con o sin fe, necesitamos entender este fenómeno plurisignificativo y desde perspectivas disciplinares diferentes, como la: fenomenología, teología, hermenéutica, historia de las religiones, sociología de las religiones, que nos lleven a una discusión más profunda con la finalidad de comprender con mayor profundidad la interioridad humana.

Palabras claves: creencias religiosas, analista social, fe, creyentes

Abstract

The text makes some reflections on ways in which anthropologists have analyzed religious beliefs, regardless of whether they are believers or not. The intention is to show that as anthropologists, with or without faith, we need to understand these phenomenon from plurisignificativo and until different disciplinary perspectives, including: phenomenology, theology, hermeneutics, history of religions, sociology of religion, that will lead to further discussion in order to understand more fully the human interiority.

Keywords: religious beliefs, social scientists, faith, believers

Introducción

Generalmente -cómo científicos sociales- cuando analizamos las creencias y prácticas religiosas, creemos lo que la gente nos dice que cree. Y creemos aunque carezcamos de certeza; creemos porque confiamos en el informante. Creemos porque hemos visto en nuestros actores sociales que la creencia, es muchas de las veces, un buen referente de verdad.²

Al realizar nuestro quehacer científico, los investigadores muchas veces nos partimos a sí mismos en personas distintas para lograr comprender y englobar las percepciones generales en relación a las creencias, prácticas, ritos que sobre la divinidad tiene un grupo en específico. Describimos bellamente las manifestaciones en las cuales se pide o se agradece un favor divino. Tratamos hasta donde más no sea posible de reconocer los valores, actitudes, sentimientos e ideas, con las cuales el creyente trasciende su aquí y ahora; intentamos penetrar lo más que se puede en la experiencia cotidiana y en lo que da sentido a la vida, así como en las respuestas a las preguntas concernientes a su destino. Generalmente es en el prefacio o en las primeras páginas de nuestros análisis, donde como investigadores exhibimos nuestras luchas como creyentes, ex creyentes o no creyentes, dando pistas de nuestra ubicación con respecto al objeto de estudio y la forma en que accedimos a la información.

Ya Otto (2001), advertía que la creencia en lo sagrado era afectada por el racionalismo, restringiendo la idea de lo santo a aquellos aspectos de Dios que podían conceptualizarse y expresarse en términos intelectuales. Señalaba que Occidente tendía a confundir la idea original de lo santo con las concepciones éticas y a ver lo santo, como algo que de alguna forma sería sinónimo de lo completamente bueno o del bien absoluto. Lo santo, para él, es algo que está más allá de las concepciones racionales y éticas.³

Los análisis de las creencias y prácticas religiosas

Dentro del análisis social encontramos a autores clásicos y contemporáneos que han manejado el análisis de las creencias y prácticas religiosas, siendo creyentes, ex creyentes y analistas sociales, permítanme presentarles una pequeña muestra de ellos.

Tylor (1974), por ejemplo, quien provenía de una familia de cuáqueros, consideraba que las creencias debían ser explicadas de manera natural y funcional dentro del mismo contexto sociocultural analizado, relacionando todos sus aspectos teológicos, rituales, ceremoniales, mediante teorías de causación psicológica o sociológica. El alma era clave para trazar un esquema evolutivo de las creencias religiosas desde el animismo elemental hasta llegar al monoteísmo propio de la religión occidental.⁴ Sin duda su fe religiosa tuvo una fuerte influencia en estas concepciones, pues es muy significativa la negación de la existencia de dioses supremos entre pueblos primitivos, suponiendo que conceptos como éste sólo podrían aparecer en la civilización, como resultado de una lenta evolución desde creencias animistas primitivas.

Frazier (1995), por otra parte, quien por cierto fue educado en la fe presbiteriana, ve a las creencias como una propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre, que se cree que dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana.⁵ Para él, los pensadores primitivos interpretaron el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza y se imaginaron que el control que tenían sobre sus pensamientos se podía transferir al control de la naturaleza. La religión, según Frazier, implica primero, una creencia en seres sobrenaturales que rigen el mundo y, segundo, conseguir los favores de ellos. Como buen presbiteriano, Frazier advirtió que algunas creencias eran más ciertas que otras y, por tanto, superiores, más avanzadas. No obstante, los analistas sociales vieron en esta concepción la base para dividir los tipos de comportamiento

orientados hacia los entes y fuerzas sobrenaturales en religiosos y mágicos, así como para desentrañar el control del comportamiento social.

Años después, Durkheim (2003), quien creció en un entorno judío, aunque no se asumió como tal, afirmaba que no hay creencias mejores o peores, verdaderas o falsas, pues todas responden a las condiciones peculiares de determinada existencia humana. Encuentra que las creencias y prácticas religiosas son un fenómeno eminentemente social, donde los individuos no importan, sino lo más importante es ver cómo viven estas representaciones colectivas que son convenientes a la sociedad formada por mitos-creencias y ritos-ceremonias, que se desarrollan en un individuo dividido entre lo sagrado y lo profano.⁶ Las creencias para él tienen la capacidad de someter y obligar a los individuos a una misma manera de pensar y obrar, les confiere un poder cohesivo. Lo sagrado es el fundamento de la sociabilidad, es lo cohesivo; lo profano es lo útil, práctico e individual. Con Durkheim, los analistas sociales encuentran un gran avance teórico metodológico, así como la forma de transformar las creencias religiosas en representaciones colectivas a través de las cuales la sociedad adquiere conocimiento del mundo. Dichas representaciones anteceden toda existencia individual, las creencias no pueden sino derivar de la experiencia ritual. Dicho de otro modo, creer no es tanto un “estado interior” como un hecho social. Es indudable que como judío la idea de trascendencia era más importante que los aspectos psicológicos o intelectuales, de ahí que las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma. El pensamiento de Durkheim, nos alienta a afirmar que en la forma en que construimos nuestras creencias y prácticas religiosas, es como estamos construyendo la idea de sociedad y lo que es quizás más importante, la forma de trascenderla.⁷

Radcliffe-Brown (1975), por su parte -no tengo datos de su adscripción religiosa, pero por la manera en que analiza el tema, podemos darnos cuenta que también era un creyente- estaba interesado en los efectos más que en las causas. Por ejemplo, se preocupa menos por encontrar el origen de ellas y pone mayor interés en distinguir las funciones estructurales de aquellas otras funciones que Malinowski (1982) y otros, asociaban a las necesidades biopsicológicas de los individuos. Para Radcliffe-Brown, las creencias, mitos y ceremonias son expresiones simbólicas de sentimientos, producto de las exigencias impuestas por el sistema social. Las creencias y prácticas religiosas producen y fortalecen las relaciones sociales y, mediante ellas, se da el orden social. La naturaleza de las creencias sean del tipo que sean, hay que buscarlas siempre en relación con el sistema social en compañía de las formas de cohesión y orden social que se requieren.⁸ En esta misma línea Mauss (1970), de quien tampoco tenemos referencia a su adscripción religiosa, sostiene que las condiciones sociales son el germen de las categorías mentales del individuo. Ve el simbolismo como el mediador entre el mundo natural y el mundo social. Al igual que Malinowski (1982), observa la intervención de las creencias religiosas en los movimientos sociales, armonizando con las condiciones socioeconómicas, políticas, culturales.⁹

Una postura que quizás varios científicos hemos compartido en esta aventura del análisis de las creencias y prácticas religiosas, ha sido la de Evans-Pritchard (1966), quien por cierto se convirtió al catolicismo hacia el final de su carrera. Sostiene el hecho de que cómo investigadores debemos de dar cuenta de las creencias y prácticas religiosas en términos de totalidad de la cultura y de la sociedad en que se hallan. Deben verse en ellas una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras, y a su vez, el sistema sólo es significativo en relación con otros sistemas institucionales. En cuanto parte de un conjunto de relaciones más amplia. Evans-Pritchard confiesa (cómo buen antropólogo que sabe que la antropología no es la panacea, en su estudio de la religión de los Nuer), cuando llega al análisis de las creencias que: “en este punto el teólogo

toma el lugar del antropólogo” (Op. cit, 166). Es capaz de ver que el análisis de las creencias religiosas es necesario abrirlo hacia otras vías de comprensión con la finalidad de ver el verdadero significado. Lo mismo sugiere Turner (1962, que se convirtió al catolicismo), al afirmar que la religión no está determinada por nada distinto a ella misma, y no puede ser reducida a ningún tipo de explicación etnográfica. En consecuencia, todo intento académico de explicar las creencias religiosas, tan sólo termina destruyendo. Geertz (1973), enfatiza que el antropólogo debe distinguir entre el creer “en medio del ritual” y el creer como producto de “la reflexión acerca de tal experiencia”. Esta distinción le permite demostrar que las creencias y prácticas religiosas no son meras “inducciones desde la experiencia” o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo. De ahí la importancia del ritual.¹⁰ Geertz, llega a una concepción bastante cercana a la propuesta por Durkheim: las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado y, por tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas desde un punto de vista etnográfico. Para ello, debería ser suficiente reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales.

Sin duda uno de los analistas sociales que más seguidores han tenido en el análisis en cuestión, es Berger, luterano heterodoxo, quien juntamente con Luckman (1997) y (2001), opinan que las creencias aparecen fuera del individuo, pero están persistentes en la realidad, el individuo no puede comprenderlas por introspección, debe salir a conocerlas, así como debe aprehender su naturaleza, la cual es distinta al producto humano. Para él las creencias encierran significados, que se materializan a través de conocimientos y experiencias en la práctica cotidiana.¹¹ Además, proveen a los individuos de sentido, con ellas se construyen las rutinas con las cuales los creyentes se conducen en la vida cotidiana. Las creencias son construcciones intersubjetivas, mundos compartidos, que presuponen procesos de interacción y comunicación mediante los cuales se comparte con los otros y se experimenta a los otros en una realidad dada.

Actualmente, existen analistas sociales como: Willems (1967), que siendo creyente católico, estudió a los pentecostales y su impacto que tienen estas creencias en el tránsito de la población de lo rural a lo urbano, propiciando un pluralismo religioso y una creencia interiorizada. Señala que en toda la sociedad existen creencias y fuerzas sobrenaturales y que como analistas sociales, no debemos discutir si tales creencias y fuerzas existen o no, sino de reconocer el hecho de que el ser humano siente, piensa y actúa, como sí lo sobrenatural fuese real. Para Willems, esas fuerzas son usadas en cada cultura como formas preventivas y eficientes de sanción social. Todo ello ligado al proceso de modernización de la sociedad latinoamericana. En esta misma postura están los trabajos del sacerdote católico Marzal (1988), La live D'épinay (1968), Stoll (1990), Schaffer (1992), Bastian (1997), Silveira (1997), que son de formación inicial teólogos protestantes y después analistas sociales que tratan de explicarse tanto desde el interior de sus creencias, como fuera de estas, la forma en que orientan y estructuran la acción humana.

Tropezando con la misma piedra

Como se puede ver, parece que los analistas del fenómeno religioso, a pesar de tener el ojo crítico de las disciplinas sociales, seguimos tropezando una y otra vez con la misma piedra. ¿Es necesario creer lo que el “otro” cree para comprenderlo? ¿Es posible comprender algo que no se comparte? ¿Qué puede decir un analista social de las creencias que analiza, que no pueda decir un creyente de su propia creencia? ¿Es posible ser militante de alguna creencia religiosa y al mismo tiempo analista social de ese mismo grupo religioso?

Cagüeñas (2009), afirma que las ciencias sociales han funcionado como si *no* fuese necesario compartir las creencias del “otro” para la producción del saber etnográfico. Frecuentemente se hace explícita la necesidad de ignorarlas, o por lo menos de ponerlas entre paréntesis, si se busca alcanzar un saber más fiel de la realidad. Porque sabemos muy bien que las creencias y prácticas religiosas no pueden constreñirse a cadenas objetivas de pruebas, ya que no sólo superan nuestros conceptos, sino que son anteriores a todos nuestros mundos lingüísticos.¹² Están dentro de la cultura e incluso, por encima de ella.

Hans Küng (teólogo católico) propone que no podremos concebir las creencias religiosas sin tomar en cuenta sus rastros en el mundo empírico o haciendo de lado el trato personal y comprometido con la realidad. Dice que existe una racionalidad externa que se entrega a un camino de pensamiento empírico y objetivante, excluyendo toda subjetividad. Y hay otra racionalidad interna, que busca representarse a la realidad desde dentro, desde las experiencias comprensivas, es decir, intenta comprender las cosas hermenéuticamente. Y se pregunta: ¿Por qué en la cultura contemporánea y en su pensamiento científicista ambas perspectivas están radicalmente separadas?

Hermann (2009) (filósofo católico) opina que: “Una cultura que ya no reconcilia la racionalidad externa e interna, no se halla ya consigo misma. A partir de este argumento,¹³ propone que todos los análisis y estudios sobre las creencias y prácticas religiosas, deben estar guiados por el esfuerzo de culminar en una *creatividad* común. Lo anterior nos lleva a pesar que aunque las posturas sean contradictorias, lo más importante es que el análisis este cada vez esté más entrelazado con el cosmos simbólico y la realidad en que se vive; que “antropologemos” las creencias y viceversa que las creencias nos sensibilicen, y socialicen con los creyentes, sólo así, creyente y analista social, pueden conducirse a una cultura con un lenguaje nuevo, común, e integrante.

Hasta ahora, como analistas sociales, pocas veces hemos tenido la suficiente capacidad para relacionar los testimonios, los relatos, las conversiones, milagros, que nos hablan las creencias y prácticas religiosas, por lo general, observamos y analizamos las necesidades de la sociedad sin ligarlas con el plano simbólico y divino que tiene cada sociedad. Como que las “estetizamos” como dice Certeau (2006), es decir, dejan de ser ciertas (pensables) y eficaces (operativas). Eso sí, no dejan de ser admirables, como una fiesta, un ritual, como un canto, como un silencio, una oración, como un éxtasis de comunicación colectiva. Muchas ocasiones hacemos antropología de la palabra, pero no hacemos antropología de la palabra ligada a una acción en un contexto específico. Creemos que no está en nuestro quehacer científico el ir más allá, mucho menos el neutralizar o quitar lo cierto o lo inútil que es para cada creyente su creencia religiosa. La mayoría de las veces, consideramos que esto es perteneciente a una “vida interior” que se estima inaccesible o irrelevante para el análisis. Frecuentemente en el intento, por acceder a esta interioridad, somos tachados de subjetivistas, psicologistas. Luego entonces, el quehacer científico, se ve truncado volviéndose el análisis un enigma indescifrable en términos científicos, o confuso pues es algo que es imposible de dar crédito, porque no sólo podemos creer lo que el “otro” cree, sino que también no podemos creer que el “otro” crea.

Hacia un diálogo entre el analista social y el creyente

Coincido con Cagüeñas (2009) que es vital tener presente la “vida interior” del analista social, pues es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”, aunque el saber que pueda desprenderse de tal relación no siempre pertenezca al ámbito de nuestras disciplinas. Mi experiencia como antropólogo creyente, es que muchas veces mi vivencia religiosa la he reprimido, no he tenido el valor como Evans-Pritchard, o como Turner, de callar al antropólogo y dejar salir al creyente y que éste describalo que siente, ve, escucha, entiende. Debido a que a veces, lo he

considerado poco ético, incluso, muchas de las veces, en aras de una mayor profundidad académica, mi creencia, la he considerado inoportuna, impertinente y hasta inútil.¹⁴ Pero quisiera confesarles que el haber ocupado la antropología para antropologizar mi propia creencia, me ha permitido mirar mis prácticas religiosas con mayor profundidad y acceder a otros niveles y dimensiones, al contrastarla con las demás creencias. Me ha permitido una mayor abertura y comprender con mayor profundidad lo que es el creer, independientemente de que sea distinta a mi creencia religiosa.

Creo que ha llegado el momento que el observador y observado crucen sus experiencias e integrados en un común acuerdo, ordenen y comprendan, interpreten y transformen la emoción sentimientos, acciones vivencias, que las creencias y las prácticas religiosas suscitan. Ojo, no se trata de convertirlos ni que nos conviertan, sino de llegar a un punto de encuentro para un diálogo constructivo acerca del creer. Esto implica un trabajo previo de empatía y respeto, así como de una gran confianza e intimidad con el sujeto de estudio. Es decir, a profundizar ese conocimiento íntimo que produce esta mirada interior del analista y el creyente y que contribuye en gran manera a dar sentido a los acontecimientos que uno puede ver y sentir. Lo anterior, no significa que dejemos de preocuparnos del peligro de la subjetividad, y en especial, de convertir nuestros trabajos en mensajes sutiles de proselitismo. Creo que la validez de una investigación se mide por la metodología empleada y la veracidad de sus datos y no por la militancia o cercanía o distancia que tiene uno con el objeto de estudio.

Necesitamos como estudiosos del fenómeno religioso, comunicar “algo más” que una descripción o comprensión analítica que habla de las creencias del “otro”. Y es justamente aquí donde hay que bajarnos del caballo de nuestras disciplinas y hacer el recorrido con los creyentes, hacia una vida interior en donde ésta un Dios personal que está en relación con la felicidad y los anhelos de los individuos.

Para ello, requerimos de una interfaz¹⁵ mediante el cual podamos transitar entre las creencias y prácticas religiosas, tanto de uno mismo como de los “otros,” con todas sus esperanzas y miedos; que nos permita pasar de lo individual a lo colectivo conectando lo cotidiano y normal con la trascendencia, relacionando el significado religioso con el significado de la vida.

Aquí tanto el analista social como el creyente, se interceptan en la producción del conocimiento. El analista selecciona la calidad de los discursos del actor social, mientras que el militante se ayuda del analista para ver la diferencia de los procesos simbólicos. Lo que va a justificar la investigación, no es que tanto se cree en una creencia religiosa, sino que el creyente se ha nutrido de lo académico y lo académico se ha nutrido de la creencia, la metodología es la que garantiza resultados novedosos, y la calidad del trabajo, es la que va a dar el peso y coherencia así como fuerza a la investigación.

Creo que como investigadores podemos estudiar tanto nuestra propia religión desde dentro, estando alertas de que esta condición privilegiada utilice el interfaz requerido; como estudiar las creencias de una religión como no creyentes, teniendo cuidado de que el objeto de estudio no sea confuso y se tergiversen las conclusiones del análisis. Sería demasiado lamentable que los creyentes de una agrupación religiosa lean nuestros análisis y se arrepientan de haber participado en un estudio en el que el analista social redujo su fe a una construcción social, política, económica o cultural.

Parta de donde se parta, hay que concebir nuestros resultados como una contribución parcial para un diálogo mayor. En este sentido, necesitamos pensar en la forma en que nuestras creencias juntamente con la de los “otros”, nos permitan co-construir o de-construir nuestras creencias y nuestros resultados como analistas sociales, donde creyentes y analistas podamos plantearnos nuevas perspectivas de estudio y colaboración. Lo anterior, nos haría nutrir

nuestros análisis y ya no darle la vuelta a lo específicamente “religioso” de las creencias abstrayéndolas a fenómenos simbólicos y sociales, o sólo ver lo funcional o estructural de la práctica religiosa.

Bibliografía

- Bastian , Jean-Pierre. 1997 *La mutación religiosa en América Latina*, México. FCE.
- Berger, P., & Tomas Luckman. 1997 *Modernidad pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, España: Paidós.
- _____2001 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorroutu Editores.
- Cagüañas Rozo, Diego. 2009 Las distancias del creer. *Revista de Estudios Sociales No. 34*, diciembre. Bogotá Colombia. 123-134
- Certeau De, Michel. 2006 *La debilidad de creer*. Buenos Aires. Katz Editores.
- Durkheim, Émile. 2003. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Evans-Pritchard, Edward. 1966. Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture. *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York: The Free Press. 155-171.
- Frazier, James George. 1995 *La rama dorada: magia y religión*. F.C.E. México.
- Geertz, Clifford. 1973. *Religion as a Cultural System. En The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.87-125.
- Häring, Hermann. 2009 “La irrelevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo”, *Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Teología “¿Ha muerto Dios?”* Celebrado en el Claustro de Sor Juana Inés de la Cruz en México.
- Heidegger, Martin. 1993 La frase de Nietzsche: Dios ha muerto. *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 157-198.
- Insunza Vera, Ernesto. 2006 “El reto de la confluencia. Las interfaces societales en el contexto de la transición política mexicana (dos casos para la reflexión)”. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. Coord. Evelina Dagnino, Alberto Olvera y Aldo Panfichi. F.C.E., CIESAS,UV. México. Pp.275-329.
- Long, Norman. 2007 *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Colegio de San Luis y Ciesas. México. 2009.
- Malinowski, Bronislaw. 1982 *Magia, Ciencia, Religión*. Edit. Ariel. Segunda Edición. Barcelona España.
- Mauss, Marcel. 1970 *Lo sagrado y lo profano*. Barral Editores. Barcelona. España.
- Marion, Jean-Luc. 1993 *Prolegómenos a la caridad*. Madrid Caparrós Editores.
- Marzal, Manuel. 1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes de gran Lima: El caso del agustino*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Otto, Rudolf. 2001 *La idea de lo Santo*. Alianza editorial. Madrid.

Schäfer, Heinrich. 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: Universidad Luterana Salvadoreña.

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

Silveiro, Leonildo. 2000. *Teatro, templo y mercado*. Quinto: Ediciones Abya-yala.

Stoll, David. 1990 *¿América latina se vuelve protestante?* Berkeley and los Ángeles California: University Press.

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

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

Vázquez, Felipe. 1993. Algunos aportes antropológicos en el estudio de la religión. *La Palabra y el Hombre No.86*. Universidad Veracruzana. Jalapa. México. 53-64.

Weber, Max. 1981. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.

¹ Por creencia y práctica religiosa se comprende, todo un conjunto de sentimientos, actos y experiencias que tienen el interés central de relacionar algo -a veces vago- intangible, cuya realidad empírica está lejos de ser clara. Generalmente, se interesa en un más allá, que trasciende la experiencia, considerando que la experiencia significa los acontecimientos observables de nuestra existencia cotidiana.

² Otto (2001), afirma que para estudiar la religión uno no tiene que ser religioso, pero necesita creer lo que la gente cree.

³ Lo único que nos es dado es creer que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, "creer a pesar de la creencia de que no se cree" Marion (1993). Pouillon (1982), muestra las diferentes connotaciones de las que el verbo creer goza en el idioma francés. Explica que la naturaleza gramatical del verbo creer es tal, que tenemos una polisemia del término, que se presta para equívocos. Pouillon identifica tres usos que pueden ser traducidos como "confiar/creer en" [croire à], "creer que" [croire que] y "creer en" [croire en]. Dos ambigüedades resultan: por un lado, el creer se presenta como un modo de aprehensión distinto, o incluso opuesto a la percepción y el conocimiento empírico. Pouillon sostiene que al afirmar que "creemos" introducimos una sombra de duda en la declaración. Afirmar que se cree no es lo mismo que afirmar que se sabe. Decir que se cree en Dios es muy distinto de decir que se sabe que Dios existe. Por otro lado, encontramos la ambigüedad producto de la coexistencia de dos sentidos distintos y no siempre compatibles: croire como representación o enunciación de un sistema de creencia y croire como confianza o crédito. Esta última acepción se basa en la convicción de que "la entidad a la que se otorga croyance la retorna bajo la forma de ayuda o protección".

⁴ Al hombre "primitivo" según Tylor, le llamaron poderosamente la atención tres tipos de fenómenos: la muerte, los sueños y el éxtasis (trances, visiones). Surge de aquí para el hombre con "mentalidad infantil", muy próximo a los animales, una confusión que se resuelve por medio del concepto de un principio vital o la existencia de alma. Posteriormente el hombre atribuye alma a las demás cosas del universo, árboles, montes, piedras. Luego en un paso más de su evolución, deriva la supervivencia del alma observando sucesivos fenómenos y, posteriormente, descubre la necesidad de "un más allá" donde el alma recibe su recompensa. Los antepasados, una vez desprovistos del cuerpo, permanecían como espíritus puros que podían tomar "posesión" de cuerpos ajenos, incluso en objetos y animales, que adoptan como nueva morada. De ciertos materiales, una vez raspados o tallados, se construyeron moradas

especiales para los espíritus, dando lugar a imágenes, pinturas e ídolos. De aquí se han derivado dioses del grupo, de la naturaleza y, posteriormente, el dualismo de dioses-espíritus buenos y malos, de la luz y de las tinieblas. El monoteísmo resulta de dar preferencia a uno de los dioses hasta llegar al concepto del ser que todo lo penetra. Schmidt (1937), citado en Vázquez 1993.

⁵ Su contribución más influyente es que la magia y la religión describen dos mundos diferentes y que la magia había precedido a la religión. Por lo tanto, claramente se asume que el curso de la naturaleza es en cierta medida flexible y variable y que es posible persuadir o inducir a los seres poderosos que la controlan a cambiar en nuestro beneficio la corriente de acontecimientos.

⁶ Con este postulado rechaza la concepción naturalista y animista de la religión de Tylor, el cual quería basar un fenómeno eminentemente social como la religión en estados psicológicos individuales. Durkheim convierte al hombre en depositario de los hechos sociales. A su vez, ataca las teorías totémicas de Frazier por no superar el sentido profundo del tótem reduciéndolo a un símbolo individual o a una práctica generalizada fruto de tendencias particulares. El principio totémico afirmaba, no es otra cosa que la fuerza religiosa de la sociedad, es el poder que el grupo necesita para su existencia. Pretende encontrar las leyes que fundamentan su sociología en el estudio del fenómeno religioso. Al buscar las más primitiva creencia religiosa, intenta no sólo encontrar creencias y ritos, sino también el origen de la ciencia, los primeros sistemas de representación del mundo.

⁷ Quizás habría que ir más allá y decir que las creencias y prácticas religiosas pueden ser la representación de la sociedad en dos niveles: lo que *es* la sociedad y lo que *debe ser* la sociedad.

⁸ Para Radcliffe-Brown, la sociedad consta de partes interdependientes formando un sistema unitario y coherente, las creencias son una de esas partes esenciales. Aunque advierte, que cada sociedad difiere de otra en su estructura y constitución, por lo que también una creencia religiosa puede ser diferente en cada sociedad; lo que no cambia es su función y su relación con las otras partes constitutivas de la sociedad.

⁹ En una formación social concreta vamos a encontrar una serie de elementos religiosos imbricados en acciones, instituciones, aparatos, grupos, movimientos etc. que denotan formas religiosas plausibles dentro de un contexto cultural determinado. Las creencias y prácticas religiosas, lejos de ser un manto uniforme tendido sobre la sociedad, es un ensamblaje diverso de conceptos y pautas de comportamiento de individuos en interacción constante con diversas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local.

¹⁰ Las creencias adquieren intensidad únicamente en el contexto del ritual, puesto que es dentro del universo simbólico que les da forma y razón de ser donde encuentran pleno sentido. El mundo simbólico preexiste a todo acto de creer y dicho mundo se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique individual.

¹¹ Berger y Luckman (1997), piensan que las creencias, así como también la sociedad en su conjunto, se entienden en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación e internalización. Cuando se presenta lo que el autor llama crisis de sentido, surgen nuevos paradigmas de acción y conocimiento que se manifiestan en creencias las cuales brindan una nueva oferta simbólica, donde lo sagrado es lo que da sentido a la existencia y hace aceptar la vida. Dichas creencias pueden cambiar y alterar los patrones de conducta o adquirir nuevos conocimientos.

¹² Por ello, es natural, que siempre encontremos creencias sobre Dios con esperanza y con miedo.

¹³ Hermann, echa una mirada en el mundo de las ciencias naturales, humanas y sociales, pero sólo encuentra resultados parciales en los que se habla más sobre el propio mundo de la interpretación o de la interpretación de las escrituras, que sobre la calidad de las teorías de las ciencias, se establecen discusiones, comparaciones de afirmaciones, pero muy poco se hace para obtener una comprensión nueva sobre las creencias sobre Dios.

¹⁴ Al igual que Monsivais, tuve el estigma de ser creyente y que mis colegas, vieran mi etnografía y análisis interpretativos, como trabajos subjetivos de poco realce para la antropología de la religión. Lo cual me llevo a ocultar -lo más que pude- mis preferencias religiosas en mis escritos para incursionar en la red de investigadores del fenómeno religioso.

¹⁵ La noción de interfaz fue acuñada por Norman Long (2007), proviene del inglés interface (con raíz común latina inter –entre, en medio o entre varios, faces –superficie, lado de una cosa). Es definido por el Diccionario de la Real Academia Española, como zona de comunicación o acción de un sistema sobre otro. Insunza (2006), lo define como un espacio de intercambio y conflicto en el que ciertos factores se interrelacionan no causalmente, sino intencionalmente. En este espacio se efectúan relaciones sociales comúnmente asimétricas. Los sujetos en la interfaz pueden ser individuales o colectivos, los cuales por su lugar en el espacio social, como por su historicidad, portan una cierta configuración de estrategias de conocimiento, normas y valores constituidos por múltiples discursos, e interacciones donde se intercambian bienes de todo tipo (p.282).