

LAS CREENCIAS DEL “OTRO” Y LA VISIÓN DEL CIENTÍFICO SOCIAL

Felipe R. Vázquez Palacios

Es común que, como científicos sociales, cuando analizamos las creencias y prácticas religiosas lo hacemos a través de ciertas manifestaciones como los ritos, las danzas rituales, las formas de cultos, etc.; con los cuales los individuos agradecen, desde su creencia, los favores divinos. Como investigadores, reconocemos los valores, actitudes e ideas con las cuales los seres humanos se proporcionan una base que trasciende el aquí y el ahora de la experiencia cotidiana y que da sentido a su vida, así como respuestas a las preguntas concernientes al destino.¹ Sin embargo, la diversidad de creencias que han surgido con el paso del tiempo ponen muchas veces en tela de juicio la propia creencia.² Ya Rudolf Otto advertía que la creencia en lo sagrado era afectada por el racionalismo, restringiendo la idea de lo

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

² Heidegger planteaba que ya no somos no creyentes porque Dios, en cuanto Dios, haya perdido su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios. Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto”, en *idem., Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 157-198.

santo a aquellos aspectos de Dios que podían conceptualizarse y expresarse en términos intelectuales.³ Señalaba, también, que Occidente tendía a confundir la idea original de lo santo con las concepciones éticas, y a ver lo santo como algo que de alguna forma sería sinónimo de lo completamente bueno o bien absoluto. Lo santo, para Otto, es algo que está más allá de las concepciones racionales y éticas.⁴ Tal vez por ello la antropología, como disciplina que surge con la modernidad y la secularización, ha tendido a darle la vuelta a lo específicamente “religioso” de las creencias, abstrayéndolas a fenómenos simbólicos y sociales.⁵ Y es en este contexto que aflora la pregunta: ¿cuál es el papel del antropólogo frente a las creencias religiosas?

EL ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO Y SOCIOHISTÓRICO DE LAS CREENCIAS

Como antropólogo he observado que cuando la creencia del creyente es puesta en duda, éste intenta buscar inmediatamente en otra parte ese núcleo de formulaciones que le dan seguridad y sentido a su existencia. En la búsqueda de lo sagrado aparece el “otro” en esa “alteridad perturbadora e inaccesible”, como dice Certeau.⁶

Hoy día surgen nuevas prácticas religiosas que las Iglesias adaptan y adoptan con la finalidad de no perder la garantía social y cultural que tienen como agentes y espacios de “sacramentalidad” que se les ha conferido. Es en este proceso donde el

³ Rudolf Otto, *La idea de lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

⁴ 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”.

⁵ Hay que tener en cuenta que adentrarse en el análisis de las creencias religiosas implica entrar en el terreno de lo sensible e incomprensible, pero que muchas de las veces estas creencias aparecen como el único referente de verdad que el ser humano posee.

⁶ Michel De Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

quehacer antropológico, en cuanto pensamiento del “otro”, observa que las creencias se viven socialmente, dialogando con el “otro” (donde por cierto el antropólogo no está excluido) y donde es necesario analizar, desde una perspectiva crítica, tanto la creencia del “otro” como también la propia.

En este sentido, como antropólogos creemos lo que la gente nos dice que cree. Es decir, creemos lo que oímos aunque carezcamos de certeza, porque confiamos en el informante. ¿Cuántas veces hemos visto en nuestros entrevistados que la creencia religiosa es el único referente de verdad que poseen?,⁷ especialmente en un mundo secular donde es cada vez más difícil tener certezas debido a que estamos ante una creciente diversidad de creencias y de conceptos de Dios⁸ en donde no hay acuerdos.⁹ Lo anterior ha provocado confusión y pobreza en la conceptualización y análisis de lo religioso, especialmente cuando como analistas sociales nos encerramos en supuestas verdades objetivas o en la rigurosidad metodológica cientificista.

⁷ Pouillon muestra las diferentes connotaciones de las que el verbo *croire* goza en el idioma francés. Explica que la naturaleza gramatical del verbo “creer” es tal que tenemos una polisemia del término la cual se presta para equívocos. Pouillon identifica tres usos que pueden ser traducidos como “confiar/creer en” [*croire à*], “creer que” [*croire que*] y “creer en” [*croire en*]. De aquí resultan dos ambigüedades: por un lado, el creer se presenta como un modo de aprehensión distinto e incluso opuesto a la percepción y al conocimiento empírico. Pouillon sostiene que al afirmar que “creemos” introducimos una sombra de duda en la declaración. Afirmar que se cree no es lo mismo que afirmar que se sabe. Decir que se cree en Dios es muy distinto a decir que se sabe que Dios existe. Por otro lado, encontramos la ambigüedad producto de la coexistencia de dos sentidos distintos y no siempre compatibles: *croire* como representación o enunciación de un sistema de creencia y *croire* como confianza o crédito. Esta última acepción se basa en la convicción de que “la entidad a la que se otorga *croissance* la retorna bajo la forma de ayuda o protección”, citado por Diego Cagüenñas Rozo, “Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro”, en *Revista de Estudios Sociales*, (Redalyc), núm. 34, diciembre de 2009, pp. 129. Disponible en la red: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81512359012>.

⁸ Hitler, Obama, Bin Laden, representan diferentes conceptos de Dios, muy distintos al Dios de los profetas bíblicos, por ejemplo.

⁹ La idea de Dios es como todos los indefinibles: amor, odio, felicidad y todos los valores.

Es útil señalar que las concepciones de Dios se han multiplicado con el paso del tiempo. Estas aparecen bajo formas diversas, tales como aquello que colma y apacigua los anhelos y los miedos más profundos del ser humano. Por ejemplo, en el ámbito de la filosofía, Descartes, Pascal, Hegel, Feuerbach, Heidegger y Kant, por mencionar sólo algunos casos, desarrollaron concepciones alrededor de la idea de Dios con la finalidad de llegar a construir categorías e introducirlas en su interpretación del mundo. En este sentido, Häring ha observado que en diversas corrientes del pensamiento moderno hay el consenso de que sabemos muy poco de Dios como para formular una idea coherente. Él es y permanecerá siendo un misterio que cruza toda la existencia humana, ya que carecemos de los conceptos adecuados para poder hablar de “Dios” y de nuestra experiencia religiosa de forma clara debido a que en la sociedad Dios se muestra, a lo sumo, como una “condición de posibilidad” de la propia experiencia, la cual se expresa a través de símbolos muy variados. Las discusiones sobre Dios están entremezcladas con anhelos y miedos.¹⁰

El análisis antropológico presenta diversas posturas en relación a cómo los científicos sociales han abordado las creencias. Edward Tylor, por ejemplo, quien provenía de una familia de cuáqueros y que ejerció una fuerte influencia en los etnólogos del siglo XX, consideraba que las creencias debían ser explicadas de manera natural y funcional dentro del mismo contexto sociocultural analizado, relacionando todos sus aspectos teológicos y rituales ceremoniales mediante teorías de causación psicológica o sociológica.¹¹ Para Tylor, el alma era clave para trazar un esquema evolutivo de las creencias religiosas, desde el animismo elemental hasta llegar al monoteísmo propio de la re-

¹⁰ Hermann Häring, “La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo”, ponencia presentada en el Congreso Internacional de Teología “¿Ha Muerto Dios?”, Universidad del Claustro de Sor Juana Inés de la Cruz, ciudad de México, 2009.

¹¹ Edward Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, New York, Gordon, 1974.

ligión occidental.¹² Es significativo observar que Tylor negó la existencia de dioses supremos entre pueblos primitivos, suponiendo que conceptos como “dios supremo” sólo podría aparecer posteriormente en la civilización como resultado de una lenta evolución desde creencias animistas primitivas.¹³

James G. Frazer, por otra parte, quien por cierto fue educado en la fe presbiteriana, ve a las creencias como una propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana.¹⁴ Para él, los pensadores primitivos interpretaron el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza y se imaginaron que el control que tenían sobre sus pensamientos se podía transferir al control de la naturaleza. La religión, según Frazer, implica pri-

¹² Al hombre “primitivo”, según Tylor, le llamaron poderosamente la atención tres tipos de fenómenos: la muerte, los sueños y el éxtasis (trances, visiones). Surgió 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 del alma. El hombre atribuye alma a las demás cosas: árboles, montes, piedras. Posteriormente, en un paso más de su evolución, deriva la supervivencia del alma observando sucesivos fenómenos y, posteriormente, descubre la necesidad de “un más allá” donde el alma recibe su recompensa. Los antepasados, una vez desprovistos del cuerpo, permanecían como espíritus puros que podían tomar “posesión” de cuerpos ajenos, incluso en objetos y animales, que adoptaban como nueva morada. De ciertos materiales, una vez raspados o tallados, se construyeron moradas especiales para los espíritus, dando lugar a imágenes, pinturas e ídolos. De ahí se derivaron dioses del grupo, de la naturaleza y, posteriormente, el dualismo de dioses-espíritus buenos y malos, de la luz y de las tinieblas. El monoteísmo resultó de dar preferencia a uno de los dioses hasta llegar al concepto del ser que todo lo penetra. Véase Felipe R. Vázquez Palacios, “Algunos aportes antropológicos en el estudio de la religión”, en *La Palabra y el Hombre*, (México, Universidad Veracruzana), núm. 86, 1993, pp. 53-64.

¹³ Tylor atrajo una fuerte influencia con esta teoría animística evolutiva. Especialmente entre los etnólogos, que hallaron un marco donde localizar sus hallazgos sobre fetiches, culto a los antepasados, hadas, geniecillos, almas y panteones de los diversos pueblos estudiados.

¹⁴ James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. 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.

mero una creencia en seres sobrenaturales que rigen el mundo y, segundo, conseguir los favores de ellos. Con Frazer y Tylor se mantuvo que algunas creencias eran más ciertas que otras y, por tanto, superiores y más avanzadas. Con ello comienza el intento de dividir los tipos de comportamiento orientados hacia los entes y fuerzas sobrenaturales en religiosos y mágicos. Los científicos sociales vieron en el análisis de las creencias religiosas de Frazer elementos claves para desentrañar el control del comportamiento social.

Años después, Émile Durkheim, quien creció en un entorno judío aunque no se asumió como tal, afirmaba que no hay creencias mejores o peores, verdaderas o falsas, pues todas responden a las condiciones peculiares de determinada existencia humana.¹⁵ Como producto de sus investigaciones, llegó a la conclusión que las creencias religiosas son un fenómeno eminentemente social, donde los individuos no importan. Lo principal es ver cómo viven estas representaciones colectivas que son convenientes a la sociedad formada por mitos-creencias y ritos-ceremonias, que se desarrollan en un individuo dividido entre lo sagrado y lo profano.¹⁶ Las creencias, para él, tienen la capacidad de someter y obligar a los individuos a una misma manera de pensar y obrar.

Lo sagrado es el fundamento de la sociabilidad, es lo cohesivo; lo profano es lo útil, práctico e individual. Con Durkheim, los científicos sociales encuentran un gran avance teórico metodo-

¹⁵ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

¹⁶ 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 Frazer 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 la 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.

lógico, 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. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma. El pensamiento de Durkheim nos alienta a afirmar que en la forma en que construimos nuestras creencias religiosas es como estamos construyendo la idea de sociedad, y lo que es quizá más importante, la idea de nuestra trascendencia.¹⁷

Radcliffe Brown, por su parte, trata el fenómeno de las creencias religiosas más por sus efectos que por sus causas.¹⁸ Se preocupa menos por encontrar el origen de ellas y pone mayor interés en distinguir las funciones estructurales de aquellas otras funciones que Malinowsky y otros asociaban a las necesidades biopsicológicas de los individuos.¹⁹ Para Brown, las creencias, mitos y ceremonias son expresiones simbólicas de sentimientos, producto de las exigencias impuestas por el sistema social. Las creencias y prácticas religiosas producen y fortalecen las relaciones sociales y, mediante ellas, se da el orden social. La naturaleza de las creencias, sean del tipo que sean, hay que buscarlas siempre en relación con el sistema social en compañía de las formas de cohesión y orden social que se requieren.²⁰ En esta

¹⁷ Quizá habría que ir más allá y decir que las creencias pueden ser la representación de la sociedad en dos niveles: lo que es la sociedad y lo que *debe ser* la sociedad.

¹⁸ Radcliffe Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

¹⁹ Bronislaw Malinowsky, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1982.

²⁰ Para Brown, la sociedad consta de partes interdependientes formando un sistema unitario y coherente, las creencias son una de esas partes esenciales. Aunque advierte que cada sociedad difiere de otra en su estructura y constitución, por lo que también una creencia religiosa puede ser diferente en sociedades distintas; lo que no cambia es su función y su relación con las otras partes constitutivas de la sociedad.

misma línea, Marcel Mauss sostiene que las condiciones sociales son el germen de las categorías mentales del individuo.²¹ Ve el simbolismo como el mediador entre el mundo natural y el mundo social. Al igual que Malinowsky, observa la intervención de las creencias religiosas en los movimientos sociales, armonizando con las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales.²²

Una postura que quizá varios científicos sociales hemos compartido en esta aventura del análisis de las creencias religiosas ha sido la de Edward Evans-Pritchard, quien por cierto se convirtió al catolicismo hacia el final de su vida.²³ Él sostuvo el hecho de que como científicos sociales debemos de dar cuenta de las creencias y prácticas religiosas en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se presentan; que debe 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, al sistema sólo significativo en relación con otros sistemas institucionales en cuanto partes de un conjunto de relaciones más amplias.

Un caso aparte es la concepción de Victor Turner en cuanto al análisis de las creencias religiosas (quien también se convertiría al catolicismo).²⁴ Turner sugiere que la religión no está determinada por nada distinto a ella misma y, en consecuencia, no puede ser reducida a ningún tipo de explicación etnográfica. En consecuencia, todo intento académico de explicar las

²¹ Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores, 1970.

²² En una formación social concreta vamos a encontrar una serie de elementos religiosos imbricados en acciones, instituciones, aparatos, grupos, movimientos etc., que denotan formas religiosas plausibles dentro de un contexto cultural determinado. Las creencias religiosas, lejos de ser un manto uniforme tendido sobre la sociedad, son un ensamblaje diverso de conceptos y pautas de comportamiento de individuos en interacción constante con diversas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local.

²³ Edward Evans-Pritchard, "Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture", en *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, The Free Press, 1966, pp. 155-171.

²⁴ Victor Turner, *Chibamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester, University Press, 1962.

creencias religiosas sólo termina destruyendo "aquello que hierre y amenaza su autosuficiencia". Plantea que la "vida interior" del antropólogo es clave para descifrar la "vida interior" de los "otros"; pero que, por ello mismo, el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenece al ámbito de la antropología. En otras palabras, en este punto el antropólogo ha dejado de serlo. Por ello no debería sorprendernos que Evans-Pritchard confiese al final de su estudio sobre la religión de los Nuer que "en este punto el teólogo toma el lugar del antropólogo",²⁵ como si no hubiese otra vía hacia la comprensión del verdadero significado de cualquier fenómeno religioso.²⁶

Obviamente este punto ha suscitado dentro de los científicos sociales un gran debate. Clifford Geertz, por ejemplo, asume una posición distante frente a la esfera de las creencias religiosas, ya que no considera las creencias del antropólogo de especial interés en gran medida porque para él los sistemas de creencia son sistemas simbólicos.²⁷ 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 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.²⁸ Encontramos, entonces, que Geertz llega a una concepción bastante cercana a la propuesta por Durkheim: las creencias no agotan la dimensión de lo sagra-

²⁵ Edward Evans-Pritchard, "Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture", *op. cit.*, p. 171.

²⁶ Ya San Agustín planteaba en el siglo IV d. C., que la reflexión sobre Dios sólo puede hacerse desde la creencia.

²⁷ Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 87-125.

²⁸ Las creencias adquieren intensidad únicamente en el contexto del ritual, puesto que es dentro del universo simbólico donde éste les da forma y razón de ser encontrando 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.

do 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.

Peter L. Berger, luterano heterodoxo, es sin duda uno de los científicos sociales que más seguidores han tenido en el análisis de las creencias.²⁹ Para él, éstas aparecen fuera del individuo y están presentes en su realidad; el individuo no puede comprenderlas por introspección, debe salir a conocerlas así como aprender su naturaleza. Las creencias encierran significados que se materializan a través de conocimientos y experiencias en la práctica cotidiana.³⁰ Además, proveen a los individuos de sentido; con ellas se construyen las rutinas con las cuales los creyentes se conducen en la vida cotidiana. Dichas creencias pueden cambiar y alterar los patrones de conducta o adquirir nuevos conocimientos. Cuando se presenta un problema que no se puede resolver, generalmente conlleva a lo que el autor llama “crisis de sentido”, es allí donde surgen nuevos paradigmas de acción y conocimiento que se manifiestan en creencias, las cuales brindan una nueva oferta simbólica donde lo sagrado es lo que da sentido a la existencia y hace aceptar la vida. Luego entonces, las creencias son construcciones intersubjetivas, mundos compartidos que presuponen procesos de interacción y comunicación mediante los cuales se comparten con los otros y se ex-

²⁹ Peter L. Berger y Tomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001; *idem.*, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

³⁰ Y es que para Berger y Luckmann 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. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización que es la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes, y segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto a realidad significativa y social. Esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven “otros”. No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del “otro”.

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

TROPEZANDO CON LA MISMA PIEDRA

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

Cagüañas afirma que durante su corta historia la antropología ha funcionado como si *no* fuese necesario compartir las creencias del "otro" para la producción de saber etnográfico.³¹ Frecuentemente se hace explícita una cierta necesidad de ignorar tales creencias o, por lo menos, de suspenderlas, de ponerlas entre paréntesis si lo que se busca es alcanzar un saber más fiel a la realidad. Porque sabemos muy bien que estas preguntas no pueden constreñirse a cadenas objetivas de pruebas, ya que no sólo superan nuestros conceptos, sino que son anteriores

³¹ Diego Cagüañas Rozo, "Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro", *op. cit.*

a todos nuestros mundos lingüísticos. Están dentro de la cultura e, incluso, por encima de ella. Sin embargo, desde un enfoque antropológico, las creencias se describen en relación con la sociedad (se han antropomorizado e incluso se han aculturado), y es que sólo así es como los creyentes pueden relacionarse con ellas.

Hans Küng (sacerdote católico reconocido ampliamente en el ámbito católico y protestante como representante de la teología crítica contemporánea) ha señalado a este respecto que la racionalidad externa se entrega a un camino de pensamiento empírico y objetivante, que construye pruebas fuertes y excluye toda subjetividad. La racionalidad interna, en cambio, busca representarse a la realidad desde dentro, desde las experiencias comprensivas, es decir, intenta comprender las cosas hermenéuticamente. Y se pregunta: ¿por qué en la cultura contemporánea y en su pensamiento cientificista ambas perspectivas están radicalmente separadas?

La reflexión de Küng nos lleva a proponer que no podremos concebir las creencias y las prácticas religiosas sin tomar en cuenta sus rastros en el mundo empírico o haciendo de lado el trato personal y comprometido con la realidad. Hermann Häring (filósofo católico y teólogo crítico) opina que: “Una cultura que ya no reconcilia (refiriéndose a la racionalidad externa e interna) estos dos aspectos, no se halla ya consigo misma”.³² A partir de este argumento,³³ se propone que todos los análisis y estudios sobre las creencias religiosas estén guiados por el esfuerzo de culminar en una *creatividad* común, que conduzca a nuestra cultura a un lenguaje nuevo, común e integrante. Sólo así los resultados

³² Hermann Häring, “La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo”, *op. cit.*

³³ Häring 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 aserciones, pero muy poco se hace para obtener una comprensión nueva sobre las creencias en torno a Dios.

penetrarán a la conciencia común. Aunque una postura se haga falsa con respecto a la otra, lo más importante es que las creencias cada vez estén más entretrejidas con el cosmos simbólico y la realidad en que se vive, al cual pertenecen por naturaleza.

Como podemos observar, hasta ahora, como científicos sociales, pocas veces hemos tenido la suficiente capacidad para relacionar los testimonios, los relatos, las conversiones, los milagros, entre otros, de los que nos hablan las creencias religiosas. Por lo general, observamos y analizamos las necesidades de la sociedad sin ligarlas con el plano simbólico y divino que ésta tiene. Como que las "estetizamos" —como dice Certeau—;³⁴ es decir, dejan de ser ciertas (pensables) y eficaces (operativas). Aunque por supuesto, muchas veces no dejan de ser bellas: como una fiesta, un ritual, un canto, un silencio, una oración, un efímero éxtasis de comunicación colectiva. Al analizarlas, los científicos sociales las neutralizamos, les quitamos lo cierto y lo útiles que son para cada creyente la mayoría de las veces; todo esto es pasado por alto al ser considerado perteneciente a una "vida interior" que se estima inaccesible o irrelevante para el análisis antropológico. Frecuentemente, en el intento por acceder a esta interioridad, somos tachados de subjetivistas o psicologistas. Luego entonces, el quehacer del antropólogo se ve truncado volviéndose su análisis un enigma indescifrable en términos científicos, al hacer de las creencias del "otro" algo a lo cual es imposible de dar crédito. Porque no sólo no podemos creer lo que el "otro" cree, sino que tampoco podemos creer que el "otro" crea.

EL ANÁLISIS DE LA VIDA INTERIOR

Como podemos ver, estamos frente a un problema metodológico al cual no hemos podido, como científicos sociales de la religión, darle una salida digna; seguimos guardando la distancia

³⁴ Michel De Certeau, *La debilidad de creer*, op. cit.

con lo divino y separando en nuestro análisis la interioridad humana. Coincido con Cagüeñas cuando afirma que es vital tener presente la “vida interior” del antropólogo,³⁵ pues es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”, aunque el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenezca al ámbito de la antropología. Mi experiencia como antropólogo creyente es que muchas veces mi vivencia religiosa ha sido reprimida; me he negado a describir lo que siento debido a que lo considero inoportuno o impertinente, y a veces hasta inútil el ocupar la antropología para antropologizar mi propia vida. No sé a cuántos investigadores su quehacer científico los ha llevado a mirarse a sí mismos, a ponerse frente al espejo y describirse con la emoción y sentimientos que la experiencia religiosa suscita. Creo que el conocimiento íntimo que produce esta mirada interior contribuye en gran manera a dar sentido a los acontecimientos que uno puede ver y sentir en los “otros”. Sin tener que pensar en el peligro que puede tener la subjetividad del científico, ya que la validez de una investigación se mide por la metodología empleada y la veracidad de los datos obtenidos y no por la militancia, cercanía o distancia que tiene un investigador con su objeto de estudio.

La experiencia como antropólogo y como creyente, me ha motivado a comunicar “algo más” que como un simple investigador social que habla de la vida cotidiana y de la experiencia individual de los seres humanos. Esto me ha llevado a mirar los hechos no sólo a través de los demás, sino a través de mi propia vivencia, y con ello, me parece, he podido acceder a otros niveles y dimensiones de mi quehacer científico. Considero que los seres humanos elaboramos ordenadamente nuestro sistema de conocimientos, la herencia cultural fuertemente arraigada por

³⁵ Diego Cagüeñas Rozo, “Las distancias del creer”, *op. cit.* Se anotaron las afiliaciones religiosas de algunos de los más influyentes analistas con la finalidad de que el lector valore si este factor fue clave para su comprensión y análisis de las creencias religiosas.

el sentido común. Por lo tanto, es desde aquí que los individuos construimos la realidad en la medida en que la vivimos, interpretamos y transformamos con nuestras propias acciones en interacción con los demás. En la medida en que confrontamos nuestra realidad con la realidad de los "otros" es como co-construimos la realidad social.

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

En mi manera de ver, requerimos de una estrategia metodológica que bordeé entre las creencias religiosas en lo divino tanto de uno mismo como las de los "otros". En donde podamos correlacionar la experiencia personal con la experiencia del "otro", con todas sus esperanzas y miedos, así como con los diversos contextos que confluyen para interpretar desde su perspectiva personal el mundo, tanto del antropólogo como de los sujetos que estudia. Es aquí donde, en mi opinión, tanto el antropólogo como el militante de una creencia religiosa se interceptan en la producción del conocimiento. El antropólogo selecciona la calidad de los discursos del actor social, mientras que el militante se ayuda del antropólogo para ver la diferencia de los procesos simbólicos. En este sentido, lo que va a justificar y a darle seriedad a una investigación no es porque se milite o no en una organización religiosa sino, como ya se mencionó, por

la metodología que se usa. Obviamente existe el peligro cuando se es militante de que no tengamos la libertad de reflexionar tan ampliamente porque la militancia nos mantiene ocupados. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la militancia nutre lo académico y lo académico nutre a la militancia, ambas se necesitan; pero sin olvidar, como ya lo mencionamos, que lo que califica la investigación y que garantiza aportes novedosos, de calidad, y que va a darle el peso, la coherencia y la solidez a los resultados de una investigación es la metodología.

Hay que tener presente que las creencias no son estáticas, se mueven según los desarrollos de la sociedad y muchas de las veces de forma novedosa. Por ejemplo, he observado que cuando surge una nueva agrupación religiosa ésta intenta crear una nueva y superior creencia sobre la divinidad. En este sentido, necesitamos estar dispuestos a confrontarlas en un mundo cada vez más secularizado, en donde se reduce notablemente el poder persuasivo de estas creencias. Es en este proceso donde realmente enfrentaremos nuestros miedos y nuestras esperanzas, y en donde la respuesta es tan difusa y compleja como la sociedad misma.

HACIA UNA ÚLTIMA REFLEXIÓN

Como podemos darnos cuenta, el análisis de las creencias es complejo y pareciera difícil el tratar de comprenderlas con nuestras técnicas y métodos; y más si estas creencias tienden a inclinarse por una idea o modelo objetivizante de pensamiento. Tampoco es la idea de irnos por la libre sin ninguna rigurosidad teórico-metodológica, corriendo el riesgo de que lleguemos a formas engañosas y modelos teóricos deficientes. Además, no queremos que las creencias se fragmenten más por las a menudo inhumanas diferencias sociales en ámbitos regionales o globales, como tampoco que éstas sean sometidas a los intereses particulares de distintas culturas o grupos.

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

Para Hermann Häring, el problema es que todas las creencias, sean de la especie o de la calidad que sean, se conciben siempre como contribuciones parciales para un diálogo mayor. O sea, que la particularidad se eleve a la universalidad. Al respecto, dice: "Dios es vida. Nosotros decimos que Dios vive ahí donde impera la libertad y donde vive el amor. Donde Dios está presente están: la felicidad, los anhelos y la salvación".³⁶

Pese a lo anterior, como antropólogo social me inquieta saber si estas creencias religiosas las podremos seguir construyendo y analizando a través de la realidad que observamos; con sus miedos, sus esperanzas, sus tristezas y sus necesidades. Para muchos esta pregunta es una pregunta de fe que permanece abierta, porque en su entorno cultural la respuesta ya no es evidente. Desafortunadamente, el proceso de secularización, la creciente diferenciación y diversificación religiosa hacen que la idea de Dios permanezca muchas veces sin respuesta. Si bien es cierto que la religión y la búsqueda de la espiritualidad conservan su valor, ningún contexto cultural o agrupación religiosa puede garantizar una idea de Dios absoluta y hegemónica.³⁷

³⁶ Hermann Häring, "La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo", *op. cit.* La psicología ha mostrado que los hombres vivimos de profundos e inquietos anhelos.

³⁷ En esta nueva situación muchos creyentes dejan pasar la pregunta de lado

Creo que como científicos sociales podemos seguir nuestros análisis sobre las creencias argumentando de forma utilitarista, colectivista, liberal, relativista o totalitaria; a menudo de forma humanamente empática o conscientemente secular. En otros casos, incluso, argumentando de forma religiosa, mostrando con ello un gran respeto por las creencias religiosas de los seres humanos. Parece ser que, hasta aquí, el análisis sobre las creencias y prácticas religiosas —se parta de donde se parta y sean de la especie o de la calidad que sean— deben ser concebidas siempre como una contribución parcial de algunos seres humanos para un diálogo mayor con el mundo complejo de las creencias, religiosas o seculares.

La crítica a las creencias religiosas ha tenido un vuelco a partir del 11 de septiembre del 2001 y los acontecimientos de New York, ya que nos hemos vuelto particularmente conscientes de las consecuencias políticas que estas creencias pueden llegar a tener, especialmente cuando se expresan como “guerras santas”. Cuando en ellas Dios sale a colación en los discursos políticos y surgen cuestionamientos sobre el Dios todopoderoso y su omnipotencia, sobre el Dios pacífico y la injusticia, este Dios sólo es relevante si es que realmente puede desempeñar un papel en la imagen del futuro de este mundo. Uno no debe tachar a estos cuestionamientos como utilitaristas sin más, pues lo que ponen de manifiesto es que un Dios apolítico y privado no le sirve a nadie.

Con lo anterior, como analista social asumo que las creencias religiosas están muy ligadas a la defensa de ciertos grupos de interés, y que lo que tenemos en nuestras manos es la historia y el potencial de violencia que estas creencias pueden llegar a tener. Pero no debemos olvidar también su potencial pacifista y de búsqueda de la justicia. Cuestiones eminentemente

cuando se les cuestiona sobre su idea de Dios. En los diversos cultos religiosos se tiene miedo a las respuestas auténticas de los creyentes. Muchas veces, éstos provocan discusiones de índole social, cultural y filosófico-religiosas. Pero todas muestran la pluralidad social, con sus intereses y posiciones individuales.

mente teológicas como la justicia y la paz universal, el anhelo de un mundo mejor y una humanidad reconciliada, tienen una gran relevancia social hoy en día. Lo que tenemos que hacer es ver de qué manera podemos correlacionar esta utopía con las necesidades de la sociedad contemporánea. En este sentido, necesitamos llegar a una respuesta lo suficientemente integradora que nos permita construir o de-construir nuestras creencias, pese a las diferencias de fondo; el problema, por supuesto, es cómo hacerlo. Esta es la pregunta que, ya sea como creyentes o como analistas sociales, tenemos que plantearnos.