



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Martínez Novo, Carmen
Religión, política e identidad Presentación del dossier
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 22, mayo, 2005, pp. 21-26
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902202>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Religión, política e identidad

Presentación del dossier

Carmen Martínez Novo
Profesora Investigadora, FLACSO Ecuador

● Por qué organizar un número de la revista *Íconos* en torno a las conexiones entre religión(es), identidades más allá de lo puramente religioso -en concreto, identidades étnicas y de género- y la formación de actitudes hacia lo político? En primer lugar, quisiera comenzar con algunos datos personales para transparentar mi posición con relación a este tema. Habiendo crecido en un contexto secular, por no decir anticlerical, en la España de la transición a la democracia, en el que no se me educó en ninguna religión (aunque obviamente el catolicismo estaba muy presente en el trasfondo social), la importancia de los grupos religiosos, así como su trabajo dando forma y politizando identidades, se me presentó a partir de la investigación de campo tanto con indígenas migrantes en la frontera norte de México, cómo en la comunidad ecuatoriana de Zumbahua, localizada en el páramo de Cotopaxi. Esta comunidad también se define, aunque con ambigüedades, como indígena, participa muy activamente en el movimiento indígena ecuatoriano, y vota mayoritariamente por Pachakutic. En mi investigación de campo en México se hizo patente el importante trabajo que realizaban los religiosos desde muchos puntos de vista pero aún así no me lancé a considerar el tema con detenimiento. Sin embargo, esta inquietud me condujo más tarde a comenzar a explorar el impacto de la misión salesiana de Cotopaxi en los procesos de formación de identidades y de organización política indígenas. Esta investigación se materializó hasta ahora en un artículo publicado recientemente en *Ecuador Debate* titulado “Los misioneros salesianos y el

movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004” (Martínez Novo 2004).

Probablemente, muchos otros investigadores que han realizado trabajo de campo, digamos, en una zona rural pobre, en una zona indígena o en un barrio urbano popular, pueden dar fe de la ubicuidad e importancia de los grupos religiosos de diferentes denominaciones y de la trascendencia del trabajo que estos grupos realizan más allá de lo puramente religioso. Esta temática se nos impone a los investigadores como una importante dimensión de la realidad, a no ser que hayamos querido evitarla deliberada o inconscientemente. Menos considerada por parte de los analistas ha sido la también importante religiosidad de las elites y las clases medias (muy significativa, por cierto, en el caso ecuatoriano), en parte porque estos grupos se resisten a constituirse como objetos de estudio tanto antropológicos como para otras ciencias sociales, y en parte porque se considera, quizás erradamente, que las religiones prenden entre los pobres y los oprimidos debido a que responden efectivamente a sus mayores necesidades socio-económicas o psicológicas, o a que estos grupos presentan tendencias anti-modernas o menos “racionalistas”.

Hoy en día muy pocos investigadores y ciudadanos de a pie sostendrían las tesis que identifican la modernidad con la secularización y que proponen que la religión va a decaer progresivamente y se va a restringir a la esfera privada e individual. Está bastante claro que la religión no ha perdido fuerza con los procesos de modernización y globalización, y que tampoco se ha refugiado en la esfera de lo

privado y de las creencias individuales. Por el contrario, numerosos ejemplos en diferentes partes del mundo tales como la intensificación de la religiosidad y de los movimientos religiosos en el mundo islámico, la creciente prominencia política de la llamada mayoría moral en Estados Unidos, la importancia de la teología de la liberación en Latinoamérica a pesar de los esfuerzos de la jerarquía eclesiástica por controlarla, los movimientos religiosos en Europa del este y la ex Unión Soviética tanto católicos como islámicos y de otras denominaciones, el movimiento político basado en el fundamentalismo hindú, y muchos otros casos prueban la creciente vitalidad de la religión en la esfera pública y en la política. Seguidamente, voy a comentar el trabajo de dos autores, un antropólogo y un sociólogo, que analizan las relaciones entre religión y modernidad, así como el papel de la religión en la política y en la esfera pública, para pasar después a relacionar estas visiones teóricas con los artículos que componen este dossier.

Clifford Geertz (2005) resume en un artículo reciente la trayectoria disciplinaria de la antropología, así como su propia trayectoria personal, en el estudio de la religión. Se pregunta por qué ha dedicado tanto tiempo de su carrera al estudio del fenómeno religioso si no tiene ni un pasado particularmente religioso ni un compromiso con la religión. Geertz explica esto por tres razones: primero, la religión ha sido central en la historia del pensamiento antropológico; segundo, una persona preocupada por la interpretación de sistemas simbólicos se sentiría atraída por este tema y, tercero y más importante para nuestros propósitos, desde la Segunda Guerra Mundial se ha hecho patente que “esas tradiciones [religiosas] y las mentalidades que generan se superponen con las más profundas y divisivas fisuras de la vida social, política y económica y, de hecho, definen y construyen esas fisuras, les dan forma, las sostienen...” (2005:3-4, mi traducción). Geertz señala que

antes de la Segunda Guerra Mundial el estudio antropológico de la religión se centraba en creencias “tribales y arcaicas” buscando encontrar en ellas los rudimentos de las religiones mayores (Judaísmo, Cristianismo, Islam y Budismo entre otras). Lo que se buscaba eran “las formas elementales de la vida religiosa” en palabras de Durkheim. Sin embargo, en la postguerra los antropólogos analizaron las religiones mayores en sus formas contemporáneas para comprender los contextos históricos, sociales y culturales en los que se desenvuelven, su importancia y la fuente de su fuerza y su persistencia. Además, como se mencionó antes, se buscaba analizar las conexiones entre estas tradiciones religiosas en contextos tradicional o crecientemente multiculturales, y los conflictos políticos en el Tercer Mundo, particularmente cuando esas mentalidades se empezaron a combinar con las pasiones políticas de la Guerra Fría, o cuando dieron lugar a situaciones masivas de violencia. Este giro hacia el estudio de las religiones mayores en el periodo contemporáneo y su impacto político se da en un contexto en que la antropología cambia su objeto de estudio de las llamadas sociedades “simples” a las “complejas” en el mismo periodo.

Geertz señala que, salvo honrosas excepciones, en la segunda mitad del siglo veinte el estudio de la religión en las ciencias sociales era marginal debido a que las tesis de la secularización eran aceptadas por la mayoría de los científicos sociales a pesar de la evidencia empírica que las cuestionaba. La idea era que la vida moderna racional estaba empujando a la religión fuera de la esfera pública. Aunque la religión seguía viva entre la gente de la “periferia” y las clases populares, esto se interpretaba como un residuo de arcaísmo u oposición a la modernidad. Ahora está claro para la mayoría de los científicos sociales que la religión tiene un papel público que por cierto nunca abandonó y que en décadas recientes este papel se ha expandido. Geertz finaliza su artículo

lo con una discusión de las nuevas formas en las que la religión puede presentarse en un mundo moderno globalizado. Según Geertz las religiones mayores se están separando de los lugares, gentes y formaciones sociales en donde surgieron. La persuasión religiosa se está convirtiendo en un instrumento de identidad pública negociable y móvil. Con la migración de creyentes y la formación de contextos cada vez más multiculturales y fluidos, la religión y su práctica se han vuelto más conscientes. En otras palabras, existe más reflexión y más conciencia de las propias creencias religiosas cuando se practican entre no creyentes.

Cabría señalar, como crítica a Geertz, que la migración de las religiones mayores no es un fenómeno nuevo. Desde su formación se han expandido a partir de rutas comerciales y conquistas políticas, aunque quizás pueda admitirse que las migraciones modernas son más fragmentadas e individualizadas que en el pasado. Finalmente, no puedo resistir la tentación de comentar el título del artículo de Geertz: "Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion". Pienso que es significativo que un reputado autor norteamericano use lenguaje militar "moving targets" (objetivos de ataque que se mueven) para referirse a los cambios religiosos contemporáneos en un contexto en que su país se encuentra en una guerra prolongada con el mundo islámico. En todo caso, como Geertz mismo señala, su trabajo anterior en Asia también estuvo enmarcado en las dinámicas de la Guerra Fría.

Otro trabajo que analiza la relación entre religión y modernidad y el papel público de la religión es *Public Religions in the Modern World* de José Casanova (1994), un destacado sociólogo de la religión que enseña y reside en Estados Unidos. Como Geertz, Casanova cuestiona la teoría de la secularización que, según el autor, nunca estuvo basada en datos empíricos sino en un deseo; una teoría que parte del pensamiento ilustrado de que se vie-

ne la decadencia y la privatización de la religión, y de un consenso entre los científicos sociales de que tarde o temprano esto ocurriría como consecuencia de los procesos de modernización. Además, Casanova observa que a partir de los años 1980 la religión adquiere un carácter público con una serie de eventos como la Revolución Islámica en Irán, el movimiento Solidaridad en Polonia, el papel de la Teología de la Liberación en la revolución nicaragüense, etc. Casanova observa que la religión está implicada en la mayoría de los conflictos del mundo moderno, y que los movimientos religiosos no presentan tan sólo identidades primordiales y particularistas (los arcaísmos antimodernos de la teoría de la secularización), sino universalistas y trascendentes. En otras palabras, de acuerdo a Casanova se está dando un proceso de desprivatización de la religión y ésta está asumiendo papeles que son centrales tanto en la esfera pública como en dar forma al mundo moderno. Casanova, sin embargo, no cuestiona la teoría de la secularización en su totalidad. Sostiene que en realidad esta teoría se basa en tres proposiciones, una de las cuales se cumple o debe cumplirse normativamente para la creación del mundo moderno, y dos de las cuales no se cumplen ni son necesarias para la constitución de la modernidad. Según Casanova, el corazón de la teoría de la secularización, la tesis de la diferenciación y emancipación de las esferas seculares (el estado, el mercado, la ciencia y otras) de las normas e instituciones religiosas sigue siendo válida, tanto empírica como normativamente. Sin embargo, otras dos proposiciones asociadas a ésta, los presupuestos de que la religión va a decaer paulatinamente en el mundo moderno y de que se va a restringir a la esfera privada e individual no son empíricamente ciertos o necesarios. Casanova sostiene que hay que repensar las relaciones entre religión y modernidad y que existen condiciones bajo las cuales la religión puede cumplir un papel importante en el

mundo moderno. La religión no debe asumir un papel autoritario o impositivo desde el estado, ya que esto llevaría a una decadencia de la religión tal como ocurrió en Europa occidental, la única región donde la teoría de la secularización se cumple por completo. Sin embargo, la religión tiene una función pública que cumplir a través de organizaciones voluntarias de carácter religioso que desde la sociedad civil propongan debates éticos y políticos de tipo emancipatorio y humanista a la sociedad. De acuerdo al autor, éste sería el papel deseable y adecuado para la religión en el mundo moderno.

Se podría sugerir, cuestionando el argumento de Casanova, que esta diferenciación de esferas y este papel emancipatorio de la religión son idealistas. Por una parte, una vez que la religión toma la suficiente fuerza en la sociedad civil, puede tender a interferir en las esferas estatal y científica como podemos observar por ejemplo en el caso de la llamada Mayoría Moral en Estados Unidos (que está tratando de implementar legislación estatal para devolver la educación religiosa a las escuelas públicas, rechazar la teoría evolucionista de Darwin o prohibir el aborto y la eutanasia). Otra objeción es que estando de acuerdo en el importante papel público y político que juega la religión, no podemos esperar que éste sea de un tipo determinado, ya que dentro de las diferentes denominaciones religiosas existen tanto corrientes progresistas como conservadoras de muy diversos tipos. Pienso que más que buscar un papel unificado de la religión en la vida moderna nuestra tarea sería estudiar los diferentes papeles que la religión juega en situaciones y contextos concretos.

Este dossier presenta un conjunto de cinco textos de autores ecuatorianos y extranjeros que tocan estos temas sin pretender hacerlo de forma exhaustiva sino más bien estimulando el debate sobre el papel social y político de la religión. Los textos tienden a concebir el papel de la religión como una fuerza

creativa en el mundo moderno más que como una resistencia a éste.

Steve Rubenstein discute cómo el papel de los misioneros salesianos fue clave para introducir a los shuar a la modernidad y convertirlos tanto en ciudadanos ecuatorianos como en un grupo étnico diferente. El autor nos muestra que la formación de las identidades nacional y étnica no son procesos contradictorios, como a menudo se piensa, sino complementarios, y que no surgen únicamente y de forma espontánea de las bases, sino que en gran medida son promovidos por los religiosos. Además, no se puede concebir que dos de ellos, la etnicidad y la evangelización, estén ligados a la tradición mientras que el otro, la formación de la ciudadanía nacional, se deba enmarcar en la modernidad, sino que todos ellos en conjunto son procesos complementarios que dan forma al mundo moderno. En otras palabras, la formación de identidades étnicas y la evangelización en la Amazonía, promovidas ambas por los misioneros salesianos, transforman a estos grupos en ciudadanos modernos y no en centros de resistencia a la modernidad. Estos datos coinciden con los de mi artículo (Martínez Novo 2004) sobre el trabajo de los misioneros salesianos en Cotopaxi, ya que los salesianos buscaron a través de la educación bilingüe y de la organización política de corte étnico integrar a los campesinos del páramo a la nación ecuatoriana y a la modernidad, objetivo que fue compartido por los mismos campesinos. Es interesante que, siguiendo la argumentación de Casanova, en el caso shuar los salesianos promueven la organización de la sociedad civil para fines emancipatorios. Sin embargo, no se da la diferenciación de esferas que Casanova considera necesaria en un contexto moderno ya que -de acuerdo a Rubenstein- los salesianos actúan en la Amazonía como el brazo de un estado débil, incapaz de transformar todo el espacio nacional a su imagen y semejanza. Según Rubenstein, tanto los salesianos como la

sociedad civil shuar organizada por ellos imitan al estado y “representan a los indígenas ante el estado y al estado ante los indígenas”.

Susana Andrade nos presenta una interesante paradoja: una tradición religiosa que en principio promueve una mentalidad apolítica de respeto a las autoridades de turno, se politiza en un contexto determinado hasta el punto que se llega a reinterpretar la tradición religiosa de acuerdo con las necesidades del momento. Incluso Casanova, que exalta el papel público de la religión, considera que el protestantismo en Latinoamérica todavía juega un papel meramente privado y oculto. Para Andrade este cambio tiene que ver con la “nativización” de las creencias, las instituciones y las jerarquías religiosas evangélicas, así como con la competencia política de los evangélicos con la CONAIE, organización que en gran parte tiene su origen en la izquierda católica. Tanto Andrade como otros autores de este dossier, Alberto Zalles y Mares Sandoval, argumentan que ya no se pueden sostener las viejas tesis que ven al protestantismo como una influencia foránea o cómo el brazo ideológico del imperialismo norteamericano. El protestantismo en Latinoamérica tiene demasiada fuerza, está demasiado arraigado e imbricado con las lógicas internas de la población, tal cómo señaló en su día Blanca Muratorio (1981), como para interpretarse como una mera imposición foránea.

Andrade nos señala otro aspecto interesante: una vez que los protestantes sienten la necesidad de politizarse para no quedar marginados en sus comunidades y frente al movimiento indígena, tienen a su disposición una poderosa maquinaria de organización social y de formación de sujetos que les hace políticamente efectivos y exitosos. Este aspecto de eficacia organizativa de la sociedad civil por parte de los grupos religiosos es poco explorado en la discusión de Casanova. Una crítica que se le puede hacer a Andrade es que su visión sobre los objetivos políticos contrahegemónicos de los indígenas evangélicos es quizás de-

masiado idealista a la luz de las cambiantes alianzas que éstos han llevado a cabo con el gobierno de Lucio Gutierrez en los últimos años, tema que sería interesante que se analizara en el futuro en mayor profundidad.

Alberto Zalles también nos relata el papel de las iglesias protestantes, en asociación con el trasfondo autóctono y católico, en la organización de la sociedad civil en la región boliviana de Caranavi-Alto Beni. La relación entre religión y modernidad aparece en el artículo de Zalles tanto en el papel que cumplen según el autor los diversos grupos religiosos en la promoción de la tolerancia y el pluralismo (aspectos esenciales para una sociedad democrática), como en el positivo papel político de los protestantes en la organización de la vida local. Un aspecto interesante del trabajo de Zalles es que los grupos evangélicos ven en la colonización de la frontera agraria una oportunidad para poder operar libremente y desarrollar comunidades de tipo utópico, un fenómeno común, por ejemplo, a la región de la Sierra Lacandona en Chiapas, México, y que no es extraño a la historia de la evangelización en América Latina. Según Zalles, se da en esta zona de colonización un pluralismo religioso y un ecumenismo práctico que llevan a que las iglesias colaboren en el desarrollo y bienestar social, un papel que corrobora el que Casanova piensa que deben tener los grupos religiosos en el mundo moderno. También señala el autor que las iglesias se han convertido en un factor tan importante en la vida local que las diferentes tendencias políticas buscan legitimarse a partir de su asociación con una u otra denominación, lo que nos recuerda el argumento de Geertz de cómo lo religioso y lo político se superponen y constituyen mutuamente.

Mares Sandoval discute el poder de una institución religiosa evangélica para formar una comunidad estrechamente integrada y para influir poderosamente en la transformación de las identidades sociales. La organización estudiada por Sandoval recluta a sus se-

guidores a través de la asistencia social a hombres mujeres y niños de grupos urbanos marginales afectados por problemas de drogas, violencia y desintegración familiar. La autora se concentra específicamente en cómo la institución aísla y organiza la vida de esta población en su totalidad recordando a una de las instituciones totales estudiadas por Michel Foucault, y dando lugar a procesos de constitución del poder religioso que transforman internamente al individuo a través de la disciplina personal tal y como enfatiza Talal Asad (1993). Sandoval se enfoca en particular en los mensajes de esta institución con relación a la familia y los papeles de género. Considero que esta visión más íntima de cómo se forman estas comunidades y de su poder de dar forma a subjetividades particulares es muy necesaria para después tomar en cuenta cómo esta maquinaria organizativa e identitaria puede ser movilizadora con fines políticos o sociales.

Finalmente, el artículo de Elizabeth Roberts toca un tema novedoso que de nuevo expone la relación entre modernidad y creencia y práctica religiosa: los dilemas éticos que se presentan a los individuos y familias ecuatorianas que profesan la religión católica cuando se disponen a utilizar las innovaciones médicas de la fertilización *in vitro*. A diferencia de los artículos anteriores, Roberts explora, aunque no de manera expresa, las creencias y prácticas religiosas de las clases media y alta, las únicas capaces de costear estas nuevas tecnologías. La religiosidad de las elites y la clase media es un tema que como dijimos necesita de un mayor esfuerzo investigativo. El artículo de Roberts es el único del dossier que corrobora la tesis de la individualización y privatización de la religión, así como de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, ya que la autora encuentra que los individuos que componen su estudio no necesariamente están conscientes o siguen la doctrina de la iglesia católica con respecto a la

fertilización *in vitro*, a pesar de declararse sin ambigüedades como creyentes. Quizás la sorpresa de Roberts se deba a que la autora espera una profesión más consciente de la religión tal y como ocurre en el contexto de mayor pluralismo religioso de Estados Unidos, y tal y como Geertz asume que debe ocurrir en el marco de la globalización. Una contribución interesante de Roberts es que encuentra diferencias en las creencias alrededor de la fertilización *in vitro* y de los embriones que ésta produce en la Sierra y en la Costa ecuatorianas, siendo según la autora la preservación de la vida del embrión más importante para los costeños entrevistados, mientras que los informantes serranos se hayan más preocupados por la inserción del embrión dentro de las redes del parentesco, lo cual la autora achaca a una menor modernización de la Sierra.

En suma, considero que los artículos de este dossier son un aporte y una invitación a continuar un debate sobre un tema de gran importancia tanto en Ecuador como en América Latina y a escala mundial, una invitación a explorar aspectos que aun no se han investigado suficientemente así como a cuestionar viejas tesis que nunca estuvieron basadas en la investigación empírica.

Bibliografía

- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Geertz, Clifford, 2005, "Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion", *Royal Anthropological Institute*, 11:1-15.
- Martínez Novo, Carmen, 2004, "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004", *Ecuador Debate* 63: 235-268.
- Muratorio, Blanca, 1981, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*, CIESE, Quito.