

CAPÍTULO 1

RELIGIOSIDAD, SIMBOLOGÍA Y CREENCIA

1.1	La realidad simbólica	24
1.2	Los laicos	24
1.3	Signo, significado y praxis religiosa	27
1.4	Un acercamiento a la formación de la creencia.....	31
1.5	Pluralidad y vida católica	33
1.5.1	Pluralidad en el significado y diversidad de movimientos católicos laicos	33
1.6	La identidad religiosa, un mecanismo para enfrentar la realidad	37
1.6.1	Salvación y virtud: la formación de la identidad religiosa	37
1.6.2	La diversidad de los nichos religiosos	44

CAPÍTULO I

RELIGIOSIDAD, SIMBOLOGÍA Y CREENCIA

Generalmente se reconoce a la religión católica como si fuera homogénea y dependiera totalmente en su funcionamiento de las decisiones de las altas jerarquías. En este trabajo de investigación se partirá de una apreciación distinta y a veces opuesta a este supuesto.

Como objetivo, en este capítulo se busca analizar las prácticas religiosas, *como acciones, interacciones, significados personales y estructuras* de las colectividades. Dicho en otros términos, la reflexión que se ofrece se refiere a los aspectos generales que permiten introducirnos teóricamente al tema, partiendo de tópicos como el mantenimiento de los lazos religiosos a partir de lo que aquí se enuncia como el *significante*, la diversidad de organizaciones laicas como expresión de la religiosidad, la construcción de las identidades que se abreva en los grupos y la ética vinculada a la práctica religiosa. Esto es, de una perspectiva analítica que se reconstruye a partir del contenido que es común a todo sistema religioso (Houtart, F., 1998: 35-36).

No se trata en sí mismo de un estudio religioso, sino de un estudio de la religiosidad, de la práctica que implica, de los significados que le sirven de sustento y de

cómo éstos, en un caso específico, son “traducidos” en acciones y percepciones individuales y de grupo que llevan a la construcción de un espacio de identidad en donde la religiosidad –pero no la religión– es la piedra clave.

1.1 La realidad simbólica

1.2 Los laicos

La Iglesia Católica como institución y práctica requiere tanto de las jerarquías eclesiásticas como de los sujetos seculares para garantizar su penetración y vigencia en el medio social. La necesidad de mantenerse renovada la lleva a no centrar su actividad únicamente en las jerarquías religiosas. Su papel con los laicos se funda en la convicción de que “por medio del bautismo todo hombre y mujer llegan a ser iguales”; de esta manera, la obligación de los obispos y laicos en tanto cristianos es la de difundir la doctrina religiosa. Así, para la Iglesia Católica, los laicos dejan de ser solamente objetos y son percibidos asimismo como sujetos capaces de contribuir en las tareas y prácticas religiosas.

Hasta aquí y con base en lo anterior, entendemos al laico como al católico no clerical que forma parte de los planes de evangelización de la Iglesia. Actualmente, frente a la necesidad de extender la ideología católica, ésta ha visto como prioritaria su inserción a través de organizaciones laicas que buscan vincularse por medio de su actividad secular a todos los ámbitos de la sociedad. En uno de los textos básicos del *Opus Dei*, al hablar de sus socios, encontramos la justificación que nos permite entender esta afirmación:

...se dedican por vocación específica, a buscar la santidad y a ejercer el apostolado dentro de su estado, y cada uno en el ejercicio de la propia profesión u oficio en el mundo... no son frailes que se hacen abogados, médicos u obreros para tener una ocasión de apostolado en el mundo... sino médicos, abogados u obreros que se saben llamados por Dios para santificarse en su profesión, para santificar su profesión y para santificar con su profesión (Coverdale, J.; 1974: 15-16; las cursivas son nuestras).

Según esta cita, *el laico fundamenta su acción social a partir de la religiosidad*, por ello, todo hombre actuará en su medio según su oficio o profesión; es decir, su rol religioso más próximo es aquel que se da con sus iguales, aunque no es el único, pero según Coverdale éste constituye el espacio social más inmediato en donde la relación interpersonal se produce a diario y en donde ella conforma el ambiente social de la religiosidad y de toda religión.

Esto, según la propia Iglesia, el papel del laico organizado es el de llevar la vida cristiana a todos los lugares donde él se relaciona. Tenemos por tanto que en este caso el sujeto busca ir más allá de lo que encuadra el concepto clásico de cristiano. Parafraseando a uno de sus ideólogos: no sólo es un miembro de la Iglesia que vive su vocación histórica como cristiano, sino que al mismo tiempo vive insertado en la comunidad de los bautizados y confirmados, dejándose llevar por el espíritu (Estrada, Antonio, 1994: 41). Por tanto, el mandato de integrarse a la comunidad de los bautizados –los iguales– es llevado a la acción cotidiana; dicha acción es dirigida por las jerarquías. Estas coadyuvan al desarrollo del sujeto para que racionalice de su ser y su quehacer como Iglesia.

De lo anterior se deduce que sin ser parte de la jerarquía católica, *el laico es su punto de partida y de encuentro; es la primera pieza que el clero tiene para su influencia social, y sin embargo, también es mediación entre la sociedad y las jerarquías religiosas.* Esta última es una de las funciones que no siempre en la reflexión se tiene presente.

Ahora bien, ya se ha visto, por un lado, que la Iglesia Católica requiere de grupos organizados para su preservación e influencia, y por otro, que sus miembros actúan según sus propios roles sociales. La pregunta clave en este momento puede ser: *¿cuál es la razón por la que la Iglesia requiere de una estructura mediadora para la transmisión de su doctrina?*

De manera clara podemos ver que la orientación de los seculares inmersos en su Iglesia está basada en la figura de un Cristo real o imaginario. Esta figura abstracta representa al mismo tiempo, *unidad y diversidad*; es unidad en cuanto a *significante general* y es diversidad en cuanto a *praxis y significado*. Es decir, espiritualidad, pero también espiritualidades de los laicos; por tanto, existe religión y también religiosidad; esto implica que:

*...vivir en el espíritu de Cristo admite una pluralidad de concreciones. La pluralidad de seguimientos es una consecuencia de la historia y del contexto variable en el que vive cada comunidad cristiana; lleva consigo una unidad plural, no homogénea, que exige una teología de comunión, no la uniformidad (Estrada, A., *ibid*: 40).*

Implica, además, que el cristiano ha de actuar conforme al contexto sociocultural en el que se desarrolla; pues la diversidad de significaciones del cristianismo indica que ser religioso toma sentido según las prácticas

contextuales. Hoy por hoy, en ello radica el Alfa y el Omega de la religiosidad.

Asimismo, debe reconocerse que la práctica de la Iglesia Católica no siempre ha sido igual, e incluso que en la actualidad hay variaciones importantes de región a región; por ejemplo, existe diversidad de grupos, con connotaciones que prueban la existencia de variadas formas de vivir lo religioso. Esta gran diversidad de expresiones da cuenta de cómo las jerarquías religiosas han acumulado una vasta experiencia de adecuación al medio que les permite incidir entre distintos niveles de lo social: ricos y pobres, lenguajes distintos, costumbres y tradiciones, todo ello forma parte del ser religioso. Además, desde el lado seglar se desarrollan funcionalidades religiosas disímiles; esto es, la búsqueda de soluciones o justificaciones de determinados actos y hechos que trascienden el ámbito de lo estrictamente sagrado.

1.3 Signo, significado y praxis religiosa

El signo o el significante es el elemento general y más abstracto que articula una cosmovisión, es el contenido universal de toda subjetividad religiosa, en tanto expresión máxima de todas las experiencias y acciones. Para los católicos, todo esto abrevia en la figura de Cristo; esto es, lo que se concibe como Dios, es *este significante* que es tratado como modelo a seguir. Empero, todo signo es además creación de la significación. Desde esta perspectiva, podemos pensar cómo a lo largo de la historia varios fenómenos son convertidos en signos, que sirven de base para la construcción de la identidad colectiva. Es decir, podemos argumentar que la praxis significativa actúa

como acción de lo que no se puede decir (Giddens, A., 1990: 278); es lo que cotidianamente da significación al signo; de tal suerte que llega un momento en que después de la acción no queda otro camino que la reinterpretación de lo actuado. Pero, en la religión esta interpretación se da como algo ajeno a la acción, como alienación y fetichismo (Marx, capítulo I: 1979; Simmel, G., 1977; Lukács, 1969).¹

En un primer momento la figura de Cristo dio lugar a toda una corriente religiosa, en la cual él fue interpretado como *materialización* de la práctica de la bondad de “Dios Padre”. La percepción en términos de Feuerbach es (1971: 143) “Dios como Dios, es el sentimiento todavía cerrado

¹ Los conceptos de alienación y fetichismo están íntimamente relacionados. Marx utiliza el concepto de fetichismo derivado de la forma de valor que adoptan las mercancías; donde el trabajo social se manifiesta como una peculiaridad de las cosas, como propiedades suyas que existen al margen de la actividad creadora de los propios productores. Se trata por tanto, de un rasgo que adoptan las mercancías y que el analista debe de desentrañar o de lo contrario las cosas acabarán imponiéndose como un poder misterioso, independiente de los hombres (Marx, K., 1996: 88). Este mismo aspecto es desarrollado por Lukács bajo el concepto de cosificación (Lukács, 1969: 90). Sin embargo, cabe hacer notar que lo que a Marx le interesa es develar el carácter fetichista no sólo mercantil, sino aquel que se refiere a la relación capitalista misma; es decir, al poder de riqueza que el obrero crea y que se convierte en el poder que lo oprime. Por otro lado, y al respecto, Simmel señala como parte de la sociedad actual la percepción individual de ser presa de las cosas y de que estas se nos presentan como objetos autónomos, de cosas impersonales que nos oprimen. Con relación a las cuestiones religiosas dice: “...nada mejor sucede con la religión en cuanto los impulsos religiosos cristalizan en una acumulación de dogmas determinados y éstos son administrados de acuerdo con la división del trabajo, por medio de una comunidad de personas separada de los creyentes...” (Simmel, G., 1977: 579 y 585).

y oculto... Cristo es el sentimiento o el corazón abierto y objetivado”; esa “objetivación” es la que produce en el creyente la seguridad de la existencia de Dios. Por lo tanto, la idea hecha práctica de Cristo, es la que en el religioso produce seguridad y particularidad frente al signo de Dios; a su vez, *la práctica de la Iglesia –que incluye ritos, dogmas, creencias de clérigos y no clérigos– da sentido al signo de Cristo.* Aquí debe recordarse de acuerdo con Bourdieu, P. (1987: 93-94) que los ritos buscan recordar y reproducir los momentos fundacionales, y que las creencias dan forma a estos ritos, dicha creencia no es otra cosa que la fe; por eso, ésta se transforma en incuestionable y digna de ser creída y defendida ante cualquier puesta en duda.

Por otro lado, todo signo es susceptible de ordenaciones espacio-temporales, lo que permite que el significado se transforme. Así tenemos que el laico actual tiene como alternativa para la construcción de su identidad, de su verdad hecha creencia, la figura ejemplar de Cristo, pero esto no fue siempre de esta manera. Durante siglos la Iglesia ha fungido como la encargada de administrar y mantener el significado de Cristo, de *hacerlo significante* para los seculares, éstos deben mantenerse en el papel de simples receptores; empero, con el Concilio Vaticano II se abre un espacio *institucional* para que surjan agrupaciones de laicos que ya estaban cuestionando la dirección de la Iglesia, logrando al mismo tiempo reforzar los movimientos ya existentes. En palabras de Elizabet Juárez Cerdi

...a partir del Vaticano II los seculares empezaron a ejercer presión abiertamente sobre los sacerdotes, detentadores absolutos del poder religioso, poniendo en entredicho ese monopolio... Surgen movimientos como el de la Teología de la liberación, que plantea un cambio en la forma de vivir de los laicos (Juárez, E., 1997: 17-18, las cursivas son nuestras).

Podemos inferir que el Concilio Vaticano II implicó que las creencias de los laicos modificaran el ritual de la Iglesia; en otras palabras, las creencias comunes, que durante mucho tiempo se habían desarrollado al margen de la oficialidad eclesiástica y que se presentaban por medio de manifestaciones populares de religiosidad, permitieron que los sujetos, en su propia lengua, pudieran generar una serie de prácticas que les posibilitaba integrar sus patrones culturales y sus significaciones religiosas a una institución que finalmente reconoció, la diversidad de prácticas, conservando la cohesión en torno al signo. El signo, su interpretación y administración, siguió funcionando como un factor de poder, continuó manteniendo la separación entre lo sagrado y lo profano. No obstante esto, la significación o creencias comienza a encontrar su renovación por medio del cambio en el ritual (Ferraro, J., 1985: 170-171). Dicho en otras palabras, el Concilio Vaticano II abrió la posibilidad de otras lecturas e interpretaciones de lo religioso, y sentó las bases para la proliferación de distintos grupos, además de reconocer la diversidad de requerimientos y/o necesidades de los mismos. Este reconocimiento “oficial” es asimismo para los laicos una recuperación o apropiación religiosa, es en parte, la obtención de la libertad para la reinterpretación del signo; aunque, claro está: las religiones se sustentan en verdades últimas e incontrovertibles; así pues, la religión católica no es la excepción. La verdad máxima del catolicismo es la existencia de Dios; al respecto Feuerbach nos dice:

Los antiguos decían que *si la verdad pudiera hacerse ver*, entusiasmaría y atraería a todo el mundo por su belleza... Los paganos tenían una ley no escrita, los judíos una ley escrita, *los cristianos un ejemplo, un modelo de ley visible, personalmente viviente, una ley hecha carne, una ley humana* (Feuerbach, L., op. cit.: 142, *las cursivas son nuestras*).

Lo que sucedió en el Concilio Vaticano II respecto a los laicos fue el reconocimiento de la necesidad de la *libertad de acción* para la búsqueda de dicha verdad. *La libertad en ningún momento fue total, el signo permanecería inalterado, la búsqueda del acercamiento para la emulación del signo sería lo único por lo cual se justificaría la praxis y por ende la pluralidad de significaciones de Cristo.* Dicha praxis y pluralidad tendría como espacio de acción y organización una multiplicidad de organizaciones laicas.

1.4 Un acercamiento a la formación de la creencia

Pero, ¿qué es lo que motiva a un sujeto a la emulación del signo, más propiamente, qué es lo que da lugar a la creencia? Desde su aspecto general, cualquier religión tiene como elementos constitutivos la creencia y el rito (Durkheim, E., 1991: 40). Esto sugiere que los sedimentos religiosos en los individuos refieren necesariamente a estos dos elementos. Por un lado, las creencias individuales

...suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*... (*ibid*: 41).

Por otro, los ritos se refieren a las manifestaciones religiosas envueltas en un ropaje mítico que da sentido y forma a los actos ceremoniales. Estas pueden ser frases y sonidos pronunciados y acompañados de ademanes, gestos, movimientos y otro tipo de acciones que son ejecutadas según una estructura ceremonial preestablecida (*loc. cit.*).

Esto es, en el individuo todo sedimento religioso refiere por tanto a las creencias y a los ritos. Empero, como

el individuo es un ser social, el problema que ahora tenemos es el de dilucidar cómo estas formas de socialización sedimentadas a su vez en relaciones sociales, se convierten en el sustrato religioso de los individuos. En este caso nos interesa destacar cómo llegan a la conciencia y cómo logran permanecer en ella.

Según el sociólogo francés Pierre Bourdieu, existen por los menos dos vías por las cuales los agentes acceden y mantienen las creencias: a) por la costumbre y b) por el olvido.

Cuando la creencia está fundamentada en la costumbre, resulta más fácil vivir bajo su protección –generada por estructuraciones externas y ulteriores a la razón– que estructurar toda una cosmovisión propia. Todo proceso de socialización primaria conduce a compartir experiencias, normas y valores; se nace y se crece haciendo esto, sin embargo, pensar que la costumbre implica la falta de un proceso racional es lo más simple, pero nada más falso que esto; como sucede en la socialización secundaria, para aceptar una costumbre como propia y convertirla así en vida diaria, es necesario interiorizar esa creencia y tener la idea plena de que no se puede vivir sin ella; Pierre Bourdieu diría:

...es necesario un autoengaño para que la creencia se viva como lógicamente necesaria (1991: 87).

Para creer es necesario reestructurar nuestra razón, para no creer es necesario establecer un sistema lógico que nos permita explicarnos la realidad. Lo anterior denota dos procesos distintos. Al creer, los laicos se encuentran frente a sistemas estructurados donde la costumbre hace la creencia más fuerte; la costumbre persuade, logra generar un sentido de identidad colectiva. Por tanto, al

fundamentar la creencia en la costumbre, ésta se nos presenta como algo natural e inherente al sujeto, llegando un momento en el cual

...la decisión de creer no puede llevarse a cabo más que si se acompaña de una decisión de olvidar, es decir, de una decisión de olvidar la decisión de creer (Bordieu, P., *ibid*: 86).

En esta medida, la creencia funciona más por la identidad con ella que por la razón; es decir, la creencia permite al sujeto justificar la clase de persona que aspira a ser.

1.5 Pluralidad y vida católica

1.5.1 Pluralidad en el significado y diversidad de movimientos católicos laicos

La existencia de pluralidad en las significaciones está lejos de implicar una ruptura sistemática de la Iglesia Católica; al contrario, la universalidad de los significados es lo que hace posible la agrupación de los sujetos distintos, donde la concordancia radica en el presupuesto de similitud de visiones de Cristo. *Es la similitud del signo o significante y no los significados, lo que persuade sobre la creencia de una homogeneidad de adscripción.* Sin embargo, no podemos referir que esta sea la única vía bajo la cual los seculares se agrupen; pero sí, que ella constituye el motivo central que los identifica. En palabras de Antonio Estrada:

Las distintas escuelas y movimientos de espiritualidad reflejan las lecturas y recreaciones que los cristianos han hecho del ministerio de Cristo en su momento histórico. De esta forma

podemos hablar de una espiritualidad franciscana, benedictina o dominical, por citar sólo algunas de las más conocidas en la tradición teológica... cada escuela es una interpretación selectiva de la identidad cristiana, de acuerdo con su carisma funcional y su historia (Estrada, A., *op. cit.*: 40).

Más precisamente, las distintas agrupaciones de laicos con que cuenta la Iglesia Católica no son, entre sí, meros trasplantes; sino por el contrario, éstas constituyen formas de ser y de pensar, en donde el signo es resignificado, reestructurado y reinterpretado; es decir, los laicos que integran un grupo le dan contenido a las formas religiosas. Dicho contenido constituye el sustrato de las identidades de grupo y la fórmula mediante la cual, desde el terreno subjetivo, se da respuesta a las necesidades de los mismos.

Nos queda claro que lo que da lugar a la diversidad de movimientos de laicos es la diversidad de los significados adoptados y vividos por ellos. De acuerdo con esta idea, la finalidad de las organizaciones de laicos se puede resumir parafraseando al ex obispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán:

...que el laico trabaje según su ser eclesial y su carisma propio en bien de la Iglesia (Lozano Barragán, J., 1988: 536).

Actualmente el laico es tomado incluso como colaborador, tanto en la realización de la evangelización como en la construcción diaria de la Iglesia Católica. Esto es, hablamos de sujetos que participan con las jerarquías como auxiliares y que al mismo tiempo viven dentro de una sociedad donde actúan.

Empero, los movimientos católicos actúan como sociedad civil, a través de ellos las jerarquías de la Iglesia ven la oportunidad de intervenir a todos los niveles. De esto se deriva que *el catolicismo tiene una vida además de religiosa, social y cotidiana*. El principio de la vida cotidiana del cristianismo, en términos metafóricos, podría expresarse de la siguiente manera: salvar unas estructuras y salvarse de unas estructuras. Así, por ejemplo, se dice:

...la Iglesia no puede pasar a ser un sistema, estructura o un partido político cualquiera; pero al mismo tiempo significa que la Iglesia tiene que comprometerse en concreto con las estructuras y contra ellas (Chiavacci, E., 1974: 17).

Aquí sería bueno plantearse una interrogante: ¿qué quiere decir comprometerse con las estructuras y contra ellas? De la idea anterior pueden surgir variantes sociales de una práctica religiosa, así tendríamos: a) una Iglesia interesada en dejar inalterada las relaciones de dominio existentes; b) una Iglesia que se concibe por encima de los partidos; y c) una Iglesia neutral que recomienda moderación y dedicación a las actividades espirituales. Las tres variantes son posibles desde esta lógica.

Existe, sin embargo, una manera de ver cómo la Iglesia participa socialmente desde los laicos, aspecto que a nosotros interesa resaltar.

No es misión específica del teólogo señalar la entidad, las causas y los remedios de la situación opresiva que hoy impera en la familia humana. Esto corresponde al laico comprometido o experto en cada uno de los sectores (*ibid*: 18).

De esta concepción se deduce de manera clara que la Iglesia como estructura ha encontrado en el terreno secular una modalidad para la intervención mundana. En

la idea del laico como el actor de la Iglesia Católica es visto como copartícipe junto con las jerarquías en la orientación social del mundo. De esto surgen dos visiones de la interrelación de los laicos y las jerarquías en cuanto a la vida social. Por un lado, las jerarquías son las encargadas de la *salvación* del alma y de la *administración* del significado cristiano, proporcionando el auxilio de la palabra y los sacramentos; por otro, el laico, en tanto ser social y comprometido con su iglesia, es el responsable de los asuntos concretos guiados por el espíritu evangélico, con la misión de transformar sus ámbitos de desenvolvimiento para influir en la construcción de las estructuras de la sociedad.

Esta forma de ver la relación Iglesia-sociedad, mediada a través del laico, es sólo una de las variantes señaladas, ya que desde las estructuras del clero la Iglesia también interviene en los asuntos de la sociedad, e incluso llega a mostrar simpatías, en casos extremos, a favor de partidos políticos y de movimientos sociales.

En síntesis: la jerarquía eclesial, al igual que cualquier católico, tiene como referente último la unidad en torno al signo o significante, y sin embargo, aquella se ve necesitada de la participación de los laicos como mecanismo de propagación de sus ideas. Los laicos actúan como brazo secular de la Iglesia en los ámbitos de la sociedad; es decir, sin ser clero coadyuvan a la propagación del orden que las jerarquías requieren para el establecimiento de una sociedad cristiana.

1.6 La identidad religiosa, un mecanismo para enfrentar la realidad

1.6.1 Salvación y virtud: la formación de la identidad religiosa

Ya se ha planteado que la significación del signo común para los católicos da lugar al establecimiento de identidades colectivas que suelen llamarse, de manera genérica, grupos de laicos. Estos grupos constituyen y elaboran en realidad un sistema de relaciones y representaciones. Dichos sistemas tienen como norma de cohesión, la identidad; la que en términos de Gilberto Giménez se integra por varios elementos:

...la identidad supone, por definición, el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social (Giménez, G., 1993: 24).

De esto se deduce que los grupos de laicos reconocen la existencia de fronteras o límites que dan cuenta de lo que buscan ser, de sus objetivos, medios, fines, etcétera. Se trata a veces de fronteras no muy precisas, que incluso llegan a tolerar una cierta porosidad (Rosaldo, R., 1988: 190-198).²

Para empezar, avancemos con una afirmación general: la identidad configura, la visión del entorno social

² Tal es el caso del Movimiento de Renovación en Zacatecas y Guadalupe donde algunos de sus miembros provienen del pentecostalismo y otros todavía combinan su membresía “de renovados” con otras organizaciones de católicos; este, sin embargo, es un aspecto que se tratará a partir del capítulo III y se profundizará en el capítulo IV.

como visión de sí mismo y de lo ajeno. Ésta obedece a procesos de construcción social que permiten que el individuo tienda a delimitar su espacio de interacción, a jerarquizar y codificar los rasgos socioculturales con los que cuenta y se interrelaciona. En sí, estos son rasgos de autopercepción, los cuales pueden tener existencia propia o ser creados, siendo también el resultado de interrelaciones con otros individuos. En este caso, encontramos que la identidad funciona como autodefinición de lo que se es y lo que no se es; es decir, como “construcción de uno mismo que tiene retrocesos, altas y bajas en el camino” (Fortuny, P., 1998: 127); por tanto, constituye una identificación susceptible de variar y transformarse.

En el campo religioso y de la religiosidad, la identidad está relacionada con procesos de significación, como ya se dijo al principio de este capítulo; éstos responden a mecanismos elaborados por los individuos para hacer frente a la vida cotidiana.

En la actualidad, frente a la modernidad occidental y más específicamente ante la globalización que lleva a identidades más difusas y los individuos buscan como resistencia a ello la adhesión a niveles de identificación más inmediatos, donde los problemas y necesidades son focalizados y atendidos mediante la unión humana (Moctezuma, L., 1999), constituyendo unidades territorializadas que no se limitan al campo de lo imaginario, dando lugar a lo que Giménez llama *redes neotribales de sociabilidad* (Giménez, G., *op. cit.*: 42-43).

Dicho en otras palabras, la religión constituye, entre otros aspectos, un factor de unión y comunión entre los hombres para hacer frente a lo difuso de la sociedad actual.

La religión, en esta medida, lejos de desaparecer frente a la modernidad, ha sido revalorizada y/o revitalizada por medio de la religiosidad. Este doble proceso ha tenido como resultado una transformación en el campo de lo religioso, que reclama una revisión de los nuevos problemas que las iglesias y sectas enfrentan, por ejemplo, sobre temas como: la sexualidad, la miseria, la igualdad de la mujer frente al hombre, la anomia social, etcétera. Dicho cambio está motivado por la necesidad de defensa frente al deterioro económico, político y social que se vive en la actualidad a escala mundial. Jean Pierre Bastian dice al respecto, hablando del caso de Latinoamérica:

Uno de los mecanismos de los marginados frente a la anomia endémica, consecuencia de las condiciones económicas, es el mantenimiento o la recreación de los lazos comunitarios. En América Latina la comunidad local y no el individuo constituyen la unidad social básica (Bastian, J. P., 1997: 90).

Esta unidad social básica, propia de la comunidad —que en las versiones más conservadoras se cree que es la familia—, es la que impulsa hacia el reagrupamiento y redefine el papel que el individuo tiene dentro de la sociedad. *La comunidad religiosa es el socio-espacio donde se perciben de manera colectiva las necesidades, es el espacio donde los sujetos buscan dar nuevo cauce a su vida y es también el ámbito en que se concibe y comparte una misma percepción.* Esto permite refuncionalizar, por un lado, los vínculos simbólicos, y por otro, elaborar estrategias, a partir de la necesidad de superar la soledad.

En la sociología clásica es del conocimiento que Durkheim tenía una convicción muy fuerte sobre las organizaciones sociales y gremiales como una de las formas de *solidaridad orgánica* superior a la *solidaridad mecánica*,

capaz de trascender el individualismo y a la anomia social mediante la cual, él supuso, transitaría la sociedad a niveles superiores (Durkheim, E., 1993: capítulo II).

Así tenemos que las comunidades de mayor grado de pobreza son aquellas en donde la obtención de bienes simbólicos de salvación tienden a ser más arraigados. Es en los sectores marginales donde la anomia es resentida con mayor crudeza; aspecto que se acentúa en todos los sectores sociales en los periodos de crisis sociales y económicas. Bastian afirma al respecto:

Esta explosión demográfica ha reforzado un rápido proceso de suburbanización con una geografía dual, siempre más acentuada, y una violencia creciente producto de la marginalidad económica de amplios sectores sociales... Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida... (Bastian, J. P., *op. cit.*: 88).

En todos los sectores de la sociedad civil existe la necesidad de reconstruir permanentemente los procesos de identidad; empero, son los sectores socialmente marginados los que más necesitan de la búsqueda de una redefinición; Weber lo reafirma en los siguientes términos:

...toda necesidad de salvación es expresión de una indigencia y por eso la opresión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque de ningún modo la exclusiva. Las capas privilegiadas positivamente en lo social y en lo económico apenas si sienten, bajo las mismas circunstancias, la necesidad de salvación. Más bien adscriben en primer término a la religión la función de legitimar su propio estilo de vida y su situación... (Weber, 1997: 393).

Esto hace referencia a la vulnerabilidad espiritual que viven de manera más directa quienes menos tienen, aunque como lo señala Weber, no son los únicos. En este tenor, existen investigaciones que tienden a vincular a las sectas con las clases bajas, o con los elementos de la sociedad opuestos al Estado y a la sociedad misma (Masferre Kan, E., 1998: 66). Podríamos explicar que la tendencia de los sectores marginales de encontrar una identificación con las prácticas de grupo, como mecanismo para enfrentar los problemas cotidianos, está ampliamente relacionada con la idea de evadir los sentimientos de aislamiento e impotencia que desencadena el anonimato. Esta búsqueda también denota que los marginados disponen de un cúmulo de opciones muy limitadas, que tienen que ver con su situación social. Esto, sin embargo, aunque es muy importante para el análisis social, en nuestro trabajo es sólo un referente que ha de tomarse en cuenta en la medida que se relaciona con nuestra investigación. En lo que sigue acentuaremos la reflexión sobre la importancia de la idea de salvación.

En el terreno individual de las creencias sociales, la *salvación* está relacionada con la significación religiosa, lo que implica un proceso en el cual siempre se localizan los referentes problemáticos. Esta subjetividad en alerta puede indagarse a partir de *las competencias* individuales, expresadas a través de interrogantes como: ¿para qué necesito ser salvado? ¿De qué busco ser salvado? Es decir, la idea de *salvación* que dirige los actos del creyente, en la mayoría de las religiones occidentales, tiende a ser un orientador ético que condiciona la manera en que los sujetos, con base en acciones y creencias, enfrentan su realidad. Es también en general una respuesta subjetiva, cuyo alcance da cuenta del bagaje que constituye el cimiento de la conciencia y la competencia:

...La producción de la sociedad es una obra de destreza, sostenida y que “acontece” por la acción de seres humanos... al sostener cualquier clase de encuentro recurre a su conocimiento y teorías, normalmente de un modo espontáneo y rutinario, y el uso de estos recursos prácticos es precisamente la condición misma para que dicho encuentro se produzca... (Giddens, A., 1993: 18).

Esta actitud ético-subjetiva no es otra cosa que lo que en la religiosidad se concibe como la “virtud”, entendida ésta como el parámetro que permite al individuo valorar sus acciones en el mundo; es su meta, es el ideal de comportamiento en la realidad, es el método de “salvación” interiorizado que se tiene al alcance. Es decir, el mundo se presenta como el espacio social donde los parámetros se reafirman, modifican o se cuestionan; esto es, la búsqueda de la “virtud” religiosa puede llevar a la negación subjetiva del mundo a partir del supuesto de que para ser “salvo” es necesario apartarse de los influjos mundanos que desvían al sujeto; a esta idea Weber le llamó *ascetismo negador del mundo*. En contraparte, existe la virtud humana entendida como la capacidad de transformar y transformarse, en un sentido de deliberación íntima,³ en cuanto que el contenido ético, conduce, una vez examinado, a la existencia de una racionalización del mundo y de mecanismos para enfrentarlo, a este ascetismo el mismo autor lo denominó *ascetismo intramundano* (Weber, M., 1997: 428-429).

Existe otro aspecto, poco tratado en la literatura, que refiere a la necesidad subjetiva de que cualquier

³ Se afirma que en asuntos de religión, la relación entre creencia y razón implica una paradoja, ya que la creencia es confianza y no un acto racional, sí en cambio es un acto razonable, en el sentido de una argumentación orientada a la persuasión íntima.

individuo –así sea un científico– tiende a mantenerse afirmado en sus convicciones que forman parte medular de la seguridad individual. Ésta, sin embargo, se ve amenazada ante situaciones de inestabilidad, percances e imprevisiones violentas que llevan al sufrimiento; como enfermedades, pérdidas del ser querido o cuando se está al borde de la muerte. En otras ocasiones, el cuestionamiento interiorizado de la seguridad lleva a tomar decisiones o respuestas apresuradas bajo presión, que llegan a poner en duda la lucidez y la racionalidad esperada:

El mantenimiento de un marco de *seguridad ontológica* es, como otros aspectos de la vida social, una realización continua de los actores legos. Dentro de la producción de los modos de interacción en los cuales el conocimiento mutuo requerido para sostener esa interacción es “no problemático”, y por consiguiente se lo puede “dar por sentado” en gran parte, la seguridad ontológica está fundada rutinariamente. Las “situaciones críticas” se verifican cuando tal fundamento rutinario queda radicalmente dislocado, cuando en consecuencia las destrezas constituyentes acostumbradas de los actores ya no engranan con los componentes motivacionales de su acción... (Giddens, A., *op. cit.*: 118-119).

En general, podemos deducir que los problemas de los individuos, en relación con la “salvación” religiosa y no religiosa –tal como aquí la expresamos–, son elevados a un nivel racional, donde los actos rituales y las obras sociales buscan ser mecanismos de solución o de aceptación a los mismos. La búsqueda de la salvación religiosa trae consecuencias prácticas para la conducta, Weber también lo dice:

El contenido específico de la idea de salvación por un “más allá” puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o

sociales de la existencia terrestre... gracias a la creación de un “modo de vida” determinado, de una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de llevar la vida pueden estar dirigidos puramente al “más allá” o también, por lo menos en parte, a este mundo... (Weber, M., *op. cit.*: 419).

Esta salvación o la búsqueda de la virtud se presenta como elemento de la identidad, como la visión del yo y del otro, dando lugar a una visión del mundo y a una actuación en él. De aquí se deduce que con base en la percepción individual y colectiva, *la realidad social, desde el punto de vista de la sociología de la religión, debe ser enfrentada presuponiendo que en ella abrevan y se materializan el significante y los significados que forman parte de los contextos.*

1.6.2 La diversidad de los nichos religiosos

La Iglesia Católica mantiene en su seno varios grupos de religiosos activos, los cuales conforman determinadas estructuras organizacionales que vienen a mostrar una gran diversidad en sus prácticas. Se trata de un crisol organizativo y práctico en el cual las diferencias llegan a ser tales que a veces la relación entre estos grupos es relativamente reducida y en algunos casos no se produce, ¿por qué? Algunas organizaciones de laicos son masivas y están permeadas por sectores sociales populares; otras en cambio las conforman grupos religiosos muy reducidos, que practican una relación ciertamente estrecha, pero que actúan *cuasi* sectas. En este caso, el ingreso de sus miembros es más selectivo y más identificado por sectores sociales medios. Esta gran diversidad de organizaciones y

de prácticas religiosas también se observa en lo que toca a las formas de relación con las autoridades eclesiásticas. Mientras unos se muestran más proclives a las ceremonias y rituales religiosos, otros parecen estar desarrollando un cierto tipo de prácticas que tienen poco de ritual y que además aspiran a permear las altas jerarquías de la Iglesia. En estos, quizá se está dando también un cierto tipo de agentes que aspiran a desarrollar ciertas prácticas políticas, mismas que en la transición sociopolítica nacional y local pudiesen ir abriendo una nueva fisonomía social de este tipo de organizaciones. Empero, ello no es ni puede ser homogéneo, ya que la pluralidad del significado da lugar a la existencia de distintos grupos de laicos; por ejemplo, la razón de la multiplicidad de organizaciones católicas está relacionada con la existencia de un catolicismo popular más sensible a contextos socioculturales, que obedece a cambios en la sociedad y que de alguna forma tiene que ver con la aparición de ideologías religiosas distintas al catolicismo tradicional; dicho en otras palabras:

Igual que toda identidad colectiva, también las identidades religiosas se transforman con el tiempo... por exigencias de adaptación y de reequilibración con su entorno, por más que trate de disimular su discontinuidad bajo la continuidad (Giménez, G., *loc. cit.*: 319).

Ahora bien, ante la inseguridad, los sujetos tienden a agruparse y a destacar más los rasgos distintivos del grupo: valores, mitos, ritos, lenguajes, símbolos, etcétera. Esto implica una tendencia que lleva a la sectarización, donde las relaciones “cara a cara” (Gofman, I.) dan lugar a un capital simbólico (Bourdieu, P., 1991) que permite al sujeto reconstruir su seguridad ontológica, como lo expresa Giddens.

En resumen, el signo es la expresión más general que identifica a los creyentes de una misma religión, en este caso, la católica. Este es el medio que permite establecer fronteras simbólicas entre las religiones y de éstas con la sociedad. Sin embargo, el signo adquiere significados diferentes a partir de la forma concreta en la cual los religiosos practican su religiosidad. Igualmente, el signo funciona como el aglutinante principal de todos los grupos de laicos, en tanto que el significado adquiere una funcionalidad más concreta y particular. Un aspecto clave que en este caso debe distinguirse es lo referente a la diferencia entre religión y la religiosidad. Es esta última la que da forma a las prácticas religiosas y aunque no está desvinculada de la cosmovisión de lo que llamamos religión, debe advertirse que la misma preconfigura, legitima y da sentido a la diversidad de las prácticas religiosas que se expresan en los grupos u organizaciones de laicos. Estas prácticas religiosas nos interesan en la medida que es a partir de ellas que damos cuenta de la naturaleza misma de lo “religioso”; sin embargo, para llegar a las mismas, se requiere tomar distancia de la religión y abrir camino hacia el análisis de las percepciones que se tienen sobre la misma religiosidad.

Por otra parte, la diferencia de significados y resignificaciones da lugar a los movimientos sociales de diversos tipos, incluyendo a los de naturaleza religiosa. En esta medida, la religión tiende a ser una percepción del mundo, donde lo ritual y lo simbólico, así como lo divino y lo sagrado, forman parte de la religiosidad. Es a partir de esta percepción, transformada en identidad, que el sujeto tiende a buscar opciones para enfrentar su problemática social y cotidiana.