

Presentación

Somos seres humanos, no porque tengamos almas,
sino porque podemos creer en la posibilidad de que
podríamos tener almas.

Edmund Leach

En el transcurso de su historia, uno de los mayores atractivos de la antropología ha sido la posibilidad de comprender las creencias ajenas. En particular, se ha destacado el entendimiento de los aspectos menos cercanos y, por lo tanto, ajenos o incluso extraños, de las culturas del otro. Magia, adivinación, cosmovisión, politeísmo, hechicería, son elementos del sistema de creencias que llamaba la atención del etnógrafo al llegar al sitio de trabajo de campo. La etnología mostró que no había sociedad humana sin un sistema de creencias, hecho que nos separaba del resto del reino animal (Leach, 1982 y Lenclud, 1996). No fue casual que Edward Tylor, el primer antropólogo en ocupar una cátedra dedicada a la disciplina como tal, señalara que eran las creencias en la existencia de las ánimas lo que definía la religión de los entonces llamados pueblos primitivos (Cantón, 2001 y Marzal, 2002). El etnólogo inglés consideró que esta etapa del animismo era el principio de todas las religiones, dándole a las creencias una clara primacía como base de la interacción con lo sobrenatural y lo trascendente. El reconocimiento de la existencia de las almas en todos los seres vivos, y las fuerzas de la naturaleza, se mostraban como las características básicas que marcaron esta etapa temprana del pensamiento humano.

El interés por los sistemas de creencias llamados primitivos rápidamente pasó a otros pensadores europeos de las ciencias sociales. Destaca aquí Émile Durkheim, quien, si bien criticó la versión intelectualista de Tylor, definió a la religión como un sistema de creencias y prácticas vinculadas a una comunidad moral (Durkheim, 1992). Su complejo modelo teórico fue fuente de numerosos aportes a nuestra temática. Señaló que las creencias conforman representaciones colectivas cuya base es lo social, por lo que van más allá de la existencia de los individuos particulares de una sociedad. Si bien estableció que la religión era una base fundamental para el desarrollo de la vida social, comprendió que las representaciones colectivas y, por lo tanto, las creencias, no se limitan al ámbito de la relación con las deidades. Las creencias también se manifestaban en las reuniones colectivas, por ejemplo, los motines y los movimientos sociales, como aparece en las notables reflexiones de Durkheim en torno a los motivos y eventos de la Revolución Francesa.

Otros antropólogos han hecho importantes contribuciones al estudio de las creencias. Sobresale Evans-Pritchard quien, al interpretar el sistema de magia de los Azande, entendió la importancia de la intervención de factores casuales, que se apartaban del orden cotidiano de las cosas, en sus creencias. Evitó etiquetar tales concepciones como falsas o irracionales, destacando que debían ser explicadas en sus propios términos, como se muestra en su minucioso análisis de las reglas que subyacen la adivinación y la intervención de los oráculos (Evans-Pritchard, 1976). En consecuencia, evitó separar los elementos mágicos de la religión (un error que Durkheim sí cometió). Por otro lado, Clifford Geertz, al estudiar la religión como sistema cultural, enfatizó la importancia de las creencias en la adaptación a entornos sociales distintos, como lo muestra su magistral estudio comparativo sobre

el islam en Marruecos y Bali (Geertz, 1994). Ahora bien, Geertz reconoció ampliamente el papel de las creencias en otras esferas sociales, tal como se observa en sus ensayos sobre el sentido común y la ideología, aunque hay que admitir que estos escritos no tienen la misma destreza de análisis ni las repercusiones que sus estudios sobre religión y visión del mundo han tenido en diversas disciplinas.

Curiosamente, a pesar de las aportaciones de estudios particulares, el concepto de creencia se daba por sentado y no había un esfuerzo significativo por definirlo. Al respecto, la sociología europea contemporánea pasó al frente. Danièle Hervieu Léger, digna heredera de la mejor tradición durkheimiana, señaló lo siguiente:

Antes de ir más lejos, es indispensable definir qué es lo que se entiende por creer. Bajo este término se designa el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de creer que de creencia ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El creer es la creencia en actos, es la creencia vivida (Hervieu Léger, 2005: 122).

Al seguir la definición de Hervieu Léger es posible entender porqué, cuando se hace referencia a los sistemas de creencias como una forma de dar sentido y coherencia a la subjetividad, la religión es, con claridad, lo que destaca. Esto es explícito cuando una persona se refiere a sí misma como “creyente”. Este término aparece, sobre todo, en los estudios de conversión religiosa (Rambo, 1996; Garma, 2004 y Robbins, 2004). El converso es alguien para quien la creencia ha pasado a ser un aspecto fundamental de la identidad, que ubica al sujeto con respecto a quién ha sido, quién es y quién aspira ser. Entrar a una nueva religión implica entender y aceptar el credo que la fundamenta. Por este motivo, en el caso de los conversos, la creencia es algo que forma parte de un acto consciente y que define a la persona ante sí misma y ante los demás. Cuando el miembro de una agrupación afirma “ahora soy un creyente” destaca que ya forma parte de un grupo social particular, porque aceptó el reconocimiento de la pertenencia a una asociación religiosa, que suscribe determinados conceptos y nociones como verdaderos y reales.

Como queda de manifiesto en lo anterior, es indudable que los términos semánticos de las palabras y el lenguaje mismo tienen un papel fundamental en moldear la creencia. El antropólogo Joel Robbins, al estudiar la conversión al pentecostalismo en Melanesia, notó una gran diferencia entre creer en Dios y creer que hay un Dios (Robbins, en prensa). Un converso afirma “creo en Dios”. Así también comienza la oración católica romana que se dice en misa: “Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible”. Creer en Dios es formar parte de la unidad de la divinidad misma, es reconocer no sólo su existencia sino una proximidad espiritual a su campo de influencia. Para ser más claro, el verdadero creyente (el converso) es alguien que cree en su Dios como una entidad próxima cuya existencia debe proclamarse. En cambio, aquel que simplemente afirma que hay un Dios reconoce su existencia, pero no ha tomado la decisión de entregarse a la divinidad y acatar la normatividad que se exige a los adeptos. Las palabras señalan profundas diferencias en las maneras de creer. Sin embargo, vale la pena retomar a Robert Bellah (1991), una eminencia de la sociología estadounidense, quien destacó que la distinción entre creer en Dios y creer que hay un Dios es propia de las religiones monoteístas occidentales, por lo tanto, resulta un absurdo para un budista o un hinduista.

Esto nos lleva al reconocimiento de la negación de la creencia. Marzal (2002) ha denominado esta posición como increencia o acreencia y, para el caso de la religión, es equivalente al ateísmo o la apostasía. El fenómeno del rechazo de la creencia no es nuevo para el cristianismo; la tradición del anticlericalismo mediterráneo, descrita por Caro Baroja en su vasta obra, muestra que tiene un historial muy largo incluso en sociedades con una religiosidad profundamente arraigada como la

española (véase, en particular, Caro Baroja, 1974 y 1978). Recordemos, por ejemplo, las películas clásicas del cineasta ibérico Luis Buñuel –Viridiana, San Simón del Desierto o La Vía Láctea– que fueron mucho más radicales y severas en la crítica al catolicismo que la flácida y timorata versión hollywoodense del Código da Vinci (del director estadounidense Ron Howard), basada en la confusa novela de Dan Brown. Negar la creencia es parte de un acto social, en tanto que se toma como punto de partida una posición que reconoce o admite la existencia de otros que afirman creer en algo que el sujeto rechaza. El cristianismo ha producido un tipo de ateísmo o de negación religiosa propio, que no deja de compartir muchos elementos de la visión del mundo occidental monoteísta. Varios de los más acérrimos críticos de las religiones antes fueron miembros de las asociaciones que han llegado incluso a rechazar. Desde otros credos, el ateísmo o negación puede plantear otros problemas: si nunca se ha reconocido una deidad, ¿para qué negarlo o negarla?

Un elemento afín muy interesante es la indiferencia religiosa que, sin embargo, puede todavía implicar la búsqueda de formas distintas de la creencia. Se trata de una condición que se ha difundido de manera amplia en las últimas décadas. La socióloga inglesa Grace Davie (1994) la nombró con una frase memorable: “*believing without belonging*”, o sea, “creer sin pertenecer”. Cada vez hay un mayor número de personas que desean tener espiritualidad y contacto con lo sobrenatural, pero no desean ser parte de una institución religiosa específica. La creencia se mantiene, pero la pertenencia no. Algunos autores como Cantón (2001) y Bellah (1991) consideran que esta posición se ha incrementado a partir de la globalización actual, los efectos de una secularización incierta y los renacimientos comunitarios del cambio de milenio. El mercado religioso se impone como una realidad innegable. Al respecto, Hervieu Léger ha señalado: “En el universo fluido, móvil, del creer moderno, liberado de la tutela de las instituciones del creer, todos los símbolos son, pues, intercambiables, combinables, y pueden transportarse los unos en los otros” (Hervieu Léger, 2005: 127). Hoy en día, la alteridad tan buscada por los primeros antropólogos se volvió una simple opción más del individuo. La creciente pluralidad de creencias en una sociedad constituye una tendencia mundial difícil de contrarrestar o controlar. Las creencias todavía muestran su persistencia como parte de la vida social, y el ser humano mantiene la necesidad de creer.

Pasemos ahora a presentar los artículos que componen este número de *Alteridades*.

Tenemos la dicha de ofrecer a los lectores una traducción del primer capítulo de la última obra de Peter Beyer, sociólogo canadiense, quien ya es reconocido por su importante libro sobre globalización y religión (1994). En el material aquí recogido, Beyer discute la utilidad de mantener el término mismo de *religión*, dadas las diversas implicaciones que tiene en contextos culturales distintos, y compara su utilización en países diferentes. Es posible advertir cómo el concepto de religión debe ser reevaluado y cómo puede imponer restricciones al estudio de la creencia.

El artículo de la antropóloga Renée de la Torre retoma el problema entre religión y creencia, pero desde el surgimiento de las agrupaciones de la nueva era y el neoesoterismo. La autora muestra cómo estas asociaciones de la creencia han llegado a utilizar cada vez más a los medios masivos de comunicación para difundir su mensaje y llegar a nuevos adeptos. Son muy escasos los trabajos sobre esta temática y, posiblemente, éste sea el primer análisis en español donde se detalla una interesante coyuntura en la que confluyen diferentes campos. Se resalta la gran atracción que puede tener la creencia cuando toma ropajes y coberturas novedosas, que la apartan de las instituciones religiosas tradicionales.

El siguiente texto es del joven antropólogo japonés Daisuke Inoue, quien investiga la recepción, entre los mexicanos, del nuevo movimiento religioso de origen budista conocido como Soka Gakkai de México. A través de un acercamiento cuidadoso, Daisuke muestra los problemas de adaptación que ha tenido este movimiento a causa de las diferencias existentes entre las culturas japonesa y mexicana. Se trata de un artículo sobre un tema muy poco explorado en nuestro país, en donde se destaca que la creencia siempre se verá afectada por el entorno en el que se produce y, luego, en el que es recibida.

Cabe señalar que la religiosidad institucional católica todavía es un espacio importante para la producción de creencias en toda Iberoamérica. Prueba de ello se encuentra en el artículo de la antropóloga

mexicana María Eugenia Patiño. A partir de una minuciosa etnografía, la autora expone cómo los actores laicos de la ciudad de Aguascalientes conforman agrupaciones y movimientos en los cuales los sistemas de creencias se vuelven elementos destacados en la orientación, tanto de su vida cotidiana como de las relaciones sociales internas y externas. El trabajo resulta en un aporte al estudio del conservadurismo mexicano, asunto de gran relevancia en la actualidad pero menospreciado por los especialistas.

El antropólogo estadounidense David Knowlton contribuyó con un trabajo de gran vigencia sobre la confluencia de lo político y lo religioso dentro del contexto andino en Bolivia. Mediante un acercamiento cuidadoso, producto de un trabajo de campo extendido y profundo, muestra cómo en la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (comúnmente conocidos como mormones) se expresó un conflicto de consecuencias novedosas, en un contexto de cambiantes relaciones interétnicas, como es el caso de la Bolivia contemporánea, escenario de profundas transformaciones que han cimbrado a toda América Latina. El texto muestra cómo los sistemas de creencias religiosos, ideológicos y políticos pueden interactuar entre sí, desde el punto de vista de la agencia destacada de los actores.

Cristián Parker, sociólogo chileno, sin duda uno de los especialistas latinoamericanos más reconocidos dentro de esta temática, nos presenta un trabajo sobre la religión y los movimientos sociales entre los pueblos indígenas latinoamericanos. Parker anota que, si bien la religión no es el factor principal de dichos movimientos, sin duda su influencia ha sido muy destacada. Describe las variadas formas de expresar las creencias entre los pueblos amerindios, así como la diversidad de expresiones en torno a la naturaleza y lo sagrado. Además, incluye un comentario sobre el tema, siempre pertinente, del sincretismo. Los papeles de la Iglesia católica, de las agrupaciones evangélicas y de la religiosidad indígena nativa son todos considerados desde su impacto sobre los movimientos indígenas.

El año pasado, los españoles Álvaro Garreaud y Dario Malventi entrevistaron a Philippe Bourgois. Por su relevancia, *Alteridades* reproduce este diálogo y, si bien el viaje a la ciudad opaca al que nos invitan se aleja del tema de las creencias, a la luz de la larga experiencia de Bourgois trabajando con grupos que viven en los límites de la legalidad, la entrevista permite una aproximación a lo que él llama el sufrimiento social.

El texto de Alicia Barabas es un buen complemento al trabajo de Parker, ya que pasa a un plano regional, el estado mexicano de Oaxaca, donde también se expresan los movimientos sociales de raíz indígena. El texto de esta autora, basado en varias décadas de trabajo de campo comprometido y detallado, sirve como un excelente balance sobre las transformaciones de la creencia a partir de los cambios históricos.

El trabajo de otro joven antropólogo, el mexicano Luis Jesús Martínez, forma parte de una investigación sobre la adaptación de los sistemas de creencias y las agrupaciones religiosas al cambiante entorno provocado por la migración transnacional. En un momento en que la tradicional comunidad campesina indígena ha dejado de existir, el acercamiento transnacional se revela indispensable. El autor muestra la complejidad de la interacción religión-migración, y destaca cómo la dicotomía, entre cambio y permanencia, de los sistemas de creencias y prácticas es compleja y requiere de una discusión teórica cuidadosa.

A continuación, la entrega de la etnóloga argentina Florencia Tola aborda el concepto de la muerte entre los toba del Chaco argentino. La autora posibilita un acercamiento al aspecto simbólico de las creencias sobre la vida humana y su destino final. El mundo indígena es visto con detalle, a través de datos etnográficos bien expuestos que, ciertamente, abren muchos caminos para la comparación intercultural.

Por último, se incluyen dos reseñas relevantes para el tema de las creencias y sus modificaciones. Oscar Osorio relata el reciente y premiado libro de Carolina Rivera *et al.* en donde se aborda la diversidad religiosa en Chiapas. Genaro Zalpa comenta el libro de Cristina Gutiérrez, en el cual estudia la religiosidad implícita en las redes de mercadeo de Guadalajara.

Este número está dedicado a dos investigadores que abrieron el camino para los estudios sobre el campo de las creencias en toda su diversidad y que en los últimos años nos han dejado. Clifford

Geertz, fallecido el 30 de octubre del año 2006, transformó la antropología como pocas personas, de manera individual, han logrado hacerlo. Su asombrosa originalidad, la elegancia de su escritura (con frecuencia perdida en traducciones innecesarias), la intuición y su vasto conocimiento de muchos campos, lo llevaron a ser reconocido como el antropólogo más influyente del mundo. En una de sus últimas conferencias, la Frazer Lecture (dictada en Cambridge, Reino Unido, en 2004) Geertz defendió el estudio de la religión como una de las temáticas de mayor vitalidad para la antropología contemporánea. Manuel Marzal murió el 16 de julio del 2005. Notable antropólogo peruano-español, “Manolo”, como se le conocía afectuosamente, mostró una refinada y aguda combinación de compromiso personal y dedicación, sin tregua, a la obtención del conocimiento. Buscó afianzar los estudios de las creencias en un contexto latinoamericano, donde su incansable aliento de trabajo, las más de las veces, maravilló a todos los que tuvieron la ventura de conocerlo. Sus estudios sobre sincretismo e inculturación tuvieron un notable impacto. Recordemos con gratitud el papel que desempeñaron ambos forjadores de nuestra disciplina y tratemos, honestamente, de ser dignos seguidores de sus pasos.

Carlos Garma Navarro

Bibliografía

- BELLAH, ROBERT
1991 *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, University of California Press, Berkeley.
- BEYER, PETER
1994 *Religion and Globalization*, Sage, Londres.
- CANTÓN DELGADO, MANUELA
2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona.
- CARO BAROJA, JULIO
1974 *De la superstición al ateísmo*, Taurus, Madrid.
1978 *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Taurus, Madrid.
- DAVIE, GRACE
1994 *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
- DURKHEIM, ÉMILE
1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona.
- GARMA, CARLOS
2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- GEERTZ, CLIFFORD
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
1994 *Observando el islam*, Paidós, Barcelona.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE
2005 *La religión. Hilo de memoria*, Herder, Barcelona.
- LEACH, EDMUND
1982 *Social Anthropology*, Oxford University Press, Nueva York.
- LENCLUD, G.
1996 “Creencia”, en Pierre Bonte y Michael Izard (coords.), *Diccionario de Etnología y Antropología*, Akal, Madrid, pp. 192-194.
- MARZAL, MANUEL
2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Editorial Trotta/Pontificia Universidad Católica del Perú, Madrid.
- RAMBO, LEWIS
1996 *Psicosociología de la conversión religiosa*, Herder, Barcelona.
- ROBBINS, JOEL
2004 *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, University of California Press, Berkeley.
- En prensa “Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity”, en *Current Anthropology*.