

*Maribel Arancibia Almendras**

REFLEXIÓN TEÓRICA PARA LOS ESTUDIOS RELIGIOSOS COMO FENÓMENO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

THEORETICAL REFLECTION FOR RELIGIOUS STUDIES AS A SOCIAL PHENOMENON IN LATIN AMERICA

REFLEXÃO TEÓRICA PARA OS ESTUDOS RELIGIOSOS COMO FENÔMENO SOCIAL NA AMÉRICA LATINA

RESUMEN

El objetivo es analizar el estudio de la religión desde los teóricos clásicos de la sociología hasta la teoría contemporánea de Pierre Bourdieu, tomando en cuenta los aportes más importantes para la comprensión y estudio de los fenómenos religiosos que ayudan a dar respuesta a las nuevas formas y maneras de atraer fieles religiosos a las organizaciones, instituciones y grupos religiosos; específicamente el campo religioso de Latinoamérica es complejo por la cantidad y variedad de religiones existentes.

Palabras clave: teoría sociológica, religión, estudios religiosos, Pierre Bourdieu, América Latina.

ABSTRACT

The objective is to analyze the study of the religion from the theoretical ones classic until Pierre Bourdieu's contemporary theory, taking into account the most important contributions for the understanding and study of the religious phenomena that you/they help to give answer to the new forms and ways of attracting faithful religious to the organizations, institutions and religious groups.

Keywords: Sociological theory, religion, religious studies, Pierre Bourdieu, Latin America.

RESUMO

O objetivo é analisar o estudo da religião do clássico teórico da sociologia até a teoria contemporânea de Pierre Bourdieu, enquanto levando em conta as contribuições mais importantes para a compreensão e estudo dos fenômenos religiosos que ajudam dar resposta às formas novas e modos de atrair religioso fiel às organizações, instituições e grupos religiosos; especificamente o campo religioso de América Latina é complexo para a quantidade e variedade de religiões existentes.

Palavras-chave: teoria sociológica, religião, estudos religiosos, Pierre Bourdieu, América Latina.

* Licenciada en Sociología de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca (Bolivia). Estudios concluidos en Historia en la misma universidad. Miembro de EQUISOC (Equipo de Investigadores Sociales). Actualmente cursa la Maestría en Historia y Humanidades Digitales de la Universidad Pablo de Olavide (España).

INTRODUCCIÓN

Partiendo de la historia social de la religión en América Latina, puede afirmarse sin lugar a dudas que la religión dominante fue el cristianismo a través de la institucionalización de la Iglesia Católica Romana, pues durante toda la época colonial el campo religioso estuvo monopolizado por dicha religión, al ser la única institución religiosa legítima que podía brindar el producto de la salvación. Sin embargo, en el siglo XIX con la Independencia de las Naciones, se da lugar a que la religión protestante llegue a las nuevas naciones.

A principios del siglo XX, se diversifican las religiones con la llegada de otros grupos religiosos de la variante protestante, conocidos como los pentecostales, que entran a América Latina en los años 1900 y 1950, y entre los años 1960 y 1980 consiguen institucionalizarse, pues a partir de ello, los pentecostales llegan a expandirse en todo el territorio, logrando conseguir más fieles religiosos y acaparar el campo religioso latinoamericano; esta situación hace que sea dinámico y complejo estudiar dicho fenómeno.

Por ello se realiza una reflexión teórica sobre el tema de la religión partiendo de la historia social de la misma, con el objetivo de analizar el estudio desde los teóricos clásicos de la sociología hasta la situación actual de la sociología de la religión en América Latina, tomando en cuenta los aportes más importantes para la comprensión y estudio de los fenómenos religiosos que ayudan a dar respuesta a las nuevas formas y maneras de atraer fieles religiosos a las organizaciones, instituciones y grupos religiosos.

El artículo se divide en cuatro partes: en la primera se realiza una descripción de la historia social del surgimiento de los protestantes, con el fin de hacer una contextualización del movimiento pentecostal en América Latina; en la segunda, se exponen los aportes de los teóricos clásicos de la sociología al estudio de la religión, para lo cual se estudia la religión para Marx, Durkheim y Weber; en la tercera se describe el campo religioso de Bourdieu y se comprende al campo religioso como un mercado de salvación e intereses en el que existen actores, instituciones y organizaciones

religiosas; y, finalmente, en la cuarta se estudia y se conoce la situación actual de la sociología de la religión sobre los estudios sobre la religión en América Latina. De esta manera se llega a las conclusiones.

HISTORIA SOCIAL DEL SURGIMIENTO DE LOS PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA

La historia del cristianismo abarca casi más de 2000 años, pero en América Latina tiene cinco siglos del catolicismo romano y uno de protestantismo, por ello, la religión protestante es casi nueva en América Latina, que llegó por la migración europea hacia el continente después de la independencia española.

El desarrollo protestantismo en América Latina es casi desconocido [...] el catolicismo llegó desde España como iglesia institucionalizada y jerárquica, con un único *corpus* doctrinal y litúrgico, el protestantismo se produjo de diferentes países y culturas y llegó en formas doctrinarias diversas: luteranismo alemán, calvinismo suizo y francés, presbiterianismo escocés, anglicanismo, metodismo gales, etc. (Lértora, s.f., p. 446).

Asimismo, Perdomo (2003) indica que el protestantismo es un movimiento relativamente nuevo en Latinoamérica. Si se comparan sus más o menos ciento cincuenta años de historia con los más de quinientos del catolicismo, se podría decir que los evangélicos son casi unos recién llegados a la escena religiosa del continente. La llegada de los protestantes a América Latina coincide con la organización de los nuevos países después de la independencia de España.

Según Torres (2012), durante siglos el catolicismo latinoamericano se desarrolló prácticamente sin competencia, pues América Latina y el Caribe nacieron católicos, ya que la expansión ibérica significó también la expansión del catolicismo mediante la unión de la cruz y de la espada, del trono y del altar. Este hecho no cambió con la proclamación de la independencia, pues aun con la constitución de los Estados Nación,

muchos países adoptaron legalmente el catolicismo como religión oficial, lo cual limitó la libertad religiosa.

Para los primeros protestantes no fue sencillo iniciar con su ministerio por el hecho de que después de la independencia, los países recién organizados quedaron con fuertes raíces de la colonia en el aspecto religioso, pero también en los aspectos sociales, políticos y económicos. La religión predominante y reconocida seguía siendo la Católica Romana. En este sentido Perdomo (2003) refiere que:

Las marcas de la sociedad colonial y el carácter de los españoles, indígenas y esclavos negros quedaron impresos en el alma de los dirigentes y los habitantes de las recién declaradas naciones independientes. Las sociedades latinoamericanas adoptaron formas de vida personales y sociales heredadas de las varias culturas y razas que se encontraron durante el proceso de conquista y colonización. Esos estilos de vida social se arraigaron tanto que aún hoy siguen siendo parte de la generalidad de los latinoamericanos (p. 101).

En el siglo XIX América Latina se inició en la época republicana pero no pudo dejar los trescientos años de dominación española, pues los nuevos países seguían siendo dominados por el viejo sistema colonial, “de dos clases sociales: una aristocracia dueña de la tierra, la cual reclamaba ser descendiente de los conquistadores y otra compuesta por campesinos y sirvientes domésticos” (Guillin, 1960, citado en Perdomo, 2003, p. 102).

Según Perdomo (2003), la historia de América Latina ha estado ligada a su historia religiosa, ya que desde la conquista, pasando por la colonia y moderna, la Iglesia Católica Romana, ha estado en el centro del desarrollo de los países latinos. En este contexto, los protestantes se iniciaron en el campo religioso, pues “la situación vital en la que surge y se desarrolla la teología de los evangélicos latinoamericanos es una de inmovilidad social, variedad cultural, inferioridad económica, inestabilidad económica y atrofia espiritual” (Perdomo, 2003, p. 110).

A pesar de todo ello, los evangélicos surgen como una alternativa en el campo religioso, y más tarde,

en el siglo XX, aparecen nuevos movimientos del orden protestante en su versión pentecostal, lo que va a subdividir el campo evangélico protestante en el subcampo de la religión pentecostal, pues los nuevos movimientos son diversos por su doctrina.

Movimiento pentecostal en América Latina

El movimiento pentecostal tiene sus inicios en el siglo XX, “entre 1900 y 1950 los pentecostales fueron un movimiento relativamente pequeño. Eran vistos como sectas por los protestantes evangélicos y liberales, y despreciados por la jerarquía católica. Desde la Segunda Guerra Mundial el movimiento pentecostal creció rápidamente” (Self, 2009, p. 98). En este mismo sentido, Torres (2012) indica que los pentecostales que se situaban entre 1930 y 1940 se volvieron hegemónicos dentro del campo evangélico o protestante. Es de suponer que los convertidos al pentecostalismo vinieron inicialmente de medios evangélicos tradicionales y después, con más intensidad, del catolicismo.

A lo largo del siglo XX “el movimiento pentecostal se ha desarrollado como uno de los elementos del cristianismo más dinámicos a nivel mundial, algunos observadores calculan que el 20 % de la cristianidad mundial pertenece al cristianismo pentecostal-carismático” (Bergunder, 2009, p. 5). El crecimiento del movimiento pentecostal es mayor en América Latina, pues según Self (2009), los cálculos difieren, indicando que el 10 % de toda la población latinoamericana es pentecostal. Si se toma el porcentaje de católicos participantes (incluidos los miembros de las comunidades eclesiales de base), el número de seguidores de ambos es casi igual.

En este mismo sentido, Bergunder (2009) indica que uno de los centros de crecimiento pentecostal es América Latina, pues entre 11 % y 15 % de los habitantes para 1998 eran protestantes, de los cuales la mayoría de ellos sería de la corriente pentecostal, pues según el autor, las estadísticas de los últimos decenios indicarían un constante crecimiento de los pentecostales entre la población latinoamericana.

Esta situación demuestra que el fenómeno pentecostal crece y se desarrolla rápidamente en los países latinoamericanos, pues según Beltrán (2007) en Guatemala, Costa Rica y Brasil se ha dado una creciente influencia de los evangélicos:

Los evangélicos, especialmente en su versión pentecostal, están en plena expansión en Latinoamérica, que se consideraba el último gran bastión del catolicismo romano a nivel mundial [...] al parecer, el crecimiento del movimiento evangélico y pentecostal en países como Guatemala, Costa Rica o Brasil es tan acelerado que ha puesto en cuestión por primera vez en la historia de estos países el monopolio ostentado por la Iglesia católica sobre los bienes simbólicos de salvación (p. 91).

Según Self (2009), Chile y América Central son los lugares más importantes de este movimiento de rápido crecimiento. Al parecer el campo religioso protestante latinoamericano es mayor para los pentecostales, ya que ellos han tenido mayor aceptación en la población, pues el autor señala algunas importantes características que permitieron la amplia aceptación del movimiento pentecostal:

- Tal como sus antecesores pietistas en Europa, el movimiento pentecostal se caracteriza por el fenómeno del despertar y la voluntad. En su raíz se distingue de las normas “razonables” de expectación cultural y hegemonía.
- El movimiento pentecostal no solo se opone al catolicismo establecido, también es un contrapunto fuerte al creciente secularismo. Las comunidades pentecostales crean un “espacio de libertad social”, en el cual se pueden unir la devoción religiosa con la búsqueda de una mejor vida.
- El movimiento pentecostal es aún más difuso que el movimiento de las comunidades eclesiales de base. Es policéntrico y aún le falta dar origen a una elite formada. Su liderazgo es realmente carismático: está compuesto por laicos que aparecieron entre distintos movimientos como evangélicos y pastores (Self, 2009, p. 89).

Cabe señalar que el mayor crecimiento de los pentecostales se da en Brasil, ya que “el 40 % de la población es pentecostal-neopentecostal-cristiana, es decir, 80 millones”, según cifra del texto de EATWOT - Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (Torres, 2012, p. 143).

Según Torres (2012), en Brasil se está dando una declinación católica y explosión pentecostal, ya que del 2003 a 2009 se produjo un descenso de los católicos del 7.3 % y una de las razones de esta caída es el aumento de los evangélicos durante ese periodo, pues subió del 17.9 % al 20.3 % de la población. La siguiente tabla evidencia lo indicado:

Tabla 1. Composición del campo religioso brasileiro

	2000	2003	2006	2007
Católicos	73.9 %	73.7 %	73.7 %	57.0 %
Protestantes	15.6	17.9	17.9	22.0
Otras religiones	3.5	3.3	3.3	6.0
Sin religión	7.4	5.1	5.1	13.0

Fuente: Observatorio Socioeclesial en América Latina, editado por la Fundación Amerindia, Montevideo, mayo 2011 (citado en Torres, 2012, p. 143).

De acuerdo con la tabla, se puede deducir que las iglesias evangélicas del movimiento pentecostal en América Latina, en especial en Brasil, han crecido en los últimos años. De igual forma, Self (2009) señala que el crecimiento se debe a que el pentecostalismo es una expresión única del cristianismo protestante que representa un movimiento caracterizado por tener líderes carismáticos que enseñan a los fieles a unir la parte espiritual con la búsqueda de una mejor vida.

En toda esta complejidad religiosa, con la expansión del pentecostalismo y actualmente con los nuevos movimientos religiosos conocidos como los “neopentecostales”, hacer un análisis e interpretación de la religión y realizar un estudio de los fenómenos religiosos es más dinámico y complejo, por lo que es necesario conocer las teorías sociológicas que ayudan a comprender la religión como fenómeno social, pero así también tomar en cuenta las teorías contemporáneas

y la situación actual de la sociología con respecto a los estudios religiosos en América Latina.

EL APOORTE DE LOS TEÓRICOS CLÁSICOS AL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

Se da una mirada a los clásicos de las teorías sociológicas para comprender y explicar el fenómeno de la religión, recogiendo los aportes más importantes que han realizado para el estudio de los temas religiosos. Por ello, se estudian los aportes de tres pensadores que se consideran sus padres fundadores: Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, cuyos aportes siguen influyendo en la actual sociología de la religión.

La religión para Karl Marx

Según Beltrán (2007), Karl Marx no estudió la religión en detalle, sino que sus ideas sobre la religión “surgieron en diálogo con Feuerbach, quien consideraba la religión como un conjunto de ideas que han surgido como parte del desarrollo de la cultura, ideas humanas

estructuras de dominación social. Es decir, la alienación sería “el proceso mediante el cual el individuo olvida que el mundo de la cultura fue y sigue siendo creado por la actividad humana [...]” (Beltrán, 2007, p. 77). Marx consideraba que en la medida en que la conciencia social se basa en la falacia, es una “falsa conciencia”, y que por ello la alineación permite a la religión el mantenimiento de las jerarquías sociales.

Según Lowy (2006), para Marx la religión es un universo específico de significados ideológicos:

[...] el análisis de la religión es acercarse a ella como una de las diversas formas de ideología a saber, de la producción espiritual de un pueblo; de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y las correspondientes relaciones sociales (p. 283).

Ver a la religión como un sistema de ideas es el característico estudio marxista de la religión como una realidad social porque:

...la “religión como opio del pueblo” [...] (Beltrán, 2007, p. 77).

que son falsamente atribuidas a la actividad de dioses o fuerzas sobrenaturales [...]” (p. 77).

En este mismo sentido, Lowy (2006) señala que cuando Marx (1969a) era discípulo de Feuerbach escribió lo siguiente:

La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo (p. 304).

De acuerdo con las citas mencionadas, se puede deducir que Marx ve a la religión como la alienación de la esencia humana, porque permite el mantenimiento de

Marx considera los aparatos religiosos como ideologías, es decir, como sistemas de ideas que esconden y legitiman la dominación y la exclusión social, justificando el poder de los dominantes y domesticando a los dominados, idea que se sintetiza en la conocida frase de la “religión como opio del pueblo” [...] (Beltrán, 2007, p. 77).

De este modo las jerarquías sociales se legitiman a partir de argumentos religiosos.

La religión según Émile Durkheim

Émile Durkheim (1982) da la siguiente definición acerca de la religión: “es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas; es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas

que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella” (p. 62).

Tomando como base el libro *Teorías sociológicas clásicas* (Ritzer, 1993, pp. 225-226), se comprende que Durkheim sintió la necesidad de centrarse en las manifestaciones materiales de los hechos sociales inmateriales, pues abordó más directamente ese tipo de hechos y en particular la religión, ya que el gran aporte de Durkheim, que realiza al estudio de la religión es con el libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982). La religión es el hecho social inmaterial por excelencia, y su estudio permitió arrojar nueva luz sobre todo este aspecto de su sistema teórico.

Según Ritzer (1993), para Durkheim la cuestión más importante era la fuente de la religión moderna, partiendo de su premisa metodológica básica de que solo un hecho social podía ser la causa de otro hecho social, concluyó que la sociedad era la fuente de toda religión.

Asimismo, la religión define ciertos fenómenos como sagrados y otros como profanos: lo profano son los aspectos mundanos cotidianos, comunes y útiles de la vida; y lo sagrado infunde obediencia, respeto, misterio, temor y honor. La diferencia entre lo sagrado y lo profano, y la elevación de ciertos aspectos de la vida social a la categoría de sagrado, son condiciones necesarias pero no suficientes para el desarrollo de la religión.

Ahora bien, según Durkheim se requieren otras tres condiciones: la primera tiene que desarrollar un conjunto de creencias religiosas que constituyen las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas; la segunda es que requiere un conjunto de ritos, que son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas; y la tercera, finalmente, es que toda religión necesita una iglesia, una comunidad moral.

La religión en la teoría de Max Weber

Max Weber se interesó por la religión estudiando la relación entre las religiones mundiales y el desarrollo exclusivo del sistema económico capitalista en el mundo occidental, su obra está dedicada a los niveles

estructurales y culturales de las religiones calvinistas, budistas, confucionistas, judíos y musulmanes. Weber (1991) consideraba “[...] como religiones mundiales las cinco religiones o sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida que han logrado captar multitudes de fieles. En el rubro de las religiones mundiales entran las éticas religiosas confuciana, hinduista, budista, cristiana e islámica” (p. 3).

La obra más conocida de Weber, es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1991), en esta obra el autor muestra cómo los sistemas religiosos pueden representar un papel vital en los procesos de cambio social, es así que la ética protestante influye en el desarrollo del capitalismo.

Weber muestra cómo las doctrinas calvinistas, especialmente la doctrina de la predestinación, tuvieron efectos no deseados por quienes las proclamaron, al impulsar una forma de comportamiento que Weber denominó el ascetismo intramundano, el cual desempeñó un papel fundamental en el proceso de desencantamiento del mundo y favoreció el desarrollo del espíritu del capitalismo industrial (Beltrán, 2007, p. 79).

La obra de Weber (1991), trata del protestantismo ascético, donde divide la religión ascética en dos: el ascetismo ultramundano y el ascetismo intramundano, lo que se refleja en la siguiente cita:

Weber (1921/1963) desarrolló una tipología de los caminos de salvación al analizar las relaciones entre las religiones del mundo y la economía. El *ascetismo* es el primer gran tipo de religiosidad; combina la orientación hacia la acción con el compromiso de los creyentes de autonegarse los placeres terrenales. Las religiones ascéticas están divididas a su vez en dos subtipos: el *ascetismo ultramundano*, que implica un conjunto de normas y valores que obligan a los creyentes a trabajar dentro del mundo secular, pero también a luchar contra las tentaciones. Para Weber fue de mayor interés el *ascetismo intramundano*, porque incluía el calvinismo. Esta religión no rechaza el mundo; en cambio, urge activamente a sus miembros para

que trabajen dentro del mundo de modo que puedan alcanzar la salvación o, al menos, signos de ella (Ritzer, 1993, p. 289).

En este sentido, para Weber (1991) la religión está ligada a grupos, donde los sacerdotes que fueron formados y especializados se encargan de impulsar a la gente a actuar, ya que no hay religión sin seguidores.

La Iglesia como una institución burocrática en la teoría de Weber

Las teorías de las organizaciones e instituciones han tenido un largo recorrido, desde la teoría clásica de la organización hasta la teoría neo-institucionalista, pero desde la teoría clásica se comprende a la institución como una estructura que surge en las sociedades modernas. Según Lucas y García (2002), para Weber la burocracia es un tipo ideal importante, característico de las sociedades modernas y se define por los siguientes rasgos:

1. Consiste en una organización continua de funciones oficiales (cargos) limitadas por reglas.
2. Cada cargo tiene una esfera de competencia limitada. El cargo implica la obligación de realizar una serie de funciones, la autoridad para llevarlas a cabo y los medios de fuerza requeridos para hacer el trabajo.
3. Los cargos están organizados en un esquema jerárquico.
4. Los cargos pueden llevar consigo cualificaciones técnicas que requieren que los participantes obtengan el entrenamiento adecuado para ejercerlas.
5. El personal que ocupa estos cargos no es dueño de los medios de producción a los que está vinculado. A los miembros de la plantilla se les suministra lo que necesitan para hacer su trabajo.
6. Al titular de un cargo no se le permite apropiarse de su posición, que sigue formando parte de la organización.
7. Los actos administrativos, las decisiones y las reglas son formulados y grabados por escrito (pp. 110-111).

Weber caracteriza a la sociedad como un conjunto de órdenes institucionales, pero por otra parte “dentro de cada orden institucional la autoridad legítima es ejercida en el marco de un formato institucional que combina una dimensión ideacional y una dimensión organizativa; para M. Weber, la autoridad legítima es siempre autoridad institucionalizada” (Giner, 1998, p. 381). De esta manera la religión en cuanto a forma de institucionalización del cristianismo toma la forma de Iglesia, y para Weber, la Iglesia es de tipo burocrático y se combina con la autoridad legítima.

Sin embargo, para la teología cristiana la Iglesia es la comunidad de aquellos que creen en Cristo, pues enfatiza la dimensión espiritual, pero desde la visión sociológica se comprende a la Iglesia como una institución, pues Weber incluyó el concepto de Iglesia en su tipología de las organizaciones religiosas:

La iglesia acepta el orden social, se adapta al mundo, tiene pretensiones universalistas y es inclusiva, posee un clero profesional y alta complejidad organizativa, la pertenencia viene definida por la costumbre, goza de afiliación masiva, su disciplina moral es laxa. Por el contrario la secta propugna una ruptura con el mundo y una vuelta a los orígenes, su afiliación es calificada y se basa en el carisma personal (Giner, 1998, p. 369).

Weber diferenció la Iglesia de la secta para ver la polaridad Iglesia-secta y analizar un eje y una dinámica fundamental de organización. Para Weber la secta es todo lo contrario a la Iglesia, pues la secta se caracteriza por hacer frente a la religión institucionalizada donde sus miembros participan de manera libre y voluntaria, por lo cual la secta no aspira a la universalidad.

En este mismo sentido, Solera (2001) señala que la Iglesia como burocracia presenta las siguientes características:

- Delimitación explícita de los dominios de competencia y jerarquización reglamentada de las funciones.

- Racionalización de las remuneraciones y de las profesiones.
- Codificación de las reglas de la actividad profesional y de la vida extra-profesional.
- Racionalización de los instrumentos y de la formación profesional.

Estas características muestran que la Iglesia tiene una organización, institucionalización, dogma y un cuerpo de especialistas. Por otra parte, también se caracteriza por ser de carácter comunitario que aglutina tanto a los especialistas religiosos como a los laicos:

[...] se caracteriza por ser una comunidad numerosa, multitudinaria y de estructura abierta, que tiene relaciones fluidas con la sociedad en general. La iglesia ha alcanzado un cierto nivel de burocratización e institucionalización y la solidez propia de la tradición; en la medida en que avanza el tiempo tiende a universalizarse y a relajar las exigencias que impone sobre sus miembros, logrando de esta manera llegar más fácilmente a todos los sectores de la sociedad (Weber, 1977, p. 895, citado en Beltrán, 2007, p. 81).

Con todo lo mencionado, se deduce que la Iglesia como institución tiene una estructura organizativa, orden de jerarquía y así también tiene funciones, acciones y estrategias para cumplir con el interés religioso de los fieles.

Líder y liderazgo: motivos y motivaciones para el trabajo religioso

Un gran aporte de Weber al estudio de la religión es la conceptualización del liderazgo carismático, ya que el carisma es:

[...] una de las formas típicas de dominación, siendo primordialmente una cualidad que sitúa a un individuo por encima de las expectativas normales y le dota de la capacidad para establecer, sin referencia a costumbres o a tradiciones vigentes, los principios de un orden social y modo de vida (Weber, 1977, citado en Beltrán, 2007, p. 80).

El carisma se hace efectivo cuando el líder es reconocido por un grupo y tiene influencia sobre los miembros:

[...] si los seguidores definen a su líder como carismático, entonces es probable que se convierta en líder carismático independientemente de si posee o no cualidades sobrenaturales [...] tal líder se distingue de la gente corriente y es tratado como si estuviera dotado de poderes sobrenaturales [...] (Ritzer, 1993, pp. 271-272).

En el campo religioso, el líder carismático se da en figuras como la del reformador o el profeta, pues las reformas religiosas se dan bajo la influencia de un líder carismático.

Ejercer el liderazgo se da a partir de un motivo y una motivación:

“puede definirse el motivo como: la causa o razón de ser que mueve a realizar una cosa, [...] el motivo es el componente teológico del comportamiento, la finalidad perseguida. Y motivación es la acción de motivar: dar una finalidad o razón de ser al comportamiento (Lucas y García, 2002, p. 346).

Para que una persona decida tomar el liderazgo existe un motivo que hace que se mueva voluntariamente para llegar hacia su meta.

Hablar de motivos es complicado, ya que cada persona tiene distintos motivos y motivaciones, por ello se recurre a Lucas y García (2002), quienes tienen una explicación simplista del actuar humano, estas ideas generales son tres palabras clave. La primera es el miedo: se tiene miedo al desprestigio, cuando se ha de realizar una tarea y se quiere llevar a cabo de manera eficaz; es el miedo a realizar mal el que motiva. La segunda palabra clave es la esperanza: se espera y desea la promoción; es un incentivo constatar que si se mantiene una buena marcha en la realización de los trabajos, hay más posibilidades de promoción. Finalmente, la tercera es que lo importante es el orgullo: la satisfacción interior que produce el respeto de sí mismo, como percepción de la estimación y reconocimiento de la profesionalidad.

La religión en su forma de institución tiene el poder de formar en los líderes religiosos motivaciones para seguir con el trabajo religioso. De esta manera la institución religiosa tiene la capacidad de generar identidades, ya que tiene valores basados en las creencias religiosas, la cuales imparte a sus seguidores logrando que estos se apropien de los valores y las pongan en práctica.

EL CAMPO RELIGIOSO DE PIERRE BOURDIEU

A partir de los aportes clásicos hacia la sociología de la religión de Marx, Durkheim y Weber, Bourdieu (1971a, 1971b), ha construido una síntesis de la teoría de la religión y esta es la propuesta del campo religioso elaborado en dos obras en el año 1971, la propuesta de campo religioso que hace el autor, comprende como un mercado de salvación e intereses, donde existen actores, instituciones y organizaciones.

El campo religioso: mercado de salvación e intereses

La propuesta de campo religioso de Bourdieu:

[...] afirma que existe una correspondencia entre las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales, correspondencia que se establece a través de los sistemas simbólicos; en este sentido, el campo religioso es por excelencia un campo donde se estructura la dominación simbólica (Beltrán, 2007, p. 84).

Es decir, el campo religioso es el conjunto dado de estructura y prácticas.

Los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo, y en particular del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada sobre un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Bourdieu, 1971, p. 9).

En el campo religioso existe un interés relacionado a la necesidad de tener un tipo determinado de condiciones de vida y de posición en la estructura social, pues en la propuesta de Bourdieu:

[...] el campo religioso como todo campo se construye alrededor del interés, en este caso religioso vinculado a la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social (Suárez, 2006, p. 21).

El interés religioso es remitir una representación del mundo a fuerzas sobrenaturales, de las que el grupo se siente obligado a una conducta determinada, la siguiente cita explica lo mencionado:

En cuanto a la demanda específica de representación del mundo, el interés religioso remite a la producción, reproducción, difusión y consumo de un determinado tipo de bienes: los bienes de salvación (el mensaje religioso, ritos, signos, etc.). En un plano más concreto, el interés religioso no puede ser representado en forma simplemente genérica y monolítica, en cuanto a que la diversidad de condiciones materiales de existencia, ligadas a las distintas posiciones que ocupan los grupos en la estructura social de una determinada sociedad, así como la diversidad que muestran las diferentes categorías socio-culturales, determinan formas de construirse y expresarse el interés religioso [...] (Solera, 2001, p. 12).

Por un lado, los laicos que participan en el campo religioso, esperan que los agentes especializados satisfagan su interés realizando acciones y prácticas, por ello el campo de la religión es el mercado de salvación donde están los consumidores y productores de los bienes de la salvación, pues existe una necesidad y demanda de los bienes.

Por otro lado, el interés es el reclamo religioso de los laicos y el campo religioso está determinado a satisfacer los reclamos de los consumidores religiosos, pues esto es lo que se entiende bajo la categoría interés específicamente religioso. “El campo religioso tiene por función específica la de satisfacer un tipo particular

de interés: el interés religioso que lleva a los laicos a esperar de ciertas categorías de agentes que realicen acciones mágicas o religiosas” (Bourdieu, 1971, p. 47, citado en Gallego, s.f., p. 4).

Para Bourdieu, en el campo religioso “[...] hay productores, administrativos y consumidores. Los productores y administradores de los bienes simbólicos de salvación son los sacerdotes, por oposición a los laicos que vendrían a ser los consumidores” (Beltrán, 2007, p. 84). La religión tiene que ver con el tema de la salvación, por tanto, no solo es un conjunto de prácticas y valores, pues es mucho más amplio, ya que existe todo un cuerpo de funcionarios religiosos que abarca a los individuos, grupos e instituciones.

Actores, instituciones y organizaciones en el campo religioso

Según Solera (2001), Bourdieu indica que dentro del aparato religioso existen instancias objetivamente asignadas para garantizar la producción, reproducción, conservación y difusión de los bienes religiosos:

- a. Autoconsumo religioso (los miembros participan de manera más o menos similar en la producción religiosa).
- b. Completa monopolización de la producción religiosa por parte de un grupo de especialistas.

Es decir, dentro del campo religioso existen actores religiosos dominantes (especialistas) y actores religiosos dominados (laicos), donde los dominantes tienen el poder y los dominados son quienes se someten. Asimismo, para Beltrán (2007), la dominación en este campo se produce en la medida en que este cuerpo de especialistas tiende a cerrarse sobre sí mismo, haciendo de su saber un saber esotérico, limitado solamente a la élite de virtuosos negándoles a los laicos toda oportunidad de participar en la producción y administración de los bienes sagrados.

Los agentes de campo se dividen entre el cuerpo de especialistas que tienen las “competencias específicas” y los “saberes secretos” para ejercer su función y por tanto un capital religioso valorado,

y los laicos que al no tener estas competencias se encuentran en una posición de subordinación legitimando el ejercicio y la posición de los primeros (Suárez, 2006, p. 22).

De acuerdo con Solera (2001), la constitución del campo religioso generalmente va acompañada de una división de trabajo al interior de este, que crea una situación sociológica particular para el desarrollo del discurso y de las prácticas religiosas, en la medida en que el tipo y el grado de división interna del trabajo religioso condicionan:

- a. El tipo y grado de diversificación de la organización que tendrá más probabilidades para desarrollarse al interior del campo religioso.
- b. El tipo y grado de burocratización de las prácticas que tienden a institucionalizarse.
- c. El tipo de discurso que se difundirá en el campo religioso, así como su grado de sistematización y moralización.

El campo religioso necesita tener consumidores para que se siga reproduciendo, porque “[...] es una estructura diferenciada y compleja que articula las instancias (individuos, grupos e instituciones) encargadas específicamente de la producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos, necesarios para la satisfacción del interés religioso” (Solera, 2001, p. 14).

Asimismo, el campo religioso es amplio y complejo, puesto que existen actores, instituciones y organizaciones que están encargadas de producir, reproducir y difundir la religión, con la intención de satisfacer la necesidad de las personas por adquirir los bienes religiosos, pues “[...] el campo religioso es aquel sector de la sociedad, aquella porción del espacio social que detenta, organiza y distribuye el poder religioso, al tiempo que le da a este una forma de institucional específica (Iglesia)” (Solera, 2001, p. 27).

Lo institucional se refiere a la existencia de un cuerpo de especialistas o funcionarios religiosos que configuran una institucionalidad capaz de dar su aporte específico

y fundamental a la consistencia del sistema religioso. Bourdieu (1971), señala que:

Dentro de estas transformaciones se identifica principalmente el progreso en la división del trabajo y la separación del trabajo intelectual y el trabajo material, a su vez relacionada con el distanciamiento y la oposición entre el campo y la ciudad. Tales procesos no solo constituyen la condición de posibilidad (necesaria pero no suficiente) del surgimiento del campo religioso, sino también del desarrollo de una necesidad de moralización y sistematización de las creencias y prácticas religiosas, ambos fenómenos estrechamente relacionados, en tanto que corresponden al surgimiento de un cuerpo de especialistas (p. 9).

La forma de institucionalización del campo religioso se da de un “conjunto estructurado de actores e instituciones religiosas que, en un determinado momento y en el campo religioso de una sociedad particular, ha alcanzado el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso” (Maduro, 1980, p. 151, en Solera, 2001, p. 31).

El trabajo religioso: formación de líderes y la evangelización

Según Suárez (2006), el trabajo de producción religiosa requiere una división de los especialistas, por ello al interior de la institución religiosa opera una división de líderes religiosos burocráticamente designados para el ejercicio de su rol institucional, pues de acuerdo al autor mencionado, Bourdieu, entiende “el trabajo religioso como una “producción de respuestas” a necesidades de determinados grupos sociales a través de un tipo de prácticas o discurso” (Suárez, 2006, p. 23).

Existe una división del trabajo en la institución religiosa, pues es necesario para la administración de los bienes de salvación y en el funcionamiento de la institución, de esta manera, la religión se sigue reproduciendo. Los líderes religiosos para ocupar el cargo que ocupan, ya sea de pastores, profetas o apóstoles pasaron por un proceso de formación hasta llegar a acumular el capital religioso, lo cual se hace efectivo cuando consiguen seguidores.

Según Bourdieu la constante posibilidad de que surjan profetas o reformadores religiosos, líderes carismáticos según Weber, resulta una alternativa de quebrar el monopolio de los bienes simbólicos de salvación y, de esta forma subvertir el orden social. Claro está que la autoridad religiosa de esos nuevos líderes espirituales solo es objetiva y eficaz en la medida en que logran movilizar seguidores [...] (Beltrán, 2007, p. 85).

La reproducción de la religión depende de la capacidad de satisfacer el interés religioso de los fieles, es decir, satisfacer la necesidad y demanda de los consumidores. Según Maduro citado en Solera (2001), dice: el trabajo religioso requiere también de la experiencia colectiva de una *personalidad carismática*: persona o un grupo que con sus discursos y prácticas brinda los elementos necesarios para iniciar el proceso social que implica el trabajo de producción religiosa.

La producción religiosa se da por el trabajo del grupo de especialistas, es decir, los especialistas reproducen el capital simbólico, asimismo, ellos están encargados de acumular el capital religioso.

El capital religioso acumulado [...] solo puede ser preservado a lo largo del tiempo a través de un aparato burocrático que implica formación de especialistas, creación de jerarquías administrativas, delimitación de competencias y racionalización del dogma y liturgia que aseguraría la perpetuación y la reproducción de los bienes simbólicos [...] (Beltrán, 2007, p. 85).

De esta forma, la Iglesia alcanza el poder, porque los especialistas religiosos se encargan de guardar la ortodoxia respetando el orden de jerarquías y sus dogmas. El grupo de especialistas (líderes) son quienes brindan los bienes de salvación, pueden hacer esto porque el grupo de especialistas tienen el capital religioso acumulado, “el capital religioso (constituido por bienes de salvación) corresponden tipos opuestos de relaciones objetivas con los bienes de salvación, y de competencias o facultades religiosas, así como tipos distintos de sistemas simbólicos (mitos, ideologías religiosas)” (Solera, 2001, p. 14).

De acuerdo con el autor citado, el grupo privilegiado de especialistas están capacitados y autorizados para brindar los bienes de salvación. En este sentido, brindar los bienes de salvación es la evangelización, ya que consiste en difundir el conocimiento religioso, es decir, es la circulación del mensaje religioso operada por especialistas hacia un grupo de creyentes.

En resumen, se toma el campo religioso de Bourdieu para comprender la dinámica de los actores, instituciones y organizaciones religiosas, donde cada religión a través de los especialistas o productores religiosos ofrecen los bienes de salvación, y de acuerdo con Weber, se comprende a la Iglesia como una institución burocrática, donde existe un orden jerárquico de liderazgo.

SITUACIÓN ACTUAL DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

De acuerdo a lo que señala el *Diccionario Sociológico* (2005), la religión llega a ser una construcción social porque en ella ha influido el medio social, pero la religión también ha influido en el medio social, pues “todas las religiones se dan y se han dado en determinados medios histórico-culturales, y acusan la influencia del medio social en el que se desarrollan; también el medio social acusa la influencia de la religión” (Del Acebo, 2005, p. 376).

Las sociedades producen religiones y producen bienes simbólicos religiosos que influyen en los individuos, y en sus comportamientos individuales y colectivos. En este sentido, según Giner (1998):

la sociología de la religión es la disciplina que aborda el estudio de la producción social de lo sagrado y sus diversas expresiones, como son las creencias, los rituales, las instituciones y las concepciones de la ética, la economía, la política, la cultura y la organización social (p. 721).

Es decir, la sociología de la religión pretende analizar la interacción religiosa, donde su objeto de estudio es la producción social de los hechos religiosos.

En la actualidad no existe una sola perspectiva para estudiar el fenómeno de la religión, ya que existen diversas tendencias dentro de la sociología de la religión, según Giner (1998), en el *Diccionario de Sociología*, los estudios actuales sobre la religión son:

La corriente estructural-funcionalista se centra en el estudio de las relaciones entre el sistema social y el sistema cultural [...]. La tendencia durkheimiana analiza, sobre todo, las diversas transformaciones de lo sagrado, en la línea de buscar los equivalentes laicos de las religiones tradicionales [...]. La corriente weberiana se dedica a analizar el espíritu religioso, el presente en algunos movimientos sociales, a escrutar la relación existente entre interés social e interés religioso en algunas clases sociales, a indagar el rol de lo racional en la estructura social, a estudiar las sectas y a investigar los procesos de secularización [...]. La tendencia marxista se ha centrado en los últimos años en el estudio de los movimientos religiosos de protesta social. La actual sociología de la religión se mueve en torno a tres paradigmas: modernización-secularización, cambio religioso-cambio social, religiones tradicionales-religiones laicas (pp. 722-723).

Todas estas tendencias de análisis y entender la religión, no dejan de lado la sociedad y la cultura, puesto que la religión incide en los procesos de socialización, en la reproducción cultural y en la creación de las identidades colectivas. Se habla también de la estructura porque la religión ha configurado instituciones.

Estudios sobre la religión en América Latina

Según Montero (2002), en “Términos críticos de sociología de la cultura”, los estudios sobre las religiones en América Latina se dieron por la espectacular expansión de las iglesias evangélicas en diversos países latinoamericanos que, a partir de la década de 1960 hizo que ese movimiento religioso se volviese el centro de atención de los estudios del campo de la religión.

Asimismo, la autora indica que a partir de los estudios realizados en Chile (1967) y Brasil (1970) empezaron

a realizarse investigaciones en torno a la religión protestante latinoamericana, pues “esos estudios parten del presupuesto weberiano de la relación entre protestantismo y religión y se preguntan si el crecimiento del pentecostalismo entre las capas urbanas marginalizadas representa una adaptación o un rechazo a la modernidad” (Montero, 2002, p. 204).

Desde la década de los 80 y 90, es decir en los últimos 30 años se realizan estudios sobre la creciente influencia de una nueva versión pentecostal, puesto que “el neopentecostalismo sobre el campo evangélico tradicional fueron las grandes cuestiones que alimentaron los estudios latinoamericanos” (Montero, 2002, p. 204). Se toma interés en el pentecostalismo, porque en ese movimiento ellos se transforman en los principales agentes de ruptura de la hegemonía histórica del catolicismo en el campo religioso latinoamericano.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

De acuerdo con el análisis realizado, se puede decir que, desde la teoría de los campos de Bourdieu, que está basada en las teorías clásicas de la sociología de la religión, es más fácil comprender la dinámica de los actores, instituciones y organizaciones religiosas (campo religioso), en los cuales cada religión a través de los especialistas o productores religiosos ofrece los bienes de salvación. Asimismo, se comprende que la religión genera el *habitus* religioso, pues dentro de las instituciones religiosas se forman líderes, quienes tienen el *habitus* formado o construido.

Por ello, se considera que para los estudios religiosos se debe tomar en cuenta la noción de campo religioso de Pierre Bourdieu, ya que el teórico comprende al campo religioso como un mercado de salvación, donde están los productores, administrativos y consumidores de los bienes simbólicos de la salvación, es decir, por un lado están los sacerdotes, que son los que ofrecen la salvación y, por otro lado, están los laicos, quienes serían los consumidores, pues como en todo mercado existe una necesidad y demanda.

Sin embargo, la teoría de Bourdieu no permite analizar lo que ocurre al interior de las organizaciones religiosas, sino solo a nivel de campo, por lo cual, los estudios concretos de una institución religiosa como tal se pueden entender mejor desde la teoría de Max Weber, porque dentro de la institución existe una autoridad legítima que ejerce su trabajo en un formato institucional, es decir, cuando la religión se institucionaliza toma la forma de Iglesia, y según Weber, la Iglesia es de carácter burocrático porque se combina con la autoridad legítima (sacerdotes, pastores o administrativos de la Iglesia).

En este sentido, se puede decir que se aplica la teoría de los campos de Bourdieu para los estudios religiosos porque el centro de noción teórica toma en cuenta a los autores clásicos de la sociología de la religión: Marx, Durkheim y Weber, pero para comprender el interior de las organizaciones e instituciones religiosas es necesario recurrir al tipo burocrático de la institución religiosa de Weber, pues así se comprende el fenómeno de la religión en su forma institucionalizada.

REFERENCIAS

- Beltrán, W. (2007). *La sociología de la Religión: Una revisión del Estado del arte. Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancizar* (pp. 75-94). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bergunder, M. (2009). A modo de introducción movimiento pentecostal en América Latina: teoría sociológica y debate teológico. *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina* (pp. 5-50). Heidelberg: Universidad de Heidelberg.
- Bourdieu, P. (1971a). Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, 12(1), 1-21.
- Bourdieu, P. (1971b). Génesis y estructura del campo religioso. Gutiérrez, A. (trad.). *Revista Relaciones, otoño 2006*, 17, 29-83. Universidad Nacional de Córdoba.

- Del Acebo, R. (2005). *Diccionario de Sociología*. Buenos Aires: Claridad.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Giner, S. (1998). *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza editorial.
- Lértora, C. (s.f.). La historia de la Iglesia en América latina desde la perspectiva de la teología evangélica. *ISEDET*. Recuperado de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5208/1/CELINA%20A.%20LERTORA%20MENDOZA1.pdf>
- Lowy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? En: Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Buenos Aires: CLACSO.
- Lucas, A. y García, P. (2002). *Sociología de las organizaciones*. Madrid: McGraw-Hill.
- Montero, P. (2002). Sociología de la Religión. *Términos críticos de Sociología de la Cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Perdomo, E. (2003). Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana. *Revista KAIRÓS* (3), 97-131.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: McGraw-Hill.
- Self, Ch. E. (2009). Formación de conciencia, conversión y convergencia: reflexiones acerca de las comunidades eclesiales de base y el emergente movimiento pentecostal en América Latina. *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina* (pp. 84-103). Heidelberg: Universidad de Heidelberg.
- Solera, E. (2001). La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial. *Revista Religión, Sociedad, Crisis* (pp. 7-30). Quito: FLACSO.
- Suarez, H. J. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una interpretación necesaria. *Revista Relaciones*, 27(168), 19-27.
- Torres, H. (2012). *¿Futuro sin iglesias? ¿Iglesias sin futuro?* Bogotá. Recuperado de <http://www.alainet.org/images/Primera%20Parte%20Definitiva.pdf>
- Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Premia.