



Ciencias Sociales Online

revista electrónica

ISSN 0718-1671

URL: <http://www.uvm.cl/csonline>

Email: jgibert@uvm.cl

Ciencias Sociales Online, Noviembre 2006, Vol. III, No. 3. Universidad de Viña del Mar – Chile

LO RELIGIOSO EN EL SIGLO XXI: TRANSFORMACIÓN DE CREENCIAS Y PRÁCTICAS

Religious in 21first century: beliefs and rituals in transformation

Maximiliano E. Korstanje

Universidad Católica Argentina

RESUMEN

En sus orígenes, la sociología se vio seriamente influenciada por la teoría de la secularización. Desde entonces hasta nuestros días muchos sociólogos han elaborado teorías tratando de explicar los avances y retrocesos que han sufrido los procesos religiosos en todo el mundo, especialmente ciertos indicadores que anunciaban el fin de la religión y la “secularización” del mundo. El problema encerraba una incógnita de difícil solución, pues otros datos parecían confirmar lo contrario. La religión estaba cada vez más presente en las vidas hombres y éstos parecían no poder vivir sin ella, o lo que es más exacto aún, los hombres no podían coexistir entre sí sin su religiosidad. El presente trabajo busca reflexionar sobre el estado del arte en este problema clásico de la sociología.

Palabras Claves: < secularización; creencias, religión, dinámica de lo sagrado >

Recibido: 27 Septiembre 2006

Aceptado: 30 Octubre de 2006

INTRODUCCION

En sus orígenes, la sociología se vio seriamente influenciada por la teoría de la secularización. Desde entonces hasta nuestros días muchos sociólogos han especulado y elaborado teorías explicando los avances y retrocesos que han sufrido los procesos religiosos en todo el mundo. Como lo fue en el siglo XIX, la preocupación de los científicos sociales estaba fundada en ciertos indicadores que anunciaban el fin de la religión, proceso al cual llamaron “secularización”.

El problema encerraba una incógnita de difícil solución por un lado ciertos indicadores demostraban como las religiones tradicionales en todo el globo tenían cada vez menos influencia en las sociedades. Se llegó a pensar que los días de la religión estaban contados. Sin embargo, otros datos parecían confirmar lo contrario. La religión estaba cada vez más presente en las vidas de los hombres y éstos parecían no poder vivir sin ella, o lo que es más exacto aún, los hombres no podían coexistir entre sí sin su religiosidad. ¿Qué hay de cierto en esta afirmación?, más allá de todo preconceito adquirido, ¿qué se entiende cuando se habla de secularización?, ¿existe una transformación de lo sagrado o es simplemente el fin de la religión?, ¿que hechos demuestran esta transformación?, y por último ¿por qué se está dando este fenómeno?

El presente trabajo intentará, mediante discusiones teóricas e indicadores empíricos resolver las preguntas planteadas. Los resultados de esta investigación no deben ser extrapolados en forma universal sino que son sólo válidos para la muestra cuyos resultados analizaremos al final del trabajo. La religión es un tema extremadamente complejo de estudiar y toma diferentes formas dependiendo el contexto social en el cual se la analiza.

Hoy día, aun cuando muchos científicos la utilizan muy pocos comprenden lo que significa realmente la palabra, ergo hemos decidido preguntarnos en forma crítica ¿qué es la secularización?

EL CONCEPTO DE SECULARIZACION

El origen histórico del termino secularización continua en pugna en la actualidad. Para algunos, la secularización se remonta al año 1646, con motivo de las negociaciones llevadas cabo por el embajador Longueville en la Paz de Westfalia. Soneira J (1996:88-89) explica “las pretensiones de los suecos y del elector de Brandenburgo comenzaron a solucionarse cuando se vio la posibilidad de indemnizarles con las posesiones de los monasterios de algunas diócesis como Bremen, Verden y Magdeburgo, entre otras. La solución propuesta estaba relacionada con el hecho de que los territorios mencionados fueron afectados por la desvinculación jurídico-ecclesial de la Reforma, que obligaba a una delimitación de competencias... En resumen, el término secularización surgió para significar el proceso por el cual determinadas instituciones y bienes eclesiásticos pasaron al poder civil”. Para otros, como Straetz, el término ya había sido usado antes de Westfalia. Algunos canonistas franceses entre

los que se encontraban Jean Papon y Pierre Gregoire en los últimos decenios del siglo XVI lo usaron para significar el abandono del sacerdocio (González-Carvajal, 2003:10).

Los padres fundadores de la sociología usaron el concepto de la secularización para explicar los cambios que se estaban sucediendo en el siglo XIX. Weber, por ejemplo, señalaba que el proceso de racionalización vaciaba el sentido de la reforma protestante original, al perder su carácter sagrado, y la religión comenzaba a tomar un carácter cada vez más ascético dando así origen al espíritu del capitalismo. (Lida M, pág. 128) (en Korn y de Asua). Pero ello no se opone al aserto que la religión, de alguna manera, ha sobrevivido al mundo moderno a pesar de todo.

Lo cierto es que la palabra “secularización” es polisémica y se hace difícil su utilización operativa. J. Soneira (1996:89) explica “el proceso de secularización surgió para significar el proceso por el cual determinadas instituciones y bienes eclesiásticos pasaron al poder civil ... la secularización de los bienes eclesiásticos dejó de ser, progresivamente una entrega concordada que tenía lugar en determinados casos con la anuencia de la misma Iglesia, para dar paso a una nueva visión por la cual... la secularización no era otra cosa que el establecimiento del orden racional y natural de las cosas”. Una especie de decadencia de la religión impulsada por el pasaje del “oscurantismo” hacia el “iluminismo”, donde se pensaba que sólo la razón podía poner luz en la ignorancia y la superstición.

Un segundo significado hace su aparición en el siglo XIX, por el cual la secularización pasaba a ser parte de “un proceso histórico conocido como emancipación de la sociedad burguesa”. Los contenidos de los primeros sociólogos estaban muy influidos por la idea de una pérdida gradual de la vida religiosa en las sociedades.

Un tercer significado, aparece con la idea de una diferenciación entre religión y sociedad, donde la primera deja de constituir la instancia fundamental de legitimación social y lentamente se retira a la vida privada.

El cuarto significado señala Soneira (pág. 95) es “la transposición de creencias y actividades de la esfera religiosa a la esfera secular... este proceso culminaría en una religión totalmente antropológica, ya que la sociedad cumpliría con todas las funciones que antes correspondían a las instituciones religiosas”.

Finalmente, dos últimos significados similares consisten en que, i) a medida que el hombre avanza en su hambre de conocimiento, se va deshaciendo de las supersticiones que encierra la religión y se entrega a las explicaciones de tipo racional-causal para comprender su mundo; y ii) este impulso comienza a observarse no sólo en la esfera religiosa sino también en todo los confines de la vida social; desde este punto de vista, la religión cumple la misma función en las sociedades primitivas que las ciencias en las sociedades modernas. A medida que una sociedad avanza en su proceso tecnológico científico se va deshaciendo de la influencia de la religión.

Uno de las principales características que tomó la tesis de la “secularización” era la creencia que su proceso fuera irreversible. Muy pocos afirmaban que la teoría no se ajustaba a los hechos. La idea de secularización llevaba a pensar a la comunidad científica que la modernidad y la secularización eran de por sí, inevitables, un paso obligado en el proceso de modernización.

Así, la sociología tomaba como verdad una tesis fundamentada bajo los principios de la lógica iluminista. El siguiente pasaje de González Carvajal (2003:46) quiere significar en cierto modo lo que se entiende por secularización en manos de la ciencia “en nuestros días, los astronautas, tanto si son rusos como si son norteamericanos, saben perfectamente que, si se detecta un fallo en la misión espacial, se debe a que alguien hizo mal los cálculos, y no a que se les olvidó llamar a un sacerdote para bendecir la astronave. Eso es lo que llamamos secularización de la ciencia”.

Lo que en resumen intentará explicar la tesis de la secularización puede tomarse desde tres puntos de análisis. Una tesis central, que intentará conceptualizar la modernidad y sus efectos sobre la sociedad como un proceso de división entre las esferas seculares y religiosas, y por otro lado, dos sub-tesis que la derivan; una relacionada con la decadencia de la religión hasta su desaparición final, la otra entendida como la privatización de la religión, proceso por el cual la religión se marginaría gradualmente al ámbito privado del mundo moderno (Casanova J, 1994:36).

La historiadora Miranda Lida es muy clara al respecto “no se puede perder de vista el hecho que la secularización no era simplemente una tesis de un discutible valor sociológico, sino que consistía en un diagnóstico de la modernidad que serviría de asidero para la acción de aquellos que se hallaban fuertemente preocupados por el declinar de los valores religiosos tradicionales” (en Korn F. y De Asua M., 2000:129).

En la actualidad, la secularización como idea de desaparición irreversible de la religión está en peligro de muerte. La recolección de datos empíricos y los diversos trabajos de campo al respecto indican que ésta parece estar lejos de desaparecer. Sin embargo, existen un sinnúmero de indicadores que apuntan a señalar que en la esfera de lo sacro algo ha cambiado. ¿Qué indicadores llevan a precisar ese cambio o transformación?

TRANSFORMACION O RECONFIGURACION DE LO SACRO

A- Los padres fundadores

Para el historiador francés Fustel de Coulanges, la religión de los antiguos había surgido como un inevitable miedo a la muerte, ella fue el primer misterio de las primeras civilizaciones. La forma de rendirle tributo a los propios muertos, era a través del fuego sagrado. En cada hogar existía un altar con un fuego al cual se lo adoraba como a un Dios. “tenía este fuego algo de divino, por ello se le adoraba y tributaba un verdadero culto, ofreciéndole ofrendas como para agradar a un Dios ... el culto del fuego sagrado no es exclusivo de Grecia y Roma, hallase en Oriente, y en las leyes del Manú” (Coulanges, 2005:40).

El fuego era el poder tutelar de la familia, si el fuego se apagaba ésta estaba destinada a desaparecer. El parentesco se establecía no sólo por la pertenencia al mismo hogar sino por quienes adoraban al mismo dios. “Una creencia antigua mandaba al individuo a honrar al antepasado; este culto agrupó la familia alrededor de un altar, y de allí nació la primera religión, las primeras preces, la primera idea del deber y la primera

moral; de allí también el establecimiento de la propiedad y la fijación del orden de sucesión; y de allí, en fin, todo el derecho privado, todas las reglas de organización doméstica. Después creció la creencia, y al mismo tiempo la asociación. A medida que los hombres tuvieron divinidades comunes, se unieron en agrupaciones más extensas, aplicando sucesivamente a la fraternidad, a la tribu y a la ciudad las mismas reglas que habían hallado y establecido para la familia” (Coulanges F, 2005:125)

En resumen, todas las instituciones estaban influenciadas por el culto al fuego sagrado; cada familia tenía y adoraba a sus propios dioses y de este culto se forjaron dos de las instituciones que subsisten hasta hoy día: el derecho de sucesión y el derecho a la propiedad. Dice Coulanges (2005:83) “era pariente el que tenía el mismo culto, el mismo hogar originario y los mismos antepasados; pero no el que había salido del mismo seno materno, porque la religión no admitía parentesco por mujeres”. Como señala el autor, el papel del padre era central y la mujer no sólo estaba subordinada a él sino que le pertenecía como signo de su autoridad. “el padre era la primera figura, el encargado de encender el hogar: especie de pontífice obligado a desempeñar la más alta función en todos los actos religiosos... la mujer, en la infancia, depende de su padre, en la juventud de su marido, y cuando muere su marido y sus hijos; si no los tiene, de los parientes inmediatos de su marido, porque la mujer no debe gobernarse nunca por si misma” (Coulanges F, 2005:89).

En la antigüedad, “Pater” era una palabra que se aplicaba a los dioses o a todos aquellos a los que se quería honrar. En este sentido Fustel advierte “la palabra patria significaba entre los antiguos tierra de los padres, terra patria, y de cada individuo era la parte del suelo que había santificado su religión doméstica o nacional” (Ibid: 184). La figura autoritaria y centralista del padre conocida por los antiguos como la figura del “Pater”, será la que inspire a un discípulo suyo, Emile Durkheim a afirmar que la existencia de los símbolos patrios son pruebas innegables que la religión antigua existió y no sólo eso sino que fue transformándose con el surgimiento de las ciudades.

Si había habido un proceso por el cual la religión estaba perdiendo gradualmente sus lazos y su influencia en la sociedad, la existencia de los símbolos patrios parecían probarlo. Algunos sostienen que comienzan a esbozarse las primeras ideas sobre la desaparición de la religión en Durkheim, precisamente con la esta magnífica obra de Fustel de Coulanges, la Ciudad Antigua.

Para otros como Weber, la secularización estaba enraizada en una tensión entre lo sacro y lo ascético. Weber (2004:173) dice: “el hombre que está dominado por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se sujeta como administrador y, mas aun, como maquina adquisitiva, tiene su vida bajo el peso de esta fría presión que ahoga en él todo posible goce vital. Y cuanto mayor es la riqueza, tanto más fuerte es el sentimiento de responsabilidad por su conservación incólume Ad Gloriam Dei y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante”. En una primera instancia, el capitalismo se sirve del protestantismo como práctica ascética y mediante su conceptualización del trabajo funda sus bases, luego se desprende y pierde en forma gradual su sentido sagrado, hasta que se separa finalmente de la matriz sagrada.

En Weber la secularización se comprende a través de la tensión entre lo racional y lo sagrado. El autor (1978: 81) afirma “La ética religiosa de la fraternidad está en

tensión dinámica con todo comportamiento racional orientado, sujeto a sus propias leyes. Esta tensión se manifiesta con igual potencia entre la ética religiosa y los poderes vitales “de este mundo”, cuya índole es esencialmente no racional o básicamente anti-racional. Particularmente, hay una tensión entre la ética de la fraternidad religiosa y las esferas de la vida estética y erótica.” En este pasaje, queda claramente definida la diferencia que hace Weber entre lo mágico y lo estético, entre lo sagrado y lo profano. Como ya hemos señalado, el protestantismo a través del Pietismo rompe esa lógica separando lo divino o sagrado de lo ascético. La secularización se entiende cómo una transformación del orden sagrado en manos del orden material a través de un proceso de racionalización que lo envuelve. Si las estimaciones de Weber son correctas, ¿implica esto la desaparición de la religión?

Otro clásico de la sociología, Alexis de Tocqueville, diría que no, pues la religión es inherente a la naturaleza del hombre y por ende inevitable. De manera tal que “entre todos los seres de la naturaleza, sólo el hombre muestra un asco natural por la existencia y un deseo inmenso de existir; desprecia a la vida y teme a la nada. Estos instintos diferentes empujan constantemente a su alma hacia la contemplación del otro mundo, y es la religión la que conduce a él. La religión, pues, no es mas que una forma particular de esperanza, y es tan natural al corazón humano como la esperanza misma. Es una especie de aberración de la inteligencia lo que aleja a los hombres de las creencias religiosas; pero una inclinación invencible les vuelve a llevar a ellas” (Tocqueville, 1993: 280).

Sin embargo, no todos los pensadores compartían la posición weberiana con respecto a la religión. En la Cuestión Judía, Carl Marx (2005:27) no parece tener reparos en afirmar que “el llamado Estado cristiano es la cristiana negación del Estado y no es en modo alguno la realización del Estado cristiano. El estado que profesa todavía el cristianismo en forma de religión, todavía no lo profesa en la forma de Estado, porque todavía se conduce religiosamente para con la religión, es decir no es la aplicación real del fundamento humano de la religión, porque todavía se basa en la irrealidad”. Entre los fundadores de la sociología, el joven Marx fue uno de los pocos que no veía en la secularización un problema sino una solución. Para Marx al igual que para Feuerbach, el Estado para ser verdadero debía deshacerse de la influencia de la religión, lo único que según él llevaría al hombre hacia su libertad. Un Estado religioso es incapaz de abogar por la libertad de sus ciudadanos, sostenía el joven Marx.

Algunos señalan que la crítica de Marx a la religión no estaba en sí fundada en conceptos científicos demostrables sino más bien en lo que un miembro de una minoría religiosa estaba experimentando en una Europa convulsionada por el etnocentrismo. La preocupación de Marx no es otra que la de un individuo en el tiempo y lugar equivocado. En la época que Marx escribió, ser judío no era un tema menor. Más allá de la veracidad de esta suposición, lo real es que el concepto de secularización en Marx adquiriría un tinte netamente positivo.

Por otro lado, original parece la posición de Sigmund Freud quien aseguraba haber encontrado en los orígenes de la religión judía rastros de la antigua creencia egipcia de Akhetatón. Freud compara analógicamente su génesis a la de un proceso neurótico. El proceso por el cual se da la neurosis se compone de las impresiones recibidas en la infancia primera, en esta etapa se darían orígenes a los traumas que marcan la patología. En una segunda etapa estos acontecimientos son olvidados a

través de mecanismos represores dándose lo que el denomina “puentes del recuerdo”. Una tercera etapa se caracteriza por una marcada agresividad sexual, mientras que una cuarta y quinta etapa están marcadas por el enfrentamiento hacia los padres y la repetición de la conducta. Freud (2004:91-93) ejemplifica el proceso de la siguiente manera “el muchachito que, como frecuentemente ocurre en las familias de la pequeña burguesía, dormía en la misma habitación donde dormían sus padres, observó muchas veces o, por mejor decir, regularmente ... los actos sexuales de los padres; algunas veces los vio y en más ocasiones los oyó. En su neurosis ulterior, que estalló inmediatamente después de la primera polución espontánea, los trastornos del sueño fueron el síntoma más precoz y enojoso ... debido a tal observación presentóse en él, precozmente, una virilidad agresiva ... En lugar de identificarse con el padre, le temía, se comportaba pasivamente para con él ... Aferrábase a su madre, cada vez con más terror, como si temiera perder el cariño de ella y la protección contra la amenaza de que el padre pudiera castrarle ... con esos síntomas e incapacidades encontró al fin a una mujer, después de la muerte del padre; aparecieron los rasgos esenciales de su carácter y se crearon las más graves dificultades en sus relaciones con quienes lo rodeaban ... Era copia fiel del padre, tal como él se lo imaginaba en su recuerdo; es decir, resucitó la identificación con su padre ... en este fragmento reconocemos la repetición de la suplantación, la vuelta del recuerdo reprimido que, al lado de las acciones inmediatas del trauma y del fenómeno de latencia, hemos considerado como rasgos esenciales de una neurosis.”. Continúa Freud, “ en la vida de la humanidad ocurre lo mismo que en la de los individuos, es decir, que también en la vida de las colectividades se producen procesos de contenido agresivo sexual que originan consecuencias, generalmente y como una defensa, olvidadas y que después de una larga latencia revelan su acción dando lugar a fenómenos que por su estructura y tendencia, son semejantes a los síntomas referidos ... Creemos que estamos en condiciones de descifrar estos procesos y mostrar que los fenómenos religiosos son sus consecuencias sintomáticas. El monoteísmo que es característico de la religión judía estaba representado por un enfrentamiento o tensión entre los cultos de Akhenatón y Amón en el antiguo Egipto”. La idea freudiana de neurosis intentaba dar con el origen del monoteísmo tal como lo conocemos hoy día.

Cada uno, en forma pesimista u optimista, y con sus herramientas, se proponía describir por un lado como había evolucionado la religión hasta esa época y por el otro, los efectos que ella ejercía institucionalmente sobre la vida social. De todos estos grandes pensadores, dos en particular han llamado nuestra atención por su preocupación sobre el futuro de la religión y los efectos que ésta ejercía sobre la sociedad: Emile Durkheim y a Max Weber.

B- El día que Durkheim erró

Una de las ideas principales de Durkheim es que la religión, la idea de adorar a un tótem o Dios, surge de la propia necesidad de adorarse que la sociedad misma tiene. Cuando se venera a un Dios, la sociedad está adorándose a ella misma. “Para demostrar que la religión no tiene futuro debe demostrarse que las razones que hicieron necesaria su existencia han desaparecido, y como estas razones son de orden sociológico, debemos describir qué cambios han ocurrido en la naturaleza de la sociedad.” (Durkheim, 1993:219). ¿Qué lleva a Durkheim a pensar que la religión iba en camino de su desaparición? Una de las principales obras del sociólogo francés vinculada a la secularización fue “Formas Elementales de la Vida Religiosa”. En ella el

autor elabora una división teórica entre lo “sagrado”, como aquello que está aparte, y lo “profano”. Durkheim es extremadamente claro al respecto cuando señala “por definición los seres sagrados son seres separados. Su característica principal es esa ruptura de continuidad entre ellos y los seres profanos. Normalmente los primeros se conservan separados de los segundos”. (Durkheim, 2003:229). Esta dualidad se encuentra en la naturaleza humana.

Este concepto fue muy criticado tras su muerte por el antropólogo Evans Pritchard, ya que algunas sociedades no conocían nada parecido a la definición de cercano como profano y lejano como sagrado. (Steiner P, 2003: 96). El autor había generalizado un concepto tomado de la observación de las tribus australianas sin reparo de sus diferencias con otras sociedades. Al respecto, Bronislaw Malinowski afirma “el profesor Durkheim busca resolver todos estos problemas mediante el análisis de las creencias de prácticamente una sola tribu, los arunta. Su ojo penetrante descubre, en los hechos que nosotros debemos a los señores Spencer y Gillen, mucho de lo que no es manifiesto para una mente menos aguda, y sus investigaciones a través de los dos volúmenes de aquellos, completados por los registros realizados por Strehlow, le redituaron una abundante cosecha de resultados teóricos. Sin embargo, la fundamentación de conclusiones de mayor alcance sobre la única instancia parece abierta a serias objeciones. Es en extremo peligroso considerar cualquier grupo humano como el tipo absolutamente primitivo de la humanidad, o como el mejor ejemplo de las formas elementales de organización social y creencias, y privar la verificación de las conclusiones mediante otras instancias disponibles” (en Bossert F., 2001).

En efecto, Durkheim sostenía que el concepto de totemismo, presente en las sociedades Arunta de Australia, se aplicaba a los orígenes de la humanidad. Por ende, las sociedades occidentales en algún momento de su historia habían presentado una organización religiosa similar a esta tribu. A lo largo de la historia, las sociedades occidentales se fueron haciendo cada vez más complejas hasta lo que observamos hoy día, y con ellas, también se fueron modificando las formas religiosas. Hasta aquí Durkheim caía en dos errores que eran capitales: uno de ellos vinculado a la disociación entre sacro y profano, en relación a la distancia que no había podido ser comprobada más allá de Australia; y el segundo y más grosero, aquel que establecía como cierto y aplicable a todas las sociedades del mundo las costumbres de una tribu local. Influido notablemente por Fustel de Coulanges, el autor, veía en los símbolos patrios las reminiscencias de lo que originariamente habían sido los Dioses de los antiguos. De esa manera, Durkheim no podía dejar de caer en el error de afirmar que la religión seguía un proceso gradual hacia su irremediable desaparición, el cual era acompañado con el avance industrial. El siguiente pasaje ilustra lo ya mencionado: “si hay una verdad que la historia nos enseña más allá de toda duda, es que la religión tiende a abarcar un sector de la vida social cada vez más pequeño”. (Durkheim, 2003: 241).

Otros más intrépidos directamente acusarán a Durkheim de haber manipulado las citas de “The Native Tribes of Central Australia” de Spencer y Gillen, de acuerdo a sus propias ideas. Eduardo Ayala Serrano (2000), tras comparar esta obra con “Las formas elementales de la vida religiosa”, dice haber encontrado 156 citas de Spencer y Gillen para sus tres secciones o libros: 3 para el primero, 100 citas para el segundo y 53 para el tercero. Analizadas 42 citas del libro segundo se encontró que el 52% de las citas no

concordaban o lo hacía dudosamente con las ideas que Durkheim intentaba plasmar en su trabajo.

¿Qué mecanismos sociales podían frenar o amortiguar las consecuencias negativas de la secularización? Tras lo que significó la revolución francesa en 1789, el estado y la educación no tenían las herramientas suficientes para poder hacer frente a este proceso. La familia también estaba perdiendo influencias en la vida de los hombres. Para el autor, sólo las cooperativas laborales podían amortiguar los efectos de la inevitable anomia que devendría por la pérdida de la religión.

Poseedor de un fuerte carácter, Durkheim fue un referente de la sociología francesa y el máximo exponente de “L’ Anne Sociologique”. Pocos de sus colegas osaron criticar su obra y tuvieron que esperar su deceso para hacerlo. Sin embargo, por decirlo de alguna manera, aun cuando falaces, las conclusiones del autor fueron acordes al desarrollo de su trabajo.

Es conveniente preguntarse como dos autores contemporáneos de la talla de Max Weber y Emile Durkheim nunca se escribieron o tuvieron conocimiento mutuo de sus escritos. Pues bien, nadie puede negar la influencia que al igual que Durkheim han tenido las investigaciones de Weber en relación a la religión y al proceso de racionalización. A la crítica de ese vínculo está dedicado el desarrollo del apartado que sigue a continuación.

C- ¿Crítica a la racionalidad en Max Weber?

Una de las primeras personalidades en criticar la tesis weberiana, fue Félix Rachfal. Principalmente el autor sostenía cuatro puntos en su crítica: la primera, era que Weber no podía demostrar una relación cierta entre las fuerzas motoras de la economía y la ética religiosa. Por otro lado, el pensamiento de Calvino sobre la libertad de comercio, no era muy diferente a la de los tradicionales católicos de la época. De hecho Calvino puso diversas trabas y restricciones al desarrollo del comercio. El tercer punto radica en comprender cómo se dio la dinámica del capitalismo. La diferencia entre el ascetismo católico en jesuitas y franciscanos no fue muy distinto al ascetismo protestante. El último punto, el más importante, afirma que Weber se equivocó en el trazado de la geografía del capitalismo. Amsterdam, fue una ciudad durante mucho tiempo católica, y aún después de la independencia de España fue una de las primeras en abrazar el sistema de acumulación capitalista. Esto demostraría, según Rachfal, que no es tan evidente la vinculación entre el capitalismo y el protestantismo. En realidad, el capitalismo fue producto de una época más que de la ética protestante (Soneira, 1996: 67).

Si se pudiera buscar y por defecto establecer quien fue el crítico más virulento de Weber, sin lugar a dudas topáramos con el filósofo sudafricano Héctor M. Robertson. Para este autor, los tipos ideales no son más que una construcción antojadiza y guiadas por la iluminación del espíritu que nada explican sobre la génesis del capitalismo. No sólo que el concepto de vocación nada tiene que ver con el capitalismo, sino que éste ya estaba presente mucho tiempo antes del surgimiento de la reforma. Eugenio Massot resume el pensamiento de Robertson de la siguiente manera “en definitiva la contra teoría de Robertson intenta demostrar dos cosas: 1) que el espíritu del capitalismo era el resultado de determinadas condiciones materiales

y no de un impuso religioso, y 2) que en tren de apelar a los tipos ideales, el tipo ideal jesuita era más legítimo que el puritano, sin que de ello pueda deducirse que los jesuitas, y no los calvinistas, fueran los responsables del desenvolvimiento del capitalismo” (Massot G, 1986:160).

Es interesante, entonces, repensar ¿a que se refiere el autor cuando afirma “de determinadas condiciones materiales”? Los grandes descubrimientos en América, determinaron una entrada de riqueza que fue muy difícil de manejar. Como consecuencia, desde el siglo XVI aumentan indiscriminadamente el comercio, las sociedades por acciones y comercio marítimo; y por ende se produce una revolución en los precios que modifica la forma de pensar de Europa, entre ellas la imagen negativa que la Iglesia Católica tenía de la “usura”. La sociedad, se vio forzada a incorporar ciertos criterios individualistas que llevarán a la génesis del capitalismo, una nueva forma de organización económica que echara raíces en España, Holanda, Italia y Portugal en primera instancia, para luego radicarse en Inglaterra y Alemania. En forma irónica increpa a Weber cuando afirma “It is rather fantastic to ascribe the growth of a spirit of economic individualism in the sixteenth and seventeenth centuries to religious causes” (Massot G, 1986:174). En resumen, el filósofo sudafricano, asigna a un fenómeno económico, como lo es el capitalismo, causas netamente económicas pero que muy bien influyeron en las posturas religiosas de la época. Una especie de inversión radical de la tesis weberiana sobre la ética protestante y su relación con el capitalismo.

No puede asegurarse con certeza si el problema principal de Weber era la religión o la racionalización. Albrecht Wellmer afirma “Max Weber ha intentado explicar el proceso histórico del mundo de la modernización como un proceso de una racionalización progresiva. Como la racionalización significa un aumento de la racionalidad, Weber, es en algún sentido, un importante heredero de la tradición de la ilustración, para la cual la historia aparecía como un progreso hacia la razón” (en Giddens y Habermas, 1991:72). Ahora bien, a diferencia de Durkheim y Marx, Weber no veía en el socialismo una herramienta capaz de amortiguar los efectos negativos que la racionalización y el capitalismo traían consigo. El socialismo para Weber era la expresión última del proceso de burocratización. Wellmer continúa y señala “Weber no pensó, como bien es sabido, que una sociedad socialista fuera una alternativa viable a las sociedades capitalistas de su época. El socialismo, tal y como él lo pronosticó, podría ser sólo el triunfo último de la burocracia” (ibid:77).

Para comprender mejor el pensamiento weberiano, nos hemos servido de una obra recientemente publicada por dos docentes de la Universidad de Buenos Aires, Perla Aronson y Eduardo Weisz. En su obra titulada Sociedad y Religión, se presentan una compilación de diferentes traducciones realizadas al español de artículos y trabajos publicados por los críticos de Weber más reconocidos a nivel mundial, entre ellos Ephraim Fischhoff y Benjamin Nelson (Aronson y Weisz, 2005:29).

Como se había mencionado no queda claro cual fue la intención central en la obra Weber, como señala correctamente Tenbruck. El texto Economía y Sociedad estuvo condicionado por la firma de contratos privados con los editores en su última etapa, y por otro lado, los estudios sobre las religiones universales gozaron de cierta libertad. Es posible que Weber haya encontrado la tesis de la racionalización como resultado subyacente a su investigación sobre la religión. El punto radica en conocer sobre que

motivos se basó el sociólogo alemán para relacionar ambos conceptos: racionalidad y religión. Para Eprhaim Fischhoff, Weber debe entenderse en el contexto histórico en cual le tocó vivir. Heredero del pensamiento marxiano pero crítico acérrimo con respecto a su absolutización determinista del factor económico para el desarrollo de la historia, Weber procuró comprender la modernidad de su época y todos sus esfuerzos estuvieron apuntados a ello. El siguiente párrafo ejemplifica lo expuesto “el ensayo procuraba ser un esfuerzo tentativo para comprender uno de los aspectos básicos y distintivos del ethos moderno, su carácter profesional especializado, y su sentido de profesión o vocación” (ibid: 38). El espíritu del protestantismo ascético, a través del concepto de vocación (Beruf) es la pieza que toma Weber para explicar el surgimiento del capitalismo. Esa es la primera de las cuestiones que lo lleva a disociar al pietismo del catolicismo y el anglicanismo. La racionalización no sólo es característica de la modernidad sino que además encuentra terreno fecundo en la concepción del mundo del ethos protestante. Weber va a ser muy cuestionado por esbozar esta afirmación y por no poder presentar todos los indicadores correspondientes para demostrar que el capitalismo fue resultado de la ética protestante como lo ha señalado uno de sus primeros críticos, Felix Rachfall.

Pues bien, según Fischhoff, Weber equivocó no sólo el método para el estudio de su problema y desechó sin razones las estadísticas, sino que definió mal el problema. “Su método típico-ideal lleva a varias distorsiones y al énfasis excesivo del concepto de vocación y predestinación que encontramos en Weber” (Ibid:46). En efecto, los estudios de ciertos referentes en la historia de Holanda como De Pater, Kannpert y Jong ponen trabas severas entre el calvinismo y el surgimiento del capitalismo en ese país. Sin mencionar otros estudios sobre el surgimiento del capitalismo en Escocia, Francia, Renania y Hungría que nada parecen coincidir con la tesis weberiana. Por otro lado, sostiene Fischhoff, “otra instancia es su definición del capitalismo moderno, acentuado su novedad, su racionalidad y su carácter ascético. Una vez que lo definió así, no tuvo mucha dificultad en descubrir el elemento de congruencia en la construcción esquemática de la ética protestante sesgada en la misma dirección” (ibid: 46).

Para Benjamin Nelson, las inconsistencias en los escritos de Weber no se deben a errores propios del autor, sino a una incapacidad manifiesta de los investigadores y sus críticos de poder analizar en forma coordinada sus escritos y ensayos de los cuales aún hay mucho que aprender. En realidad, Nelson plantea que no se ha comprendido completamente lo que Max Weber ha intentado explicar con respecto al tema de la racionalidad, el ethos protestante y la modernidad (Ibid:64).

Sin ir más lejos, lo que comúnmente puede entenderse por “racionalidad” en Weber tiene cuatro significaciones diferentes. Además de la conocida como “burocratización”, “Entzauberung” o desencantamiento del mundo”, existen cuatro tipos de racionalidad basadas en los tipos de acción social, estos procesos suceden simultáneamente en varias esferas de la vida social como ser la religión, la ética, la estética y el erotismo.

Estas cuatro clases son la racionalidad práctica, teórica, formal y sustantiva. Stephen Kalberg analiza cuidadosamente los contenidos de cada tipo. La racionalidad práctica obedece a los intereses propios, individuales y egoístas de los individuos en base a la concepción de su mundo (racional medios a fines), la teórica consiste en la dominación de un medio a través de la construcción de conceptos abstractos, como por ejemplo la

hechicería o la religión (carismático), la sustantiva encierra la necesidad, a diferencia de las anteriores, de ordenar el mundo de acuerdo a una relación entre la cadena de valores como ser por ejemplo el cumplimiento del deber ser o lo que es más común la amistad es su expresión más fiel (racional con arreglo a valores). Por último, la racionalidad formal apunta a la concreción de medios a fines pero bajo la dominación de las reglas y las leyes, su ejemplo más elocuente son los estatutos laborales, los cuerpos de leyes o las encíclicas doctrinales (tradicional) (ibid:79-90). De todas ellas, afirma Kalberg “la racionalidad sustantiva es la mayor responsable de la difusividad tanto como de la naturaleza perspectivista del tema weberiano de la racionalización.” (ibid:104). Es decir, la ética subordina en su estructura de valores a los tres tipos restantes y sobre las cuales los individuos orientan sus acciones. Por ende, el capitalismo moderno no podría haber existido jamás sin la presencia de un proceso racional sustantivo, como ser la ética protestante. Sin embargo, esa subordinación en algún momento de la historia de las sociedades occidentales se soltó e incluso se invirtió, surgieron dos modos de vida dominantes: el racional práctico y el racional formal. Algunos sostienen que entonces la ciencia desplazó a la religión. De alguna manera, esto parece explicar que Weber nunca pensó, como si lo hizo Marx, que la economía haya influido en la creación del mundo religioso. Robert Bellah afirma al respecto “A pesar de que Weber utilizó el término capitalismo como el modo más frecuente de referirse a la sociedad moderna, de ningún modo se deduce de esto que considerara a la economía como el concepto clave para comprender este sistema”. (ibid: 131).

Los conceptos de Weber lo llevan indefectiblemente a pensar en un progresivo aumento de la racionalidad formal y práctica que envuelva a los hombres en la famosa “jaula de hierro“. Pero cabe preguntarse si esos conceptos fueron construidos correctamente. Sin ir más lejos, otros autores cuestionan seriamente que el “tipo ideal” que Weber utilizó para describir en su *Ética Protestante* al colono americano sea coincidente con la realidad. En el año 1965, Gabriel Kolko afirmaba que los excesos, la embriaguez eran muy comunes en las colonias americanas, el ser racional de Weber se acercaba más en la realidad a una persona especuladora y aventurera que a un ser cauto y racional. Por último decía Kolko “la imagen de un Franklin ascético es puro invento, pues su existencia toda estuvo caracterizada por una frivolidad bien opuesta al espíritu del cual, según Weber, habría sido uno de sus mayores portaestandartes” (en Massot G, 1986:38).

En este punto, vuelve a caer en los mismos errores que cayó Durkheim, e incluso niega la posibilidad de que surjan otras nuevas formas de racionalidad sustantiva que puedan reemplazar a las religiones tradicionales. Es aquí, donde cabe aclarar un concepto. A diferencia de Durkheim, Weber era poseedor de una escritura y una retórica compleja y ambigua. En cierta forma, esa ambigüedad y la necesidad de muchos de sus seguidores de adaptar la doctrina weberiana a cualquier tipo de cuestionamiento ha llevado a una encrucijada: por un lado, es posible que Weber no haya podido comprender que la ética protestante no sea el requisito fundamental del capitalismo como afirman Fischhoff y Rachfall, pero por el otro, también es posible que falte mucho trabajo de recopilación para poder comprender correctamente su pensamiento, tal como arguye Nelson. Ahora bien, si Weber abusó de esa ambigüedad en su escritura a fin de no ser sometido a una crítica de sus convicciones personales, esa es otra cuestión que se adentra en el campo de la especulación.

Lo cierto, es que existen en la actualidad con respecto al tema religioso, indicadores que están poniendo seriamente en jaque la teoría de Weber en relación a la racionalización y la modernidad además de cuestionar los preconceptos histórico evolutivos de los cuales, el autor nunca pudo desprenderse a la hora de analizar el surgimiento del capitalismo y su vínculo con la ética pietista.

Como sea el caso, nadie puede dejar de reconocer la genialidad de Weber para trascender a través del tiempo. Aun cuando, entre sus defensores, la falta de autocrítica pueda llevar a la tesis weberiana hacia un final anunciado. El siguiente párrafo de Gonzalo Massot (1986:67) creemos una de las ideas más pertinentes para resumir lo planteado: “a Max Weber más se lo ha citado que leído con un mínimo de atención, de resultados de lo cual en la historia de las ciencias sociales una de las aseveraciones que gozan de mayor entidad es sostener la citada causalidad apoyándose en lo que dijo Weber. Cualquiera que desee impresionar a un auditorio o demostrar su versación enciclopédica, tarde o temprano, cuando llega al tema del capitalismo, trae en refuerzo suyo la autoridad de Weber, las más de las veces para hacerle decir algo que él siempre rechazó con obstinación”.

HECHOS QUE INDICAN EL CAMBIO PERO NIEGAN LA DESAPARICION

Desde el punto de vista de los padres fundadores, se ha introducido un debate teórico muy interesante sobre el tema de la transformación de lo sacro. No obstante, cabe preguntarse seriamente ¿qué hechos observables y ciertos llevan a presuponer que lo sagrado está cambiando como ya se ha señalado?, ¿qué indicadores demuestran que el apego a las instituciones religiosas está en declive?, ¿qué otras formas o prácticas religiosas reemplazan a las que se van dejando de lado?.

Para Juan Martín Velasco, en la actualidad no es viable hablar de secularización sino de “metamorfosis de lo sagrado” la cual puede entenderse como una transformación del sentido de lo sagrado para con su relación con el mundo. Así como en un primer momento la religión estuvo marcada por el “Tiempo Eje”, surgido durante el primer milenio antes de cristo, en los tiempos actuales existen signos y aspectos observables que indican que la religión está atravesando un cambio. ¿Cómo y en donde se observa ese cambio?, el autor apunta “el aspecto más visible de la crisis de la institución es el abandono de las prácticas religiosas tenidas por normativas por la institución religiosa ... En Bélgica, país con intensa tradición católica, los bautismos han pasado del 82% n 1980 a 70% en 1995, asimismo los matrimonios de 75% a 52%, los funerales del 83% a 78%, y la práctica dominical del 26% al 13%” (Velasco J, 1998:7).

En su momento, se llegó a pensar que la religión se estaba recluyendo al ámbito privado. Por ejemplo en 1662 el primer acto de los licenciados en la Facultad de Medicina de París consistía en jurar el defender la fe católica con la vida frente al altar de Saint Denis en Notre Dame; mientras que en la actualidad sólo basta con un juramento de tipo formal. Sin embargo, a pesar de todos los pronósticos la religión reapareció con una fuerza inusitada en tres hechos que marcaron su presencia en la esfera política del siglo XX: La revolución de los Ayatolah en Irán, la revolución Sandinista en Centroamérica y el resurgimiento del fundamentalismo protestante en la arena política estadounidense (González Carvajal, 2003:76-78). Esta paradoja pone en evidencia una vez más, lo vago e inútil del término secularización y los impedimentos

que ella le trae a la sociología para explicar hacia donde y porque se está transformado la religiosidad de las sociedades en el mundo.

El turismo religioso, parece también un fenómeno que comienza a tomar fuerza y contradice la tesis que profetizaba el fin de la religiosidad. En efecto, cada vez son más las personas que por promesas personales o agradecimientos forman parte de las procesiones religiosas en todo el mundo. J. Kehl afirmaba: “si se compara el número de visitantes que a diario acuden a ver la catedral de Frankfurt, magníficamente restaurada, con el número de fieles que los domingos van a misa a esa misma catedral (igual que en otros lugares), uno se pregunta ¿no está convirtiéndose la Iglesia en Europa en una preciosa tumba de la que amenaza evadirse poco a poco el espíritu de una fe viva y compartida?” (1997:12). El turismo religioso representa uno de los principales flujos de turistas a nivel mundial. Según números de la Organización Mundial de Turismo (OMT), en el año 1999 de quince países registrados, los primeros cinco, en lo que a recepción de cantidad de turistas se refiere, fueron Francia 73.0, Estados Unidos 48.5, España 46.8, Italia 36.5, y China con 27 millones de pasajeros anuales. Le siguen otros destinos de menor envergadura tales como Alemania 17.1, Polonia 18, Austria 17.5, Hong Kong 11.3 y Grecia 12.2 millones. Con respecto al número de visitantes de uno de los centros religiosos más importantes de México como el Santuario de La Virgen de Guadalupe en DF, se puede decir que recibe anualmente 14 millones de turistas, de los cuales sólo 8 millones lo hacen el día de la virgen de Guadalupe. Este número si se compara con otros países de Latinoamérica habla del impacto que ha tomado la religión dentro del turismo como actividad netamente económica. Sin ir más lejos, Brasil recibió en ese mismo año 3 millones y Argentina 2 millones de personas. Otros santuarios de México también han alcanzado cifras considerables como San Juan de los Lagos con 4 millones, Chalma con 3 millones y por último Iztapalapa con 2 millones (Maldonado Alcudia, 1999:5). Ahora bien, si la religión estuviera en el hipotético proceso de desaparecer; en el año 1950 tenía 300 cuartos de hotel en 15 establecimientos y actualmente cuenta con 2900 cuartos con 60 hoteles de categoría económica hasta cuatro estrellas.

¿Cómo es posible que millones de personas se desplacen distancias realmente importantes para venerar a una figura religiosa?, ¿es un público con un nivel bajo de educación aquel que se entrega al turismo religioso?. En cuanto al perfil del turista religioso, éste tiene un nivel de instrucción medio y medio alto, se informan sobre la historia de lugar, leen sobre los milagros efectuados y viajan informados.

Otro de los estudios, sobre España, uno de los países europeos con mayor tradición católica, indicaba que a comienzos de los años noventa las cifras de fieles que se decían practicantes eran evidentemente bajas. Para ser más exactos, podemos afirmar que en Madrid sólo el 21% se consideraba católico practicante, en el País Vasco el 23%, y el 15% para Cataluña. En relación con la población juvenil y para el conjunto de España, Velasco señala en 1975 el 27.4% y en 1989 el 14.3%. Este fenómeno se puede observar en todas las capas que componen la sociedad. Sobre la indiferencia religiosa, es decir aquellos que no creen ni descreen de la existencia de Dios, simplemente la ignoran, también el autor aporta datos muy interesantes “del 26% de los españoles que se declaraban no creyentes en 1989, el 20.7% se declara indiferente, frente al 5.4% de ateos... para comprobar el crecimiento contemporáneo de la increencia en nuestro país bastará señalar que entre los jóvenes españoles los indiferentes y ateos eran en 1975 el 19.7% y en 1990 el 37.1%” (Velasco, 1998: 9).

Una nueva clasificación, entonces, es necesaria para una mejor comprensión del fenómeno. El autor citado menciona tres grupos bien definidos: personas religiosas aquellas que respetan las normas religiosas y dicen creer en Dios. “asisten al culto con una periodicidad más o menos mensual y se dirigen a Dios con alguna frecuencia. Tales personas representarían el 34% en la UE, y el 43.% en España“ (pp. 9). El segundo grupo está signado por personas que han salido del mundo religioso, se auto identifican como ateas pero alguna vez han creído; formarían de esta tendencia en la UE el 33% mientras que el 32% en España. Por último, un tercer grupo está compuesto por personas que mantienen cierta religiosidad pero no están sometidos a las normas institucionales. Es decir, se declaran religiosas, creen en Dios pero no están sometidas a las normas de la institución. Velasco (1998:9) agrega “representarían el 27% de la UE y el 20% en España”. ¿Es este un fenómeno exclusivo de los países con tradición católica?.

Datos similares parece exponer el antropólogo argentino Alejandro Frigerio (1995) con respecto a aquellos que dicen creer en Dios pero no seguir las normas institucionales. El autor, focaliza en los altos índices de creencia que se registran a pesar del bajo porcentaje que siguen las practicas religiosas. Los datos disponibles en Europa, muestran que, aun en países tenidos por más secularizados, el porcentaje de individuos que cree en Dios es elevado, y supera ampliamente a de los que se declaran ateos. Stark y Iannacone (1994) presentan las siguientes cifras:

País	% Misa Semanal	% Cree Dios	% Ateos
Islandia	2	75	2
Dinamarca	3	55	5
Noruega	5	68	3
Suecia	6	52	6
Francia	11	60	10
Inglaterra	14	74	4
Alemania occidental	20	70	3

Fuente: World Values Survey, realizado en 1981-1983.

Países con un grado elevado de industrialización con tradición no católica experimentan una baja en los fieles que se someten a las prácticas normativas pero un aumento en quienes dicen creer en Dios. Nuevas manifestaciones religiosas irrumpen en la vida social tomando de las religiones clásicas ciertos elementos y desechando otros.

Dice Mardones, “la tesis de la secularización ha sufrido muchas matizaciones. De una forma muy simplificada se podría decir que existen dos versiones de esta teoría. Una versión fuerte o dura que pronosticará el creciente declive y desaparición de la religión, como vestigio de un pasado superado por la dinámica de la modernidad racional. La segunda versión, suave, no se atreve a vaticinar desapariciones, sino más bien la pérdida de relevancia social y la nueva reconfiguración de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades diferenciadas y complejas. La modernidad, según ésta

interpretación, no dejará de ser religiosa, sino que adoptará nuevas formas” (1995:231-232).

Si algo faltaba agregar, parece no ser extraño observar el surgimiento de teólogos que dicen ser ateos tales los casos de Thomas Altzier o William Hamilton, grupos quienes toman los valores de Jesucristo pero niegan rotundamente la existencia de su padre, formas religiosas como la New Age que afirma la existencia de un “dios cósmico” por sobre la interpretación personalista del dios cristiano o la moda de Halloween que tan común parece ser en las sociedades anglosajones pero ahora en las latinas reemplazando a las festividades tradicionales. En todas estas manifestaciones puede observarse una disociación entre la creencia y la práctica. De alguna forma, se está adecuando lo sagrado a las necesidades de lo profano, incluso dentro de la misma Iglesia católica. Un ejemplo de ello es que de los jóvenes españoles que se consideran católicos, el 41.3% ve correcta las prácticas homosexuales, y de los que se consideran católicos comprometidos, un 40.4% también ve correctas estas prácticas. Este pensamiento hubiera sido impensado unos veinte años atrás (Mardones, 1995:235).

La antropóloga Ana María Spadafora (1996) ha investigado el surgimiento y la evolución en los Estados Unidos de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana a mediados de la década del sesenta. La institución surgió tras la expulsión del seno protestante, del pastor F. Perry por su condición declarada de homosexual. Desde entonces, la Iglesia se ha vinculado con todos los grupos minoritarios de los Estados Unidos. En la Argentina, existe una fuerte relación entre esta iglesia y la comunidad “lesbico-gay”. Tras su fundación en 1987, la ICM en Argentina trabaja difundiendo el mensaje religioso a los grupos homosexuales, la mayoría de sus fieles proceden del catolicismo y llegan aproximadamente a unos 100 miembros. En este caso, sus prácticas y sacramentos no difieren de los celebrados por las iglesias católicas y protestantes, aunque exhiben una diferencia ideológica en el tratamiento de la homosexualidad. Las nuevas formas de religión están en parte relacionadas con las formas que toman las necesidades de los fieles.

El factor humano, y por ende sus necesidades, parecen tomar más sentido que la matriz religiosa misma. El siguiente párrafo de González Carvajal (2003:123) dice mucho sobre el tema “ entre los jóvenes españoles que mantienen o han mantenido relación con la Iglesia Católica, predominan claramente las experiencias positivas (40%) sobre las negativas (7% solamente) ... los aspectos que más influyen en la evaluación negativa son los específicamente religiosos mientras que los que más influyen en la evaluación positiva son de tipo humano”. Es posible, que la humanidad haya de ser menos creyente que en la edad media, pero también es cierto que en hoy día se está más pendiente por el bienestar terrenal que por la gloria eterna. En esta misma línea de pensamiento, Jose María Mardones (1995:31) advierte “vivimos un momento de mezcla y suma de tendencias. A la religión institucionalizada cristiana, se añaden tendencias flexibles, individualistas, eclécticas, pero también señales de una vuelta hacia la tradición, la dogmatización y la vía de asegurar las doctrinas y los comportamientos con afirmaciones claras y rotundas”.

En todos casos mencionados se nota lo paradójico del fenómeno que se desea estudiar. Una aparente disociación entre la fe como elemento sagrado y el sacramento como práctica de esa fe en el mundo profano. Existe una tendencia innegable a aumentar la intensidad de la fe religiosa, pero una paulatina disminución de las

normativas institucionales. Esta misma disociación veremos que se repite también en la Argentina.

ALGUNAS HIPÓTESIS SOBRE LA TRANSFORMACION DE LO SAGRADO: EL CASO ARGENTINO

En el año 2005, un grupo de estudiantes de sociología de una conocida universidad de Buenos Aires realizaron, guiados por la socióloga Tatiana Merlo Flores, un amplio cuestionario con más de treinta preguntas relacionadas con la percepción que los adolescentes tenían sobre diferentes temas. La muestra abarcó escuelas de Capital Federal y Gran Buenos Aires, comprendiendo a 1011 jóvenes de entre 16 y 17 años. Para una mayor comprensión se agruparon los datos bajo la categoría “nivel de colegio” haciendo referencia a la cuota que pagan los alumnos para asistir a clases, se definieron entonces las siguientes construcciones: cuota mayor a \$700, cuota entre 100 y 699, cuota menor a \$99, y escuelas barrios de emergencia.

A una semana de la muerte de Juan Pablo Segundo, se esperaba que las cifras de aquellos que dijeran verse influidos por las prácticas de la Iglesia fueran altas, sin embargo, eso no ocurrió. Aun cuando el 71.9% dijo creer en Dios, contra un 10.1% que afirmaba no hacerlo y un 17.3% que no estaba seguro, cuando se le preguntó si se consideraba religioso el 41.6% se dijo algo, el 21% poco, el 15.6% nada, y sólo el 20.5% dijo mucho.

Lo mismo se observaba en la pregunta 29 ¿Qué tan seguido vas a la iglesia o al templo?. Un categórico 27.4% respondió nunca, le siguió un 25.4% algo así como una vez al año, solamente el 21% afirmaba asistir a la Iglesia o templo varias veces al año; el 11.8% decía asistir todas las semanas.

Bajo este contexto y en vistas de estos resultados, a continuación se analizará mediante comparaciones, las posibles causas que llevan a la disociación entre prácticas religiosas y creencias en la muestra. Como ya se ha mencionado, las conclusiones no deben tomarse en forma universal y generalizada a todos los casos sino más bien como un primer acercamiento para el estudio del problema.

Los hombres no creen más en Dios que las mujeres

La pregunta 27 era: ¿Crees en Dios?.

Respuestas	Masculino %	Femenino %
SI	69.5	74.0
NO	12.4	8.1
No estoy seguro	18.1	17.9

De los que respondieron no creer en Dios, el 12.4% son hombres y sólo el 8.1% mujeres; asimismo quienes dijeron si creer en Dios el 74.0% son mujeres y el 69.5% son hombres. Si bien existe una leve tendencia en las mujeres a creer más en Dios

que los hombres, ella no es significativa para poder sacar ninguna conclusión. En lo que respecta a las veces que asisten al templo, los porcentajes son muy similares.

Las mujeres no asisten a los templos menos que los hombres

Pregunta 27: ¿cada cuanto vas a la iglesia o al templo?

	Masculino %	Femenino %
Nunca	26.8	28.7
Una vez al año	28.2	23.1
Varias veces al año	20.7	21.6
Dos veces al mes	9.4	7.6
Casi todas las semanas	6.4	4.4
Todas las semanas	8.5	14.6

Sólo se aprecia una diferencia en aquellos que dicen ir al templo todas las semanas: mientras los hombres dicen hacerlo en un 8.5%, las mujeres en un 14.6%. Los datos nos llevan a conjeturar que el fenómeno se presenta tanto en hombres como en mujeres por igual. La idea de que el fenómeno se explica a través de la división de los géneros parecer no sólo ser insuficiente, sino además infantil.

El individualismo no provoca la disminución de la práctica religiosa

Este postulado nos lleva a reflexionar sobre el hecho que en realidad no es la modernidad, concepto que al igual a la secularización ha sido cuestionado, sino el individualismo el que provoca la ruptura entre las prácticas y las creencias. Para indagar sobre esta cuestión es necesario adentrarse en la pregunta número treinta y nueve.

Pregunta 39: ¿participas o participaste en alguna acción comunitaria o de solidaridad?

Respuesta	+ de \$ 700 (%)	Entre \$ 100 y 699 (%)	- de \$ 99 (%)	Barrios de emergencia (%)	TOTALES (%)
Ns	4.5	1.3	2.3	1.0	1.9
SI	56.1	57.6	50.3	43.3	53.3
NO	39.4	41.1	47.4	55.7	44.8

Sería pues muy difícil suponer como cierta esta hipótesis cuando la mayoría (53.3%) dice haber participado en alguna acción comunitaria o de solidaridad. Sólo el 44.8% restante dice no haber participado nunca en acción de tales características. Ahora bien, a medida que sube el valor por cuota del colegio al cual pertenecen los encuestados notamos que mayor es el porcentaje de aquellos que participaron en un acto de solidaridad, por contraposición a medida que disminuye el nivel de cuota aumenta el porcentaje de aquellos que sostienen nunca haber participado en un acto de solidaridad.

Por otra parte, la pregunta 3 hacía referencia a la frecuencia que se le dedicaba a estar con amigos. El 81.8% respondió todos los días, un 11.0% una o dos veces por semana, 5.6% cada tanto y sólo 1.1% dijo casi nunca. En la pregunta número 5, la cual decía ¿Cuáles son los problemas más importantes que tienen los jóvenes de hoy?, sólo un 9.7% respondió incomunicación, soledad e incomprensión. Lo cual, podría constituir evidencia suficiente para cuestionar a aquellos que no dudan en afirmar que los procesos de individuación de la modernidad fomentan la disociación entre las creencias y las prácticas religiosas.

Las privaciones económicas disminuyen la afiliación política y la confianza

Es lógico pensar, que si el proceso secularizador trae consigo un aumento en la racionalidad, las prácticas religiosas tiendan a disminuir a medida que aumenta la filiación política. En cierta forma, la relación entre religión y política es mutuamente excluyente en este sentido.

En el año 2001, la Argentina atravesó una de sus peores crisis político institucionales, como consecuencia la dirigencia política fue seriamente cuestionada. Bajo este contexto, ciertas encuestas y sondeos de opinión vieron en la Iglesia católica una imagen muy favorable con respecto a la clase política. Entre el 01 y 03 de Agosto de 2003, el Centro de Estudios Nueva Mayoría estableció diversos cuestionarios domésticos en 1070 personas con residencia en Capital Federal y el Cono urbano Bonaerense. Los resultados arrojaron que la Iglesia católica y los medios masivos de comunicación eran las instituciones mejor ponderadas por la muestra, con un 33% y un 40% de imagen positiva respectivamente, seguida de las fuerzas armadas con un 15% y el empresariado con 7%. Entre los más cuestionados se ubicaron el sindicalismo con 1%, los partidos políticos con 1%, el poder judicial con 1% y el Congreso Nacional con 2%. Es claro observar que al aumentar, producto de la crisis, la imagen negativa en instituciones políticas y sindicales mejoró sustancialmente la imagen de otras instituciones, tales como los medios de comunicación y la Iglesia. El siguiente cuadro resume lo ya expuesto.

¿Qué imagen tiene de las siguientes instituciones?

Instituciones	Positiva %	Negativa %	Regular %	No sabe %	TOTAL %
Medios de comunicación	40	41	18	1	100
Iglesia católica	33	37	23	7	100
Fuerzas armadas	15	34	42	9	100
Empresariado	7	39	48	6	100
Policía	7	36	55	2	100
Congreso	2	16	77	5	100
Poder judicial	1	16	78	5	100
Partidos políticos	1	15	81	3	100
Sindicalismo	1	10	84	5	100

Fuente: Centro de Estudios nueva mayoría, encuesta realizada sobre 1070 casos entre 1 y 03 agosto 2003. Población residente en Capital Federal y Gran Buenos Aires. Mayores de 18 años.

Según los datos de la muestra utilizada por la Universidad Católica Argentina la mayoría de los adolescentes encuestados (13.9%) respondió que lo que cambiaría de nuestra sociedad serían los políticos.

Pregunta 42: ¿Qué cambiarías de nuestra sociedad?

Respuesta	+ de \$ 700 (%)	Entre \$ 100 y 699 (%)	- de \$ 99 (%)	Barrios de emergencia (%)	TOTALES (%)
Economía	0	1.3	1	4.1	1.4
Pobreza	3	2.4	3.4	5.2	3.1
Respeto por leyes	1.5	1.3	1.3	0	1.2
Políticos	9.1	13.2	14.2	19.6	13.9
Modos de pensar	10.6	5	4.4	8.2	5.4
Nada	1.5	2.6	5.7	2.1	3.7
Valores	6.1	1.5	1.3	1	1.7
Todo	4.5	6.9	11.1	4.1	8.1
Violencia	0	1.5	0	1	0.8
Otros	10.6	8.9	4.9	10.3	7.6

En la muestra se observa que el 13.9% cambiaría los políticos y dirigentes mientras que el 8.1% dice que cambiaría todo, seguido de otros motivos con un 7.6%. Dentro de aquellos que respondieron cambiar la clase política, a medida que se disminuye en el valor de cuota del colegio en cuestión aumenta el porcentaje de disconformidad hacia la clase política.

Otra de las preguntas, para ser más preciso, la número 23 dice ¿simpatizas con algún partido político?, la respuesta mayoritaria fue No; Ninguno con el 63.4%, le siguió No se con 26.6%, Si con 3.9% y Si (Peronismo) con 3.9%.

Algunos sostienen que la falta de afiliación política repercute directamente en la confianza que experimentan los grupos sobre su entorno. ¿Qué tan real es esa afirmación?.

Pregunta 10: ¿Crees que en general se puede confiar en la mayoría de la gente o que es mejor tener cuidado?

Respuesta	+ de \$ 700 (%)	Entre \$ 100 y 699 (%)	- de \$ 99 (%)	Barrios de emergencia (%)	TOTALES (%)
Ns.	0	0.6	0.3	0	0.4
Se puede confiar	18.2	9.5	8.5	6.2	9.4

Es mejor tener cuidado	81.8	89.8	91.2	93.8	90.2
------------------------	------	------	------	------	------

Si bien la tendencia muestra que no se puede confiar en los demás (90.2%), a medida que sube la cuota del colegio al cual representan los encuestados también sube el porcentaje de los que dicen que se puede confiar. A medida que baja la cuota, baja el porcentaje de los que afirman que es mejor tener cuidado. Aun cuando la misma dinámica que se observa en el campo político también se ve en el tema de la confianza, es apresurado realmente afirmar que las privaciones de este mundo, las cuales tienen influencia sobre la confianza y la referencia política, influyan en las prácticas religiosas.

Si se da, entonces como válida la hipótesis que postula que a mayor disconformidad con la clase política mayor confianza en la Iglesia, sería hasta sensato suponer que al mejorar la imagen de la iglesia católica como institución aumentarían las prácticas religiosas; pero eso no ocurrió así. Según lo hemos mencionado al comienzo de este estudio, solamente el 21% de los encuestados declara abiertamente asistir a la iglesia o templo regularmente.

La privación económica puede ejercer una influencia directa en la afiliación política y en la auto percepción de confianza pero no necesariamente deba afianzar los lazos con las prácticas religiosas, aun cuando mejore la imagen de la iglesia como institución.

Las privaciones económicas disminuyen las prácticas religiosas

De la misma forma, a medida que disminuye el nivel de cuota aumenta la práctica religiosa esporádica. Agrupemos las respuestas en dos de los grupos: los de cuota mayor a \$ 700 y aquellos que pertenecen a barrios de emergencia.

Pregunta 29: ¿vas a la iglesia o al templo?

	Escuelas en barrios de emergencia (%)	Cuota mayor a \$ 700 (%)
Nunca	14.4	0
Una vez al año	28.1	3
Varias veces al año	20.7	0
Dos veces al mes	15.5	4.5
Casi todas las semanas	10.3	12.1
Todas las semanas	8.5	80.3

Puede observarse que mientras en el grupo escuela de barrios de emergencia, la tendencia es asistir a la iglesia una vez al año (28.1%), seguido de varias veces al año (20.7%); en las escuelas con una cuota mayor a \$ 700 la tendencia es asistir todas las semanas (80.3%), seguido inmediatamente de casi todas las semanas (12.1%). Existe una fuerte correlación entre poder adquisitivo y práctica religiosa. A medida que aumenta el poder adquisitivo se mantiene alta la práctica religiosa. Entonces, ahora

podemos señalar que las privaciones económicas no sólo aflojan los lazos con el poder político sino que también disminuyen las prácticas religiosas.

En realidad, son dos hechos de gran significancia que podrían llegar a ser estudiados comparativamente. Las privaciones parecen disminuir los lazos que el individuo y su grupo sostienen con el medio que los rodea y la sociedad. En este punto, las prácticas eclesiásticas y políticas son la cara de una misma moneda. El individuo se retrae hacia sí mismo y deja de interactuar en el mundo profano. Si comparamos a los que más tienen con los más carenciados, ¿de que formas intentan conectarse con lo sagrado?.

Aquellos que mayor y menor poder adquisitivo tienen creen más en dios en comparación con aquellos que se ubican en posiciones intermedias.

Resumiendo la observación, los dos polos de la muestra tienen un porcentaje de creencia muy alto.

Pregunta 27: ¿Crees en Dios?

Respuesta	+ de \$ 700 (%)	Entre \$ 100 y 699 (%)	- de \$ 99 (%)	Barrios de emergencia (%)	TOTALES (%)
Ns.	0	0.6	0.5	2.1	0.7
SI	97.1	65.2	73.3	81.4	71.9
NO	0	13.9	9.3	2.1	12.4
No estoy seguro	3	20.3	16.8	14.4	17.3

La increencia es un fenómeno que aquí se observa mayoritariamente sólo en los encuestados pertenecientes a colegios de cuota entre 100 y 699, y menor a \$99. Los dos extremos, parecen ser los más creyentes, mientras que los estratos del medio aquellos que menos creen.

Esto lleva, entonces, a otra pregunta sociológica mucho más profunda y difícil de explicar. ¿Cómo se han socializado los valores de la religión en los diferentes estratos socio-económicos?, ¿Cómo se llega a ser católico o católica?

La necesidad de creer vs lo que nos enseña la familia

Algunos llegan a Dios de la manera en que se lo enseñaron, otros por necesidad personal. Por ende, diferentes serán sus prácticas ascéticas.

Cuando se les pregunta ¿por qué crees en Dios?, el 25% optó por no responder la pregunta, lo cual en sí ya muestra una realidad compleja. Le siguieron aquellos que dicen por el colegio, la familia y la sociedad 17.6%, el 15.9% dijo que en algo hay que creer, por experiencia personal señaló el 12.8%, sin poder codificar respuesta el 11.2%.

Vamos a tomar dos categorías de análisis, los que respondieron por necesidad de creer en algo y los que dicen por tradición familiar.

Respuesta	+ de \$ 700 (%)	Entre \$ 100 y 699 (%)	- de \$ 99 (%)	Barrios de emergencia (%)	TOTALES (%)
Colegio familia	28.8	16.9	17.1	15.5	17.6
En algo hay que creer	6.1	17.7	14	21.6	15.9

A medida que aumenta el nivel de cuota de los colegios aumenta el porcentaje de aquellos que dicen haber recibido la religión por herencia familiar. Por el contrario, a medida que disminuye el nivel de cuota, aumenta el porcentaje de aquellos que dicen creer por necesidad.

Pregunta 45: ¿Si pudieras ser cualquier persona en el mundo cual elegirías?.

	TOTALES
No sé	23.8
Quiero ser yo mismo /a	24.7
No tengo ídolos	13.9
Figuras famosas	11.5
Deportistas	7.3
Mi papá, mi mamá, mi abuelo	5.5
Jesús, el Papa o la madre Teresa	2.4
Personalidades políticas	3.3
Otros	5.8

Si se agrupa aquellos que no tienen ídolos, quieren ser ellos mismos o no saben se llega al 62.4%. Asimismo sólo el 2.4% ha elegido ser figuras representativas de la Iglesia Católica, seguido del 1.7% de personalidades políticas y el 1.6% como presidente. Esto por un lado demuestra, lo dañadas que están las representaciones políticas en Argentina, y por el otro la baja adhesión que despiertan las personalidades religiosas. Ahora bien, dentro de ese 2.4% si se desagrega la información obtenemos el siguiente cuadro.

Respuesta	+ de \$ 700 (%)	Entre \$ 100 y 699 (%)	- de \$ 99 (%)	Barrios de emergencia (%)
Jesús, el Papa o la madre Teresa	10.6	1.9	1.8	1

Claramente puede verse como a medida que disminuye la cuota disminuye también la identificación con estos personajes tradicionales del catolicismo. Aquellos que mayor nivel de cuota tienen muestran mayor adhesión a las personalidades religiosas tradicionales.

La autoridad paterna

Fue Fustel de Coulanges quien afirmaba que la autoridad paterna entre los antiguos era rígida y estaba directamente vinculada con el culto al fuego sagrado. Uno presupondría que al hacerse más laxos los lazos de la religión también se haría más distendida la autoridad paterna.

Según la muestra, el 59.5% respondió que le gustaba la profesión del padre, mientras sólo un 21.5% dijo algunas cosas y el 12.8% no le gustaba la profesión de su progenitor. Cuando se les preguntó si les gustaría ser en algo como el padre y en que cosas?. Allí, las tendencias marcaron que el 69% dijo que sí, el 17.2% no respondía y el 14.1% decía que en nada. Dentro de los que indicaron que sí, el 9.75 señaló la forma de ser, en 6.9% en todo.

La afiliación con el padre no muestra un resultado diferente al esperado. Sin embargo, cuando se comparaba si hablan con los padres (madre y padre) sobre las cosas que les angustiaban, los resultados fueron más que interesantes; el porcentaje de los que decían contarle las cosas a los padres era menor en comparación con aquellos que decían contárselas a las madres.

Pregunta 26 y 27: ¿Le contas a tu papá / mamá las cosas que te pasan?

	PADRE		MADRE	
	Masculino %	Femenino %	Masculino %	Femenino %
SI	19.6	10.5	27.1	39.1
NO	22.4	32.8	14.1	11.4
Algunas cosas	48.2	50.6	55.4	48.3
No sé	9.8	6.1	3.4	1.1

Entre los que dicen contarle las cosas al padre se dividen el 19.6% masculino, y el 10.5% femenino. Sería lógico por una cuestión de afinidad de género que los hombres muestren una tendencia mayor a contarle las cosas al padre que las mujeres, sin embargo en el caso de la madre los porcentajes son mucho más altos, el 27.1% de los hombres y el 39.1% de las mujeres le cuentan las cosas a la madre. Asimismo, en aquellos que dicen no contarle las cosas que le pasan a los padres puede verse inversamente la misma tendencia. El 22.4% de los hombres y el 32.8% dicen no contarle al padre lo que les pasa, y un porcentaje mucho menor el 14.1% de los hombres y el 11.4% de las mujeres dicen no contarle a la madre lo que les pasa.

La dinámica parece mostrar que existe una tendencia a tener en cuenta más a la madre a la hora de contarle los asuntos personales de los adolescentes encuestados que al padre. ¿Se están perdiendo los lazos paternos?, ¿influye esa pérdida con los lazos religiosos o es sólo un indicador más que demuestra la tesis de la secularización?. Una explicación posible es que al perderse los lazos paternos y afianzarse los lazos maternos se comience a perder la imagen de Dios como padre creador del universo, y se caiga en una nueva cosmovisión de lo sagrado. Algunos como Erich Fromm, siguiendo a Bachofen, argumentarán que en la antigüedad los dioses eran mujeres, que se pasa de la concepción femenina de dios a una masculina cuando los hombres apartan a las mujeres de la esfera política y las reducen al ámbito

de lo privado. De esta forma surge la sociedad patriarcal y con ella una concepción monoteísta de Dios (Fromm, 1994: 227).

En la actualidad, se está volviendo nuevamente a una sociedad de tipo matriarcal donde el politeísmo es su expresión más fiel. La otra hipótesis posible dirá que el lazo paterno se está aflojando y con él la influencia de la religión pero que esto no es un fenómeno que explique por sí mismo a la secularización sino que más bien es producto de ella.

Según nuestro punto de vista, ambas hipótesis son falsas. Por un lado, si bien es posible que las adolescentes de ambos sexos confíen sus cosas más personales en su madre, la realidad muestra, que sólo confían algunas cosas. La tendencia muestra que en hombres el 55.4% y mujeres el 48.3% sólo hablan con la madre algunas cosas. Esto prueba que el lazo hacia la madre no es tan fuerte como para afirmar que se está retornando a una sociedad matriarcal. Por otro lado, sólo el 5% ha manifestado su idea de tener a sus padres como ídolos. Es posible, que la laxitud de los lazos se esté dando por igual hacia ambos, padre y madre.

La segunda hipótesis plantea una realidad mucho más abstracta para anclar en la arena de la comparación empírica. Los procesos de la individuación y la secularización han aflojado los lazos paternos y maternos por igual.

La pérdida gradual de la práctica religiosa es un fenómeno que demuestra como, a medida que aumenta la exacerbación narcisista del yo disminuye el compromiso no sólo con los padres, sino también con la religión. Sin embargo, según la muestra encuestada, la mayoría de los jóvenes respondían no saber (23.8%) o elegirse ellos mismos (24.7%) cuando se les preguntaba sobre la elección de una personalidad en la que ellos se vieran reflejados. De hecho, cuando se indagaba sobre las razones de dicha respuesta, la mayoría de ellos respondían no saber en un 31.3%, seguido inmediatamente de "porque es mi vida y me gusta como soy" con un 27.3%.

En la pregunta número 48 ¿hay algo de vos que quisieras cambiar?, el 66.0% respondió si, mientras que sólo el 30.5% respondió no. Evidentemente, esta contradicción encierra otro problema.

¿Cómo es que la misma mayoría que dice ser su único ídolo no esté conforme en como es y quiera cambiar aspectos de su vida?. Esto es todavía más paradójico cuando se les pregunta ¿Qué precisamente cambiarías en vos? Y la mayoría responde no saber (39%). Los datos muestran, que por un lado están conformes con su forma de ser, por el otro no lo están y cuando deben precisar que corregir de sí mismo no lo saben.

Esto demuestra, que no necesariamente los jóvenes estén bajo un proceso de individuación que los lleve a dejar indefectiblemente la religión sino que ese proceso es personal e implica un auto afianzamiento de la identidad a través del refugio en su grupo de pares (amigos). Es así, que la pregunta 43 ¿sobre qué problemas o temas conversas con tus amigos?, el 15.8% respondiera todo ó muchas cosas, el 3.7% televisión y novelas, 2.4% otros, 0.3% tener hijos, y 0.7% videojuegos.

La creencia religiosa en los jóvenes de la muestra parece ejercer un fuerte condicionamiento aún en una etapa de indefiniciones e inseguridades como es la adolescencia. Sin embargo, son las prácticas religiosas aquellas que en ellos han disminuido. No puede decirse, que los jóvenes encuestados hayan perdido su religión pues de hecho no es así. Lo que es necesario preguntarse es bajo que formas intentan los jóvenes dialogar con lo sagrado. Si por un lado, sabemos que no han perdido la matriz sagrada, la pregunta es de que forma intentan plasmarla en el mundo terrenal. En otras palabras ¿de que manera practican su religiosidad y que factores llevan a ello?. La respuesta más coherente, después de analizado todos los datos disponibles, es que a Dios se llega por diferentes métodos o maneras. Ahora bien, entonces cabe la pregunta si se llega a Dios por diferentes vías ¿no es lógico que se le rinda tributo de diferentes formas?. Al rendirle tributo de diferentes formas ¿no es sensato que se disocien las prácticas de las creencias?.

Las respuestas a todas estas preguntas se abordan en las siguientes conclusiones y con ellas el surgimiento de otras nuevas que puedan iniciar nuevas investigaciones.

CONCLUSIONES

En el grupo que hemos examinado, se observa una tendencia bien definida. Existe una clara disociación entre práctica religiosa y creencia. La misma, parece estar condicionada por el nivel de cuota por el cual se dividen los encuestados. Algunas conclusiones son por demás interesantes aunque solamente pueden ser aplicables para esta muestra.

El nivel de cuota tiene una gran correlación con el grado de creencia. Aquellos con una cuota superior a \$ 700 creen más en Dios como asimismo aquellos que asisten a escuelas de Barrios de Emergencias.

La privación económica puede ejercer una influencia directa en la afiliación política y en la auto percepción de confianza pero no necesariamente deba afianzar los lazos con las prácticas religiosas, aun cuando mejore la imagen de la iglesia como institución.

A medida que aumenta el nivel de cuota de los colegios aumenta el porcentaje de aquellos que dicen haber recibido la religión por herencia familiar. Por el contrario, a medida que disminuye el nivel de cuota aumenta el porcentaje de aquellos que dicen creer por necesidad.

A medida que disminuye la cuota disminuye también la identificación con estos personajes tradicionales del catolicismo. Aquellos que mayor nivel de cuota tienen muestran mayor adhesión a las personalidades religiosas tradicionales.

Las privaciones parecen disminuir los lazos que el individuo y su grupo sostienen con el medio que los rodea y la sociedad. En este punto, las prácticas eclesíásticas y políticas son la cara de una misma moneda. El individuo se retrae hacia sí mismo y deja de interactuar en el mundo profano

En la muestra estudiada, los lazos se entablan directamente con más fuerza en el grupo de pares que en los padres, pero esto no necesariamente se relaciona con una pérdida en la religiosidad.

La conclusión aunque no sencilla es que existe una tendencia a la disociación entre práctica religiosa y creencia sagrada. Según la muestra estudiada existen hallazgos que pueden considerar la idea que señala al entorno social como condicionante directo en la práctica religiosa. Sin embargo, bajo ningún punto de vista puede afirmarse que la religión está en proceso progresivo de desaparición como han afirmado los padres de la sociología a finales del siglo XIX y principios del XX.

Otros elementos deben seguir siendo investigados, entre ellos es fundamental considerar abordajes sobre como los mecanismos de acumulación capitalista influyen y moldean las prácticas religiosas. Quizás sea posible volver a repensar que las prácticas religiosas se formen en los procesos económicos, y no en la ética religiosa, como pensaba Weber.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Aronson Perla y Weisz Eduardo (compiladores) - Sociedad y Religión: un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización. 2005. Ediciones El Prometeo.

Ayala Serrano Eduardo - "Las fuentes de Información que utilizó Emile Durkheim para sustentar la teoría de la función social". Publicado julio 2000. En Razón y Palabra. Revista número 18. Disponible en www.razonypalabra.org.mx

Bossert Federico (comp) - De la Función al Significado: escritos de antropología social. 2001. UNMSM. Fondo Editorial.

Casanova Jose - Religiones Públicas en el Mundo Moderno. 1era edición en inglés 1994. Edición en español 1994. PPC Editorial. Texto traducido por Montserrat Gutierrez Carreras.

De Coulanges Fustel - La Ciudad Antigua. 8 Edición 2005. Editorial EDAF. Texto traducido por Alberto Fano.

Durkheim Emile - Escritos Selectos. 1era edición en inglés 1972. Edición en español 1993. Editorial Nueva Visión. Texto traducido por Ricardo Figueiras.

Freud Sigmund - Moisés y La Religión Monoteísta. 2004. Editorial Losada.

Frigerio Alejandro - "Secularización y nuevos movimientos religiosos". Noviembre 1995. Boletín de lecturas Sociales y Económicas. Universidad Católica Argentina. Año 2 - Número 7.
(pág. 43-48)

Fromm Erich y otros- La Familia. 1era edición en inglés 1970. Séptima edición en español 1994. Ediciones Península. Texto traducido por Jordi Sole Tura.

Giddens Anthony, Habermas Jurgen y otros - Habermas y La Modernidad. 2da edición en español. 1991. Editorial Cátedra. Texto traducido por Francisco Rodríguez Martín.

González- Carvajal Luis. Cristianismo y Secularización: como vivir la fe en una sociedad secularizada. 2003. Editorial Sal Terrae, Santander.

Kehl J. M - ¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo. 1997. Sal Terrae, Santander.

Korn Francis y De Asua Miguel (compiladores) - Errores Eruditos y otras consideraciones. Instituto de Investigaciones Sociales. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Maldonado Alcudia Candelaria - "El turismo religioso católico en México: estudio sobre la IV visita del papa Juan Pablo II. Enero 1999. Publicado en www.sectur.gob.mx

Mardones Jose María. Analisis de la Sociedad y Fe Cristiana. 1995. PPC Ediciones.

Marx Carl - La Cuestión Judía. Edición en español, 2005. Nuestra América Editorial. Colección clásicos del marxismo.

Massot Gonzalo Vicente - Max Weber y Su Sombra: la polémica sobre la religión y el capitalismo. 2da edición 1986. Grupo Editor Latinoamericano.

Steiner Phillipe - La Sociología de Durkheim. 1era edición en francés 1994. 1era edición en español 2003. Ediciones Nueva Visión. Texto traducido por Paula Mahler.

Soneira Jorge Abelardo y otros -Sociología de la Religión. Docencia. Buenos Aires 1996.

Spadafora María Ana - "Adscripción Religiosa e Identidad de Género: La Iglesia de la Comunidad Metropolitana". Publicado en Naya. www.naya.org.ar

Tocqueville de, Alexis - La Democracia En América 1. 3era reimpresión Editorial Alianza.

Velasco Juan Martín - Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo. 1998. Ediciones Sal Terrae, Santander.

Weber Max - La Ética Protestante. 2004. Edición especial para Ediciones Libertador.

Weber Max - Sociología de las Religión. 1era edición 1978. Editorial Pleyade. Texto traducido por Ariel Navarro.