

ENTRE CONFLICTOS Y NEGOCIACIÓN:
UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS
ACTITUDINAL DEL CAMBIO RELIGIOSO
EN UN CONTEXTO RURAL

CÉSAR MORENO*

Recibido: 25-10-2006.
Aprobado: 16-11-2006.

Artículo de reflexión

*Ph.D. en Antropología, Profesor del Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas, cmoreno550@hotmail.com

Resumen

En el marco del tema del cambio religioso como consecuencia de la incidencia de la modernidad sobre el individuo y la sociedad, y siendo el pluralismo y la individualidad dos de los rasgos característicos del mundo contemporáneo; el artículo propone una tipologización antropológica de las actitudes que los individuos en un medio rural asumen frente a las tradiciones religiosas católicas.

Palabras clave: Modernidad, pluralidad, interaccionismo simbólico, tradición, actitud.

Abstract

AMONG CONFLICTS AND NEGOTIATION: A PROPOSAL OF ATTITUDINAL ANALYSIS OF RELIGIOUS CHANGE IN A RURAL CONTEXT

Religious change should be seen as a result of the incidence of modernity on the individual and society, as well as being pluralism and individuality the distinguishing characteristics of the contemporary world. The article proposes an anthropological typologization of the attitudes that the individuals in a rural context assume regarding the catholic religious traditions.

Key words: modernity, plurality, symbolic interactionism, tradition, attitude.

Introducción

En este siglo que comienza se plantea con creciente insistencia en las ciencias sociales la pregunta frente a las razones endógenas y exógenas de la creciente transformación del mapa religioso en general en América Latina y en particular en Colombia. Una tal evolución inimaginable del campo religioso, tiene solamente treinta años, y exige un difícil trabajo de desciframiento, debido a su complejidad y al hecho mismo de “desatención” por las ciencias sociales en nuestro medio. Los nuevos interrogantes existenciales planteados por la

modernidad: como la búsqueda de sentido, la pregunta sobre el mal, el sufrimiento, la muerte, la justicia, la pobreza, la exclusión, etc.; requieren un verdadero reversamiento frente a la mirada que se había tenido del fenómeno religioso –simplemente como factor de alienación social– para admitir que en la comprensión de las transformaciones de las sociedades contemporáneas es importante tomar en cuenta la dimensión religiosa.

Para los investigadores sociales los grandes cambios en el campo religioso, son la consecuencia de los efectos de la modernización en la conciencia humana. Autores como Berger (1973) sostienen que en esta dinámica la percepción que los individuos tienen de sí mismos “el conjunto de significados subjetivos sustentados por los individuos, acerca de ellos mismos y del mundo que los rodea”, refleja los cambios sociales en la contemporaneidad.

Si hubiera que señalar el interés principal de los académicos contemporáneos sobre el fenómeno religioso podría decirse que coinciden en orientar su esfuerzo a comprender mejor las funciones que tiene la religión en la vida humana, su relación con los demás elementos culturales, sus procesos y transformaciones; pero además gran número de los estudios modernos de la religión se encaminan a localizar las fuentes de tensión o de conflicto dentro del orden social y las relaciones sociales (Norbeck, 1964). Los investigadores procuran localizar esas fuentes de tensión en los hábitos arraigados en las integraciones sociales, en los derechos y obligaciones entre las personas, en el juego de las territorialidades, en las relaciones de género, en las relaciones de edad y otras razones como el prestigio social. La aparición de nuevos movimientos religiosos también se ha juzgado relacionada con los disturbios sociales, y viene cobrando importancia en las investigaciones de las universidades.

Las observaciones que realizamos durante varios años entre diferentes pueblos de Boyacá, particularmente en Ráquira, en la que se buscaba indagar sobre el significado que tiene entre los campesinos sus creencias y prácticas barrocas originadas con la llegada de los españoles; permitieron identificar ciertas tensiones entre diferentes familias del lugar porque algunos de sus miembros se convirtieron a una nueva religión.

Particular interés despertó el caso de un joven que comenzó a visitar la nueva iglesia que se estableció en el municipio, en búsqueda de un poder curativo contra la brujería de que había sido objeto su esposa, lo cual le acarrió

tensiones con su padre, ya que el joven se distanció de los ritos tradicionales católicos. La relación entre los miembros de la familia, los comentarios de los vecinos, la actitud de algunos de ellos frente a la presencia de la nueva iglesia, motivó nuestro interés en escribir este artículo en el cual se trata de hacer una propuesta de tipificación de conductas actitudinales para interpretar situaciones como esta.

Pluralidad e Individualización

A pesar de una lenta declinación de la práctica religiosa en el mundo occidental, este fin de siglo está marcado por un retorno imprevisible y espectacular de lo religioso en lo que se había pensado como “sociedades secularizadas”. Pero el ascenso creciente de numerosos movimientos de reafirmación de lo religioso sobre la escena política, la proliferación de movimientos evangélicos, la emergencia de nuevas formas de religiosidad, la influencia creciente de espiritualidades orientales, etc., estarían demostrando lo contrario.

El “retorno a lo religioso” o la “referencia religiosa” actual, cuestiona profundamente el paradigma de la secularización tan impulsado y asumido por diferentes ciencias sociales en la década de los 60. Berger y Luckman (1996) observan que el factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno sino el “pluralismo moderno”. En términos de Wuthnow (1996), la modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización.

El pluralismo sostiene Berger (1973), se manifiesta de varios modos en las sociedades modernas. Su forma más importante es el “pluralismo sociocultural”: el pluralismo de los universos simbólicos en el que valores, moralidad y sistemas de creencias de un carácter a veces muy diferente están en la situación de tener que coexistir. Históricamente, este tipo de pluralismo fue generado por la urbanización, pero en la actualidad también lo difunden los medios de comunicación social y la educación pública. El “pluralismo objetivo” encuentra según Berger un paralelo en la “conciencia subjetiva”: la “pluralidad de los mundos vitales”. Si bien casi siempre en la historia los individuos han experimentado el mundo de la vida cotidiana como más o menos unificado e integrado, en la situación moderna hay típicamente sectores

de nuestra vida cotidiana que nos enfrentan como mundos de significado y experiencias diferentes y a veces discrepantes.

Así es que la globalización contemporánea (especialmente económica, informática, financiera, tecnológica) afecta las relaciones sociales locales – principalmente rurales –, que ya habían comenzado a experimentar cambios (en Colombia) como consecuencia de las transformaciones en las últimas décadas por la modernización (la electrificación del campo, la introducción de la radio y la TV, la apertura de carreteras, la escolarización, etc.), lo cual hizo que el mundo vital en el cual habitaba el campesino se viera confrontado con nuevos valores, creencias y formas de pensamiento, diferentes a los que estaba acostumbrado, produciendo en la vida cotidiana de estas sociedades una quiebra profunda en sus identidades.

Asistimos también, a una profunda crisis de credibilidad social fruto del quiebre de instituciones que en otros momentos históricos crearon normas, valores, comportamientos y sentido e identidad de largo plazo¹. Así, la Iglesia Católica, las Fuerzas Armadas, la Justicia, la Educación, los partidos Políticos, los funcionarios del Estado, los sindicatos, fueron perdiendo “poder de convencimiento” entre la población. Presenciamos, particularmente un proceso de cambio frente al tradicional papel regulador de la Iglesia en la conciencia social, de tal suerte que muchas veces la adhesión de los feligreses a la Institución, no significa necesariamente participación, dado que el individuo cree por su propia cuenta y actúa de acuerdo a sus propios criterios sobre la fe (Mallimaci, 2005).

El análisis de lo religioso que va de un estado de pertenencia hacia un estado de formas de “autonomías plurales” es uno de los signos de los cambios de las identidades culturales en la contemporaneidad y más específico de la recomposición del campo religioso². Con la aparición de nuevas formas de culto, significa que nuevas alteridades deben coexistir, y en ese sentido puede decirse que los individuos y las colectividades religiosas deben convivir bajo las mismas reglas de juego dentro de un “orden negociado”.

¹ En Colombia el grado de impunidad en los casos juzgados llega a más del 95 %, según encuestas radio televisadas en 2005. Es un factor de incredulidad del ciudadano en sus instituciones estatales. Los casos de pedofilia en la Iglesia Católica, los escándalos de la “parapolítica” en el Senado de la República, los “falsos positivos” en la Fuerzas Armadas para demostrar resultados en la lucha contrainsurgente, entre otros, han socavado la incredulidad de la opinión en sus instituciones.

² La Constitución colombiana de 1991 en su Artículo 19 se compromete a garantizar la libertad de cultos. Según las investigaciones sobre el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, señalan que en la década de los noventa la comunidad protestante llegó a cerca de 4'000.000 (ver: Bidegain, 2005).

En esta perspectiva puede pensarse desde el interaccionismo simbólico³ que el estudio de los comportamientos y las actitudes de los individuos son un elemento importante en el análisis antropológico para comprender las causas, los procesos y los efectos de transformación del campo. Preguntas como ¿por qué sucede la conversión? ¿Qué motiva a los individuos a cambiar de creencias? ¿Cómo es el proceso de conversión? ¿De qué manera la conversión de un individuo afecta las relaciones dentro del núcleo familiar? ¿Cómo se presentan los cambios en los modos de creer a nivel generacional?, nos hacen pensar que las interacciones al igual que pueden presentarse armoniosamente también pueden presentar diferentes grados de tensión.

Comportamientos individuales como la mirada, los gestos, la postura del cuerpo, la distancia hacia el Otro, la manera de tocar o de evitarlo al hablar, son fuentes empíricas de un lenguaje intersubjetivo expresado en contextos específicos de la cotidianidad, que nos envían información sobre la conducta y el sentido social. Estos comportamientos, participan de un orden simbólico, son expresiones concretizadas de una concepción y por tanto pueden ser comprendidas para establecer conclusiones o suposiciones. En consecuencia no es un lenguaje neutro, pues manifiesta una actitud moral frente al medio que lo rodea. Este lenguaje reglamentado se localiza tanto en las relaciones amistosas, como también en las relaciones de conflicto expresando diferentes formas de negociación.

Se sabe pues que las interacciones no expresan solamente las relaciones en términos de cordialidad o de transparencia. Ellas presentan actos de ambivalencia en los sentimientos, de exclusiones, de menosprecio, etc. Frecuentemente nos acostumbramos a concebir una interacción no como una escena armoniosa, sino como la continuidad de una “guerra fría” entre los individuos. Vemos pues que uno de los mayores obstáculos que puede haber entre los individuos que conviven es la comunicación y la manera como se define el sí mismo.

El individuo atribuye sentido a sus acciones e interpreta la de los otros y actúa en consecuencia, el mundo social del interaccionismo es el mundo del Otro. De la misma manera que la negociación formal o informal es una modalidad

³ El interaccionismo simbólico se ocupa más que por la estructura de la vida social, de la experiencia individual de la vida social (Goffman, 1991). Su nivel de teorización no exige la nulidad del recurso a los planteamientos clásicos de clase social, por ejemplo como la explicación de comportamientos, ella es infinitamente más sutil y tomando sobre todo la consideración de lo público, es decir la cualidad del grupo de interacción que impone una línea de conducta al actor (Breton, 2004).

César Moreno

de integración en la vida social, en el intentar cambiar la manera de hacer –o repensar– del Otro, son siempre posibles de usar la coacción, la manipulación, la fuerza, la seducción, etc.

La relación entre el sujeto individual y la identidad social ha sido en general muy escasamente investigada (en nuestro medio antropológico), particularmente con respecto al tema religioso que es el que nos interesa en este caso. Así es que así sea de manera implícita, las observaciones comportamentales de los individuos observados y sus discursos argumentativos nos permiten sugerir que la manera como se vienen reconstituyendo las identidades religiosas en sociedades tradicionales campesinas de Boyacá depende de cómo se construye la individualidad singular.

En otras palabras podríamos decir que las relaciones entre sistemas sociales tradicionales locales basados en el parentesco (como es el caso de las sociedades campesinas), y los intercambios culturales globales en una lógica transnacional de mercado religioso, susceptible de encontrar el interés y la demanda, en sectores amplios guardan una estrecha relación con las experiencias existenciales del sujeto: la relación entre el individuo y la categoría social.

Rupturas Generacionales

Tal vez uno de los elementos más interesantes de analizar en el proceso del cambio religioso entre sociedades campesinas es que la memoria familiar – como señala Halbwachs (1994)– compone un cuadro que ella tiende a conservar intacto y que es de cualquier manera, la armadura tradicional de la familia. Y los cambios generacionales se presentan como un desafío a dicha tradición. El tema pues de la identidad en estos contextos de cambio, plantea la necesidad de mirar en detalle las lógicas internas que recomponen esas memorias colectivas e individuales presentes en el núcleo de la familia campesina.

Entre los muchos aspectos de la cosmovisión que han sido desistitucionalizados en el escenario moderno, uno de los más importantes es el de la identidad (Berger, 1973). El carácter abierto de la identidad moderna engendra tensiones psicológicas y hace al individuo particularmente vulnerable a las definiciones

cambiantes de él mismo por los otros (ibíd). Los individuos deben necesariamente volcarse hacia adentro, hacia lo subjetivo, para considerar y explorar las nuevas opciones encontradas, y reflexionar sobre ellas. La característica final de la identidad moderna consiste en que esta excepcionalmente individualizada.

El problema de la identidad en los contextos modernos y tradicionales es que en el proceso de transformación se arranca a las personas de su inserción en relaciones tradicionales para reintegrarlas como sujetos individuales, en el que las relaciones personales y de parentesco quedan cada vez más marginadas y atrofiadas.

Como señala Margaret Mead (1977), “hasta hace poco tiempo, los adultos podían decir: ¿Sabes una cosa? Yo he sido joven y tú nunca has sido viejo. Pero los jóvenes de hoy pueden responder: “Tú nunca has sido joven en el mundo en el que yo soy joven, y tu jamás podrás serlo”.

La anterior cita permite pensar que el individuo que se ha criado en el seno de una familia nuclear, en la cual hay sólo una imposición bigeneracional, sabe que su padre y su madre difieren de sus cuatro abuelos y que sus hijos se desarrollaran para convertirse en seres distintos de él mismo. El hecho de vivir en una familia nuclear mutable, sumado al hecho de experimentar los efectos de la incorporación a nuevos grupos, le imparten al individuo la sensación de estar en un mundo siempre cambiante.

Esta ruptura encarna nuevos ideales entre el modelo en el cual las generaciones mayores proporcionan el modelo para el comportamiento de los jóvenes; y en el cual no se ha producido ninguna grieta en la aceptación de las costumbres de los antepasados y la generación en la cual el modelo prevaleciente para los miembros de la sociedad reside en la conducta de sus contemporáneos.

Los efectos de la modernización en la conciencia de los individuos tienen amplio alcance, ya que influyen en supuestos centrales acerca de la vida cotidiana, en la experiencia de la temporalidad, en la formación y experiencia de sí mismo, en la interpretación de los universos simbólicos de significado.

Como nos lo propone Marshall:

“Ser modernos es encontrarse en un entorno que promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que se tiene, todo lo

César Moreno

que se sabe, todo lo que se es. Los entornos y las experiencias modernas se expanden por todas las fronteras de la geografía y las culturas, las naciones, las clases sociales, las religiones y las ideologías: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: pues arroja los individuos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (1981: 2).

La pluralidad de elecciones que se presenta a los individuos en la situación de la modernidad reciente depende de varios factores, pero uno de los más importantes es el de vivir en un orden “postradicional”. Actuar en un mundo de lecciones plurales y comprometerse en él es optar entre alternativas, dado que las marcas puestas por la tradición ahora se presentan en blanco (Giddens, 1994: 108).

Surge entonces las contradicciones en el sentido social, es decir, en el conjunto de relaciones establecidas entre el individuo y el conjunto social, a nivel económico, social, ideológico, religioso e histórico. Así es que las relaciones de identidad y alteridad se vuelven a definir a nivel individual y colectivo en la relación entre el pasado y el futuro. ¿Qué hacer? ¿Cómo actuar? ¿Quién ser? Son las preguntas que se plantean en la reconstrucción del pasado unido a la posible trayectoria vista en el futuro.

La individualización de los modelos interpretativos en la modernidad corresponde a lo que Auge (1995) ha denominado el hundimiento de las “cosmologías intermediarias”, estudiadas tradicionalmente por la etnología, como las representaciones propias de lo que Durkheim llamaba los cuerpos intermediarios. En el dominio religioso mismo, se afirma la iniciativa individual (no pocos católicos, por ejemplo, se proponen practicar la religión “a su manera”), como si a su vez se aplanara la capacidad de la religión de orientar y ordenar la vida cotidiana de los individuos (su capacidad de “cosmología intermediaria”). En resumen, ocurre como si una de las características de nuestra época fuera volver a atribuir a los individuos la responsabilidad de crear los modos de relación con los demás, y compensar solidariamente el déficit simbólico que acarrea el hundimiento de las cosmologías intermediarias y de sus mediaciones establecidas.

En esta perspectiva considero que la tradición debería ocupar un papel central en el estudio de la cultura campesina boyacense, y en particular en el tema de lo religioso pues conforma el contenido de la misma. Es así que para entender

qué genera el cambio cultural, hay que entender los significados y las cosmogonías con que están cargados los contextos tradicionales –solo reconstruyéndolos pueden ser entendidos–.

Actitudes Frente a la Tradición Religiosa

Se piensa frecuentemente, que es suficiente estudiar la configuración particular de las tradiciones religiosas y su coherencia interna, como si estas tradiciones fueran realidades estáticas y cerradas sobre sí mismas. Pero las religiones agrupan también creencias capaces de reflexionar sobre la identidad, de inventar y establecer relaciones pacíficas o conflictivas con su entorno. Las instituciones religiosas que congregan devotos, son organizaciones susceptibles de tomar posición frente al Estado o frente a otras organizaciones similares o concurrentes. En otras palabras las religiones y las personas que las componen forman conjuntos vivientes y dinámicos. Una tradición religiosa viva representa un conjunto solidario de creencias, de ritos, de instituciones, pero es al mismo tiempo un conjunto de estrategias destinadas a mantener viva esta tradición. En este tercer apartado, se intentará hacer una tipificación de actitudes antropológicas tomadas de la propuesta de Rouvillois (1997) y aplicada al contexto de Boyacá en el municipio de Ráquira a partir de las observaciones en campo que se realizaron entre 1994 y 2005 sobre las prácticas religiosas entre los campesinos.

Una de las preocupaciones observadas en la población joven de campesinos es el tema de la identidad religiosa. Pues en medio de los cambios que se registran en el mundo contemporáneo, les resulta cada vez más difícil ubicarse dentro de versiones antagónicas de sus tradiciones religiosas. Hoy por hoy el problema que se plantean las nuevas generaciones es de actitud, ¿cómo interpretar la tradición religiosa, fundamento de la identidad familiar y comunitaria?

Luego de escuchar las opiniones de un número significativo de diferentes personas y examinando sus comportamientos habituales, se observa que estas opiniones –y que estos comportamientos– forman tendencias que pueden ser tipificadas.

Las observaciones de las actitudes manifiestas en las nuevas generaciones

revelan nuevas formas de abordar sus propias tradiciones religiosas, pudiéndose identificar una orientación parcial o total sobre dos direcciones. En primer lugar, está el comportamiento ritual que es puesto en cuestión. Los jóvenes han adoptado actitudes críticas particularmente frente a los signos sacramentales de la Iglesia Católica. La queja de muchos de ellos se fundamenta en señalar que el “clero se preocupa particularmente en garantizar el cumplimiento de los dogmas que legitiman la Institución, pero menos en los problemas sociales concretos”⁴. Considerado hasta el momento como el único garante de la “verdadera religión”, el rito cada vez más tiende a ser visto como una forma superada de la cual la práctica debe ser conferida a la apreciación subjetiva. En este sentido los mismos ancianos de las comunidades tienden a imputar la irresponsabilidad de los jóvenes por su desatención hacia los ritos sacramentales.

En segundo lugar, se observa la emergencia de una actitud crítica sobre la base de contenidos teológicos o filosóficos vehiculado por discursos de otras religiones, que aparecen en el ámbito local o culturas particularmente citadinas que relativizan la tradición religiosa católica.

Esta confrontación de la tradición católica que es la predominante en estos sectores campesinos se puede analizar a partir de tres *actitudes típicas*, que no constituyen necesariamente todas las pero sí tipologías a partir de las cuales se puede dar una interpretación.

La primera, es el *rechazo* que puede tomar una forma radical o parcial. La segunda, es *el retorno o recentramiento* sobre la tradición, o se puede decir una re-identificación con su patrimonio religioso. La tercera, actitud es *la reinención, reinterpretación o reapropiación* de las tradiciones religiosas y de su puesta en diálogo con los cuestionamientos por el mundo contemporáneo.

El Rechazo

Abordar el tema del *rechazo* de la tradición es analizar la reacción manifiesta y frecuente, la más espontánea de los individuos. Se expresa como un rechazo de la autoridad del pasado, representada en la autoridad institucional, pero

⁴Entrevista realizada a uno de los jóvenes en la comunidad de la Candelaria en junio de 1994

también *rechazo* de un pasado en términos de una forma de pensamiento anacrónico. La religión y el pensamiento tradicional es asociado y visto como un pasado inapropiado para imaginar la transformación de una sociedad futura o en la construcción de una personalidad abierta sobre el devenir.

Esta actitud de *rechazo* tiene por consecuencia la “indiferencia”, la mayor parte de los casos es motivada, por una “crítica”, ligada particularmente a una “razón práctica” proveniente de la misma experiencia personal. Así se escucha hablar frecuentemente a la población joven, de un sentimiento de “vacío”, de “inutilidad” de los ritos o las prácticas ancestrales religiosas.

El rechazo se presenta también sobre el “formalismo” de la tradición. En el juzgamiento individual, el *rechazo* a la tradición es una forma de *retroceso* al dogmatismo. Esta crítica sobre la “forma institucional” y “dogmática”, se expresa como un distanciamiento entre el contenido espiritual vehiculado por la tradición y la forma comunitaria institucional que ella toma. Éste no es un rechazo de la tradición misma, sino de su “dimensión política”.

El rechazo se presenta también como una crítica intelectual del contenido mismo de las creencias y de los discursos religiosos. Actúa entonces como una “regeneración” de la visión religiosa del mundo denunciando globalmente su incapacidad para hablar del hombre contemporáneo y determinar sobre su vida, dar claridad a distinguir de la tradición lo que tiene y no tiene sentido.

El rechazo de la tradición está dando así, lugar a dos situaciones diferentes. La primera, se expresa como individuos o colectividades sin tradición, sin vínculo con el pasado. Aparece cuando los campesinos y las colectividades se reencuentran sin tradición, apartando el principio mismo de “línea creyente” como una autoridad que vendría del pasado (Hervieu, 1993). Esta actitud nos muestra sectores de población sin referencia tradicional y relativamente integrada en la novedad, hacía el tiempo futuro, sin vínculo con el pasado.

La segunda, es aquella de la instauración de nuevas tradiciones. En esta tendencia aparecen nuevas comunidades religiosas contemporáneas, como el pentecostalismo y otras denominaciones, que surgen particularmente en ciudades y algunos pueblos.

César Moreno

El regreso

La segunda actitud tipo que se puede deducir hoy en la toma de posición a la mirada de las tradiciones religiosas son aquellas expresiones que se puede interpretar bajo el término de *regreso* hacia la tradición.

El *regreso*, se concibe como una reafirmación de la tradición. Reafirmación de la cohesión de la comunidad en la cual se vive y la necesidad de conservar las prácticas que le son asociadas. Según esta consideración, el *regreso* a la tradición puede aparecer como una salvaguarda, como un repliegue. A la luz de este fenómeno hay que subrayar, el interés creciente observado en los sectores campesinos por subsistir en las formas clásicas de lo religioso, pero bajo un nuevo proyecto personal y comunitario.

Pero la actitud de *regreso* no se constituye ni se entiende como un fenómeno intrínseco a la actitud religiosa, sino como una situación circunstancial, ligada a las inevitables confrontaciones culturales y políticas caracterizadas por el mundo contemporáneo. La cohesión creada por la tradición en la vida de la comunidad se puede referir a una actitud conservadora que tiende a asegurar la tradición religiosa. Tradición que se cierra sobre las bases mismas del origen fundacional de las localidades comunitarias, y el culto a las imágenes barrocas.

Se establece así un vínculo dialéctico entre la actitud de *rechazo* y de *retorno*. Se puede, entonces en efecto hablar de pérdida de la tradición por *rechazo*, en la medida en que la pérdida se define fuera de ella o contra ella. Pero igualmente la tradición misma esta en *retorno* o por oposición a este *rechazo*.

Reinvención

Contrariamente a la actitud de *regreso*, se presenta la tercera actitud tipo: actitud de *reinvención*. Esta actitud considera la finalidad de la tradición religiosa más allá de la conservación de una doctrina. La tradición es comprendida entonces, como un fenómeno cultural intrínseco a la emergencia de nuevas formas de expresión social y su apertura a otras culturas y valores nuevos, viendo negativo el *retorno* y *rechazo* como un peligro para la tradición.

Las vías de la *reinvención* son en efecto, muy diversas y entran más o menos en consonancia con la actitud de *rechazo* y de *regreso*, con el riesgo de

hacerse absorber por ellas mientras que su desafío parece residir en el mantenimiento de una tensión constructiva.

Dentro de los factores comunes de las tensiones que surgen en el marco del individuo que opta por una nueva alternativa espiritual, está la referente a la percepción de su propia actuación. Sostienen muchas de las personas que las actitudes que se adoptan en el cambio de religión, no son por una motivación que los “empuje” a tomar la determinación, ni por un fin que esté “delante”, que los atraiga, sino que se deduce, por la necesidad de disponer de una explicación razonable susceptible de justificar sus acciones. En otras palabras, el motivo principal del acto de la conversión es el de tener a la mano una razón cualquiera para juzgar su comportamiento *a posteriori*.

Cuando se presenta la necesidad en el individuo, de atribuir con rapidez un sentido, capaz de orientar la acción de su vida existencial en forma adecuada, el individuo busca “marcos” de significado preestructurados, es decir, interpretaciones uniformadas de la situación que enfrenta, sacándolo de los “marcos de memoria” familiar y religiosa. Como advertimos de las actitudes tipo, el problema capital que agita al converso o la persona que se aleja de las tradiciones evidencia la dificultad para ubicarse dentro de las versiones antagónicas de las tradiciones religiosas que durante su vida han servido de marco de referencia cosmológica.

Conclusión

En la relación entre religión y cambio social, podría decirse que existe un acuerdo implícito dentro de los estudios sociales, que permite afirmar la incidencia de la modernidad sobre el individuo y la sociedad en su totalidad. Siendo el pluralismo uno de los rasgos característicos del mundo contemporáneo.

En este contexto de transformación social, como ha planteado García (1999) se considera que el análisis de las relaciones entre religión y cultura son centrales, y más que los aspectos globales lo que nos parece fundamental es comprender las complementariedades e imbricaciones que existen entre “herencia confesional y códigos culturales”, “herencia confesional y formas de pensar la realidad y de pensarse a sí mismo”, “herencia confesional y lazos

sociales”, “formas de pensarse en comunidad”. Tal como lo propone Vernant (1991), la religión puede entenderse entonces como un lenguaje. A la vez medio de pensar el mundo y de pensarse a sí mismo, de comunicarse con el Otro y de estar más allá de estos niveles de comunicación. La religión es medio de comunicación de establecer vínculo social, esa es su “función simbólica”. Pues como señala Auge (1995) “los dispositivos rituales funcionan como mediaciones necesarias de la acción que los hombres ejercen sobre otros hombres: los dioses son mediadores, no los destinatarios definitivos de una operación de relación entre lo “visible” y lo “invisible” o de lo “natural” y lo “sobrenatural”.

Finalmente lo que se ha querido sugerir en esta reflexión, es que el comportamiento individual no está siempre determinado, ni siempre libre, por el contrario el individuo está inscrito en un debate permanente que legitima propiamente la innovación. El actor no es pues la marioneta de un sistema social en el cual él no posea ninguna conciencia. Dotado de una capacidad reflexiva, él es libre de sus decisiones en un contexto que no existe sin influencias. La condición humana está más hecha de imprevisibles que de inevitables. Ella es el resultado de una multitud infinita de transacciones.

Una tarea importante en el análisis antropológico de las transformaciones del campo religioso, es la de aportar interpretaciones plausibles de lo observado en el trabajo de campo. Si la referencia a un mundo cultural es asunto de la constitución de argumentos lógicos y de expresiones simbólicas, si el sentido de las cosas es lo primero que se debe analizar antes de la acción, entonces es conveniente definir los métodos que permitan interpretar las modalidades de pensar de las personas observadas, y de las formas como esos sujetos definen las situaciones donde ellos son los actores.

Bibliografía

- Augé, Marc, 1995, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. España, Gedisa.
- Berger, Peter, 1973, *The homeless Mind*, New York, Vintaje.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas, 1996, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Bidegain, Ana María (compiladora), 2005, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional.
- Breton, David, 2004, *L'interactionnisme symbolique*, París, Puf.
- Friedman, Jonathan, 2001, *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- García, Ruiz, 1999, *Entre Orden social y Conflicto*, Guatemala, MuniK'at.
- Giddens, Anthony, 1994, *Modernidad e identidad del Yo*, Barcelona, Ed. Península.
- Goffman, Erving. 1991. *Les cadres de la experiencia*. París, Minuit.
- Hablwachs, Maurice, 1964, *Les cadres sociaux de la mémoire collective*, París, Ed. Alvin Michael.
- Hervieu, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, París, Ed. CERF.
- Mallimaci, Fortunato, 2005, "Globalización y catolicismo: la mirada desde arriba y las relaciones cotidianas", en: Bidegain, Ana María (compiladora). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional.
- Marshall, Berman, 1981, *Todos los sólidos se desvanecen en el aire, la experiencia de la modernidad*, España, Siglo XXI.
- Mead, Margaret, 1977, *Cultura y compromiso*, España, Gedisa.
- Norbeck, Eduard, 1964, "El estudio de la religión", en: TAX, Sol (compilador), *Antropología: una nueva visión*, Cali, Editorial Norma.
- Ritzer, George, 2001, *Teoría sociológica clásica*, España, Mc Graw Hill. España.
- Rouvillois, Samuel, 1997, "Crise et avenir des traditions", en : *Encyclopédie des religions*, Paris, Ed. Bayard.
- Vernat, Jean, 1991, *Quand quelqu'un frappe à la porte...*, dans : *Le genre humain*, N° 23, *Le religieux dans le politique*, París, Seuil.
- Wuthnow, J.; Hunter, J. D., 1988, *Análisis cultural, Mexico*, Paidós.