

Resumen del artículo

Conocimiento y religión. Pensando desde América Latina Hugo José Suárez

En el artículo se reflexiona alrededor de la pregunta ¿cómo se crea conocimiento sociológico de la experiencia religiosa?, y particularmente ¿qué consecuencias tiene la interrogante para América Latina? Para ello se desarrollan tres ideas. En primer lugar, se exponen las premisas para estudiar la religión acudiendo a las enseñanzas de Durkheim quien afirmaba que el objetivo no debe ser restringirse a lo religioso sino indagar la experiencia humana en su conjunto, buscando develar “un aspecto esencial y permanente en la humanidad”. En la segunda parte se exponen algunas advertencias, límites y tentaciones que hay que considerar en la tarea del estudio de las religiones. Por último, se reflexiona acerca de cómo se ha abordado el tema en América Latina, para lo cual se retoma críticamente el libro de Roberto Cipriani *Manual de Sociología de las religiones*, y se propone una ruta alternativa.

Abstract

In the article, there is a reflection around the question: how sociological knowledge is created from the religious experience?, and particularly, what are the consequences of that issue for Latin America? For this purpose, three ideas are developed. First, there is an exposition of the premiss to study religion appealing to Durkheim teachings, who affirmed that the objective must not be to be restricted to the religious aspect, but to inquire the human experience as a whole, intending to reveal “an esencial and permanent aspect in humanity”. In the second part, warnings, limits, and temptations to consider in the task of the study of religions are exposed. Finally, there is a reflection about how that topic has been approached in Latin America. For that purpose, the book of Roberto Cipriani, *Manual de Sociología de las religiones*,

Palabras clave

conocimiento y religión, religión en América Latina, sociología de la religión.

Keywords:

knowledge and religion, religion in Latin America, sociology of religion.

is critically reconsidered, and the author develops a proposal of an alternative route for this matter.

Hugo José Suárez

Universidad Nacional Autónoma de México, IIS

Conocimiento y religión. Pensando desde América Latina

La actividad científica se engendra en la relación entre las disposiciones reguladas de un *habitus* científico que en parte es producto de la incorporación de la necesidad immanente del campo científico y las imposiciones estructurales ejercidas por ese campo en un momento dado del tiempo

Bourdieu¹

En el marco del xv Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México se nos invitó a reflexionar alrededor de la mesa denominada “Conocimiento y religión”. Para ello, recibimos doce preguntas que orientaban la discusión y que sin duda ayudaron a centrar las ideas de este amplio y complejo tema. En lo que sigue intentaré hacer una reinterpretación libre del cuestionario, focalizándome en una pregunta matriz: ¿cómo se crea conocimiento sociológico de la experiencia religiosa? Las fuentes para elaborar una respuesta cruzarán tanto la literatura que he podido revisar en los últimos años, como las reflexiones en seminarios con estudiantes o colegas donde nos planteamos de distintas maneras la misma pregunta. Pero para tratar de establecer un diálogo más concreto y cercano a nuestro contexto, en la tercera parte discutiré, a título de ejemplo, la obra de Roberto Cipriani *Manual de Sociología de la Religión*.² La intención de ese apartado no será dialogar con los distintos acercamientos realizados en el continente al tema de lo religioso, sino debatir la posición epistemológica, desde donde el autor emprende su tarea, y sugerir otras rutas posibles. El texto se divide en tres partes: “Conocer en sociología de las religiones”, “Límites, precauciones y advertencias para la construcción del conocimiento sociológico” y “Cómo pensar la religión desde América Latina”.

1 Pierre Bourdieu. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997, p. 89.

2 Roberto Cipriani. *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2011.

Conocer en sociología de las religiones

La primera pregunta que hay que ponerse es si el desafío del conocimiento sociológico general tiene alguna diferencia respecto del específicamente religioso, o dicho de otro modo, ¿hay algo de especial en la religión que la hace diferente respecto de otros objetos de interés sociológico (la familia, el Estado, las clases sociales, la cultura, etc.)? Considero que la respuesta es positiva y negativa a la vez, pero en dos dimensiones analíticas distintas. Es positiva en el sentido de que la sociología surge como explicación a lo social más allá de lo religioso, por tanto en contraposición a su razonamiento –por eso Touraine decía informalmente que todo sociólogo serio se había ocupado del fenómeno religioso; cierto: la sociología clásica se elabora en discusión con las premisas teológicas–. Pero por otro lado, la respuesta es negativa si se la piensa en otra dimensión, ya que, como diría Durkheim, al estudiar lo religioso, lo que se pretende es entender globalmente el comportamiento humano.

La relación entre conocimiento y religión ha sido la base del pensamiento sociológico clásico. El desafío fue, desde los primeros pasos, buscar explicaciones de lo social por lo social –o la célebre fórmula durkheimiana: “tratar los hechos sociales como cosas”–, enunciado que en nuestros días aparece obvio e incluso criticable, pero que en el inicio de la modernidad significó darle a la ciencia la responsabilidad de la explicación de la sociedad en lugar de que quien lo haga sea la teología o la filosofía.

El esfuerzo de Durkheim en las *Reglas del método sociológico* es precisamente dotar de un método a la observación de la realidad, “extender el racionalismo científico a la conducta humana” buscando “reglas de acción”.³ En la explicación de las cosas, se trata de salir de las razones metafísicas y buscar en la ciencia su explicación, incluso pide –lo que hoy podría ser leído como un exceso– tener confianza en “nuestra fe en el porvenir de la razón”.⁴

Es en esa dirección cuando Durkheim se pone como objetivo estudiar *Las formas elementales de la vida religiosa*, en la introducción de su texto afirma

3 Emile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. México: Distribuciones hispánicas, 1987, p. 5.

4 *Ibid.*, pp. 5-6.

que su “objeto de investigación” es, en paralelo, la “sociología religiosa y teoría del conocimiento”. Así, querer indagar respecto de las formas religiosas implica ineludiblemente adentrarse en la sociología del conocimiento. Por eso la agenda intelectual del autor no radica en estudiar una expresión totémica o “primitiva” –como una lectura superficial del contenido de su obra pareciera revelar–; el objeto de fondo no es ni una sociedad particular ni su experiencia religiosa, su ambición es más fundamental: nos interesa el “hombre de hoy”. La entrada por el problema religioso es más metodológica que temática, busca indagar sus formas más “puras”:

No estudiamos, pues, la religión muy arcaica que vamos a tratar por el solo placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.⁵

5 Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, 1991, p. 7.

De aquí se entiende la preocupación del autor por desentrañar “un aspecto esencial y permanente” de la experiencia humana, lo que implica una idea no evolutiva sino antropológica de la necesidad religiosa.

La pregunta epistemológica de Durkheim –y buena parte de su esfuerzo intelectual– es cómo explicar la vida colectiva –religiosa o no– toda vez que “un velo se interpone entre las cosas y nosotros, y nos disfrazan cuando nos las figuramos más transparentes”.⁶

6 Durkheim, *Las reglas...*, p. 57.

Límites, precauciones y advertencias en la construcción del conocimiento sociológico

La temprana advertencia de Durkheim respecto del “velo” que nos impide conocer fue tomada en serio y desarrollada medio siglo más tarde por Bourdieu, Chamboredon y Passeron en su texto clásico *El oficio del sociólogo*.

7 Citado en Pierre Bourdieu, Chamboredon y Passeron. *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI, 1998, p. 25.

8 *Ibid.*, p. 29.

9 *Ibid.*, p. 37.

10 Durkheim, *Las reglas...*, p. 2.

11 Bernard Lahire. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial, 2006, p. 162.

Estos autores, recuperando la premisa de Bachelard que sostenía que “el hecho científico se conquista, construye, comprueba”,⁷ proponen dos operaciones analíticas, la ruptura y la construcción: “el descubrimiento no se reduce a una simple lectura de lo real, aun del más desconcertante, puesto que supone siempre la ruptura con lo real y las configuraciones que éste propone a la percepción”.⁸

Tal premisa sociológica implica tener cuidado de la “ilusión de transparencia”, o de las explicaciones rápidas, incluso aquellas que se presentan “bajo las apariencias de una elaboración científica”,⁹ pues pueden estar viciadas. Se trata de ponerse en guardia frente a lo que Durkheim habría denominado las “prenociones”:

Estamos todavía demasiado acostumbrados a resolver todas estas cuestiones a tenor de las sugerencias del sentido común [...] En el preciso momento en que nos creemos liberados de su influencia, nos impone su juicio sin que nos demos cuenta de ello. Sólo una larga y especial práctica, puede evitar tales debilidades [...] Que no olvide nunca que las maneras de pensar a las cuales está más habituado, son más bien contrarias que favorables al estudio científico de los fenómenos sociales, y, por consiguiente, hemos de recomendarle que se ponga en guardia contra sus primeras impresiones. Si se abandona a ellas sin resistencia, se expone a juzgarnos sin comprendernos.¹⁰

La tarea de la construcción del conocimiento que trate de ser un aporte a la ciencia, va de la mano de un “proyecto”, que si bien puede tener distintas características concretas y operativas, debe partir de una pregunta científica y construir un problema de interés sociológico. Recordemos que Lahire contó que alguna vez un estudiante le comentó a J.C. Passeron que tenía un *corpus* muy rico de un personaje que durante varios años de su vida había escrito cotidianamente, y al fallecer el archivo llegó a sus manos; la respuesta del profesor fue que el material en sí mismo no armaba un problema, hacía falta la intervención sociológica que lo construya como tal.¹¹

Para lograr un “corpus empírico teóricamente construido”,¹² se debe contemplar al menos tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la dimensión empírica; en palabras de Bourdieu: “sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada”.¹³ Por otro lado, la observación concreta será diferenciada a partir del paradigma desde donde se lo aborde, o dicho en Saussure citado por Bourdieu, “el punto de vista crea el objeto”.¹⁴ Por último, la estrategia metodológica que, combinando paradigma de referencia, búsqueda teórica, y técnica de recolección de información, permita llegar a resultados –provisionales y discutibles– que enriquezcan la discusión científica. Por supuesto que este trabajo está lleno de peligros y tentaciones.

La primera pregunta es qué hacer con las afinidades personales, intenciones ideológicas, políticas o religiosas, y posiciones sociales del investigador. La discusión al respecto ha sido amplia, y las salidas diversas, desde la positivista, hasta la marxista.¹⁵ Para el caso religioso, un ejercicio interesante es el texto *Lo religioso de los sociólogos*.¹⁶ En él, se solicitó a un conjunto de académicos franceses que reflexionaran sobre su manera de llegar al problema de la religión, su itinerario y la manera como administran su involucramiento: “¿qué motiva a los investigadores? ¿Qué buscan saber o demostrar? ¿Con qué problemas y trampas se encuentran?” Lo que se pretendía en la reflexión colectiva no es que los autores expusieran sus resultados, sino que compartieran el fundamento vital de su búsqueda, “incluso sus biografías en la medida en que su procedimiento científico no es independiente de sus evoluciones personales”.¹⁷ A la convocatoria respondieron una veintena de sociólogos –entre ellos Jean Remy, Danièle Hervieu-Léger, Michael Lowy, Karel Dobbelaere, Jean Paul William– que cuentan la relación entre su trayectoria y su interés científico por lo religioso. En la diversidad se puede observar los distintos desafíos y la manera de resolverlos, así como la multiplicidad de caminos para interesarse en determinados temas sabiendo guardar distancia con los mismos.

12 “Una pila de datos empíricos no tiene *a priori* ningún interés para el sociólogo, mientras no haya sido concebida, recortada, seleccionada, delimitada, en una palabra, mientras no se la haya construido en calidad de corpus empírico teóricamente construido”. Lahire, *op. cit.*, p. 162.

13 O como sugiere Lahire: “es imposible contar con hacer progresar el conocimiento del mundo social teorizando sobre teorías pero sin pasar por la investigación empírica” (Lahire, *op. cit.*, p. 78); Bourdieu, *op. cit.*, 1997, p. 12.

14 Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *op. cit.*, p. 51.

15 Michael Lowy. *Ideologías e Ciencia Social*. Sao Paulo: Cortez, 1985.

16 Yves Lambert, Guy Michelat, Albert Piette. *Le religieux des sociologies. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L’Harmattan, 1997.

17 *Ibid.*, p. 9.

En esta dirección, una de las soluciones provisionales es la que desarrolló Bourdieu en su idea de “objetivación participante”. Esta consiste en un ajuste a la estrategia etnográfica de la “observación participante” pero devolviendo la mirada hacia uno mismo, buscando la “objetivación del sujeto de la objetivación, del sujeto que analiza, en suma, del mismo investigador”. La pretensión es

observarse observando, observar al observador en su trabajo de observación o de transcripción de sus observaciones [...] en sus observaciones en su experiencia de campo, en su relación con los informantes [...] en su relato de todas sus experiencias que conducen, muy a menudo, a la conclusión, suficientemente desesperante, de que en definitiva todo eso no es más que un discurso, texto, o peor, pretexto para el texto.¹⁸

18 Pierre Bourdieu, “L’objectivation participante”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París: núm. 150, 2003, p. 44.

En este debate —y particularmente hablando de lo religioso—, no es menor la tentación del profetismo, y la consiguiente necesidad de “ahogar en sí mismo el profeta social que el público le pide [al sociólogo] encarnar”:

El sociólogo que comulga con su objeto no está nunca exento de ceder a la complacencia cómplice de las expectativas escatológicas que el público tiende a transferir hoy sobre las ‘ciencias humanas’ [...] En tanto acepta determinar su objeto y las funciones de su discurso de acuerdo con los requerimientos de su público, y presenta a la antropología como un sistema de respuestas totales a los interrogantes últimos sobre el hombre y su destino, el sociólogo se vuelve profeta [...] cual si fuera dueño de la sabiduría.¹⁹

19 Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *op. cit.*, pp. 42-43.

Asimismo, no hay que dejar de tomar en cuenta el contexto institucional de enunciación. Por ejemplo, la sociología de la religión en Bélgica estuvo inicialmente vinculada a las necesidades pastorales del catolicismo, pero fue en su desarrollo que se logró la autonomía necesaria que le

permitió desprenderse de las primeras pretensiones para encaminarse en una perspectiva más general. Esta reflexión ya la hacía Desroche cuando hablaba de la necesidad de la desconfesionalización, desclericalización y desacralización en el estudio del problema religioso.²⁰

Si estas premisas rápidamente resumidas son indispensables para el estudio de lo religioso, hagamos ahora el ejercicio de reflexionar sobre cómo se debe construir conocimiento religioso desde América Latina. Para ello habría múltiples posibilidades, pero en las páginas que siguen se optará por una lectura crítica del *Manual de Sociología de las Religiones* de Roberto Cipriani que, por un lado, tiene la intención de repasar y organizar las distintas escuelas de científicos sociales de la religión, y por otro, se ocupa de nuestro continente. La intención es utilizar esta obra como un estímulo analítico que nos permita problematizar críticamente el tema.

Cómo pensar la religión desde América Latina

El documento de Cipriani ofrece una rica descripción de autores y corrientes que se han ocupado de la religión en distintos momentos y lugares. Empieza con una introducción donde discute las dos tradicionales definiciones de religión –la tendencia sustantiva y la funcional– y reflexiona críticamente sobre las mismas. Le siguen cinco partes: los orígenes, donde transita por autores como Hume hasta Mauss, deteniéndose en cada uno de ellos; los clásicos (Durkheim, Weber, Simmel, Freud, y James); los contemporáneos (una decena de autores de distinto origen como Desroche, Parsons o Geertz); los desarrollos recientes (Ferrarotti, Voyé, Rémy y Hervieu-Léger, entre varios más); y los nuevos aportes (desde Habermas hasta Lambert).

El esquema de exposición es uniforme en toda la obra: reseña la biografía de un autor, explica uno –o varios– de los libros y desarrolla el concepto principal subrayando su aporte. Aunque no realiza ninguna discusión con cada autor –no es su intención–, sí teje la red de producción colectiva del conocimiento subrayando el lugar teórico de cada quien. Por ello, al final

20 Henri Desroche. *Sociología y religión*. Barcelona: Península, 1972, pp. 20-21.

de cada sección ofrece una muy útil sinopsis gráfica donde interrelaciona y da sentido de continuidad a lo explicado previamente. Así, se comprenden algunas diferencias entre los contemporáneos y se logra seguir la trayectoria de las distintas escuelas, sus ramificaciones, y las nuevas invenciones. Gracias a los pedagógicos esquemas sintéticos, se puede leer en una perspectiva de largo aliento a autores cuya producción está separada por más de un siglo. La mayor riqueza del trabajo radica entonces en que permite encontrar –y encontrarse– en el entramado de un esfuerzo académico que buscó explicar la experiencia religiosa.

Otro aspecto que conviene subrayar es que Cipriani no se limitó a tomar en consideración a sociólogos, sino que más bien amplió su mira; empieza con “las raíces histórico filosóficas”, pero ocupándose de la “teología civil razonada de la providencia” en Vico, la “religión natural” de Hume o las reflexiones de Feuerbach. Además, cuando es necesario, introduce a su análisis autores que fundamentalmente se estudian a partir de la antropología como Malinowski, Geertz o Eliade; e incluso se ocupa de Freud con todo lo que ello implica.

A partir de su primera edición italiana en 1994, el libro tuvo un importante impacto ya que fue traducido a varias lenguas y vendió miles de ejemplares. La versión castellana del 2004 se agotó rápidamente, lo que invitó al autor a una segunda edición en el 2011 –“ampliada y actualizada sobre la base de la nueva edición” de la versión italiana del 2009–. En ella incorporó un apartado dedicado a la sociología de la religión en África y América Latina, donde, en lo que a nuestro continente se refiere, se ocupa de los argentinos Floreal Forni, Alejandro Frigerio, Fortunato Mallimaci; los brasileños Reginaldo Prandi, Ari Pedro Oro; y el chileno Cristian Parker.

Más allá del valioso documento, que sin duda nos acompañará muchos años y será de suma utilidad e ineludible lectura para quienes nos ocupamos del tema, quisiera apuntar tres comentarios críticos que abonan a la discusión de estas páginas.

En primer lugar, me pregunto por qué la obra en su título se restringe a la sociología cuando, en su contenido, el diálogo con la antropología es

clave, en sus páginas se recorre por íconos esta disciplina. En su práctica analítica, Cipriani, sin caer en el discurso ambiguo de la “interdisciplina”, estaría siguiendo la recomendación de Bourdieu cuando decía que la división entre ambas es más administrativa que científica. Precisamente la riqueza de la obra radica, en parte, en ese diálogo que subraya la parentela de dos maneras de construir conocimiento científico que se entrecruzan a partir del objeto de estudio. Incluso, en esa misma dirección, habría que preguntarse por qué vuelve a la idea de una sociología de la religión en singular en vez de abrir el espectro a las sociologías de las religiones, discusión que fue central a mediados del siglo pasado de la cual se ocupó la escuela francesa.²¹

Una segunda pregunta se refiere a la introducción de un puñado de autores latinoamericanos que, como él mismo lo dice en su postfacio, “no hace justicia a otras sociologías de la religión activas y muy vivas en América Central y América del Sur”.²² Por un lado, los autores europeos reciben un tratamiento más extenso y profundo, cada uno de ellos ocupa un apartado y se les dedican varias páginas; los seis latinoamericanos son puestos en conjunto y tratados en un solo bloque de nueve páginas. Pero por otro lado, crítica que subrayó Eloísa Martín en su comentario en la presentación de la segunda edición del libro en Buenos Aires en agosto del 2012, Cipriani sólo se ocupa de los autores que le son más cercanos, dejando afuera una serie de obras clásicas y sin reflexionar sobre las razones científicas de su elección. No se explica, por ejemplo, la ausencia de Manuel Marzal cuyas investigaciones son capitales para entender la religiosidad popular en Perú, el trabajo de Gilberto Giménez sobre la cultura popular en el Anáhuac, el aporte de Carlos Garma sobre los buscadores espirituales del pentecostalismo, las tesis sobre la secularización de Roberto Blancarte, las nuevas formas religiosas exploradas por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez en Guadalajara, y así para adelante. Es decir, que su selección no parece tener un sustento analítico, y deja al margen obras que son de un aporte fundamental para las sociologías-antropologías de las religiones desde América Latina.

21 Jean Paul William. *Sociologie des Religions*. París: PUF, 1995, pp. 37-57.

22 Cipriani, *op. cit.*, p. 384.

Pero hay otro elemento que me parece todavía más importante. La pregunta de fondo a la que conduce la omisión es: ¿cuál es la manera en que hay que hacer una sociología de las sociologías-antropologías de la religión en América Latina? ¿Cuál es la postura epistemológica más adecuada para esa tarea? Ahí las respuestas pueden ser de distinto orden. Una posibilidad es, como lo hace Cipriani, seguir el orden cronológico y sobre él construir una familia de autores y su desarrollo; esta es la perspectiva evolutiva que, a pesar de sus ventajas, levanta varios problemas. Por un lado, el principal inconveniente es que este procedimiento obliga a tomar en cuenta los aportes a partir de la fecha de nacimiento de un acercamiento disciplinario al tema, dejando por completo de lado todo lo que anteriormente se haya producido (la sociología en América Latina se funda como carrera a partir de mediados del siglo pasado variando los países —es decir que ya estaríamos tarde—, y la reflexión específicamente sobre las religiones empieza a partir de los setenta); por otro lado, crea un marco jerárquico —diríamos casi gerontocrático y desarrollista— al cual toda reflexión posterior llega con desventaja por el hecho de haber sido producida en otro momento. En buena medida, este es un pecado de muchos analistas del pensamiento de las distintas ciencias sociales que, por la manera como está construido el esquema de lectura, análisis o exposición, los lugares —marginales— cuyo aporte científico llega tarde, estarían automáticamente en una categoría inferior. La obra de Roberto Cipriani comete precisamente ese pecado. Al filtrar su mirada por el lente cronológico, cuando analiza a Weber o Durkheim, no se pregunta qué o quién está pensando algo similar desde otro contexto, en este caso, América Latina.

Una alternativa para realizar esta tarea, consiste en no concentrarse en lo cronológico de una disciplina buscando a los padres fundadores, la evolución de sus discípulos y escuelas, sino más bien partir de una pregunta todavía más sociológica: en determinados contextos, ¿cómo se estaba tratando de explicar y comprender el fenómeno religioso? ¿Cuáles eran las formas, autores e ideas que estaban en juego? Estas inquietudes nos llevan no a un repaso de actas de nacimiento disciplinarias sino a temáticas, a

maneras de plantear problemas y resolverlos en obras que, aunque no se llamen a sí mismas sociológicas, tengan la intención propia de esta ciencia. Así, se trata de tomar en serio producciones intelectuales que, tengan o no la legitimidad profesional de un título universitario, se inscriban en “el oficio de estudiar a la sociedad”, a decir de Becker.²³

En distintos ámbitos esta posición epistemológica no es nueva. Cuando Ángel Palerm se disponía a escribir una historia de la etnografía, su primer hallazgo fue que al recorrer por la literatura —preponderantemente anglosajona y francesa—, la reflexión quedaba atrapada en grandes nombres de los siglos XIX y XX y dejaban de lado una serie de autores. Dice Palerm:

Me resulta imposible seguir aceptando que exista una antropología llamada científica, con la infantil edad de cien años, precedida por unos dos mil años de obras y autores a los que llamamos ‘precientíficos’, usados primordialmente como fuentes de información, como colecciones y archivos de datos (...) La historia de la etnología no puede quedar reducida a su período más reciente, a aquel en que trata de hacerse tan respetable como una ciencia física. En particular, los autores del pasado no deben verse exclusivamente como ‘científicos’ y ‘precientíficos’. Tenemos que estudiarlos como fuentes documentales, claro está, y también como organizadores de técnicas y métodos todavía utilizables. Pero hemos de verlos y utilizarlos, asimismo, como generadores y representantes de modalidades distintas de la tradición etnológica, como fuentes vivas de ideas y de teorías, que no siempre encajan en los marcos formales de los paradigmas actuales de la ‘ciencia’. Tampoco tienen por qué hacerlo. Proceder de otra manera sería mutilar innecesariamente e inútilmente la riqueza intelectual de la etnología.²⁴

Es desde ese “punto de vista” que este autor realizó una nueva historia de la etnografía y acude sin complejos a autores de lo más diversos en tiempos y espacios. Así, reinterpretó a Platón y se preguntó si en él no está ya “la teoría de la división del trabajo social y de sus consecuencias,

23 Howard Becker. *Trucos del oficio. Cómo Conducir su investigación en ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 2010, p. 21.

24 Ángel Palerm. *La historia de la etnología*. México: Universidad Iberoamericana-ITESO-CIESAS, 2006, pp. 12-14.

25 *Ibid.*, p. 11.

26 *Ibid.*, p. 13.

que los más ingenuos atribuíamos a Durkheim”.²⁵ Estrabón y los pueblos de Iberia, Marco Polo y sus incursiones en China, el Hermano Juan y sus observaciones de la guerra de los mongoles, etc. La intención de Palerm es clara: para él “la tradición cultural etnográfica ha tenido y tiene muchas formas y modalidades”.²⁶ Reducirse a un siglo y concentrarse en la obra que se denomina científica y estrictamente académica, no hace sino empobrecer una discusión intelectual. Sin duda que la posición teórica de Palerm es un camino para entender cómo se pensó la religión desde América Latina.

Lo propio podemos decir de la serie “Sociologías y religión” publicada en Francia por Presses Universitaires de France (PUF). El primer volumen, elaborado por Danielle Hervieu-Léger y Jean Paul William (2001), trajo como subtítulo “Approches classiques” y se ocuparon de Marx, Weber, Durkheim, Simmel, etc. El volumen dos estuvo a cargo de Erwan Dianteill y Michael Löwy (2005), con el subtítulo de “Approches dissidentes”, retomando la perspectiva de Toeltch, Mannheim, Bloch, Gramsci, Mauss, Zara Neal y otros. El tercer tomo, escrito por los mismos autores (2009), está subtítulo con “Approches insolites”, y exploran a autores todavía más transgresores de cualquier escuela: el italiano Ernesto de Martino, la cuentista cubana Lydia Cabrera, o Roger Caillois (entre varios más). Lo importante de esta propuesta parece estar no en la cronología que sustenta una disciplina, sino en los enfoques o acercamientos, poniendo la atención en soportes reflexivos de distinta índole (sociológica, filosófica, narrativa, etc.) para ello. Así, la literatura o la pintura por ejemplo, pueden ser una fuente donde buscar explicaciones de un determinado fenómeno.

Tanto Palerm como Dianteill y Lowy parecen haber comprendido bien que, aunque el camino sea más largo y accidentado, para tomarse en serio el mandato sociológico de entender cómo se pensó un tema en una determinada sociedad, hay que decodificar cuidadosamente un pensamiento que bien puede estar expuesto —u oculto— en distintas expresiones. Dicho de otro modo, si queremos entender quiénes y cómo se pensó el problema religioso científicamente en América Latina, no tenemos que acudir

solamente a las obras propiamente sociológicas de finales del siglo pasado sino, a la vez, indagar sobre las propias formas de conocimiento local que retomaron el espíritu de la pregunta y dieron respuestas de distintas maneras. Así, como lo hace Palerm para la etnografía, habría que ver qué de sociología-antropología de la religión hay, por ejemplo, en la obra de Bartolomé de las Casas, Guamán Poma de Ayala, Sor Juana Inés de la Cruz, etc. Sólo desde esa posición epistemológica se podrá discutir de manera más completa y compleja –sin jerarquía territorial o cronológica– una forma más universal del tratamiento del problema religioso.

Conclusiones

Quisiera cerrar esta reflexión subrayando tres ideas que han sido desarrolladas en el transcurso de este artículo. En primer lugar, al pensar la religión desde la sociología se debe tener en mente que la búsqueda final está en comprender al “hombre de hoy” –a decir de Durkheim– y su lógica de acción. En ese sentido, el procedimiento para lo estrictamente religioso no difiere radicalmente de cualquier otra esfera de la vida colectiva; es decir que la familia, la escuela, el Estado, la política y por supuesto la religión –entre tantas otras posibilidades– exigen sobre todo un procedimiento para comprenderlos y explicarlos, lo que conduce a una discusión epistemológica fundamental.

En segundo lugar, el conocimiento científico avanza a partir de preguntas y proyectos, lo que implica utilizar teoría y método para desarrollar una problemática particular muy concreta. Esta dinámica supone por supuesto una serie de dificultades y advertencias, desde las “prenociones” hasta el lugar institucional de enunciación o el estado de un campo de investigación, pero a pesar de las dificultades, el conocimiento sociológico, siempre limitado y provisional, tiene más de un siglo de historia.

Finalmente, pensar lo religioso desde América Latina obliga a un desplazamiento epistemológico todavía más sofisticado, puesto que se debe retomar el espíritu de las preguntas sociológicas pero acudir a las producciones

intelectuales y decodificar en ellas lo que hay de sociología de la religión. Ese camino, aunque arduo, parece ser el más adecuado para llegar a buen puerto.