



**IDICSO**

**Instituto de Investigación en Ciencias Sociales**  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad del Salvador

**SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO**

© IDICSO.

**Documento de Trabajo N° 9**

**SEPTIEMBRE 2003**

# **La transformación de la tradición**

## **Consideraciones relativas a la persistencia del fenómeno religioso a partir de la teoría de la tradición de Anthony Giddens**

**MATÍAS DEWEY**

<http://www.salvador.edu.ar/csoc/idicso>

Hipólito Yrigoyen 2441 – C1089AAU Ciudad de Buenos Aires – República Argentina

## TABLA DE CONTENIDOS

<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo I. La sociedad de la modernidad tardía</b> .....	<b>5</b>
¿Porqué un abordaje a la teoría sociológica de la religión desde una teoría de la tradición? .....	5
La tradición y su rol en la modernidad.....	8
La modernidad y sus contornos.....	10
El carácter reflexivo de la modernidad .....	15
La reflexividad.....	15
<b>Capítulo II. La tradición</b> .....	<b>19</b>
La noción de tradición.....	19
La descontextualización de la tradición.....	26
Tradición y globalización .....	33
<b>Capítulo III. Agencia social y acción creativa</b> .....	<b>38</b>
El agente y la creatividad en el obrar.....	38
Reseña epistemológica.....	38
El agente: obrar y poder .....	38
La estratificación del agente: motivación, racionalidad y reflexividad.....	39
Creatividad, intencionalidad y reflexividad .....	41
Agente y tradición religiosa.....	43
Modernidad, tradición y agente. A modo de síntesis.....	45
<b>Capítulo IV. Aspectos metodológicos</b> .....	<b>48</b>
<b>Capítulo V. Los modelos religiosos</b> .....	<b>52</b>
Descripciones y análisis empírico .....	52
Generalidades de los resultados del trabajo de campo .....	52
El Movimiento Carismático Católico argentino: La tradición como control de lo "extraño" .....	53
<i>Entrevista a Claudia del Movimiento Carismático Católico</i> .....	58
Las Comunidades Eclesiales de Base. La tradición como elusión del proceso de secuestro de la experiencia .....	61
<i>Estrategia metodológica cualitativa en una Comunidad Eclesial de Base</i> .....	64
El Opus Dei: La tradición como experiencia cotidiana ritualizada .....	67
<i>Entrevista a Juan del Opus Dei</i> .....	70
El Evangelismo y el pentecostalismo: La tradición o la ausencia de la memoria colectiva .....	75
<i>Estrategia metodológica cualitativa en una iglesia evangélica</i> .....	78
<b>Conclusión</b> .....	<b>83</b>
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	<b>90</b>

## Notas sobre el autor

### **MATÍAS DEWEY**

- ❑ Lic. en Sociología, Universidad del Salvador (USAL).
- ❑ Docente Auxiliar de la cátedra *Teoría Social*, Facultad de Ciencias Sociales, USAL.
- ❑ Investigador del IDICSO, USAL.

***Dirigir comentarios a las siguientes casillas de correo electrónico:***

Departamento de Comunicación del IDICSO: [idicso@yahoo.com.ar](mailto:idicso@yahoo.com.ar)

Matías Dewey: [matdewey@yahoo.com](mailto:matdewey@yahoo.com)

---

## LA TRANSFORMACIÓN DE LA TRADICIÓN. CONSIDERACIONES RELATIVAS A LA PERSISTENCIA DEL FENÓMENO RELIGIOSO A PARTIR DE LA TEORÍA DE LA TRADICIÓN DE ANTHONY GIDDENS.\*

### Introducción

Si nos preguntásemos sobre la relación entre religión y sociedad, en primera instancia se viene a la mente el imperativo de esclarecer la relación entre dos supuestas magnitudes, las cuales encierran en su interior una serie de características que le son propias. En modo alguno en este trabajo pretendemos realizar un tratado sistemático general sobre el tema de la religión y sociedad; creemos que semejante empresa debería contar con un modelo rector de análisis que comprenda la cantidad de problemas que se presentan cuando se pretende abordar sociológicamente la religión, además de un conocimiento harto exhaustivo de la temática, en la medida que se pretenda realizar certeras críticas o hacer un aporte a la sociología de la religión.

Como la aportación de conocimiento original no es condición de un trabajo de tesis y, además, nuestras críticas pretenden ser modestas (sin por ello dejar de ser adecuadas), nos limitaremos a abordar el fenómeno desde una teoría que, según creemos, nos dará ciertas herramientas analíticas para indagar en nuestro problema rector: la persistencia de la religión en nuestra sociedad.

Antes de exponer dicho abordaje teórico haremos algunas consideraciones relativas a la relevancia del tema elegido para la sociología en general y para la sociología de la religión en particular.

Desde los comienzos de esta disciplina el tema de la religión ha sido objeto de estudio y abordado desde diversos intereses o concepciones. Así, una mirada retrospectiva nos permitiría ver que el estudio de la religión nace simultáneamente con la incipiente sociología de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En aquellos tiempos esta disciplina estaba ligada especialmente a la "crítica de la religión", actitud propia del iluminismo que se corporiza en el pensamiento iluminista francés de los siglos antes mencionados, especialmente con Helvetius y Holbach, los enciclopedistas y Voltaire. Esta crítica a la religión que rompe con la concepción medieval del mundo, del hombre y del Dios creador, va a ser característica en los análisis de este fenómeno hasta nuestros días.

Sistemáticamente comienza a ser tratada por Weber con su ya clásica obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la cual es sólo parte de sus extensos trabajos sobre la influencia de las religiones universales sobre los sistemas económicos<sup>1</sup>. Weber junto a Durkheim y Marx son exponentes clásicos de la sociología que en sus diferentes análisis se destacaron por acusar la influencia del medio social sobre la religión y de ésta sobre el

---

\* Tesis de Licenciatura en Sociología, Escuela de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, USAL. Buenos Aires, 2002. Profesor Consejero: Dr. Pablo Forni.

<sup>1</sup> MAX WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

---

medio social. Establecidas supuestas relaciones causales entre estas dos magnitudes han proliferado estudios desde las diferentes disciplinas de las ciencias sociales a lo largo de todo el siglo XX, lo cual a permitido una integración de esta sociología *aplicada* con aquellas otras que analizan diferentes fenómenos sociales.

La fuerte tendencia empírica de los estudios sobre la religión luego de la segunda guerra mundial, han reducido a la sociología de la religión a una *sociología de la iglesia*. Esta orientación fuertemente influida por una preocupación acerca de las consecuencias del proceso de secularización, ha estado al servicio de la acción y planificación por parte de las instituciones eclesiásticas. Así, estudios dirigidos a hacer un relevamiento de la situación en un determinado medio acerca de las instituciones, del personal eclesiástico, de las funciones y de la comunicación han estado orientados en tal sentido. Este tipo de enfoque de la investigación sobre la religión ha perdido “con frecuencia, la conexión histórica de sentido, quedando reducido dicho análisis a una mera información sin elaboración teórica explicativa”<sup>2</sup>.

La historia de esta sociología registra el constante esfuerzo por comprender un fenómeno que, desde los comienzos de ésta disciplina, se creía en declive, próximo a su desaparición. La relación entre las religiones universales y los sistemas económicos además de ser tratada por Marx, Durkheim y Weber, fue analizada por Werner Sombart, Lujo Brentano, Ernst Troeltsch y Georg Simmel. Una impronta fundamentalmente empírica fue la que imprimieron los trabajos –inicialmente en Francia y luego en Estados Unidos- de Gabriel Le Bras dirigidos a trazar un mapa religioso de Francia utilizando técnicas sociográficas. Más cercanos a nuestros días se encuentran como teóricos de la religión Thomas Luckmann y Peter L. Berger, ambos europeos que abordan el problema de la secularización.

En el cono sur los estudios socioreligiosos han tenido diversas etapas<sup>3</sup> que han culminado en la conformación de un grupo de académicos cuyos estudios versan fundamentalmente sobre los nuevos “movimientos religiosos”. En la Argentina los científicos ocupados en tales temáticas, entre otros, son Fortunato Malimacci, Jorge Abelardo Soneira, Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi.

Ese constante esfuerzo científico que pretende dar cuenta de la formación del fenómeno religioso en cada cultura, a lo largo de la historia y de sus relaciones con otros fenómenos sociales actualiza la importancia de la investigación y, en este caso, de la teorización acerca de la religión desde una óptica sociológica.

El fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos actualmente constituye un área donde la sociología de la religión a encauzado su interés. Ya lejos de una sociología interesada

---

<sup>2</sup> ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ, ROBERTO BRIE, Diccionario de Sociología, Ed. Claridad, Bs. As., 2001, **Sociología de la Religión**.

<sup>3</sup> Soneira hace referencia a tres fases que ha tenido el estudio de la religión desde las ciencias sociales: 1950-1970, que corresponde a estudios surgidos del ámbito eclesiástico; 1970-1985, período en el que predomina la reflexión teológico pastoral como consecuencia del Concilio Vaticano II; y desde 1985 en adelante comienza una etapa de estudio del fenómeno donde prima el interés académico. SONEIRA A. J., Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur (1991-1995), en: Rev. Sociedad y Religión, N° 14/15, Noviembre, 1996.

únicamente en investigar en el ámbito eclesiástico, así como alejada parcialmente del tradicional concepto de secularización, es centro del interés científico actual la persistencia de lo sagrado o, en términos de I. Sotelo, de la religión<sup>4</sup>. Allí encuentra fundamento nuestro trabajo. Nuestra pretensión no se centra en una descripción de los nuevos movimientos religiosos y de sus prácticas sino que la aparición de ellos es el punto de partida de nuestra primera hipótesis: como dijimos, la persistencia de la religión como fenómenos social. Nos interesa la actualidad del fenómeno religioso. “Con la «persistencia» se alude al hecho de que la religión, pese a los pronósticos de la modernidad ilustrada, no se haya eclipsado en la sociedad industrial desarrollada”, diría Sotelo para luego preguntarse: ¿Cómo se explica que después de la crítica contundente de la religión que ha llevado a cabo la modernidad ilustrada, tanto en su primera fase dieciochesca como la más refinada de la «filosofía de la sospecha», tengamos que ocuparnos todavía de la religión, al seguir marcando de manera decisiva la vida de muchos de nuestros coetáneos?<sup>5</sup>.

Hipotetizar acerca de la continuidad de la religión como fenómeno social no deja de ser una proposición discutible en vistas de la cuantiosa bibliografía referida a la marginación de la influencia de una visión religiosa en los distintos ámbitos de la vida social y que, en tal sentido, ha tomado el concepto de secularización como eje. De todos modos no está en nuestro interés abordar este tema por las siguientes razones:

- ❑ El concepto “secularización” se nos presenta más como una categoría ideológica que científica.<sup>6</sup>
- ❑ Creemos junto con Giddens que los planteos teóricos encerrados dentro de lo que este autor dio a llamar “consenso ortodoxo”<sup>7</sup> tienen un contenido temático común: el análisis del origen, estructuras y desarrollo de la sociedad industrial o capitalista (cuyos supuestos difícilmente puedan ser aplicables a sistemas preindustriales), en el cual;
- ❑ Se coincidía en imputar “una cierta teleología a los sistemas sociales, lo cual no sólo condicionaba cualquier explicación de la reproducción social, sino también

---

<sup>4</sup> IGNACIO SOTELO, La persistencia de la religión en el mundo moderno, en: RAFAEL DIAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER, FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1996, pág. 39; SONEIRA A. J., La religión en la sociedad postmoderna: ¿Secularización o retorno a lo sagrado? en: *El postmodernismo y las ideas*.

<sup>5</sup> IGNACIO SOTELO, La persistencia de la religión... op. cit., pág. 40

<sup>6</sup> SONEIRA A. J., La religión en la sociedad postmoderna: ¿Secularización o retorno a lo sagrado? en: *El postmodernismo y las ideas*, pág. 36

<sup>7</sup> “Desde el período de entreguerras, y hasta los años setenta, el trabajo de los científicos sociales se vio gobernado por una especie de consenso, que estuvo reforzado por razones internas al pensamiento científico (reinado del positivismo) y por hechos históricos (occidentalismo, polarización con la guerra fría, construcción del Estado-de-bienestar). A este consenso pertenecen los rasgos positivistas, como el naturalismo, el objetivismo y la visión evolutiva de la sociedad, que coadyuvaban a mantener una concepción técnico-instrumental de las ciencias sociales, y a defender la primacía explicativa otorgada a la exposición de los constreñimientos estructurales”, FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*, CIS, Madrid, 1994, pág. 108.

insuflaba una cierta creencia (optimista en muchos casos) en que “lo que tiene que suceder sucederá”<sup>8</sup> y de esa manera;

- Se obturaba la posibilidad de hallar categorías de análisis que, despojadas de un cierto contenido evolucionista propio de una visión iluminista y cristalizado en la dicotomía tradición/modernidad, pudiesen explicar continuidades institucionales entre los sistemas sociales premodernos y los modernos (capitalista, industrial, etc.).
- En tal sentido el análisis social de la religión se vio afectado no porque se desconozca cierta supresión de la proyección teológica y religiosa en los órdenes de la vida de los individuos, sino porque concibiendo a la modernidad como una discontinuidad *prácticamente total* con los demás órdenes anteriores, ya la religión como una etapa superada, no se distinguieron aquellos recursos utilizados por los agentes para la reproducción de la religión como sistema social y que hoy se presenta como un retorno a lo religioso.

Por las razones recién expuestas y por su capacidad para expresar temporalmente la continuidad, en términos de transformación, de determinadas características culturales propondremos el concepto de *tradición* tal como es teorizado por Giddens, para el análisis de la religión.

---

<sup>8</sup> FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, Teoría social y metateoría... op. cit., pág. 109.

## Capítulo I. La sociedad de la modernidad tardía

### ¿Porqué un abordaje a la teoría sociológica de la religión desde una teoría de la tradición?

Hablar de la persistencia de la religión no implica rechazar la teoría de la secularización, entendiendo por esta, según lo expresado por Sotelo respecto del cristianismo, una disminución del poder de la institución eclesiástica. Al respecto dice: “la religión institucionalizada habría perdido fuerza a cambio de ganar una experiencia religiosa más depurada”<sup>9</sup>. Al respecto cabría pensar que la crítica ilustrada a la religión habría sido la condición fundamental para la transformación de la religión como fenómeno social, cuya consecuencia característica parecería ser su confinación a una *Experiencia personal*<sup>10</sup>. Asimismo, y dado que, para la sociología, aquello que define a una creencia religiosa es la posibilidad de ser compartida y alcanzar su base social, en la modernidad parecería que ambos aspectos –el de la experiencia personal con lo Otro y la organización social de la creencia- se conjugan de manera diversa que en el pasado.

Creemos, y esta es nuestra tesis central, que la religión como fenómeno social logra su persistencia a través de la tradición<sup>11</sup> entendiendo en primera instancia a esta como un vehículo o medio de transmisión mediante el cual se consigue que ciertas características propias de una cultura perduren en el tiempo aun cuando se vean modificadas en su curso por múltiples factores<sup>12</sup>. Aquí concebimos a la religión como una manifestación peculiar, junto a otras que forman parte de una cultura. Tampoco el alcance del término tradición se

<sup>9</sup> IGNACIO SOTELO, La persistencia de la religión...op. cit. pág. 43.

<sup>10</sup> Op. cit., pág.52

<sup>11</sup> La utilización del singular se debe a que, cuando definamos el término tradición, le atribuimos caracteres estructurales similares a todas las tradiciones.

<sup>12</sup> Si bien es una primera definición que no pretende ser exhaustiva es preciso exponer brevemente los lineamientos epistemológicos que subyacen a la obra de Giddens y que son utilizados a lo largo del presente trabajo. En tal sentido, la hipótesis acerca de la tradición que formulamos podría ser criticada desde una óptica positivista por dejar entrever supuestos ontológicos que condicionan la investigación al suponer que existen mecanismos generales (metafísicos) que regulan los procesos sociales; las “características que perduran aun sufriendo modificaciones” sería un ejemplo de ello. Sin embargo Giddens, desde una óptica post-empirista o post-positivista, opta por desinteresarse de los problemas epistemológicos al construir su teoría social y se centra en elaborar concepciones “del ser y el obrar humanos, la reproducción social y la transformación social” posibilitando la imaginación o inspiración dentro de la teoría social. Esta ontologización permite destacar “las capacidades humanas genéricas y las condiciones fundamentales que generan y configuran en una multiplicidad de formas empíricamente discriminables el transcurso y el resultado de los procesos y acontecimientos sociales”. Giddens al excluir de su teorización conjuntos de proposiciones sistemáticamente relacionadas (como el análisis sistemático de la «teoría general» de Talcott Parsons) pretende que sean las teorías sustantivas, las que aplicadas a tipos específicos de circunstancias sociohistóricas, se ocupen de ellos. Sobre este tema ver: M. ARCHER, Structuration versus Morphogenesis: On Combining Structure and Action, *British Journal of Sociology*, num.3, 445-83, 1982; y Mc. LENNAN, G., Critical of Positive Theory? A Comment on the Status of Anthony Giddens' Social Theory, *Theory, Culture and Society*, num. 2, 23-9, 1984, citado en: IRA J. COHEN, Teoría de la estructuración y praxis social, pág.359-360, en: ANTHONY GIDDENS, JONATHAN TURNER Y OTROS, La teoría social, hoy, Alianza, Madrid, 1990



---

reduce a la transmisión de los caracteres de una religión, sino que es un concepto amplio que incluye a este fenómeno.

Entendemos a la tradición como un proceso dinámico cuyas propiedades son utilizadas por los agentes como recursos –de asignación y de autoridad<sup>13</sup>- que, remitiendo a un tiempo pasado, permiten dar continuidad al presente y proyectar el futuro. La tradición tal como la concebimos aquí no está escindida de las prácticas cotidianas de los individuos; es un proceso construido y reconstruido constantemente también de forma reflexiva. Esta reflexividad consistente en la incorporación rutinaria de conocimiento mediante el cual se reorganizan los entornos de acción<sup>14</sup> manteniendo una relación variable con las posiciones de valor características de los contenidos que se transmiten en el proceso que denominamos tradición.

Este carácter dinámico de la tradición lo expresa Giddens cuando afirma que “si nos desentendemos de los prejuicios del Siglo de las Luces, debemos establecer la manera de comprender la tradición. Un buen comienzo es el de remontarnos a las tradiciones inventadas. Hobsbawm y Ranger sugieren que las tradiciones y las costumbres inventadas no son genuinas. Más que surgir espontáneamente, son ideadas, se las utiliza como una forma de poder y no existen desde tiempo inmemorial. Toda continuidad que impliquen con el pasado lejano es en gran medida falsa. Al distinguir dentro de las tradiciones entre las de gran duración y aquellas que fueron inventadas se remarca la intervención de los agentes. [...]. Pensar que no es posible que las tradiciones cambien constituye un mito. Las tradiciones evolucionan con el paso del tiempo, pero también pueden alterarse o transformarse de repente. Puede decirse que, de alguna manera, las tradiciones se inventan y se vuelven a inventar<sup>15</sup>”.

De todas maneras cabe aclarar que, como lo analizaremos durante el desarrollo, nuestro autor implícitamente diferencia entre grandes tradiciones y pequeñas, siendo estas últimas susceptibles de ser “inventadas” o “reinventadas” más fácilmente. En tal sentido “algunas tradiciones [...] como las asociadas con las grandes religiones, perduraron durante cientos de años. Por ejemplo, existen prescripciones esenciales del Islam que casi todos los musulmanes respetarían, y que han permanecido invariables durante considerable tiempo. No obstante, independientemente de la continuidad que pueda existir, las doctrinas se desarrollan siempre acompañadas de muchos cambios, incluso cambios de tipo revolucionario, en la manera en que se las interpreta y se las sigue. No existe la tradición

---

<sup>13</sup> Giddens concibe al poder en términos de recursos que emplean todos los individuos dependiendo de su posición. El poder o la utilización de los recursos que lo generan son inherentes a la acción, de ahí su empleo del término *agency* que destaca la capacidad de intervención en el mundo por parte de los agentes. Los recursos de asignación son “recursos materiales empleados en la generación de poder, incluidos el ambiente natural y artefactos físicos; los recursos de asignación derivan del dominio humano sobre la naturaleza”. En cambio los recursos de autoridad son “recursos no materiales empleados [también] en la generación de poder, que derivan de la posibilidad de aprovechar las actividades de los seres humanos; los recursos de autoridad nacen del dominio de unos actores sobre otros”. GIDDENS, A., *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Bs. As., 1998, pág. 398.

<sup>14</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e Identidad del yo*, Península, Barcelona, 2000.

<sup>15</sup> GIDDENS, A., *Tradition*, entrevista para la BBC de Londres, 1999

---

completamente pura. Al igual que todas las demás religiones, el Islam se inspiró en una deslumbrante variedad de recursos culturales – es decir, otras tradiciones. Lo mismo puede decirse del imperio Otomano, que incorporó influencias árabes, persas, griegas, romanas, beréberes, turcas e indias, entre otras, con el transcurso de los años”<sup>16</sup>.

Destacar la capacidad de los agentes en la producción y reproducción de aquellos componentes que conformando la tradición dan lugar a la continuidad de ciertas características de una religión, permite entender la noción tradición como constitutiva de las prácticas habituales de los actores. Es decir, la tradición no es una estructura que se encuentra fuera del alcance de los agentes y que los condiciona sin más, como tampoco es inventada o producida sin restricción alguna. Este es el centro de la teoría de la doble estructuración de Giddens, “estructura en tanto es elemento y el resultado de la conducta que ella organiza recursivamente; las propiedades estructurales de sistemas sociales no existen fuera de la acción, sino que están envueltas inveteradamente en su producción y reproducción”<sup>17</sup>.

Concretamente pretendemos identificar aquellos recursos contenidos en la tradición, que los agentes movilizan para expresar y dar continuidad a sus creencias religiosas. Esto de llevará a cabo realizando primeramente una exposición de los tres conceptos eje: modernidad, tradición y agente; para luego hacer reformulaciones teóricas de estas categorías en base a un trabajo de campo. La finalidad de la investigación empírica será identificar las áreas de elementos de la tradición que los agentes disponen como recursos en cuatro grupos de prácticas religiosas definidas y distinguibles en sendos grupos o movimientos; estos son: las Comunidades Eclesiales de Base, el Opus Dei, el Movimiento Carismático Católico y el evangelismo. La elección de estos grupos se ha hecho por la relevancia que tienen en el campo religioso, en cuanto creemos que son polos de atracción que, desde diferentes cosmovisiones y por consiguiente prácticas religiosas, actualmente aglutinan a una gran cantidad de creyentes. No interesa tanto la indagación para la descripción de las características de cada grupo o movimiento, sino que la misma este dirigida a destacar aquellos caracteres comunes de las prácticas para que, de esa manera, sea posible la reformulación del concepto de tradición tal como lo formula Giddens.

Asimismo analizar el concepto de tradición como un médium del fenómeno religioso que los agentes actualizan en su reproducción y recrean, pensamos que nos proporcionará la posibilidad de atisbar hipótesis acerca de la persistencia de la religión en nuestros días.

La bibliografía utilizada se sustenta fundamentalmente en la obra de Giddens, tanto en sus teorizaciones acerca de la constitución de lo social como en aquellas que tienen por objeto una descripción de la modernidad. Esta descripción encierra una serie de categorías (confianza, fiabilidad, riesgo, espacio, tiempo, etc.) desde las cuales es posible entender la modernidad y los procesos sociales que en ella se generan, entre los que se encuentra la tradición y su transformación. Por ese motivo iremos de una exposición general, es decir,

---

<sup>16</sup> Op. cit.

<sup>17</sup> GIDDENS, A., La constitución... op. cit., pág. 395.

de aquello que Giddens entiende por modernidad, hacia una particular donde esta contenida la noción de tradición.

Asimismo para la inclusión de la noción de agente tomaremos como referencia a Hans Joas y su obra *El pragmatismo y la floría de la sociedad*.

Los datos y análisis concernientes a las cuatro áreas o tipos de prácticas religiosas que anteceden a la exposición de la información recolectada, tendrán como fuente la reciente y extensa bibliografía referida a los “nuevos movimientos religiosos”. La producción de la misma tiene como marco la sociología de la religión latinoamericana.

## La tradición y su rol en la modernidad

“[La] transformación sociocultural de los últimos seis decenios ha llegado a todos los pueblos de la tierra no sólo en el orden de su existencia política, económica y técnica, sino también en el orden de la conciencia individual y colectiva. Formas tradicionales de existencia, admitidas como evidentes en otras épocas, son puestas a prueba acerca de su validez y capacidad de supervivencia. Este fenómeno, que transforma las estructuras del orden político y social, se expande hoy en día por toda la tierra habitada”.

Arnold Bergstraesser, *Führung in der modernen Welt*, Freiburg i. Br, 1961. pág. 7.

El diccionario de la Real Academia Española define el término tradición, del latín *tradio*, como la “transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación”<sup>18</sup>.

Vale recordar que en toda transmisión debe haber un transmisor y un receptor de contenido, el cual, si hablamos de su persistencia en el tiempo, debe contener una suficiente fuerza, traducida en aceptación, a fin de ser pasado de una generación a otra sucesivamente. “No significa, pues, la tradición una transmisión a secas a cuanto en el oído aconteció, sino únicamente la entrega de aquello que poseyó fuerzas suficientes para influir en nuestro actual acontecer”<sup>19</sup>.

Este proceso se completa siempre en la medida en que el mencionado contenido es aceptado por el último de la serie y que, a su vez, por sus características, ha de transmitirse nuevamente.

Josef Pieper se cuestiona “¿De qué tipo es el acto en que lo *Traditum* es recibido, de tal manera que la transmisión en realidad se cumpla acabadamente o que se realice simplemente?. En cualquier caso (aquí tendríamos en mente las tradiciones religiosas) este acto es claramente diverso de un mero acto de conocimiento [...], acepto lo *Traditum* no

<sup>18</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.

<sup>19</sup> FRANCISCO ELÍAS TEJADA, *¿Qué es el Carlismo?*, p. 23, en: FÉLIX ADOLFO LAMAS, *Ensayo sobre el orden social*, IEF, Revista Moenia, 1985, Bs. As.

---

tanto por el hecho de que sea transmitido, sino porque estoy convencido de que sea verdadero y válido”<sup>20</sup>.

Enmarcado dentro de sus desarrollos teóricos dirigidos a llevar a cabo un diagnóstico de la modernidad tardía o radicalizada, tal como denomina a nuestra sociedad, y que desde otros enfoques suele llamarse posmoderna, sociedad poscapitalista, sociedad de la información, etc., Giddens aborda el problema de la tradición para describir y analizar los cambios culturales actuales.

Nuestro autor, haciendo especial hincapié en el carácter reflexivo de las instituciones modernas, se preocupa por otorgar una explicación acabada de aquellos procesos que ligán lo global y lo local; la vida cotidiana y la identidad del yo, con la penetración de las instituciones modernas. “La nueva agenda de las ciencias sociales presenta dos áreas de transformación directamente conectadas. Cada una de ellas corresponde a procesos de cambio que, si bien se remontan a los orígenes de la modernidad, se hicieron particularmente agudos en nuestra era. Por un lado podemos comprobar la difusión territorial de las instituciones modernas, universalizadas a través del proceso de globalización. Por otro lado, pero inmediatamente ligados al primero, se desarrollan procesos de cambio intencional, que pueden definirse como la radicalización de la modernidad<sup>21</sup>. Estos son procesos de *“vacuación*, de exhumación y problematización de la tradición”<sup>22</sup>.

Las mutaciones de la intimidad<sup>23</sup>, la construcción de la identidad en una sociedad cuya característica primordial sería su carácter reflexivo y la idea de una sociedad donde las tradiciones están en franca transformación, son planteos entrecruzados y mutuamente implicados que pretenden avanzar sobre espacios quizás poco o incipientemente estudiados dentro de la sociología. Sus planteos van de la mano del análisis institucional y su intención es dar cuenta de que “las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron sin precedentes todas las modalidades tradicionales del orden social [y que] tanto en extensión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores.”<sup>24</sup>

Es importante destacar la coherencia existente entre dos de las áreas del desarrollo teórico de nuestro autor, su diagnóstico de la modernidad y su teoría de la constitución de la sociedad. La tesis principal de esta última es la dualidad de la estructura como asimilación de los enfoques estructuralistas u objetivistas y los individualistas o subjetivistas. A tal efecto su análisis de la sociedad moderna no sólo trata de dar cuenta de los cambios institucionales (Estado-nación, capitalismo, industrialismo, etc.), enfoque propio de análisis estructurales, muchas veces influidos por cierto determinismo o evolucionismo,

---

<sup>20</sup> JOSEF PIEPER, *Risgos y valores de la tradición*, Revista Ethos. (Trad. Roberto Brie)

<sup>21</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994.

<sup>22</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad postraditional*, en: revista Agora, num. 6, Buenos Aires, 1997, pág. 6

<sup>23</sup> GIDDENS, A., *La transformación de la intimidad*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998.

<sup>24</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...op. cit.* pág. 18.

sino que rescata aquellos cambios o transformaciones culturales donde la acción (agency) esta implicada tanto en la producción como en la reproducción de las estructuras.

La teoría de la tradición de Anthony Giddens, enfoque que desde la teoría social pretende describir el cambio desde las sociedades premodernas a las modernas y de la modernidad tardía, especialmente en los ámbitos de la cultura, será el referente teórico que guiará el desarrollo del presente trabajo.

En la extensa producción de este autor inglés se han distinguido tres tipos de aportes:

- ❑ Una crítica a las obras de los clásicos y de las perspectivas contemporáneas, y una posterior reconstrucción de los temas y medios de la teoría social.
- ❑ La construcción de una teoría de la sociedad.
- ❑ Un análisis de los problemas, a modo de diagnóstico, de las sociedades modernas.

En la caracterización y análisis de las sociedades modernas se inscribe su teoría de la tradición. Vale aclarar en principio que al hablarse de tradición no necesariamente nuestro autor se refiere a las tradiciones religiosas, sino que es un concepto amplio que, si bien no las descarta y las abarca, tampoco se limita a ellas. Allí se pretende diferenciar conceptualmente la tradición, los hábitos y las costumbres; distinguir analíticamente el cambio acaecido tanto en las llamadas grandes tradiciones como en las pequeñas tradiciones; incorporar el concepto de compulsión en oposición al de autonomía, ambos, comportamientos que ocuparían el espacio dejado por la retirada de ciertas tradiciones; explorar los ámbitos de vaciamiento de tradiciones o destradicionalización, así como los de continuidad de las mismas; explicar el modo en que se ha efectuado dicho vaciamiento y pronosticar diversas consecuencias a partir de tal cambio.

Antes de proseguir con su propuesta teórica de la tradición, nos detendremos a analizar aquello que Giddens denomina los “contornos de la modernidad”, lo cual nos permitirá situar y comprender históricamente los elementos de la tradición.

## La modernidad y sus contornos

Su análisis de la modernidad es fundamentalmente institucional con el énfasis puesto en los cambios culturales. De esto se da cuenta en *Las consecuencias de la modernidad* y en la extensa bibliografía adicional producida al respecto<sup>25</sup>. La noción de modernidad en nuestro autor hace alusión explícita a “modos de vida y organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVIII en adelante”. Esta visión europea de la modernidad encierra una serie de problemas que exigen una revisión de sus características si se pretende aplicarla al análisis de nuestra realidad; no obstante dejaremos para más adelante esta revisión crítica y nos centraremos en aquellos caracteres que han hecho de modernidad un fenómeno más o menos mundial.

---

<sup>25</sup> Al respecto ver: GIDDENS, A., *Las consecuencias...op.cit.*; GIDDENS, A., *La transformación de la intimidad...op.cit.*; GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...op.cit.*; GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...op.cit.*

¿Porqué no hablar de posmodernidad y sí de modernidad tardía? Y ¿qué diferencia la modernidad de otros órdenes sociales anteriores?

La contraposición sociedad tradicional/sociedad moderna nace en las postrimerías del siglo XIX a partir de las obras de M. Weber, W. Sombart y otros pensadores que generalizaron el uso del término modernidad. Los componentes que permiten diferenciar ambas nociones son, por una parte, el rechazo del orden de salvación del Medioevo cristiano y, por otra, la soberanía absoluta de la razón autónoma como antagonista de aquel orden. No obstante, la Ilustración se gestó en un contexto religioso y podría decirse que la idea de la divina Providencia fue sustituida por la “divina Razón”. La fe en el progreso de la ciencia y la generación de conocimiento seguro hacía suponer que otorgaría a la humanidad la posibilidad de acceder a un estadio superior liberado del lastre de la religión. En ese contexto no es de extrañar el surgimiento de un pensamiento como el de Comte con sus teorías impregnadas de ideas cuasi-religiosas y marcadamente evolucionistas. La idea de la continuidad de la historia y de un relato único de la misma, también se encuentra presente en los escritos de Marx. No obstante este relato unitario de la historia no deja de lado que su análisis permita destacar discontinuidades. De esta manera el materialismo dialéctico describe una línea de evolución marcada por discontinuidades producto de “una historia de [...] luchas de clase”, que pasa desde las culturas cazadoras y recolectoras, luego las comunidades de pastoreo y cultivo y de ahí a la formación de estados agrícolas, para culminar en el surgimiento de las sociedades occidentales modernas.

Giddens no niega esta concepción discontinuista de la historia, de hecho cree que “existen determinados casos de transición histórica cuyo carácter puede ser identificado y sobre los que es posible generalizar”<sup>26</sup>, sin embargo pretende salir de concepciones que, bajo una narrativa de evolución única, ven la discontinuidad regida por ciertos principios ordenadores de transformación. De esta manera logra liberar su análisis de la modernidad de marcos conceptuales que rígidamente actualizan las influencias de ciertas teorías sociológicas, sin que ello signifique la exclusión de la tradición de la disciplina; lejos estaría de nuestro autor ese cometido, más aún, un no pormenorizado análisis de sus escritos permitiría vislumbrar la impronta de Marx, Durkheim y Weber.

El hiato de separación entre las sociedades premodernas y las modernas, es decir, aquello que marca una ruptura con el pasado y da comienzo a la modernidad (si es que dicha transformación puede expresarse en estos términos) se da gracias a tres características que en nuestros días estarían radicalizadas:

La primera de ellas es el *ritmo del cambio*. Si bien esto no niega la rapidez con que ciertos cambios se hayan producido en etapas anteriores a la modernidad, destaca su dinámica, su aceleración a partir de los progresos técnicos y tecnológicos modernos. La segunda discontinuidad vendría dada por el *ámbito del cambio*. Con ello se pretende señalar que en la modernidad los distintos tipos de comunicación han generado una interconexión cuya consecuencia ha sido no dejar prácticamente espacios libres de la dinámica del cambio.

---

<sup>26</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...*, op. cit., pág.19



Finalmente la discontinuidad también es reconocible en la *naturaliza intrínseca de las instituciones modernas*. “Algunas formas sociales modernas, tales como el sistema político del Estado-nación o la dependencia generalizada de la producción a partir de fuentes inanimadas de energía y la completa mercantilización de los productos y del trabajo asalariado, simplemente no se dan en anteriores períodos históricos. Otras solo poseen una aparente continuidad con los órdenes sociales anteriores”<sup>27</sup>.

Es importante destacar este carácter discontinuista que otorga Giddens a su análisis de la historia que, apartado de lecturas más estrictas del marxismo y de su “línea de relato”, sigue viendo en la ruptura la posibilidad de cambio. En este sentido afirma: “el mundo moderno ha nacido más por una discontinuidad que por una continuidad con lo que ocurrió antes”<sup>28</sup> y que “las instituciones modernas no guardan continuidad, en varios aspectos clave, con la gama de culturas y modos de vida premodernos. Una de las características más evidentes que separan la época moderna de cualquier otro período precedente es el extremo dinamismo de la modernidad”<sup>29</sup>. Y aquí quisiéramos detenernos brevemente antes de proseguir con su concepción del origen y desarrollo de la modernidad y posterior teoría de la tradición.

Ya hemos remarcado que su teoría de modernidad es eminentemente europea al justificar las características del origen y desarrollo de la misma en los cambios “de vida y organización social” de la Europa de tres o cuatro siglos atrás. Según varios autores<sup>30</sup> el proyecto de la modernidad en América Latina se ha plasmado de manera diferencialmente opuesta al modo europeo, en el sentido que, por las características socioculturales de Hispanoamérica, sus consecuencias políticas, sociales, económicas y culturales han sido diversas. Así, en el ámbito religioso la modernización no ha seguido el curso europeo sino que ha producido sus propias peculiaridades, fundamentalmente por la herencia religiosa enraizada profundamente en las masas<sup>31</sup>.

Con lo expuesto queremos remarcar que los “momentos de quiebre”, discontinuidad o cambio que muestra el análisis de Giddens no pueden ser trasladados sin más a la sociedad latinoamericana en general o la Argentina en particular. Y aunque esta aclaración quizás resulte obvia, es necesario destacarla dada la traslación muchas veces hecha a los análisis de nuestra sociedad de conceptos tales como “secularización”<sup>32</sup> cuyo origen y significado remite a una realidad sociocultural diferente.

<sup>27</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...* op.cit., pág. 19

<sup>28</sup> GIDDENS, A., *La constitución...* op.cit., pág. 266

<sup>29</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...* op.cit., pág. 28

<sup>30</sup> Sobre un análisis de la modernidad en relación al fenómeno religioso ver: CRISTIAN PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Chile, 1993, cap III, IV. Otros: JESÚS MARTÍN-BARBERO, *Desde los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Ed: G. Gili, México, 1998.; FERNANDO MIREN, *El malstar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*, Nueva Sociedad, Venezuela, 1998.

<sup>31</sup> CRISTIAN PARKER, *Otra lógica...*, op. cit., cap I; ROBERTO J. BRIE, *Concepción política y significado del Nacionalismo Marxista*, Rev. El Fonal, Vol. 1 Num. 0, Septiembre, 2001, pág.: 40

<sup>32</sup> “El término secularización (Säkularisierung) es introducido por Weber a la sociología [...] y fue adoptado por los anglosajones y reimportado a los países latinos” en: CRISTIAN PARKER, *Otra lógica...*, op. cit., pág. 113

---

El nivel acelerado de los cambios y los ámbitos del mismo son características que diferencian a la modernidad de los órdenes premodernos y ambas nos remiten a dos dimensiones claves: el tiempo y el espacio. La espacio-temporalidad es un elemento fundamental de la teoría de la constitución de la sociedad (Teoría de la estructuración) que consecuentemente la expresa en su descripción de la sociedad moderna. Para Giddens el distanciamiento entre el tiempo y el espacio es uno de los factores<sup>33</sup> que intervienen en un tipo específico de cambio social en un episodio. Esto es así ya que la dimensión espacio-temporal es parte de la estructuración misma de la sociedad, esto es, "...el modo en que la contingencia de la «presencia» individual es trascendida por el estiramiento (y ligazón) de las relaciones sociales a través del tiempo y el espacio, y en el hecho de las peculiaridades de aquella situación (individual) se conjugan con las realidades institucionalizadas"<sup>34</sup>. Un caso que conjugaría la presencia y el estiramiento temporal es el dinero, como medio de intercambio generalizado, y las instituciones ligadas a su utilización. El intercambio de bienes existió en todas las sociedades desde la antigüedad hasta nuestros días y los sistemas de pagos han sido diversos, pero quizás aquello que caracteriza o distingue a las sociedades premodernas de la nuestra es la copresencia, el cara-a-cara de las transacciones. La modernidad en este sentido es diferente: relaciona de manera diferente el tiempo y el espacio, lógicamente sin excluir la eventual interacción cara-a-cara. Sólo cabría pensar, por ejemplo, en las transacciones a futuro de las bolsas de comercio y en otros tipos de intercambios que dejan de lado la interacción entre individuos que coinciden en un tiempo y lugar, para sostenerse en relaciones que dislocan estas magnitudes y cuyo componente esencial es la confianza sistémica<sup>35</sup>.

Para comprender mejor la estrecha relación existente entre la modernidad y el estiramiento espaciotemporal conviene hacer una comparación de estas dimensiones con el mundo premoderno. La organización social del tiempo en las sociedades que Giddens denomina tradicionales (aquí utiliza el término en oposición a moderno) se estructuraba por medios de cálculo del tiempo que han existido, de una manera u otra, o más o menos sofisticados, a lo largo de toda la historia. La extensión de una determinada organización del tiempo estaba circunscripta en gran medida a la extensión de una particular forma de medición del tiempo. De esta manera existían "tiempos diferentes" que permitían una marcada regionalización de las prácticas sociales o, en otros términos, una amplia "zonificación de un espacio-tiempo en relación con prácticas sociales rutinizadas"<sup>36</sup>. De todas maneras el hecho básico reside en que "la estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana, vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la población, el

---

<sup>33</sup> "En el mundo moderno, la expansión en el distanciamiento espacio-temporal de sistemas sociales, el entretijamiento de modos diferentes de regionalización que intervienen en procesos de desarrollo desigual, la prominencia de contradicciones como rasgos estructurales de sociedades, el predominio de una historicidad como fuerza movilizadora de organización y trasmutación social: todos esos factores, y otros más, forman un telón de fondo para evaluar los orígenes particulares de un episodio", en: GIDDENS, A., *La constitución de...* op.cit., págs: 272/273

<sup>34</sup> FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, *Teoría social y metodología...* op.cit., pág.:132

<sup>35</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...* op.cit.; LUHMANN N, *Confianza*, ITESO, México, 2000.

<sup>36</sup> GIDDENS, A., *La constitución...* op.cit, págs.152-153



tiempo con el espacio"<sup>37</sup>, es decir, la referencia al "cuando", estaba unida al "donde" o conectada a singulares hechos de la naturaleza.

Los progresivos avances tecnológicos (v.g. el reloj), permitieron una paulatina uniformidad en la medición del tiempo que, al emparejarse con la uniformidad de la organización social del tiempo, fueron precondiciones para el *vaciamiento temporal* y posteriormente para el *espacial*<sup>38</sup>. El vaciamiento del tiempo hace referencia a una dimensión creada por la generalización de una unidad de medida en la cual es posible designar "zonas" caracterizadas por cierto tipo de prácticas (v.g.: "la jornada laboral, el período lectivo, etc.). Este control del tiempo es el antecedente del control espacial. Al respecto, el vaciamiento del espacio, que tiene como precondición el vacío temporal, tiene que ver con la creación de registros territoriales (v.g.: cartografía del globo) en donde se representa al espacio sin referirse a un lugar privilegiado; es decir, se crea un "espacio", de alguna manera "independiente" de cualquier región particular. Como se verá esto es lo que facilitará el control del espacio, cuyo ejemplo más acabado será el proceso colonizador de la segunda mitad del siglo XIX.

Esta reconfiguración del espacio y el tiempo de ninguna manera ha seguido un curso unilineal sino que su trazo es dialéctico, provocando muchas veces características contrapuestas<sup>39</sup>. Si en órdenes premodernos la "presencia" hacía coincidir el espacio y el tiempo, en las sociedades modernas (y de manera creciente hasta hoy en día) se hace posible la interacción entre "ausentes" lo cual se ha ejemplificado anteriormente en lo referente al uso del dinero. Lo dicho nos permite remarcar que estos procesos se fueron generando primordialmente en Europa, para luego expandirse hacia otras áreas y radicalizarse en nuestros días.

Nuestra finalidad al resaltar la importancia de las conexiones entre el tiempo y el espacio reside en mostrar que el análisis de la interdependencia de estructura y acciones (estructurantes) propias de la modernidad requiere "captar las relaciones espacio-temporales inherentes en la constitución de toda interacción social"<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...* op.cit, pág. 29

<sup>38</sup> *Op. Cit.*

<sup>39</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...*, op. cit., pág. 30

<sup>40</sup> "GIDDENS, A., Central..., págs. 2-3. La reconceptualización del espacio-tiempo es absolutamente básica en la elaboración de la Teoría de la Estructuración. Es imprescindible para comprender el concepto de agente (el «active self» ha de ser situado en el *locus* de una corporeidad y en las dimensiones de una espacio-temporalidad de las prácticas humanas), así como el teorema de la dualidad de la estructura y el concepto de estructura (reelaborados, en buena medida, desde la superación del dualismo entre sincronía y diacronía). [...] esa reconceptualización [es] un elemento fundamental con el que Giddens pretende captar la dinamicidad de la vida, [y] la lleva apoyado en: i). el *Das Sein* heideggeriano, que recoge la finitud y contingencia del ser humano (aunque en lugar de referirlo a la constitución de los «existentes», lo refiere Giddens a la constitución estructurante de la realidad social), y la visión que Heidegger defiende del espacio-tiempo como presencia/ausencia, como «estando presente/ausente», que se mezcla en de diversas maneras en las diferentes formas de interacción social; ii). la deconstrucción del materialismo histórico, que le permite consolidar la visión episódica y antievolucionista de la historia; y iii). La cronogeografía de Hägerstrand, que le permite atender la transformación que las nuevas tecnologías han producido en la constitución espacio-temporal de los

## El carácter reflexivo de la modernidad

Así como el tiempo y el espacio en la modernidad se reconfiguran dando paso a relaciones que pueden desprenderse del lugar<sup>41</sup> para su desarrollo, otra característica constitutiva de las instituciones modernas es su inherente reflexividad ligada a la circulación del conocimiento.

La más reciente teoría sociológica toma como categoría de análisis este rasgo que sería propio de la vida social moderna. En la teoría de la constitución de lo social<sup>42</sup> este concepto es fundamental dado que se desprende directamente de su ontología social. Aquello que denominaremos *control reflexivo de la acción* (y que es una de las facultades de los agentes), es inherente a cualquier actividad humana y ha de distinguirse de la reflexividad institucional: “[esta] es una característica que ha venido a definir a las sociedades modernas en un período relativamente reciente. La creciente movilidad geográfica, los medio de comunicación de masas y un gran cúmulo de diversos factores han erradicado elementos tradicionales de la vida social que habían resistido mucho tiempo –o se habían adaptado a la modernidad”<sup>43</sup>.

### La reflexividad

Lo propio del conocimiento científico ya sea en el campo de las ciencias naturales como la humanas, más que su propensión a la acumulación de un conocimiento cierto que permita estipulación de leyes generales, radica en la *duda radical* hacia cualquier tipo de conocimiento ya sea proveniente del mismo ámbito de la ciencia o fuera de éste. El continuo y sistemático ejercicio de la duda mina las pretensiones de los padres del pensamiento ilustrado y encuentra su eco en la idea de la “Ilustración como ilusión” en lo tocante a la dificultad de una fundamentación incuestionable basada en el conocimiento científico. “Incluso aquellos filósofos que como Karl Popper defienden firmemente las pretensiones de certidumbre de la ciencia, reconocen –en expresión suya- que «la ciencia descansa sobre arenas movedizas»<sup>44</sup>. En ciencia nada es cierto y nada puede probarse, incluso si el empeño nos suministra la información más fiable sobre el mundo a que podemos aspirar. La modernidad flota libremente en las entrañas de la ciencia dura”<sup>45</sup>. Aun cuando podamos relativizar la idea de Giddens sobre la casi imposibilidad de alguna

sistemas sociales, y a la conexión existente entre la territorialidad (del Estado, etc.) y la génesis del poder.” Citado en: FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, *Teoría social y multiteoría...op.cit.*, pág. 130.

<sup>41</sup> Aquí el *lugar* se distingue de *espacio*: “el lugar queda mejor conceptualizado a través de la noción «local», que se refiere a los asentamientos físicos de la actividad humana ubicada geográficamente. En las sociedades premodernas casi siempre coinciden el espacio y el lugar puesto que las dimensiones espaciales de la vida social, en muchos aspectos y para la mayoría de la población, están dominadas por la «presencia» -por actividades localizadas. El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el espacio del lugar al fomentar las relaciones entre los «ausentes» localizados a distancia de cualquier interacción cara-a-cara.”, GIDDENS, A., *Las consecuencias...*, op. cit., pág. 30

<sup>42</sup> GIDDENS, A., *La constitución...*, op. cit.; GIDDENS, A., *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.

<sup>43</sup> GIDDENS, A., *La transformación...op.cit.*, pág. 37.

<sup>44</sup> Ver: KARL POPPER, *Conjeturas and Refutations*, Routledge, 1962, pág. 34, en: GIDDENS, A., *Consecuencias...op.cit.*, pág. 47

<sup>45</sup> *Op. Cit.*

certeza respecto de la realidad que nos circunda, es importante señalar la función de la duda como constitutiva del quehacer científico y las consecuencias que derivan de su práctica.

Asimismo, la continua revisión de los conocimientos no es una característica que se circunscribe únicamente al ámbito científico. Los conceptos, teorías, estadísticas o proposiciones científicas en general juegan un papel central al momento de configurar las prácticas sociales, es decir, el lenguaje científico se encuentra ante la posibilidad de ser reapropiado por el resto de la sociedad, influyendo decisivamente en las acciones de los individuos. En la actualidad las estadísticas que toman conocimiento público, por ejemplo, sobre la influencia de las migraciones en los sitios de destino y asentamiento de estas, podrían influir sobre los cursos de acción de los individuos en relación a ese fenómeno. El conocimiento de las estadísticas sobre los índices de divorcio y problemáticas derivadas de aquello que Giddens denomina transformación de la intimidad pueden jugar un rol mediador respecto de la decisión de contraer matrimonio.

Con lo mencionado se quieren destacar dos aspectos importantes del rol que desempeña la circulación del conocimiento al interior de la sociedad. El primero tiene que ver con la *descentralización de las funciones que proveen conocimiento*: en la modernidad el conocimiento experto puede ser apropiado por quien desee y pueda obtenerlo a partir de un proceso generalizado y estandarizado de aprendizaje. El segundo se refiere a la *capacidad de acción de los individuos una vez apropiado el conocimiento que les provee la posibilidad de intervención en los cursos de acción cotidianos o en sus rutinas diarias*.

Este proceso de revisión crítica del conocimiento (es importante destacar que con *crítica al conocimiento* nos referimos a todo tipo de conocimiento - religioso, poético, etc.- ya que esta visión ampliada nos permitirá posteriormente hipotetizar acerca de su alcance al ámbito de la tradición), apropiación e intervención son características que con sus consecuencias potencian la experiencia de inestabilidad<sup>46</sup> de un mundo altamente dinámico. Este dinamismo está presente en las ciencias naturales como en las sociales, donde la sociología desempeña un singular rol. Su discurso es filtrado de manera ascendente y descendente, en el sentido que recurre a la recopilación de datos e información de las prácticas sociales, produce conocimiento y éste reingresa filtrado por los individuos nuevamente al interior de la sociedad, modificándose el mismo objeto de estudio. Así es como Giddens llega a decir que el objeto de análisis de la sociología “ha aprendido a pensar sociológicamente [que] la modernidad es en sí misma profunda e intrínsecamente sociológica”<sup>47</sup>; asimismo comenta respecto del conocimiento de la sociedad que detentan los sociólogos que “mucho de lo que es problemático en la posición del sociólogo profesional –como proveedor de conocimiento experto sobre la vida social-, deriva del hecho de que está, todo lo más, un paso delante de los ilustrados practicantes profanos de la disciplina”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...op.cit.*, pág 34

<sup>47</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias...op.cit.*, pág 50

<sup>48</sup> *Op. Cit.*

Para nuestro autor este conocimiento quizás tan sólo práctico por parte de los individuos legos esta lejos de proporcionar la posibilidad de un mayor control de los procesos sociales. Precisamente, porque al estar rota la pretensión ilustrada de llegar a un cúmulo de conocimiento seguro y fiable acerca del mundo social que permita el progreso continuo, “es falsa la tesis de que más conocimiento sobre la vida social (incluso si este conocimiento está tan bien apuntalado empíricamente como sea posible) equivale a un mayor control sobre nuestro destino”<sup>49</sup>. No obstante aclara que esto no significa la imposibilidad de una comprensión de la sociedad y que ello difiere en “muchas circunstancias y contextos de actividad social”, pero sí alejándose del “impacto totalizador en que insiste el pensamiento heredado de la ilustración”.

La limitación del conocimiento en relación al control de la vida social esta asociada a un conjunto de factores a describir:

a) No se debe olvidar que la apropiación de conocimiento por parte de los individuos esta sometida a la distribución diferencial del poder. Este aspecto es muy importante en nuestro caso si se considera que el acceso al conocimiento, en un sentido amplio, difiere según la posición ocupada por los agentes, ya sea esta positiva o negativa. Partiendo de la influencia del conocimiento en el plegamiento de una visión religiosa del mundo son muchas las teorías que desde este punto de vista han abordado el problema de la secularización, en especial tomando como ámbito típico la sociedad gran urbana. No queremos abordar el problema de la secularización, no obstante queda planteada la referencia a la distribución del poder en relación al acceso al conocimiento, su utilización con intereses parciales y su influjo sobre una visión religiosa del mundo.

b) La difusión del conocimiento basado en la ciencia plantea el problema de su relación con el papel que desempeñan los valores. Este punto no encuentra gran desarrollo en la obra de Giddens más allá de alguna observación<sup>50</sup> hecha al respecto. Nuestro autor nos dice que “los cambios en el orden de los valores no son independientes de las innovaciones en la orientación cognitiva creada por las cambiantes perspectivas sobre el mundo social”<sup>51</sup>. Sería un error ver aquí un simple juego de influencias entre variables, donde el corolario de tal análisis sería mostrar que bajo el influjo del pensamiento científico las distintas culturas ven corroídas sus valoraciones o que las mismas varían en la medida que este se modifica. No desdeñamos la mutua influencia que pueda existir entre estas dos “magnitudes”, sin embargo es nuestro interés mostrar la complejidad del fenómeno ya que creemos que este punto es central en nuestro trabajo por el hecho de que, el sentido de la moralidad, es básico en todas las tradiciones religiosas.

Como ya hemos señalado, la razón no ha podido ocupar el lugar que han tenido las religiones como fundamentación última de la existencia, lo cual queda en evidencia en las múltiples reacciones sociales y culturales hacia el pensamiento ilustrado. Y si las actitudes y comportamientos personales del hombre frente a la vida «*Dimensionen des Sich-haltens*» en el ámbito de la religión contienen un fuerte componente valorativo cobra sentido lo

<sup>49</sup> *Op. Cit.*

<sup>50</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias...op.cit.*

<sup>51</sup> *Op.cit.* pág. 51

---

señalado por Giddens respecto de los límites que tiene la idea ilustrada de una mayor “racionalidad” de la conducta humana. Al respecto y no desde un punto de vista estrictamente sociológico, Rudolph Eucken<sup>52</sup> (1846-1926) señaló en referencia a una de las características del concepto *Weltanschauung* que «la concepción del mundo no está determinada por la ciencia, pues ésta no puede vincular al hombre, en su interioridad, con el mundo»<sup>53</sup>.

En nuestra propuesta subyace la pretensión de evitar un análisis unilineal donde se vea a la ciencia removiendo los cimientos de las diversas concepciones del mundo, aun cuando en muchas sociedades este proceso es demostrable o plausible analizarlo teóricamente. Nuestra realidad sociocultural nos invita a pensar y analizar de manera diferente este proceso y, particularmente, el estudio de la religión en la modernidad se nos presenta de una manera lo suficientemente compleja como para simplificar la explicación de su persistencia.

c) Finalmente haremos una consideración en palabras de Giddens respecto de nuestra posición como observadores del fenómeno que estudiamos. “La índole reflexiva de la modernidad que atañe directamente a la incesante producción de autoconocimiento sistemático, no estabiliza la relación entre el conocimiento experto y el conocimiento destinado a las acciones profanas. El conocimiento de que hacen alarde los observadores expertos (en alguna medida y en muchas diferentes maneras), reencuentra a su sujeto (en principio, pero también normalmente en la práctica) y de esta manera lo altera. No se da un proceso paralelo en las ciencias naturales; no es exactamente lo mismo que, cuando en el campo de la física de pequeñas partículas, la intervención del observador cambia lo que está siendo estudiado”<sup>54</sup>. La cuestión no radica en que no existe un mundo social más o menos estable de tal manera que pueda ser conocido, sino en que la producción incesante de conocimiento relativo a ese mundo se altera constantemente coartando la posibilidad de acumular conocimiento como en las ciencias naturales.

La reflexividad como uno de los ejes estructurados de las sociedades modernas destaca la posición decisiva del conocimiento en cuanto que, su incorporación en las rutinas diarias, reorganiza los contextos de acción. La circulación de este conocimiento, tanto científico como profano, se ve motorizado y potenciado por los sistemas abstractos. Este término los definiremos una vez explicado qué entendemos por tradición.

---

<sup>52</sup> Rudolph Eucken junto a Immanuel Hermann Fichte, Afrikan Spir, Eduard von Hartmann y Rudolph Hermann Lotze, es uno de los más autorizados defensores del espiritualismo en Alemania.

<sup>53</sup> R. EUCKEN, *Erkenntnis und Leben*, Berlin, 1912, pág. 14, en: R. BRIE, *Las concepciones del mundo. Reflexiones histórico-críticas acerca de un concepto ambiguo*, Rev. Sapientia, Vol. LVI, Fascículo 209, 2001, pág. 239.

<sup>54</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias...op.cit.*, pág. 51

---

## Capítulo II. La tradición

### La noción de tradición

Es común ver libros cuyo análisis atiende a la modernidad, más aquellos que tratan sobre la tradición no abundan; la modernidad tardía o la posmodernidad ocupa un lugar preponderante en la literatura de las ciencias sociales lo cual hace casi evidente el origen de nuestra mirada sobre la sociedad, que se remite al origen de la ciencia y a su instrumento que pretende alejarse de una supuesta oscuridad: la razón.

Como ya señalamos, el origen del término tradición se remonta a la antigüedad y su significado nos remite a la «transmisión» de algo, de algún contenido. Al respecto Giddens comenta que “originariamente, se utilizó el término en latín en el marco del Derecho Romano, en el que se refería a las leyes de sucesión. Se suponía que la propiedad que pasaba de una generación a otra era dada en carácter de fideicomiso –el heredero tenía la obligación de protegerla e invertirla”<sup>55</sup>.

Asimismo y pese a lo que normalmente se podría creer, el término tradición comienza a ser utilizado hace aproximadamente doscientos años en Europa<sup>56</sup>. Esto es así dado que no existía la necesidad de diferenciar la tradición, de nombrarla o de un término que hiciera referencia a sus características ya que su posición era ubicua en las sociedades, simplemente estaba en todos lados. Fue el Iluminismo y su demarcación entre moderno/tradicional lo que hizo identificable la tradición.

El pasaje de un estadio predominantemente “tradicional” a otro predominantemente “moderno” no está exento de graves conflictos socioculturales y psicológicos dado que afecta, en profundidad y en extensión, a prácticamente todas las estructuras y sistemas de una sociedad dada. En occidente este tránsito ha sido fruto de dos revoluciones: tecnológica una, la revolución industrial, política otra, la revolución francesa, en virtud de la cual se dio el ascenso de la burguesía al poder político, una vez consolidado su poder económico<sup>57</sup>.

Desde el punto de vista adoptado por Giddens, basado primordialmente en un análisis institucional, se matiza la férrea oposición entre moderno y tradicional; se trata de identificar aquellos ámbitos donde la tradición fue erradicada y aquellos otros donde ésta logró continuidad gracias a su recreación, adaptación o invención. Al respecto comenta que “la persistencia de la tradición en el individuo en los países industriales se dio gracias a que los cambios institucionales indicados por la modernidad quedaron limitados en gran parte a las instituciones públicas – en especial al gobierno y a la economía. Tendían a persistir o volver a establecerse los modos tradicionales en muchas áreas de la vida, incluso en la vida cotidiana. Podría hasta afirmarse que existía una especie de simbiosis

---

<sup>55</sup> GIDDENS, A., *Tradition*, entrevista de la BBC de Londres, 1999.

<sup>56</sup> *Op. Cit.*

<sup>57</sup> ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ, ROBERTO BRIE, *Diccionario de Sociología*, Ed. Claridad, Bs. As., 2001, **Modernidad**.



entre la modernidad y la tradición. Por ejemplo, en la mayoría de los países, tanto la sexualidad, la familia, como las divisiones entre los sexos permanecieron realmente repletas de tradiciones y costumbres. Debido al impacto de la globalización, en este momento se están produciendo dos cambios importantes. En los países de occidente, no sólo las instituciones públicas sino también la vida cotidiana se está abriendo de la dominación de la tradición. Y otras sociedades, que seguían conservando ciertas tradiciones, las están perdiendo. Considero que este hecho se encuentra en el núcleo de la sociedad cosmopolita y global emergente<sup>58</sup>.

En tal sentido nos dice que “en su mayor parte la modernidad hizo tanto por disolver la tradición como por reconstruirla” ya que aquella necesitaba de esta para legitimar el cambio en otras esferas de la sociedad: “el Estado fue capaz de imponerse sobre los sujetos relativamente pasivos porque la tradición congeló algunos aspectos centrales de la vida social –y también de la identidad familiar y sexual-, que permanecieron intactos hasta que sobrevino la “radicalización del Iluminismo”<sup>59</sup>. La producción teórica de Giddens relativa a la modernidad, es una muestra de su pretensión por hallar ámbitos donde la tradición continúa ejerciendo su rol otorgador de identidad y, al mismo tiempo, como refuerzo para la confianza básica<sup>60</sup>. De alguna manera puede decirse que la reflexividad progresivamente fue alcanzando ámbitos institucionales y que en la modernidad tardía afecta a sectores de la vida social en donde la tradición había permanecido prácticamente congelada.

Retomando la noción de tiempo, la tradición tiene que ver con el control de esta dimensión. Este control es, en parte, una recurrencia hacia el pasado de los componentes (que analizaremos a continuación) de la tradición. De esta manera se confiere sentido al presente, el pasado influye en este. Ritos como el Via Crucis en el catolicismo rememora la crucifixión de Jesucristo dando sentido y ordenando lo propio de la vida y de la muerte para los creyentes en el presente. Giddens señala de manera más enfática el control sobre el “ahora” y secundariamente sobre el futuro. Sin embargo creemos que no debe restarse la importancia que tiene la tradición en la colonización del futuro. La tradición “se refiere en cierto sentido al futuro, ya que las prácticas establecidas se utilizan para organizar el tiempo por venir”. Por este motivo se puede hablar de que la tradición otorga de manera unitaria –pasado, presente y futuro- marcos para la acción.

La tradición estaría ligada al pasado, a su reconstrucción con la finalidad de influir en el presente. Asimismo también existe la pretensión de que el futuro se vea afectado por la tradición, estableciendo así una continuidad o pretendida coherencia entre el pasado, presente y futuro. La posibilidad de mutua implicancia entre estas dimensiones temporales se ve mediada en el plano individual por la memoria que, en el ámbito de una

---

<sup>58</sup> GIDDENS, A., *Tradition...op.cit.*

<sup>59</sup> U. BECK Y E. BECK-GERNSHEIM, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity, 1995, citado en: GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...op.cit.* pág. 6.

<sup>60</sup> Giddens define a la confianza básica, siguiendo a E. Erikson, de la siguiente manera: “confianza en la continuidad de los demás y en el mundo de los objetos; deriva de la experiencia temprana del niño”, GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...op.cit.*

comunidad, deviene en memoria de la experiencia colectiva, entendida esta como posibilidad de significación del presente gracias a un acontecimiento fundador<sup>61</sup> que actúa como referente común de sentido. Este punto relativo a la memoria lo desarrollaremos más adelante.

Es importante hacer una distinción que en la teoría de Giddens se encuentra implícita. Allí se mencionan pequeñas tradiciones y grandes tradiciones. Con las pequeñas se quiere dar cuenta de aquellas prácticas que conservando su integridad a través del tiempo están referidas a la vida cotidiana y a las instituciones que se estructuran a partir de las prácticas recurrentes en la misma. Giddens en sus análisis otorga mucha importancia a la vida cotidiana y a las prácticas locales en relación a las consecuencias globales que estas pueden generar. También quiere dar cuenta de aquellas tradiciones que institucionalizadas no poseen un cuerpo doctrinal explícito y definido, y que sus rituales son más o menos difusos o se diferencian de aquellos propios del ámbito de la religión. Como nuestro autor está interesado en las *consecuencias de la modernidad* va a analizar aquellos aspectos tradicionales de las prácticas cotidianas que en la radicalización de la modernidad se han alterado y que, habiendo permanecido “congelados” en el comienzo de la modernidad, en este momento, al alterarse, tienen consecuencias globales. Así, dedica el libro *“La transformación de la intimidad”* a analizar los cambios de comportamiento en materia sexual en la cultura moderna y la “influencia subversiva [de estos cambios] sobre las instituciones modernas consideradas como un todo”. Este análisis también le permite abordar un problema contiguo: los cambios operados en la familia como institución social y, al mismo tiempo, considerar, por ejemplo, las consecuencias para la ecología que tienen ciertas decisiones cotidianas como la elección de un producto.

Las pequeñas tradiciones en la modernidad están en franca mutación ya que “el experimento global de la modernidad se cruza con la penetración de las instituciones modernas en el entramado de la vida cotidiana e influye y es influido por esa penetración. No sólo la comunidad local, sino también los aspectos íntimos de la vida personal y del yo, se entremezclan con relaciones de una extensión espacio-temporal indefinida”<sup>62</sup>.

Por otro lado nuestro autor, si bien no lo explicita, con el nombre de grandes tradiciones se refiere básicamente a las religiones institucionalizadas. Estas tienen todos los atributos con los cuales define la tradición. En términos de Giddens la tradición “*esta ligada a la memoria, más precisamente a lo que Maurice Halbwachs llamó «memoria colectiva»; incluye el ritual; se conecta con lo que llamaré noción formularia de la verdad; tiene «guardianes» y, a diferencia de la costumbre, tiene una fuerza vinculante con un contenido moral y un motivo a la vez*”<sup>63</sup>. Como se ve, estas notas características de la tradición se encuentran más definidas e identificadas al analizar la religión que al examinar las pequeñas tradiciones cuyas características se asemejan a la noción de costumbre.

<sup>61</sup> DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo: El desafío de la Memoria*, Rev. Sociedad y Religión, Nro. 14/15, Buenos Aires, 1996.pág. 10

<sup>62</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 9

<sup>63</sup> *Op. cit.* pág. 13.



---

La memoria, dice Giddens, guarda relación con la tradición en cuanto a que esta pretende conectar el pasado con el presente. Y no menos importancia tiene, como se señaló, la programación del futuro en base a la recapitulación del pasado en el presente. “El pasado es continuamente reconstruido en el presente” y su carácter es preponderantemente social o colectivo y secundariamente individual.

Este proceso de interpretación es colectivo porque se da gracias a la constante interacción de los miembros de una comunidad y, de esa manera, se activa la memoria colectiva; los hechos individuales y grupales del pasado son reinterpretados por los sabios o sacerdotes y enseñados a los jóvenes. En el ámbito de la tradición, la memoria colectiva es un proceso activo de reconstrucción del pasado y no la simple preservación de acontecimientos pretéritos.

Podría argumentarse que la memoria desarrolla un papel fundamental en cuanto elemento de la tradición que aporta una línea de relato para los creyentes tendiente a situarlos dentro de la “historia del grupo o familia creyente”. La omnipresencia de la tradición en las sociedades premodernas se debe en gran medida a la nula o escasa diferenciación al interior de la sociedad. Esto ha permitido que ciertas estructuras como la organización familiar, el lenguaje, la autoridad, etc., contengan a la tradición y la actualicen constantemente. En la modernidad la memoria deviene en un proceso de constante construcción por parte de aquellos grupos a los cuales les fue legado un modo de vida pasado o tradición y que pretenden conservar. El gran desafío de esta continua reconstrucción es que “el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico de la fundación pueda ser reinterpretado en todo momento como una totalidad de sentido”<sup>64</sup>.

Respecto de la memoria Giddens la distingue del acto de recordar o recordar: “rememoración, por cierto, no es ajena a la memoria, pero no designa lo que es memoria”<sup>65</sup>. Esta no es un acto simple de recordar acontecimientos pasados o rescatar información pasada; cuando se habla de memoria no se establece una separación del presente con el pasado como si esta consistiese en una rememoración de este en aquel. La memoria para Giddens esta presente en el «fluir» constante de actividad del agente y, de alguna manera, se activa mediante la percepción. El acto de percibir “es un fluir de actividad integrado con el movimiento del cuerpo en un espacio-tiempo” en cuyo transcurso “se organiza siguiendo esquemas de anticipación por los que el individuo anticipa información nueva que llega mientras simultáneamente hace digestión mental de la antigua”<sup>66</sup>. Estas distinciones pretenden destacar el rol que desempeña la memoria en la continuidad de la actividad espacio-temporal y desdeñar concepciones que la fijan en compartimentos estancos en el transcurso del obrar.

En relación a la posibilidad de una “memoria social o colectiva” en el ámbito de la religión se plantea el problema de la secularización y la racionalización progresiva de las sociedades modernas. La crisis de la memoria colectiva, de las “colectividades memoria”, de las “sociedades memoria” y también de las “ideologías memoria” en la modernidad, tal

---

<sup>64</sup> DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo...op.cit.*

<sup>65</sup> GIDDENS, A., *La constitución..., op. cit.*, pág. 81

<sup>66</sup> *Op. cit.*

como lo describe Danièle Hervieu-Léger citando a Pierre Nora, va al compás de la mundialización, de la democratización, de la masificación y de la mediatización<sup>67</sup> de las sociedades. Esta descomposición de la memoria colectiva puede originarse por dos procesos: uno de *homogenización* y otro de *fragmentación al infinito*. El primero consiste en que, ante el advenimiento de la técnica y la inclusión de las diversas esferas de la vida en la lógica productiva capitalista, las memorias devienen en “técnicas, funcionalizadas y neutras: al término de este proceso de homogenización funcionalizante, la memoria de las sociedades modernas se presenta como una memoria de superficie, una memoria rasa, cuya capacidad normativa y creativa parece haberse disuelto”<sup>68</sup>. La homogenización presenta como consecuencia el “borrado de [los] particularismos sociales que se concentraban en la memoria colectiva de los grupos concretos y diferenciados”. El segundo proceso no es más que la fragmentación de una otrora memoria total. La rapidez del cambio social y sus instituciones y la dinámica moderna entre el espacio y el tiempo producirían tanto una fragmentación del recuerdo como la imposibilidad de una experiencia unificada de este.

Ante esta descripción, desde el planteo de Giddens, se generarían dos problemas: uno general que concierne a la posibilidad de la religión en la modernidad y su memoria colectiva, y otro que, afirmando que la religión es posible, se refiere a la *agencia social* del creyente en tanto participe de esa memoria común.

Relativo al devenir de la religión en la modernidad Danièle Hervieu-Léger concluye afirmando que la pertenencia del creyente no es reconocida por él como “natural” (como sucedía en las sociedades tradicionales) sino que se da gracias a un compromiso personal “de individuos que se reconocen mutuamente como parte de una comunidad de hecho y de espíritu que trasciende la inmediatez del presente”<sup>69</sup>. En otros términos: la relación del creyente con la tradición habría variado y “ser religioso en la modernidad no es tanto saber engendrarse como querer engendrarse”<sup>70</sup>. Esta transformación guarda coincidencia con el diagnóstico de Giddens según el cual en la modernidad la invención de tradiciones son dispositivos que confieren sentido al interior de una tradición a la vez que logran la mantención de la misma<sup>71</sup>. La confirmación de esta hipótesis será menester hacia el final de nuestro trabajo.

No es menor la actividad del agente, no sólo en la reproducción, sino también en la producción o recreación social de la religión y también de la tradición en tanto médium de su transmisión. Y esta agencia social en el ámbito de la religión es la que permite la producción de alternativas que no generan contradicciones (por ejemplo frente al dogma o los ritos) ante los problemas hallados en los cursos de acción. Y son esas producciones, íntimamente ligadas a otras creencias o prácticas fuera de discusión que son reproducidas,

---

<sup>67</sup> DANIÉLE HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo...op.cit.*

<sup>68</sup> HALBWACHS M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952, págs. 265-272, en: DANIÉLE HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo...op.cit.* pág. 11

<sup>69</sup> *Op. cit.* pág. 12

<sup>70</sup> *Op. cit.*

<sup>71</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...op.cit.*

las que pasan a formar parte de esa memoria común entre los miembros de un grupo creyente. Esta nueva mirada sobre el creyente en tanto también agente de su creencia, se complementa con lo expuesto por Hervieu-Léger, esto es, que “la normatividad específica de la memoria religiosa se inscribe en la estructura del grupo religioso. Toma cuerpo, la mayor parte del tiempo, en la relación desigual que une a los «simples fieles», usuarios ordinarios y dependientes de esta memoria, con los productores organizados de la memoria colectiva”<sup>72</sup>.

El ritual es un componente fundamental en toda tradición. Suele pensarse del ritual como aquel sector de una creencia o tradición que se encuentra anclado en el pasado. Sin embargo, lejos de que el ritual sea un conjunto de prácticas “irreflexivas” éste es, conforme a la idea antes expuesta, necesariamente activo e interpretativo. El ritual está entretelado con la práctica y le confiere sentido a esta; no obstante es usual que el ritual se encuentre más o menos separado de las prácticas habituales de la vida cotidiana. La separación está dada principalmente por la carencia de significado denotativo de las expresiones rituales, es decir, la referencia no expresiva u objetiva del lenguaje. Este carácter connotativo del lenguaje ritual permite un «aislamiento» temporal de esas prácticas, diferenciándose de aquellas otras más mundanas. Cuando Giddens afirma que el ritual debe ser interpretado y que esa tarea le corresponde a los guardianes, no implica que los individuos legos no tengan acceso a la interpretación, aunque normalmente limitada, que encierran esas prácticas; sino que los guardianes o sacerdotes, por el poder que les confiere su posición como autoridad en la materia, tienen preeminencia en esa interpretación de los hechos.

Analizando los elementos constitutivos del fenómeno religioso y desde un abordaje fenomenológico, Soneira diferencia el rito del culto siendo que este último contiene al primero, el rito forma parte del culto. “El rito se trata de una acción institucionalizada que sigue un modelo fijo de una determinada religión o cultura, por la cual el individuo tiende a establecer relaciones con «lo numinoso», ya directamente, ya por medio de cosas sagradas”<sup>73</sup>.

Toda tradición contiene lo que nuestro autor llama “verdad formularia” que varía en cuanto a niveles de formalización ya se trate de tradiciones pequeñas donde ese tipo de verdad es transmitido oralmente, o grandes tradiciones en donde existen textos cuya veracidad es reconocida y deben interpretarse siguiendo determinados mecanismos establecidos. Esa interpretación no corresponde a todos los individuos y sólo a quienes tienen acceso a ella. Según Giddens el lenguaje ritual es un mecanismo de verdad debido a su naturaleza formularia<sup>74</sup> y por ese mismo motivo, el discurso ritual, es un tipo de discurso al que no tiene sentido cuestionar. De esta característica se deriva también la capacidad de reducción de la posibilidad de disenso<sup>75</sup>. “El rasgo que distingue a la tradición es que define un tipo de verdad. Para quien respeta una tradición no deben formularse preguntas

<sup>72</sup> DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo... Op.cit.* pág. 10. (la letra inclinada es nuestra)

<sup>73</sup> SONEIRA, A. J. (comp.), *Sociología de la Religión*, Ed. Docencia-Fundación Hernandarias, Bs. As., 1996, pág. 30

<sup>74</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág.13.

<sup>75</sup> *Op. cit.* pág. 15

sobre las alternativas. Por mucho que cambie, la tradición proporciona un campo de acción que, en gran parte, no es fácil de cuestionar”<sup>76</sup>.

La verdad formularia es tal por la atribución de eficacia causal al ritual<sup>77</sup>. El bautismo en una comunidad religiosa efectivamente *purifica* al individuo luego de realizado el ritual, es decir, la práctica del ritual y no sólo el contenido proposicional de lo enunciado por el agente mediador del misterio es a lo que se atribuye la verdad. Esos agentes mediadores, los sacerdotes, “son traficantes del misterio, pero sus secretas habilidades provienen más de su vinculación con el poder causal de la tradición que de algún cuerpo de conocimiento secreto o esotérico”<sup>78</sup>.

Los guardianes de la tradición, ya sean ancianos, curanderos, funcionarios religiosos o hechiceros se diferencian considerablemente de los expertos típicos de la sociedad moderna en cuanto al tipo de conocimiento que manejan y su fundamento. Los guardianes no son expertos y sus conocimientos, podríamos decir, son fundamentalmente prácticos “razón por la que hay una experiencia y una certidumbre, que no pueden lograrse sino por la acción”<sup>79</sup>. En cuanto a sus fundamentos, el conocimiento que manejan los guardianes no es susceptible de ser criticado, como sí lo es el conocimiento experto basado en los aportes de la ciencia donde la duda es parte constitutiva de la misma.

Estas diferencias se vinculan con la posición ocupada en la sociedad. En este sentido lo característico del guardián es el *status* y en el experto la *competencia*. El experto es competente en una determinada área del conocimiento pudiendo ignorar muchos otros saberes, al los cuales, sin embargo, puede acceder si esta dispuesto a hacerlo. El saber de los guardianes no es directamente accesible a extraños y su comunicabilidad, que depende de la prosecución de ciertos procedimientos establecidos, evidencia el carácter circunscrito de la tradición.

Finalmente, la tradición también se caracteriza por un contenido moral que le otorga su carácter vinculante<sup>80</sup>. La importancia del contenido moral de la tradición esta dado por la prescripción de aquello que “debe ser” y no sólo “lo que se hace”. Acertadamente Giddens dice que “la tradición tiene la influencia que tiene [...] porque su carácter moral ofrece una medida de seguridad ontológica a los que adhieren a ella”, de lo cual se infiere la carga emocional vinculada a la tradición dado que “sus basamentos psíquicos son afectivos”<sup>81</sup>.

La tradición al ser un vehículo de contenidos que otorga un sustento básico (en términos de Giddens: seguridad ontológica) gracias al cual los individuos pueden remitirse al pasado para dar continuidad al presente y así proyectarse al futuro, controla la ansiedad mediante “mecanismos [...] proporcionados por los modos tradicionales de acción y creencia”<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> GIDDENS, A., *Tradition... op. cit.*

<sup>77</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad..., op. cit.*, pág. 15

<sup>78</sup> *Op. cit.*

<sup>79</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *El cristianismo es un don*, Ed. Paulinas, 1972, Madrid.

<sup>80</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad..., op. cit.*, pág. 15

<sup>81</sup> *Op. cit.* pág. 16

<sup>82</sup> *Op. cit.*

Hasta aquí hemos descrito los ámbitos institucionales donde, según Giddens, se han producido grandes transformaciones que se distinguen o diferencian de períodos anteriores por un ritmo novedoso de cambio, así como también los ámbitos donde éste se ha producido. Esta aceleración y los lugares donde se llevo a cabo son producto de una nueva configuración del espacio y del tiempo donde los avances tecnológicos, las paulatinas transformaciones políticas y el pensamiento ilustrado tuvieron una importancia decisiva. Asimismo vimos que el binomio tradición/moderno debe matizarse dada la continuidad de formas tradicionales de vida en ciertos ámbitos de la sociedad moderna que incluso han sido funcionales para la expansión y desarrollo de otras instituciones como el Estado-nación que en sus inicios siguió suponiendo la segmentación de la comunidad local y con ello la persistencia de comportamientos tradicionales.

### La descontextualización de la tradición

El distanciamiento espacio-temporal característico de la modernidad que hemos descrito anteriormente es la precondition para el proceso de *desanclaje* de las relaciones sociales localmente situadas.

El desanclaje es definido por Giddens como “el despegar de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales”<sup>83</sup>. Esta noción, según nuestro autor, posibilita una mayor comprensión de las instituciones modernas y evita la utilización de conceptos tales como “diferenciación” o “especialización funcional” cuando se quiere explicar la transición del mundo tradicional al moderno. Tales nociones frecuentemente utilizadas, pueden ser objetadas por “vincularse a una perspectiva evolucionista, [por] no prestar atención al «problema de demarcación» en el análisis de los sistemas sociales, y muy frecuentemente dependen de nociones funcionalistas”<sup>84</sup>. Si bien el distanciamiento espacio-temporal como idea que sustenta el concepto de desanclaje no está exenta de críticas<sup>85</sup>, a efectos de proporcionar una explicación causal, los componentes de dicho proceso, facilitan una explicación del proceso de vaciamiento de la tradición o destradicionalización.

Dos son los mecanismos que producen el despegue de las relaciones locales y que se encuentran intrínsecamente implicados en las instituciones modernas. Al primero lo denomina creación de «señales simbólicas» y al segundo, establecimiento de «sistemas expertos». Un ejemplo de señales simbólicas ya lo hemos expuesto al referirnos al dinero como medio de intercambio. En efecto, dichas señales simbólicas son definidas como un

---

<sup>83</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias...* Op. cit. pág. 32

<sup>84</sup> Op. cit.

<sup>85</sup> Esta dislocación entre el tiempo y el espacio no es explicada por Giddens en sus causas suficientemente si seguimos la crítica realizada por Luhmann. Al respecto este autor menciona que “ya que Giddens rechaza una explicación “sobre la diferenciación funcional”, [...] en realidad, sólo queda una explicación a través de la evolución de técnicas de comunicación de amplio alcance. Pero entonces la transición de la modernidad comenzaría con la invención de la escritura, y su primer resultado sería la conciencia pluriétnica surgida en el siglo II a. C. En Egipto y Asia menor”. NIKLAS LUHMANN, *Observaciones de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 20.

medio de intercambio generalizado cuyo valor es estándar y son susceptibles de ser intercambiadas en una indefinida diversidad de circunstancias<sup>86</sup>. Otro ejemplo de señales simbólicas serían los medios de legitimación política.

Los sistemas expertos son para nuestro análisis de mayor importancia que las señales simbólicas dado que afectan en gran medida a los componentes que posibilitan las relaciones sociales contextualizadas por la tradición. Tanto las señales simbólicas como los sistemas expertos están incluidos en el concepto *sistemas abstractos*.

Giddens define a los sistemas expertos como “sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en que vivimos”<sup>87</sup>. Podría afirmarse que la vida cotidiana en la modernidad se sustenta en una continua fiabilidad en los sistemas expertos. Las rutinas diarias de los individuos transcurren afirmando la continuidad de dichos sistemas más allá de la conciencia que tengan de lo que están haciendo. La continuidad del funcionamiento de los sistemas expertos tienen como eje la “fe” basada en la experiencia que tienen los individuos profanos en que todo funcionará tal como lo ha hecho hasta el momento. “La mayoría de las personas profanas, consulta a «profesionales» -abogados, arquitectos, médicos y así sucesivamente- sólo de forma periódica o irregular. Pero los sistemas en los cuales el conocimiento está integrado, influyen sobre muchos aspectos de lo que hacemos de manera «regular». Simplemente sentarme en mi casa, ya estoy implicado en un *sistema experto*, o en una serie de tales sistemas, en los que pongo mi confianza; no siento particular temor en subir las escaleras de la casa, incluso a sabiendas de que podría colapsarse la estructura. Sé muy poco sobre los códigos de conocimiento utilizados por el arquitecto y el constructor en el diseño y construcción de la casa, no obstante, tengo «fe» en lo que han hecho. Mi «fe» no es tanto en ellos, aunque tengo que confiar en su competencia, sino en la autenticidad del conocimiento experto que han aplicado, algo que no puedo normalmente verificar exhaustivamente por mí mismo”<sup>88</sup>.

Como portadores de conocimientos tanto teóricos como prácticos es preciso distinguir dos categorías. Estas son: los *guardians* que detentan un saber específico normalmente denominado sabiduría, y los *expertos* que también son portadores de un conocimiento particular, pero que difiere significativamente en cuanto a sus fundamentos, acceso al mismo y consecuencias.

En tal sentido, acerca de la distinción weberiana de los tipos de dominación –racional, tradicional y carismática-, Giddens da importancia para su análisis a los dos primeros. Al respecto nos dice que Weber “se preocupó mucho sobre el rol de la *expertise* [conocimiento experto] en las sociedades modernas, pero los contrastes que planteó entre la tradición y la *expertise* estaban relacionados principalmente con la legitimidad de los sistemas de dominación”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad... op. cit.* pág. 295

<sup>87</sup> GIDDENS, A., *Las consecuencias... op. cit.* pág. 37

<sup>88</sup> *Op. cit.* pág. 37

<sup>89</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad..., op. cit.*, pág. 35



En un orden tradicional las autoridades no son designadas siguiendo procedimientos formales ya estatuidos, sino escogidas mediante formas ancestrales o, paradójicamente, tradicionales. Por parte de los legos la lealtad hacia la autoridad tradicional se da por una adhesión personal que se genera por las cualidades y por el acceso a poderes causales que detentan quienes son portadores de autoridad: los guardianes. Estas cualidades de los guardianes “proviene de un largo aprendizaje que les confiere habilidades y estados de gracia” y la estabilidad de su liderazgo no depende tanto de la lealtad que les profesen los adeptos como del acceso que los líderes tienen a símbolos, divinidades, etc. Asimismo en las sociedades premodernas y aun en los comienzos de la modernidad, existió una dependencia entre los gobernantes y los guardianes. “Según Weber, puede ocurrir que los gobernantes se enfrenten con sus sabios y los reyes con sus clérigos, porque en cierto punto los Maestros logran un mayor poder secular; sin embargo, si se diluyera la influencia de los guardianes de la tradición, el poder del jefe o príncipe desaparecería rápidamente”<sup>90</sup>.

Giddens, siguiendo el análisis de Weber, se concentra en la autoridad racional-legal para emparentar la actividad del funcionario burocrático con el conocimiento experto. En tal sentido “el experto prototípico es el funcionario [...] que cumple con los deberes específicos de su área; la versión puritana de la vocación cumplió su papel correspondiente en esta transición. A partir de esta interpretación, nace la visión pesimista de Weber de un mundo aprisionado en la «jaula de hierro» de la dominación burocrática”<sup>91</sup>. La distinción entre el funcionario y el experto estriba en que el funcionario es un experto en un sentido estricto, pero el significado que adquiere el experto en la sociedad moderna se extiende más allá del fenómeno de la burocracia. Un experto puede ser un profesional pero no se reduce a ello, sino que este es “cualquier individuo que puede aducir habilidades específicas que un lego no posee”. Aun así, la oposición experto-lego debe relativizarse ya que, dado que la especialización concentra el saber en un área específica, un experto puede ignorar muchos otros saberes que escapan a su competencia. Distintos expertos pueden reclamar autoridad en competencias diferentes dependiendo del grado de [expertis] y acceso a la información<sup>92</sup> que posean.

El conocimiento experto es desarraigante por estar basado en principios impersonales que pueden aplicarse a contextos diferentes. Localmente la expertise se recombina con hábitos, costumbres y tradiciones pero siempre, en principio, está desprovista de ligaduras locales<sup>93</sup>. A diferencia de la sabiduría que esta centrada y localizada, el conocimiento experto no tiene un punto fijo y sus centros de autoridad están descentralizados.

El proceso de desanclaje que comenzamos comentando y que se desdobra en dos procesos –señales simbólicas y sistemas expertos- depende de “la evacuación del contenido tradicional o consuetudinario de los contextos de acción locales y la reorganización de las relaciones sociales a través de amplias franjas espacio-temporales”. Mientras que la

---

<sup>90</sup> *Op. cit.*

<sup>91</sup> *Op. cit.* pág. 36

<sup>92</sup> *Op. cit.*

<sup>93</sup> *Op. cit.* pág. 37

tradición da contexto a las prácticas sociales confiriéndoles sentido a través de los guardianes que interpretan la verdad formularia y los rituales, el conocimiento experto descontextualiza las prácticas al cuestionar los aspectos claves de la tradición y sus fundamentos.

Este proceso de vaciamiento contextual problematiza el mantenimiento de las identidades. Al respecto la “tradición siempre distingue entre «nosotros» y los «otros» porque su condición es la participación en los rituales y la aceptación de la verdad formularia. Los «otros» son todos y cada uno de los que están afuera. Podría decirse que las tradiciones requieren de la separación de los otros; el hecho de que haya un nosotros es definitorio del carácter de esas tradiciones. De allí que la tradición sea un *m̄dium* de identidad”<sup>94</sup>.

La tradición no sólo es un modo de control del tiempo, sino también del espacio. Las grandes religiones históricamente han estado ligadas a regiones que consideraron sagradas y aun “las sociedades cazadoras y recolectoras [aunque] no tengan un lugar fijo de residencia [...] es común que el grupo le adjudique cualidades sagradas al área por donde circula”<sup>95</sup>. El control de espacio a través de la tradición es un medio de conservación de la identidad ya que otorga la posibilidad de diferenciar a los «propios» de los «extraños». De esta manera, las barreras culturales asociadas a las «religiones de salvación» han sido lo suficientemente impermeables como para preservar lo propio de ellas.

Es indudable que la distinción entre amigo-enemigo, conocido-desconocido, etc., está dirigida a la preservación del grupo y ha sido hondamente estudiada por la sociología<sup>96</sup>. Giddens, particularmente interesado en el problema de la construcción de la identidad y el yo, ve en la tradición, por su generación de ligaduras emocionales, un mecanismo de preservación de la integridad del yo. Frente a la contingencia la tradición provee un anclaje para la confianza básica y por ese motivo, una amenaza externa es vivida como destabilizadora del ser.

Al mencionar el término confianza básica hacemos alusión a la reconceptualización que elabora Giddens en referencia a D. W. Winnicott y E. Erikson. La importancia de este concepto a efectos de nuestro interés radica en las consecuencias derivadas de aquellos que Giddens denomina «situaciones críticas» en la duración de una rutina. En apariencia puede resultar poco necesario hacer aclaraciones de este tipo pero, si tenemos en cuenta que la tradición proporciona un marco de interpretación y sentido para las prácticas rutinarias, a la vez que el anclaje del sistema de seguridad básica, veremos que, ante el proceso de destradicionalización donde la contingencia o dinamicidad es intrínseca de los sistemas abstractos, una explicación sucinta de estos conceptos nos resulta forzosa.

---

<sup>94</sup> *Op. cit.* pág. 31

<sup>95</sup> *Op. cit.* pág. 32

<sup>96</sup> *Cfr.* SIMMEL G., *The Stranger*, en: SIMMEL G., *On Individualism and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.



Nuestro autor británico entiende por «situaciones críticas» a las “circunstancias de disjunción radical de un carácter impredecible que afecten a cantidades sustanciales de individuos, situaciones que amenacen o destruyan las certidumbres de rutinas institucionalizadas”<sup>97</sup>. Los individuos rutinariamente se desplazan dando continuidad a las instituciones en la medida que las actualizan y producen. La manera en que ello es posible estriba en obviar o en “poner entre paréntesis” aquellas cuestiones que su asidua reformulación, hasta en las más triviales acciones, supondrían infinitas opciones para la elección, algo que existencialmente se presenta como un caos. En la terminología de Giddens ese “poner entre paréntesis” toma el nombre de *conciencia práctica* que es definida como aquello que “los actores saben (creen) acerca de condiciones sociales, incluidas en especial las condiciones de su propia acción, pero que no pueden expresarse discursivamente”<sup>98</sup>. Esta conciencia práctica esta sustentada y refuerza al mismo tiempo el sistema de seguridad ontológica<sup>99</sup> el cual, tiene como antecedente en primera instancia a la confianza básica<sup>100</sup>.

Las demarcaciones que efectúan los agentes en su identificación con las tradiciones tiene su origen en lo expresado anteriormente. Tanto el ritual, como la interpretación de la verdad formularia y su ocasional defensa, así como la práctica de preceptos morales, son excluyentes, diferencian, como dijimos, a nosotros los de «adentro» y a ellos, los de «afuera». El tipo de confianza de carácter personal tanto en el líder o guardián como en los pares, a diferencia de la confianza proporcionada a los sistemas abstractos, por sustentarse en la interacción cara-a-cara, genera una ligazón emocional que refuerza la comentada demarcación. En las sociedades modernas la confianza depositada en los sistemas abstractos no produce tal ligamiento y estos “no proporcionan ninguna de las gratificaciones morales que pueden obtenerse de la confianza personal o que en circunstancias tradicionales derivaban del marco moral en el que se llevaba a cabo la vida cotidiana”<sup>101</sup>.

La intervención tecnológica como condición para el desarrollo de los sistemas abstractos y los problemas que a partir de allí se generan para las identidades tradicionales y para la referencia de la confianza nos lleva a plantear la cuestión de los marcos referenciales de la

---

<sup>97</sup> GIDDENS, A., *La constitución... op. cit.* pág. 95

<sup>98</sup> *Op. cit.* pág. 394

<sup>99</sup> La seguridad ontológica es definida como el “sentimiento de continuidad y orden en los sucesos, incluidos aquellos que no caen directamente dentro del entorno perceptivo del individuo”. GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...op. cit.* pág. 295

<sup>100</sup> Giddens no distingue de modo sistemático a la confianza básica de la seguridad ontológica pero normalmente la primera hace referencia a la primera etapa (de tres) de la socialización del niño y la segunda esta enmarcada frecuentemente en la edad adulta. La confianza básica es el fundamento psicológico a partir del cual se irá formando la coraza protectora de posibles peligros procedentes del exterior. Por confianza básica se entiende como “un espacio-tiempo psicológicamente «ligador» gracias al despertar inicial de un sentimiento que no mira la ausencia como abandono. La dinámica que subtiende la intersección de presencia y ausencia tiene su punto de origen en el cuerpo, las necesidades corporales y sus modos de saciedad y control”. GIDDENS, A., *La constitución...op. cit.* pág. 88

<sup>101</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...op. cit.* pág. 174

acción en la sociedad moderna, lo cual, posteriormente, facilitará el abordaje al modo en que las tradiciones se abren paso (o persisten) en la sociedad postradicional.

Cuando nos propusimos dilucidar de qué modo Giddens concibe los ordenes premodernos o aquellos donde tradición ocupa un lugar destacado en cuanto parámetro para la interpretación de la acción y otorgador de sentido, ha sido para indagar acerca de las consecuencias que acarrea el eclipsamiento de la tradición para la acción en las sociedades actuales.

Rechazado el funcionalismo<sup>102</sup> ya no se entiende tan claramente el modo en que una sociedad se mantiene cohesionada. La tradición y la repetición, según Giddens, ha sido confundida con la cohesión social. La asociación de sociedades tradicionales y cohesión, ha sido un modo funcional de explicar el problema del orden en especial dentro del ámbito de la antropología. Al respecto nuestro autor nos dice que efectivamente puede decirse que la tradición es “el cemento que mantiene unidos los ordenes sociales premodernos” pero que, aun asumiendo que la tradición tiene que ver con la repetición, “no hay una conexión necesaria entre [esta] y la cohesión social, y el carácter repetitivo de la tradición requiere ser explicado, no simplemente supuesto”<sup>103</sup>. Entonces queda por dar respuesta al problema que plantea la dislocación del espacio y el tiempo para la continuidad de las prácticas tradicionales; en otras palabras: ¿cómo se entiende la repetición, “una de las principales implicaciones de la tradición”<sup>104</sup> en relación a la cohesión social en nuestras sociedades modernas?

Ya hemos destacado que la memoria colectiva como parte de la tradición es un proceso activo de reconstrucción del pasado y no un simple depósito de acontecimientos

---

<sup>102</sup> Desde la antropología se han abonado explicaciones funcionalistas en donde las “sociedades tradicionales” eran un modelo de cohesión social; los rituales y cultos cumplían su función contribuyendo al orden de una comunidad o, en términos durkheimianos, gracias a una solidaridad de tipo mecánica. El problema que percibe Giddens reside en que, al rechazar el funcionalismo, ya no está claro qué es aquello que mantiene unidos los ordenes premodernos. El problema, desde una perspectiva socioreligiosa, reside en que el culto, como conjunto organizado de prácticas tendientes a establecer una comunicación con lo trascendente (SONEIRA, A. J. (comp.), *Sociología de la Religión*, Ed. Docencia-Fundación HERNANDARIAS, Bs. As., 1996, pág.30) y formando parte de la tradición, podría considerarse como factor funcional de la solidaridad social. Giddens sostiene que “la tradición tiene que ver con lo ritual y se conecta con la solidaridad social, pero no es un seguimiento mecánico de ciertos preceptos aceptados sin cuestionamientos” (GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad postradicional*, en: revista *Agora*, num. 6, Buenos Aires, 1997). Como mencionamos anteriormente Giddens ya se había ocupado de criticar la postura funcionalista, especialmente aquella en la que Merton asocia ciertas consecuencias no buscadas de la acción con una función (latente) necesaria para explicar la existencia de ciertas formas sociales. De esa manera se pretende mostrar que un hecho aparentemente irracional como un rito o culto, en realidad no goza de tal calificativo si se descubre cual es su función, como por ejemplo, la cohesión. A tal efecto, “es un error suponer que haber así demostrado la existencia de una relación funcional aduzca una razón para la existencia de una práctica. Aquí lo que de manera más o menos subrepticia se contrabandea es una concepción sobre «razones de sociedad» que se basa en unas necesidades sociales imputadas” (GIDDENS, A., *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998). Y esas necesidades imputadas llegan a ser explicativas en términos funcionales porque son otorgadas contrafácticamente y no se tiene en cuenta las razones aducidas por los agentes, en el curso de la acción, previas a la identificación de las consecuencias no buscadas.

<sup>103</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 12

<sup>104</sup> Op. cit.

pretéritos. “Las huellas del pasado” inscriptas en el inconsciente fueron motivo de investigación por parte de Freud a partir de la interpretación de los sueños. En tal sentido “tanto para Halbwachs como para Freud, los sueños son memorias despojadas del contexto social de la acción”<sup>105</sup>. En el marco de la tradición los agentes reconstruyen el presente a partir del pasado gracias a la integración coherente de las huellas de la memoria con el marco estabilizador que proporciona la tradición. A medida que la tradición es evacuada, la acción de los agentes queda desprovista de referencia o, como dice Giddens, “las huellas de la memoria quedan expuestas con toda desnudez y aparecen mayores problemas relativos a la construcción de la identidad y al significado de las normas sociales”<sup>106</sup>. La repetición en la tradición tiene una conexión con la *verdad*, las acciones encuentran su fundamento y sentido, y de esa manera pueden organizarse socialmente. Con la tradición la construcción de la identidad no se torna un proyecto acuciadamente individual y permite que existan procesos de identificación grupales gracias a una reconstrucción de un pasado común. En las sociedades modernas esto cambia y la “trayectoria de desarrollo” del yo se problematiza dado que la ciencia, y en general la razón, reemplazarían “los supuestamente irracionales preceptos de la tradición y la costumbre”<sup>107</sup>. A partir de este cambio “la reconstrucción del pasado que proveyó la tradición se convierte en una responsabilidad (e incluso exigencia) distintivamente individual”<sup>108</sup>.

Para proporcionar una explicación psicológica Giddens explica la repetición en la modernidad en términos de compulsión y adicción. La repetición despojada del contexto de la tradición se torna compulsiva, una tendencia a la repetición que es urgencia motivacional donde no hay una conexión clara, como en el caso de las grandes religiones, entre la acción y la moralidad. La repetición como compulsión “es una manera de estar en el único mundo que conocemos, un medio para evitar la exposición a valores o modos de vida extraños” ya que con la merma de la influencia de la tradición “el pasado se torna inercia emocional”<sup>109</sup> en el presente.

Los agentes repiten conductas en sus rutinas diarias utilizando una economía en las acciones proporcionada por la conciencia práctica, término utilizado por Giddens y explicitado precedentemente. En el ámbito de la tradición la recursividad de esas rutinas cotidianas se produce creando y recreando cursos de acción ya establecidos. La adicción es un término que posibilita la explicación de rasgos de la conducta en los ordenes postradicionales, apareciendo ésta cuando “la rutinización se vacía a menos que se articule con procesos de reflexividad institucional”<sup>110</sup>. Giddens prosigue su análisis afirmando que una muestra de las consecuencias de la disolución de la tradición es la posibilidad de ser

---

<sup>105</sup> *Op. cit.* pág. 18

<sup>106</sup> *Op. cit.*

<sup>107</sup> *Op. cit.*

<sup>108</sup> *Op. cit.*

<sup>109</sup> *Op. cit.* págs. 24-25

<sup>110</sup> *Op. cit.* pág. 22. Por reflexividad institucional Giddens entiende a un proceso propio de la modernidad donde la incorporación rutinaria de conocimientos o información nueva en los entornos de acción permite que estos se reconstruyan y reorganicen. GIDDENS, A., *Modernidad e identidad... op. cit.* pág. 295

---

adictos a cualquier cosa (comida, sexo, drogas, alcohol, trabajo, deportes, amor, etc.) por lo que, “el aumento de las adicciones es una característica muy importante del universo social posmoderno, pero también es un «indicador negativo» del proceso de destradicionalización de la sociedad”<sup>111</sup>. En efecto, la adicción es una patología del proyecto reflejo del yo<sup>112</sup> donde el pasado lejos de ser reconstruido activamente en forma de tradición, tiende a dominar la acción de un modo cuasi-causal que impide, en lugar de fomentar, la autonomía<sup>113</sup>. Giddens también entiende a la compulsión como *confianza congelada*, “compromiso sin objeto pero que se perpetúa a sí mismo”. Al énfasis puesto por el autor británico sobre la capacidad de los agentes en cuanto al compromiso activo en las elecciones, debe agregársele tres objeciones: primero que la realidad psicológica condiciona, por la instancia inconsciente, la libertad de elección; segundo, que las rutinas diarias imponen los límites propios de los hábitos; y tercero, que las elecciones están unidas al *quién* y *cómo*<sup>114</sup>.

Finalmente destacando la cualidades del agente frente a la repetición compulsiva moderna Giddens nos dice que “la adicción es algo sobre lo que debemos mentir: es el anverso de la integridad que la tradición proveyó y que todas las formas de confianza también presuponen. Tal como explicamos anteriormente, un mundo de sistemas abstractos y estilos de vida potencialmente abiertos requiere un compromiso activo. Así la confianza surge a la luz de la selección de alternativas. Cuando esas alternativas son filtradas por compromisos no explicados –las compulsiones– la confianza se torna simple urgencia repetitiva. La confianza congelada impide la recuperación del compromiso con los sistemas abstractos que dominan los contextos de la vida cotidiana”<sup>115</sup>.

## Tradición y globalización

Ya hemos hecho referencia al modo en que la tradición es evacuada en las sociedades modernas. Los sistemas abstractos impregnan la vida cotidiana removiendo prácticas tradicionales y estableciendo, fundamentalmente a partir de la difusión de los medios de comunicación instantánea, una interconexión entre diferentes áreas, hecho que disuelve la comunidad local. Cabe aclarar que esta disolución no significa la liquidación de la vida local. Prácticas locales persisten pero la influencia de factores externos aumentan alterando comportamientos tradicionales. Las comunicaciones, su desarrollo y expansión son colocadas en el centro de los análisis de la sociedad posmoderna, sin embargo, éste es sólo uno de los sistemas abstractos que recientemente le dan nuevo impulso al desanclaje de la tradición y profundizan la acuciante interconexión global. Así, el capitalismo, es sin dudas

---

<sup>111</sup> *Op. cit.* pág. 22

<sup>112</sup> El proyecto reflejo del yo es el mecanismo referencial interno de la crónica del yo. La referencialidad interna atiende tanto a la propia biografía como a la imagen del cuerpo.

<sup>113</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, *op. cit.*, pág. 21

<sup>114</sup> *Op. cit.* pág. 27

<sup>115</sup> *Op. cit.* pág. 43

---

“un mecanismo desarraigante *par excellence* y está abriéndose camino en lugares del mundo que antes oponían resistencia”<sup>116</sup>.

También las dimensiones de tiempo y espacio juegan un rol importante cuando se intenta analizar la coexistencia de la tradición en la sociedad globalizada. Cuando describimos los factores que estructuraban de manera significativamente diferente a la modernidad respecto de períodos anteriores vimos que la «time-space-distanciation» es un aspecto fundamental para la comprensión de las instituciones modernas. Pero no es solo la manera en que interactúa el tiempo y el espacio en uno y otro orden, sino el modo en que se colonizan o controlan ambas dimensiones. La tradición es básicamente control del espacio mediante el previo control del tiempo; la reconstrucción del pasado para configurar y reinterpretar el presente y proyectar el futuro toma referencias espaciales.

El proceso de globalización se desarrolla en la dirección contraria. La globalización es fundamentalmente acción a distancia, separación espacio-temporal por excelencia, donde el control del espacio precede al del tiempo. En este proceso “la ausencia predomina sobre la presencia, no en la sedimentación del tiempo, sino gracias a la reestructuración del espacio”<sup>117</sup>.

Creemos que la descripción de la sociedad moderna donde la globalización se muestra como un proceso de interconexión progresiva entre diferentes áreas del mundo (hasta ahora preponderantemente económica), es quizás, donde se vislumbra el origen de esta teoría, por momentos, marcadamente europea. Con lo dicho pretendemos remarcar el contraste de realidades; principalmente y más específicamente, la diferencia habida en cuanto a expansión de los sistemas abstractos antes descritos y originados como consecuencia de un asimétrico proceso de modernización capitalista<sup>118</sup>. Los contrastes existentes en el interior de las sociedades latinoamericanas permiten hipotetizar, o al menos dudar, por ejemplo, de la esa generalización e “influencia del desarrollo de la comunicación global instantánea” que arguye Giddens. Esto tampoco nos autoriza a condicionar la existencia de enclaves tradicionales a la segmentación de una sociedad.

Puede decirse con Giddens que la tradición tanto en el sentido fuerte, es decir, lo que antes hemos denominado grandes tradiciones, como aquello que hemos dado a llamar tradiciones pequeñas, en la modernidad no han desaparecido. Más aun, la tradición en las sociedades modernas tiende a florecer: “muchas de las que se consideran tradiciones arraigadas en el tiempo son en realidad producto de al menos los últimos siglos, y a menudo mucho más recientes. El ejemplo de las *kilts* escocesas proviene de una obra célebre de los historiadores Eric Hobsbawm y Terence Ranger, denominado *The Invention of Tradition (El Invento de la Tradición)* en la que se proporcionan ejemplos de las tradiciones inventadas en diferentes países, incluso la India colonial”<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> *Op. cit.* pág. 49

<sup>117</sup> *Op. cit.*

<sup>118</sup> CRISTIAN PARKER, *Otra lógica...op. cit.*

<sup>119</sup> GIDDENS, A., *Tradition... op. cit.*



Ambas, viejas o nuevas tradiciones, en la modernidad están expuestas, por procesos antes descritos, al contacto con otras tradiciones y con otros estilos de vida que no necesariamente constituyen tradiciones. Ya es prácticamente imposible el aislamiento por parte de una cultura y el contacto con el “otro” forma parte de las posibilidades.

Según Giddens la tradición se abre paso en la modernidad bajo dos formas típico ideales. La primera es a partir de un diálogo cosmopolita que reconoce la alteridad valorativa. Las tradiciones “pueden articularse discursivamente y defenderse –en otras palabras, puede justificarse su validez en un universo de valores en competencia-. Es posible defender a las tradiciones en sus propios términos o contra un *background* más dialógico; la reflexividad puede organizarse en varias capas, como en aquellas defensas de la religión que señalan las dificultades de vivir en un mundo de duda radical”<sup>120</sup>.

La segunda forma que adopta la tradición es el fundamentalismo, término que según creemos, debe diferenciarse del fanatismo y cuya utilización ha sido y es susceptible de manipularse ideológicamente, por lo consiguiente, es discutible su uso como categoría científica<sup>121</sup>. No obstante, el significado del fundamentalismo en la obra de Giddens, hace referencia al “seguimiento irrestricto de los fundamentos” de una determinada doctrina, en términos de Giddens *verdad formularia*, y en el caso de la religión, de los textos sagrados. La utilización del término “surgió en respuesta a las influencias globalizantes que observamos a nuestro alrededor. El término mismo se remonta a finales del siglo, cuando se lo utilizó para remitirse a las creencias de los protestantes en los Estados Unidos, en especial aquellos que rechazaban a Darwin. No obstante, a fines de la década de 1950 no existía la palabra “fundamentalismo” en el diccionario de Oxford”<sup>122</sup>. El fundamentalismo no es otra cosa que la “tradición en su sentido tradicional”, y al igual que el término tradición, comienza a diferenciarse cuando la sociedad moderna se observa a si misma. Por ese motivo Giddens afirma que el fundamentalismo “sólo adopta el sentido que tiene frente a la primacía de la duda radical”.

En ambas formas de persistencia de la tradición el ritual colectivo no desaparece con el advenimiento de la modernidad. Utilizando términos que toma de Max Gluckmann, Giddens se refiere al *ritualismo* y a la *ritualización de las relaciones sociales*. Por ritualismo

<sup>120</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 54

<sup>121</sup> Estas distinciones no son ociosas e importan por sus consecuencias si se confunden en la resolución de conflictos de valores en el ámbito político. Una vez asumido el hecho de que la tradición persiste, según Giddens, la profundización de la globalización conduce a las tradiciones a una continua exposición frente al “otro”. Atendiendo a situaciones de conflicto se plantea un arco de cuatro posibilidades de solución de los mismos. Estos son: el arraigamiento de la tradición, la separación del otro hostil, el discurso o el diálogo y la coerción o violencia. Respecto de la resolución discursiva de los conflictos Giddens dice: “Se convoca a las tradiciones para que expliquen y justifiquen a si mismas [y] en general las tradiciones persisten sólo cuando logran ofrecer una justificación discursiva y están preparadas para establecer un diálogo abierto no sólo con otras tradiciones sino con modos alternativos de organizar la vida”. Plantear en esos términos la resolución de situaciones de conflicto valorativo, creemos, es atribuirle al diálogo cualidades que no posee y que vienen dadas por la naturaleza de aquello que denominamos “valor”. Además se deja planteado el interrogante: ¿quién convoca a las tradiciones culturales o religiosas para que expliquen?. Cfr. GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 59; SARTORI G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

<sup>122</sup> GIDDENS, A., *Tradition...* op. cit..

entiende las actividades que se dan en el seno de la práctica religiosa y que “están ligadas a «naciones místicas», o lo que [...] llamaría «verdad formularia»”<sup>123</sup>. Su definición de ritualismo no guardaría diferencias con la noción de rito normalmente utilizada. Sólo cabría agregar para ser más precisos, que el rito es una acción institucionalizada en una determinada religión o cultura y que pretende establecer relaciones con aquello que R. Otto denominó *numinoso*. Las funciones del rito fueron destacadas por Parsons (mantenimiento de las pautas y control de las tensiones) y por Durkheim (función social en los ritos de iniciación y pasaje).

A la *ritualización de las relaciones sociales* la define en el marco de la interacción social como “una forma estandarizada que se adopta como la [manera] de definir los roles que desempeñan las personas en las ceremonias”<sup>124</sup>. La ritualización de las relaciones sociales hace alusión a una práctica del rito “atenuada” o “difusa”, es decir, más asociada a la noción de hábito y débilmente conectada con la verdad formularia o que ha perdido la conexión de sentido original.

Creemos que en la práctica pueden combinarse ambos tipos. Y también que, así como es un error no distinguir ritual de ritualización de las relaciones sociales, también lo es indiferenciar fundamentalismo de fanatismo<sup>125</sup>.

Hans Küng citando a Karl Gabriel argumenta acerca de la imposibilidad de afirmar sobre la desaparición de la religión. Éste nos dice que “las tradiciones religiosas pasan a ser inmediatamente accesibles para el individuo, pierden su carácter fatal y se convierten en objetos de la selección y elección individual”<sup>126</sup> en la modernidad tardía. Este punto de vista se nos presenta adecuado para nuestro análisis tendiente a establecer el modo en que la tradición se transforma en la sociedad moderna. Al respecto creemos que los agentes guardan una posición activa en relación a la conservación de las tradiciones, en nuestro caso, religiosas. Esta actividad de los agentes traducida en prácticas sociales que recrean sistemáticamente las condiciones de la acción es lo que permite la existencia virtual de estructuras o, más precisamente, la exhibición de propiedades estructurales. Giddens define estructura como la presencia espacio-temporal de prácticas actualizadas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos entendidos. La concepción de nuestro autor del término estructura también denota un conjunto de reglas y recursos que recursivamente intervienen en la reproducción de los sistemas sociales<sup>127</sup>. Las reglas “generativo-sociales no son ni regulativas ni constitutivas, pero tampoco son hábitos, sino que son procedimientos de acción, aspectos de la praxis: las reglas son procedimientos generalizables que tienen dos aspectos, el normativo o evaluador y el

<sup>123</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 57

<sup>124</sup> Op. cit.

<sup>125</sup> Entendemos por fanatismo a la tenacidad y apasionamiento desmedido en la defensa de una creencia religiosa o política; y al fundamentalismo como la exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida. Diccionario de la Real Academia Española.

<sup>126</sup> KARL GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmodernität*, Freiburg, 1992, p.150. citado en: HANS KÜNG, *El cristianismo. Esencia e historia*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.

<sup>127</sup> GIDDENS, A., *La constitución...*, op. cit., pág. 54.

semántico o de sentido”<sup>128</sup>. Los recursos “aluden a los medios efectivos que se incorporan en la producción y reproducción de las prácticas sociales, y que evidentemente sirven como soportes de aquellos procedimientos y como medios de ejercicio del poder”<sup>129</sup>. Los recursos hay de dos tipos, de autoridad y de asignación, los cuales hemos definido anteriormente.

La tesis que sostenemos es que las tradiciones, como conjunto de prácticas que poseen una gran extensión espacio-temporal en una totalidad societaria (instituciones), persisten porque sus características o componentes (contenidas en la definición de tradición) son dispuestas activamente por los agentes como reglas y recursos que, produciendo y reproduciendo una estructura, les permite conservar aquello que les fue transmitido y se pretende conservar. Cuando se pretende resguardar algo que los agentes consideran valioso éstos utilizan una serie de recursos y reglas que la tradición pone a su disposición. Aquello que la tradición dispone no es más que lo que la define y que hemos descrito al principio de nuestro trabajo. Por lo tanto los agentes no solo reproducen una estructura o, más específicamente, una serie de instituciones, sino que la pueden producir creativamente.

Seguidamente definiremos la noción de agente, uno de los pilares de la Teoría de la Estructuración, para destacar el aspecto productivo de la conservación de una estructura y lo complementaremos con los aportes hechos en tal sentido por la reciente teoría pragmatista de la acción expresada en la obra de Hans Joas<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, *Teoría social y metodología...*, op. cit., pág.134

<sup>129</sup> *Op. cit.*

<sup>130</sup> HANS JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la acción social*, CIS, Madrid, 1998.

---



## Capítulo III. Agencia social y acción creativa

### El agente y la creatividad en el obrar

#### Reseña epistemológica

En el transcurso de sus desarrollos teóricos acerca de las sociedades modernas y las premodernas Giddens pone énfasis especialmente en las prácticas sociales, coherentemente con las categorías encontradas en su teorización acerca de la constitución de la sociedad.

Su propuesta de la dualidad de la estructura halla fundamento en la perspectiva ontológica de la agencia social. Pero si la intención de nuestro autor, en primera instancia, es abordar la variabilidad histórica a través de un concepto concebido en términos ontológicos tal como indica Ira J. Cohen, ello presenta una dificultad que es posible superar cuando, secundariamente, se aclara que Giddens pretende una *ontología de las potencialidades*<sup>131</sup>, por lo tanto aplicable a diferentes contextos históricos. De ahí que la incorporación del término *agency* como concepto central que destaca las posibilidades de la acción sea aplicado en sus diagnósticos de la modernidad. La flexibilidad de conceptos ontológicos de este tipo debe ser concedida a fin de poder adaptarse a contextos diferentes y para permitir el desarrollo suficiente de teorías sustantivas. Asimismo la teoría de la constitución de la sociedad no pone restricciones sustantivas a sus conceptos ontológicos con la finalidad de enfatizar las “potencialidades constitutivas de la vida social: las capacidades humanas genéricas y las condiciones fundamentales que generan y configuran, en una multiplicidad de formas empíricamente discriminables, el transcurso y el resultado de los procesos y acontecimientos sociales”<sup>132</sup>.

#### El agente: obrar y poder

Según F. J. García Selgas “la existencia de un distanciamiento entre intenciones y realizaciones” en la concepción de la acción social giddensiana responde al énfasis puesto en la capacidad o poder, la cognoscibilidad y la continuidad espacio-temporal de la acción. La acción social tal como la concibe Giddens se caracterizaría más por éstos atributos que por la intención del agente. Esta diferencia está expuesta en el uso del término *agency* y no *action* en la obra de nuestro autor. Y aun así, la intencionalidad está referida a la “capacidad de controlar reflexivamente el comportamiento en curso”. De esta manera Giddens establece su desacuerdo, en cuanto a la relación entre intencionalidad y acción, con teorías donde la acción se entiende como la “ejecución de intenciones preformadas, o de valores internalizados, o de motivos determinados con claridad”<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> IRA J. COHEN, *Teoría de la estructuración y praxis social*, pág. 370, en: GIDDENS, A., JONATHAN TURNER Y OTROS, *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, 1990.

<sup>132</sup> GIDDENS, A., *La constitución...*, op. cit., pág. 359

<sup>133</sup> HANS JOAS, *El pragmatismo...*, op. cit., pág. 203

El agente es la cara subjetiva de la acción<sup>134</sup> y como hemos mencionado, una de sus tres características principales es la capacidad del agente de intervenir en el mundo produciendo efectos. El poder como dimensión constitutiva de la praxis social en la obra de Giddens, es una reelaboración de la teoría del poder de M. Foucault y, con este enfoque, se enfrenta al problema que plantea el estructuralismo, donde comúnmente el “descentramiento del sujeto” termina por convertirse en la eliminación del mismo. En la concepción del agente de Giddens el eje de la discusión “no estará en la conciencia (*modelo cartesiano*), ni en la voluntad (*modelo Schopenhauer-Nietzsche*), ni en el inconsciente (*modelo psicoanalítico*), sino en aquel conocimiento práctico (en el *Know-how*, en la *practical consciousness*) que interviniendo entre el conocimiento reprimido o inconsciente y el conocimiento discursivo o explicitable, es el medio de la actividad humana y, por ello, lo más definitorio de la subjetividad actuante, esto es, del agente o actor competente (*skilfull actor*).<sup>135</sup> Ya que el poder se encuentra en primera instancia en la práctica cotidiana de actividades, es decir, en el saber práctico que permite “abrirse paso” en la vida ordinaria, nuestro autor llega a decir que no hay prácticas que estén desprovistas de cierto poder o, más específicamente, de recursos susceptibles de ser manipulados estratégicamente para, de ese modo, ejercer el poder. El poder no se limita a la voluntad o intención de ejecutar un acto, sino que está diseminado en todas las acciones llevadas a cabo por los agentes. Con ello se puede decir que la “carencia de opción” no equivale a la disolución de la acción.<sup>136</sup> En efecto, muchas escuelas de sociología mediante el análisis estructural, veían en ciertas estructuras un constreñimiento para la acción que lograba obturarla.

### **La estratificación del agente: motivación, racionalidad y reflexividad**

Con lo dicho llegamos a afirmar que el obrar del agente o agencia social (*agency*) se caracteriza por “producir una diferencia” sin la cual nada hubiese sido igual. El agente marca una diferencia utilizando recursos mediante los cuales ejerce el poder de una situación o acontecimiento dados. El obrar del agente “implica lógicamente poder en el sentido de aptitud transformadora”<sup>137</sup> de la realidad que lo circunda.

Ahora bien, si Giddens hace un esfuerzo por superar el dualismo sujeto y objeto, uno de los problemas que encuentra en su camino es el que se presenta al abordar la naturaleza del obrar. En tal sentido Giddens distingue el registro reflexivo de la acción y la racionalización de la acción de los motivos que la guían. Los actores “registran de continuo el fluir de sus actividades y esperan que otros, por su parte, hagan lo mismo; [pero] también registran por rutina aspectos sociales y físicos de los contextos en que se mueven”<sup>138</sup>. Por racionalidad se entiende a esa “comprensión teórica” que los agentes tienen de las actividades que realizan cotidianamente y que pueden relatar discursivamente si otros requieren razones de una conducta. Por racionalidad de la acción no se entiende la necesidad de una explicación discursiva de los fundamentos de la acción

<sup>134</sup> FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, *Teoría social y metodología...*, op. cit., pág. 129

<sup>135</sup> Op. cit.

<sup>136</sup> GIDDENS, A., *La constitución...*, op. cit., pág. 51

<sup>137</sup> Op. cit. pág. 52

<sup>138</sup> Op. cit. pág. 43

---

por parte del agente, es decir, la racionalidad no “debe asimilar a aducir discursivamente razones para ítems particulares de conducta, ni tampoco a la capacidad de especificar esas razones discursivamente”. Pero otros agentes, no obstante, pueden esperar que se den motivos para explicar lo que se hace.

Por otra parte los motivos o la motivación no debe confundirse con intenciones. Al respecto, los motivos en la continuidad de la acción se encuentran distantes tanto de la racionalización como del registro reflexivo de la acción. Los motivos se expresan o indican “proyectos” o planes de acción que subyacen a la acción y cuyo origen puede ser consciente como inconsciente. La discusión sobre el obrar y sus motivaciones abre un debate sobre el carácter consciente e inconsciente de estas últimas, lo cual ha llevado a Giddens a elaborar dos categorías analíticas: la conciencia discursiva y la conciencia práctica. Ambas creemos necesario mencionarlas más no desarrollarlas dado que su inclusión en nuestro análisis no aporta una significativa explicación del proceso del cual queremos dar cuenta. Por su parte las intenciones son definidas “como lo propio de un acto del que su autor sabe, o cree, que tendrá una particular cualidad o resultado, y en el que ese saber es utilizado por el autor del acto para alcanzar esa cualidad o ese resultado”<sup>139</sup>, con lo cual se hace explícita la inmediatez o cercanía de las intenciones con los cursos de acción que sigue el actor.

El poder en la teorización de Giddens del agente hemos dicho que esta referido a la capacidad del obrar y/o modificar aunque mínimamente el curso de los acontecimientos. Este obrar no debe ser entendido en relación a la intencionalidad, es decir, reduciendo la capacidad de producir una acción sólo cuando existe una intención que lo impulsa. “Obrar no denota las intenciones que la gente tiene para hacer cosas, sino, en principio, su capacidad de hacer esas cosas”<sup>140</sup>. Obrar concierne a sucesos en los que el individuo es el autor, “en el sentido de que el individuo pudo” haber actuado diferentemente en cada etapa de la secuencia de una conducta. En el planteo giddensiano el problema de la intencionalidad de la acción deriva, así como lo hizo Merton, en el hallazgo de una explicación para las consecuencias no buscadas de la acción, tema relevante para la sociología de la religión en el caso de aquellas prácticas que pudiesen, hipotéticamente, producir la cohesión de un grupo. No obstante dada la orientación de nuestro trabajo creemos que extendernos en el mencionado problema no nos ofrecería mayores aportes.

Retomando nuestra hipótesis principal según la cual los agentes que experimentan una vivencia religiosa disponen de reglas y recursos que la tradición ofrece a fin de conservar y transmitir aquello que les fue dado y, de esa manera, dar continuidad al fenómeno religioso, cobra vital importancia exponer una teoría de la acción donde los individuos desempeñen no solo un rol activo (como el señalado mediante la conceptualización de Giddens) sino también creativo en la resolución de los problemas que se experimentan en la pretensión de sostener una creencia. Con esa finalidad expondremos una serie de

---

<sup>139</sup> *Op. cit.* pág. 47

<sup>140</sup> *Op. cit.* pág. 46

---

consideraciones provenientes de la escuela pragmatista cuya referencia será la obra de Hans Joas<sup>141</sup>.

### **Creatividad, intencionalidad y reflexividad**

Los puntos de contacto entre este autor y Giddens son notables sobre todo en el esfuerzo teórico que ambos emprenden con la finalidad de superar ciertos dualismos, sobre todo los provenientes de la ciencias de espíritu (Geistwissenschaften) y de Kant, como aquellos que separan conciencia y mundo, yo y tu, o cuerpo y espíritu. Gracias a estos supuestos la acción “parece ser una mera ejecución de intenciones preformadas, o de valores internalizados, o de unos motivos determinados con claridad”<sup>142</sup> concepción de la acción que, entre otras derivaciones y como hemos criticado, termina atribuyendo intencionalidad a toda acción.

Con la pretensión de superar estas dualidades Joas comienza su exposición abordando críticamente una dimensión que, según él, es sobrevalorada en las teorías de la acción: la racionalidad. Así compara similitudes entre la teoría económica de la acción racional de la escuela marginalista y las teorías sociológicas clásicas de la acción, y sus relaciones con la concepción weberiana de la racionalidad. En tal sentido nos dice que se “desarrolló un modelo estricto de la acción racional derivado de los rasgos fundamentales de una filosofía utilitarista que estaban ya implícitos en los clásicos de la economía; dicho modelo proporcionó un modo nuevo y prometedor de abordar los problemas planteados por las decisiones de los participantes individuales, por la agregación de dichas decisiones y por las consecuencias derivadas de ésta”<sup>143</sup>. Concebida desde tal punto de vista la acción estaba exenta de determinismos dado que se preservaba el libre albedrío de los sujetos, pero la racionalidad constitutiva del continuo establecimiento de medios para alcanzar determinados fines trajo dificultades a la hora de ser aplicado en el análisis sociológico. Por consiguiente esta disciplina debió elaborar sus propias categorías de análisis las cuales dieran cuenta de procesos o áreas distintas de la economía y así pudiesen explicar acciones no racionales. Joas afirma que “por eso la sociología necesitaba imperiosamente una teoría de la acción que definiese distintos tipos de acción sobre la base de diferencias específicas con la acción racional; requería de una teoría que concibiera la sociedad como un entramado de acciones interrelacionadas que es algo más que una mera interconexión no intencionada de acciones basadas en el propio interés”<sup>144</sup>.

Joas insiste en que una lectura desde una visión pragmática de ciertos planteos teóricos los culmina enriqueciendo y les otorga posibilidades en cuanto a la resolución de problemas que surgen de esas mismas teorías. En los abordajes teóricos tanto de Giddens como de H. Joas vemos un esfuerzo por superar ciertas dificultades que, en la perspectiva de estos autores, se encuentran en las teorías de la acción clásicas de la sociología. Ambos parten de supuestos epistemológicos diferentes, en el caso de Giddens del realismo postempirista y

---

<sup>141</sup> De este autor tomaremos fundamentalmente el capítulo “La creatividad de la acción y la intersubjetividad de la razón” correspondiente al libro: HANS JOAS, *El pragmatismo... op. cit.*

<sup>142</sup> *Op. cit.* pág. 203

<sup>143</sup> *Op. cit.* pág. 280

<sup>144</sup> *Op. cit.* págs. 280-281

Joas de la filosofía pragmática acuñada en los Estados Unidos principalmente por Pierce, Dewey, James y Mead entre otros. Pero estos diferentes puntos de partida no impiden que ambos coincidan en una concepción de la intencionalidad de la acción, superadora de las que se hallan en teorías donde la racionalidad ocupa un papel destacado. Para Giddens “gran parte de la actividad humana sólo la podemos comprender cuando tomamos en consideración el significado intrínseco de la rutinización. Lo que es más: la interpretación de la intencionalidad como reflexividad exige distinguir entre la conciencia clara del acto reflexivo y las certidumbres sedimentadas en el curso de las realizaciones de la acción. Con esa distinción entre conciencia discursiva y la práctica, Giddens incorpora una diferencia que ya había sido importante para el pragmatismo y la fenomenología”<sup>145</sup>. Ya lo expresamos anteriormente: la intencionalidad en Giddens debe distinguirse del obrar, con lo cual ésta aparece como “la capacidad de controlar reflexivamente el comportamiento en curso”. La racionalidad de la acción no expresa la adecuación de medios a fines preestablecidos sino una comprensión teórica de los fundamentos del obrar que actúa interconectada con la el control reflexivo de ese obrar y con sus motivaciones. Hans Joas sostiene que la acción sólo es difusamente teleológica<sup>146</sup> y si bien no utiliza el concepto “racionalidad”, asume que el obrar transcurre en una continua revisión de opciones que se presentan en los cursos de acción. La metáfora que dirige la concepción pragmatista de la acción es el de “la resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta”<sup>147</sup>, donde la experimentación de una situación dada cumple un papel fundamental al permitir el establecimiento de fines en base a la percepción de impulsos y las posibilidades de la acción. *Los fines no son preestablecidos sino sólo experimentales en el curso de la acción.*

Un aspecto fundamental es que ambos coinciden en otorgar mayor interés a la reflexividad o revisión continua de la acción que a una previa intencionalidad cuando se trata de fijar cursos de acción; de la revisión continua en situaciones concretas surgirían las metas a seguir. No obstante la racionalidad como instancia íntimamente unida a la reflexión no aparece en el planteo de Joas. Esta parecería estar contenida en el momento de la selección de las opciones que plantea la experimentación de la realidad la cual va unida a la reflexión acerca de las resistencias que se encuentran en dicha realidad.

Si existe un aspecto innovador en la teoría pragmatista de Joas y que constituye un punto central en nuestro análisis es el haber encontrado sensiblemente rasgos de las teorías clásicas de la acción en donde cabe hacer una relectura a fin de resaltar los momentos creativos de la acción.

Joas, primeramente interesado en hacer una crítica desde al pragmatismo a aquellas teorías que hacen de la racionalidad un obstáculo para abordar la intencionalidad y las consecuencias no buscadas de la acción, luego aborda la posibilidad del orden social haciendo una sucinta revisión crítica de la ética intersubjetivista y el consenso normativo – discursivo, (v.g.) de Apel y Habermas. A lo largo de su ensayo se hace evidente el interés

<sup>145</sup> *Op. cit.* pág. 204

<sup>146</sup> *Op. cit.* pág. 283

<sup>147</sup> *Op. cit.* pág. 282

que dispensa en realizar una relectura de los clásicos de la sociología a través del prisma que constituye el pragmatismo. Y uno de las novedades que aparecen son aquellas donde, siguiendo el hilo conductor de H. Mead, la acción social es vista desde su creatividad. El momento creativo de la acción es exaltado debido a los modelos donde ésta fue analizada: “una y otra vez, Mead y Dewey ilustran su concepción de la acción recurriendo principalmente a dos dominios fenoménicos: al experimento y al juego o al arte. El juego infantil, que ambos teóricos pusieron en el centro de sus esfuerzos por lograr reformas pedagógicas, les sirvió como modelo de una acción con escaso nivel de presión hacia la univocidad de los fines. El experimento constituía, a su modo de ver, el caso más evidente de superación de problemas de acción por medio de la invención de nuevas posibilidades de acción.”<sup>148</sup>.

El poder, constituyente del obrar, que es definido por Giddens como la “capacidad de transformación” de un agente, sustentado en un conocimiento práctico “sobre lo que hace, las circunstancias en que lo hace, y las reglas y recursos que lo posibilitan”<sup>149</sup>, se asemeja a la idea pragmatista de la acción no sólo en el intento de evitar que la intencionalidad sea el centro de análisis del obrar, sino en destacar la reflexividad o revisión continua de los cursos de acción. Tanto la recursividad como la reflexividad, ambos componentes del modelo estratificacional del agente junto a la motivación, de un modo general, expresan la dualidad de la estructura. En efecto, la recursividad “radica en que los agentes en, y por, sus actividades reproducen las condiciones que hacen posible que su acto sea parte de la acción social”<sup>150</sup>, esto es, dan continuidad a las propiedades de una estructura. Por otra parte en esa misma recursividad “aparece la competencia de los agentes, cuya capacidad cognitiva tiene la reflexividad que les permite controlar («*reflexive monitoring*») tanto lo que están haciendo, cuanto las reacciones de los demás, y las circunstancias en que todo sucede” pudiendo, por lo tanto, establecerse nuevos cursos de acción donde la creatividad juega un rol importante en la resolución para los problemas de la acción.

Trazando una comparación entre ambos autores podríamos decir que la acción creativa de Joas es expresada por Giddens en términos de “agency” y que ambos son posibles tras una instancia reflexiva que tiene como precondition la rutinización de las actividades. La reflexividad como actividad presupone que el agente de continuidad a prácticas que expresan un hacer “lo mismo” a través de un espacio-tiempo<sup>151</sup>. Los agentes no pueden obrar de manera “diferente” introduciendo una novedad sino es sobre la base de una serie de comportamientos que se realizan habitualmente.

### Agente y tradición religiosa

El desarrollo precedente sobre el concepto de agente y la incorporación de la perspectiva pragmatista halla fundamento en nuestro esquema dado el interés en analizar los componentes de la acción y los medios utilizados, a través de los cuales los individuos transmiten la experiencia religiosa. La utilización del término *medios* no alude a una

<sup>148</sup> *Op. cit.* pág. 284

<sup>149</sup> FERNANDO J. GARCÍA SELGAS, *Teoría social y metodología...*, *op. cit.*, pág. 129

<sup>150</sup> *Op. cit.* pág. 127

<sup>151</sup> *Op. cit.*



distinción entre medios materiales e inmateriales como cabría pensar, sino a los recursos que son movilizados por las acciones que disponen los actores para transmitir la singularidad de aquello que les fue dado y que, en términos de R. Otto, podría enunciarse como experiencia de lo “numinoso”.

Asimismo, cuando decimos que los individuos “transmiten” su experiencia religiosa no nos referimos a ni a una acción conscientemente intencional ni a su opuesto; es necesario concebir la acción de transmitir del modo antes descrito, esto es, un obrar que, independientemente de que pueda ser intencional, esta fundado en un conocimiento experiencial-práctico que interviene entre el conocimiento inconsciente y el conocimiento explícito.

La transmisión de una experiencia vital, que no es más que la tradición despojada de connotaciones ilustradas o de referencias a una entidad inmóvil, la describe lúcidamente Parker en los párrafos siguientes:

*“Es una constante en amplios sectores que la afirmación de la fe en Dios, más que la racionalización de una convicción racional, es la transmisión de una experiencia vital; más que la razón de la vida, es la fuerza que la sustenta. La fe de los sujetos que viven en situación de miseria y explotación es producto, no de una simple costumbre introductada en los procesos de temprana socialización, exteriorizado como arraigada actitud habitual, sino una vivencia de la providencia divina, por más que las explicaciones verbales que se den acerca de la creencia en Dios sean de orden argumentativo: “porque me enseñaron mis padres”, “porque tú me enseñaste a creer en Dios Superior”, “porque creyendo pude salvar mi alma”, etc. La creencia en Dios –y el peso de la imagen cristiana de Dios en esto es decisivo– no es, en este sentido, una «costumbre tradicional», un simple rasgo cultural y, por lo mismo, no va necesariamente acompañada, en el sentido común popular, de una adhesión a las Iglesias o instituciones religiosas”<sup>152</sup>.*

También, y volviendo a lo antes mencionado, el obrar tal como es concebido por Giddens encierra la capacidad o poder de utilización de reglas y recursos los cuales intervienen en el proceso de estructuración. Y este punto es vital en nuestro planteo: la agencia de los individuos tanto en sus rutinas como en la implementación de novedosos cursos de acción, esta referida a la utilización, gracias al acceso que se dispone, de los componentes de la tradición (propiedades estructurales) para, de esa manera, contribuir al proceso de reproducción e institucionalización de sus creencias y, en definitiva, a su transmisión. Un ejemplo de lo mencionado pueden ser los rituales generados en torno a los santos: “...la potencialidad creativa de las expresiones religioso-populares esta claramente presente no sólo en el hecho que son una multitud de «santos» venerados por el pueblo y que no guardan relación alguna con los santos oficialmente canonizados por la institución eclesial, sino en la generación constante de nuevas devociones populares que se van ahora

<sup>152</sup> CRISTIAN PARKER, *Otra lógica...*, op. cit., pág. 161

---

adaptando a las circunstancias cambiantes de la vida popular en la gran ciudad, sometidas a los ritmos de vida de la sociedad de masas, a los medios masivos de comunicación”<sup>153</sup>.

El monopolio de la interpretación de los textos sagrados creemos que es otra de las características a destacar. Ya hemos desarrollado la diferencia entre los guardianes de la tradición y los expertos, los tipos de conocimientos que detentan cada uno y el ámbito donde ambos se arraigan, uno fundamentalmente local y otro descentrado o desarraigado. No obstante nuestra hipótesis es que la interpretación de la verdad formular contenida en los textos sacros, si bien es preminentemente interpretada (y en el caso de la Iglesia Católica hay órganos institucionales que se encargan específicamente de esa tarea) por funcionarios religiosos, existe una delegación o descentralización de esa función que recae en los adeptos a una religión. Diversas actividades de formación impartidas por fieles laicos hacia el resto de los adeptos, por ejemplo, dentro del Movimiento Carismático Católico, es una muestra de ello. Existen métodos de selección de esos funcionarios y también ellos detentan un particular acceso a la verdad formular, distinto al de los sacerdotes. De esa manera ejercen autoridad sobre el saber que comunican lo cual lo vuelve incuestionable.

#### **Modernidad, tradición y agente. A modo de síntesis**

Como se desprende del anterior desarrollo, las nociones de modernidad, tradición y agente conforman los ejes de nuestro planteo: la modernidad como escenario en el que los agentes disponiendo de los recursos de la tradición dan continuidad a la religión como fenómeno social.

Por modernidad Giddens entiende algo similar a la expresión “mundo industrializado” para hacer alusión a su ubicación temporal y al conjunto de dimensiones institucionales que la caracterizan (vigilancia, capitalismo, poder militar e industrialismo)<sup>154</sup>. Sin embargo la modernidad con todas sus instituciones se define por un alto dinamismo que comprende tanto la rapidez del cambio social como la alteración profunda de las prácticas sociales. Pero ¿qué es aquello que genera este tipo de dinámica social? Existen tres factores: la separación espacio-temporal, los mecanismos de desanclaje y la reflexividad institucional.

Sintéticamente diremos que el distanciamiento espacio-temporal alude a que ambas dimensiones se coordinan sin la mediación del lugar (en ordenes premodernos coincide el espacio y el lugar físico) y que, por esa razón, las relaciones sociales se “extraen” de sus circunstancias locales recombinándose en regiones espaciotemporalmente indefinidas. El tercer factor, la reflexividad institucional, resultante del desligamiento de las prácticas locales producido por los dos factores antes mencionados, es entendido como la revisión, a la luz de nuevas informaciones y conocimientos, de la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> *Op. cit.* págs. 343-344.

<sup>154</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad... op. cit.*; GIDDENS, A., *Las consecuencias... op. cit.*

<sup>155</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad... op. cit.*, pág. 33

Por su parte, la tradición esta referida al control tanto del tiempo como del espacio. Y es por ese motivo que lo característico de los órdenes premodernos o tradicionales son las prácticas localizadas, la coincidencia del tiempo con el espacio o lugar físico. Los guardianes de la tradición, el ritual, la verdad formular, la moral y la memoria colectiva, son dimensiones de la tradición cuyas características intrínsecas han permitido que ésta alcance un pleno desarrollo en contextos donde las relaciones sociales están localmente situadas. Por consiguiente, el desanclaje de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción gracias al distanciamiento espaciotemporal, problematiza la referencia de la acción en aspectos en dónde antes estaba mediada por los componentes de la tradición antes mencionados. No obstante, esta evacuación de los marcos referenciales de la acción tradicionales fue un proceso selectivo, es decir, hubo ámbitos de la vida social (familia, identidades sexuales, etc.) donde la tradición se mantuvo “congelada”, dado que su persistencia y recreación fue crucial para la legitimación del poder del Estado, hasta el advenimiento de la “radicalización del Iluminismo”<sup>156</sup>. Entre otros, este es uno de los motivos por el cual Giddens se refiere al período que transitamos como *modernidad tardía* o *radicalización de la modernidad* y no utiliza el término posmodernidad.

Este actual universo de creencia y acción ve resquebrajarse sus parámetros referenciales tornando problemática la construcción de las identidades, elemento fundamental, tanto en el plano individual como colectivo, en toda comunidad religiosa. En tal sentido, en ordenes premodernos, la tradición proporcionaba a la rutinización de la conducta su fundamento, mientras que en la sociedad postradicional, las rutinas diarias, vacías de su conexión con la *verdad*, se tornan compulsivas. Giddens utiliza este último término para expresar el carácter necesariamente repetitivo de las prácticas sociales en relación a mantener un anclaje cognitivo y emotivo para los sentimientos de seguridad ontológica<sup>157</sup>: ya lo mencionamos, “la repetición es una manera de estar en el único mundo que conocemos, un medio para evitar la exposición a valores o modos de vida extraños”<sup>158</sup>.

Ante la falta de un marco tradicional que contextualice las acciones, éstas se tornan compulsivas (o adictivas) a menos que se recombinen con los procesos de reflexividad institucional que la modernidad tardía ofrece. De este hecho se deriva que, por su combinación con los sistemas abstractos, el aparato institucional de la modernidad dependa de los potencialmente volátiles mecanismos de confianza<sup>159</sup> y cálculos de riesgo.

En este escenario: ¿cómo pueden persistir las tradiciones, especialmente las religiosas? En la respuesta a este interrogante coinciden, aunque transitando caminos distintos, Giddens y Danièle Hervieu-Léger<sup>160</sup>: en un mundo de sistemas abstractos y estilos de vida potencialmente abiertos, la creencia requiere de un compromiso activo por parte del agente.

---

<sup>156</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 5

<sup>157</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...*, op. cit., pág. 53

<sup>158</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 24

<sup>159</sup> Op.cit., pág. 43

<sup>160</sup> DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo...* op.cit.

---

*"La autonomía y la libertad pueden reemplazar el poder oculto de la tradición con discusiones y diálogos más abiertos. Pero estas libertades hacen surgir otros problemas. La sociedad que vive del otro lado de la naturaleza y la tradición – como casi todos los países occidentales – exige la toma de decisiones, tanto en la vida cotidiana como en todos los demás aspectos. El lado oscuro de la toma de decisiones radica en el aumento de adicciones y compulsiones, algo intrigante y perturbador que principalmente se limita a los países desarrollados, pero que comienza a observarse en la clase media de otros grupos también."<sup>161</sup>*

Encarar la cuestión del rol activo de los sujetos nos remite a uno de los problemas básicos de la teoría social actual: el de la estructura y la agencia. El diagnóstico de la modernidad Giddensiana guarda coherencia (y se fundamenta) con el modo en que este autor ha resuelto el problema antes mencionado: la teoría de la doble estructuración.

Sucintamente podemos decir que, en este desarrollo, las notas definitorias del agente son la capacidad transformadora de la realidad circundante y el poder del individuo en los trazos de cursos de acción. Desde la teoría pragmatista Hans Joas destaca este aspecto pero con especial hincapié en la actividad creadora del individuo.

Esta teorización, que hemos expuesto extensamente en apartados anteriores, constituye el sustento de una concepción del individuo que rescata su capacidad como agente social y que, por lo tanto, fundamenta la hipótesis consistente en afirmar que la tradición religiosa es posible en la modernidad tardía gracias al compromiso activo por parte de los creyentes. Y la agencia social en el ámbito de la religión puede ser entendida como las estrategias que elaboran los individuos, disponiendo de los recursos que la tradición ofrece (guardianes, ritual, verdad formular, moral y memoria colectiva) para resguardar y retransmitir aquello que les fue dado.

---

<sup>161</sup> GIDDENS, A., *Tradition...* Op. cit.

## Capítulo IV. Aspectos metodológicos

El objetivo perseguido consistente en determinar de qué manera la tradición se transforma a través de sus respectivas dimensiones, y verificar si esa transformación se corresponde con un compromiso activo de los creyentes para con sus creencias. Para verificar estas hipótesis hemos optado por un trabajo de investigación en diferentes escenarios de participación religiosa. La finalidad del mismo es lograr una reformulación del concepto de tradición. La integración del concepto de agente como categoría sociológica que destaca aspectos de la acción relativamente novedosos, creemos que posibilitará apuntalar la idea del compromiso activo de los creyentes. La inclusión de este concepto se hará según el desarrollo ya hecho al respecto en la sección precedente.

Cabe aclarar que por razones metodológicas relacionadas a la imposibilidad de generalizar, con los datos recolectados sólo se pretende “iluminar” el desarrollo teórico propuesto, verificar la conveniencia en la utilización de una determinada terminología en el estudio de la religión y aportar, en la medida en que se verifiquen ciertas hipótesis, lineamientos teóricos para posteriores estudios.

La estrategia metodológica a utilizar será cualitativa. Dadas las características intrínsecas a de este tipo de investigación social, donde hallamos la imposibilidad de predeterminar su curso, sólo fundamentaremos su utilización y haremos una sucinta referencia de los pasos a llevar a cabo. Las técnicas cualitativas se aplicarán a muestras que han sido seleccionadas siguiendo criterios teóricos y prácticos. Sobre estas haremos mención más adelante.

El tipo de problemas a los cuales pretendemos dar una respuesta desde el modelo teórico propuesto requiere ser explorado mediante los métodos mencionados por las siguientes razones:

El objeto de estudio, el fenómeno religioso, que por su intangibilidad sólo permite hacer referencia al mismo de manera indirecta, debe ser aprendido desde la óptica sociológica por sus manifestaciones sociales. A diferencia de otras áreas donde la verificación empírica es posible mediante la aprensión directa del objeto, aquí nos encontramos exentos de tal beneficio. Al respecto Joachim Bach dice “en todo caso, una investigación sociológica de la religión deberá tener en cuenta que, en los rasgos sociológicos que adopta la religión, sólo hasta cierto punto pueden reflejarse su naturaleza, sus ideas y su intención genuinas”<sup>162</sup>. Hechas estas consideraciones no es de extrañar que la fenomenología, abordaje desde el cual a través de la descripción se pretende la explicación, haya sido, y es, una vía de acceso al estudio de la religión muy fructífera.

Si las manifestaciones sociales de la religión serán el objeto de nuestro estudio creemos que su descripción en el medio donde se realizan, es el método de aprensión del fenómeno más eficaz. Asimismo el hecho de contar con informantes claves que proporcionarán un

---

<sup>162</sup> JOACHIM BACH, “*Religionsoziologie*”, Handwörterbuch der Soziologie, edit. Por ALFRED VIERKANDT, reimpresión no modificada, Stuttgart, 1959, pág. 479, en: JOACHIM MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*, 2 tomos, Alianza, 1971, Madrid.

acceso que no altere sustancialmente el medio, contribuye a la opción por este tipo de investigación.

Los lugares propuestos para llevar a cabo la investigación son diferentes y ello se condice la diversidad de orientaciones teológicas dentro de la iglesia católica, las diferentes procedencias socioeconómicas de los creyentes, nuestro interés en describir el modo en que la tradición se transforma y la/s forma/s que pudiese adoptar, en analizar los factores que influyen en el proceso de cambio de ciertas tradiciones y en indagar acerca de las implicancias o consecuencias del proceso de transformación de la tradición dentro de la Iglesia Católica. No obstante haremos, dados los medios prácticos disponibles, una incursión dentro del campo del evangelismo por su cercanía teológica y ritual con el movimiento carismático católico.

Los lugares seleccionados para la estrategia cualitativa que incluye la observación participante son:

- Una comunidad del gran Buenos Aires donde se desarrollan trabajos de base con clérigos de la congregación católica salesiana y franciscana.
- Un templo evangélico también del Gran Buenos Aires.

Las entrevistas se realizarán a informantes claves de la prelatura católica del Opus Dei y del Movimiento Católico Carismático.

La elección de un medio religioso cristiano se debe a cuestiones prácticas que tienen que ver con cierta facilidad de aproximación y conocimientos previos que contribuyen a una mayor idoneidad para llevar a cabo allí la investigación sin alterar significativamente el objeto de estudio. A su vez, dada la íntima relación del problema de investigación con el lugar donde se desarrollará la investigación<sup>163</sup> se realizó un trabajo de “inspección” previo consistente en entrevistas informales encubiertas y material documental, a fin de establecer la adecuación entre nuestro problema y el lugar.

La elección de la muestra se realizará siguiendo criterios teóricos<sup>164</sup> y prácticos. Los primeros emergen de la teoría de la tradición y de la posibilidad de hallar en los grupos seleccionados las dimensiones de dicha teoría. Los segundos, que también podríamos llamar criterios intencionales, se corresponden con la mencionada facilidad de abordaje y ciertos conocimientos previos que reducirían la alteración de los escenarios.

La dinámica del trabajo se basa en abordar el problema con una estructura teórica preconcebida que aporte una serie de conceptos para comenzar la investigación. Luego la relevancia de los mismos se establece durante el curso de la investigación dependiendo de la sensibilidad de las hipótesis utilizadas. El curso de la investigación lo señala la teoría que emerge<sup>165</sup> y que es continuamente verificada con la teoría previa. Este proceso de muestreo teórico lo describe Glasser y Strauss como “la recolección de datos para generar

---

<sup>163</sup> HAMMERSLEY M. Y ATKINSON P., *Etnografía*, Paidós, s.f., pág. 56.

<sup>164</sup> GLASSER, B. Y STRAUSS, A. L., *The Discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, 1967, cap. 3. Traducción de la cátedra del Seminario de Investigación III (USAL).

<sup>165</sup> GLASSER, B. Y STRAUSS, A. L., *The Discovery...op. cit.*, pág. 3.



---

teoría por la cual el analista conjuntamente selecciona, codifica y analiza su información y decide qué información escoger luego y dónde encontrarla para desarrollar su teoría tal como surge”<sup>166</sup>. Es necesario aclarar respecto de la representatividad de la muestra que nuestro interés reside reformular el concepto de *tradición* a partir de la teoría que emerge y no en la verificación empírica, por lo que el problema de la validez no constituye un obstáculo. No obstante existen criterios de control sistemático durante en proceso de recolección que guiarán nuestro ensayo de hipótesis<sup>167</sup>.

Los grupos de comparación para comenzar la investigación se caracterizan por su relevancia teórica. La estrategia que define dicha relevancia teórica se funda en la teoría previa seleccionada para abordar nuestro problema. Asimismo y con el objetivo de “promover el desarrollo de categorías emergentes” se intentarán dos procedimientos en el transcurso de la investigación: minimizar las diferencias entre los casos con el fin de sacar a la luz propiedades básicas de una categoría particular y, posteriormente, maximizar las diferencias entre los casos a fin de incrementar categorías y acotar la incidencia de la teoría<sup>168</sup>.

Como se mencionó, la observación y las entrevistas se realizarán en el ámbito de comunidades religiosas. El trabajo de campo en las cuatro comunidades seleccionadas - Opus Dei, Carismáticos, Evangélicos y Comunidades Eclesiales de Base de la Iglesia Católica- contará con entrevistas a informantes claves pero sólo en dos de ellas (templo evangélico y grupos de base) se incluirá la observación participante y esto se debe a las posibilidades de acceso disponibles dado el control que se ejerce en algunos grupos religiosos en cuanto a la participación por ejemplo, de sus prácticas rituales.

En relación al Opus Dei la entrevista será realizar a un funcionario de la Universidad Austral que pertenece a la Obra desde hace veinte años.

En el ámbito del Movimiento Carismático Católico la entrevista se la realizaremos a una miembro, también comprometida con las actividades de su comunidad, que reside en Avellaneda.

La observación en el campo del evangelismo la haremos en un templo (antiguo cine) de la localidad de Adrogué en el gran Buenos Aires, y la entrevista al pastor que dirige la comunidad evangélica del lugar.

Finalmente y en relación a las Comunidades Eclesiales de Base católicas, la observación se realizará en la “Villa Itatí” del partido de Avellaneda y la entrevista a un coadjutor de la congregación salesiana que preside la comunidad del lugar antes mencionado desde hace varios años.

De acuerdo con el método que proponemos la cantidad de entrevistas está sujeta al criterio de saturación teórica y aquí solo hemos mencionado una primera instancia de abordaje pudiendo ampliarse conforme se lo requiera en el transcurso de la investigación.

---

<sup>166</sup> *Op.cit.*, pág. 1

<sup>167</sup> *Op.cit.*, pág. 5

<sup>168</sup> *Op.cit.*, pág. 6.

La unidad de investigación será el concepto de tradición tal como lo define Giddens y esta descrito anteriormente. Sus dimensiones tales como la *verdad formular*, el *ritual*, los *guardianes*, la *moral* y la *memoria colectiva* serán evaluadas primero de manera individual y luego en conjunto a fin de establecer en cuál de ellas los agentes realizan un mayor hincapié o dan mayor relevancia. Dado nuestro interés en reconceptualizar el concepto de tradición, la indagación en cada una de sus dimensiones tiene por objeto describir el modo en que la tradición se transforma y la/s forma/s que adoptan dichas dimensiones.

Los indicadores de las dimensiones elegidas son los siguientes:

- En el caso del ritual se evaluará su cantidad, la duración de los mismos y se establecerá un orden de importancia de rituales según se lo otorguen los individuos.
- En cuanto a los guardianes o sacerdotes se pretenderá verificar niveles de jerarquización institucional y la complejidad del corpus teórico a interpretar y el modo (o no) en que lo hacen asequible a su público lego. Esto, creemos, se logrará especialmente en las entrevistas.
- La indagación acerca del seguimiento de los preceptos morales contenidos en cada sistema de creencias se hará estableciendo niveles (alto, medio o bajo), los cuales se imputarán comparativamente, es decir, una vez culminado el trabajo de campo se confrontarán los datos obtenidos en los distintos grupos y se evaluarán los diversos niveles exigencias en la prosecución de los contenidos morales. También se indagará, según lo expresado por los actores, el lugar que ocupa el seguimiento de prescripciones en orden a lograr alcanzar la “gracia” o “la vida eterna”.
- Debido a las características de la “verdad formular” y su relación directa con la interpretación que hacen de ella los guardianes o sacerdotes, esta dimensión será evaluada cuando se realice la de estos últimos. En tal sentido conviene remarcar que nuestro interés respecto de estas dos dimensiones radica en verificar a qué áreas de una creencia (especialmente lo que concierne a prescripciones morales que se desprenden de la exégesis de los textos sagrados) los funcionarios pretenden atribuirle un carácter de “misterio”, por lo tanto fuera de discusión por parte de los creyentes, y qué áreas están abiertas al diálogo. Esta pretensión tiene lugar por una serie de hipótesis con las cuales abordamos nuestro objeto de estudio para ser verificadas y que tienen que ver con el rigorismo moral de los grupos evangélicos, carismáticos y Opus Dei y con las sobrecargadas dicotomías *bueno/malo*, *santo/hérjico*, *puro/impuro*, *dios/demonio* en sus doctrinas<sup>169</sup> y que, según creemos, expresan a través del discurso los creyentes.

Ya que la verdad formular -enunciada en los textos sagrados-, su exégesis por parte de los funcionarios y las normas morales que de allí se derivan están íntimamente relacionados, creemos que los indicadores elegidos son suficientes por su elevada correlación interna.

<sup>169</sup> *Los nuevos movimientos religiosos en la Argentina*, s.n., p. 248

## Capítulo V. Los modelos religiosos

### Descripciones y análisis empírico

Previo a la presentación de los datos recolectados en las entrevistas y observaciones resulta conveniente realizar una breve presentación de los modelos religiosos investigados. Cada uno de ellos presenta características comunes con los demás (tres de ellos comparten la “catolicidad” y el cuarto el ser cristiano) a la vez que notas definitorias que destacan sus peculiaridades.

En estas sucintas descripciones que preceden a cada presentación de los datos primarios haremos referencias a cada movimiento, corriente o grupo religioso poniendo especial interés en lo que atañe a su organización jerárquica, al ritual y a la doctrina según corresponda. Cabe aclarar que no pretendemos exhaustividad en las descripciones, sino ofrecer una orientación que permita una mejor comprensión del análisis de los datos recolectados.

#### Generalidades de los resultados del trabajo de campo

El trabajo de campo propuesto se logró satisfactoriamente. Esto quiere decir que el acceso, tanto a los informantes claves como a los dos escenarios a observar, no supuso mayores inconvenientes en cuanto se obtuvo la información suficiente y necesaria. De todos modos hubo particularidades surgidas en torno a la entrada a campo que creemos conveniente comentar.

Como estaba previsto originalmente, la entrevista a una miembro de la prelatura del Opus Dei sería a una joven (26) que trabaja activamente en tareas pastorales y actualmente se encuentra en una etapa de formación cuya finalidad es ser miembro supernumerario<sup>170</sup>. Tal tarea no pudo llevarse a cabo por dos motivos interpuesto por la pretendida entrevistada: primero se adujo que la información sobre la prelatura la proporcionan “los hombres a los hombres y las mujeres a las mujeres” y segundo, que toda información debía ser dada por la “oficina de prensa” de la Orden. Si bien este hecho puede tratarse de un caso particular que no comporta la posibilidad de generalizarse, sí puede tenerse en cuenta y encontrar alguna interpretación cuando analicemos los parámetros que rigen para los fieles dentro del Opus Dei.

Cabe destacar que no hemos encontrado ningún obstáculo y sobre todo, una total predisposición, al concertar el encuentro con otro miembro de la prelatura.

En relación a esta se ha podido realizar una entrevista formal de cuatro horas, que en parte estuvo acompañada por las opiniones de un sacerdote de la orden, varias conversaciones informales y una serie de intercambios de correspondencia electrónica.

---

<sup>170</sup> Supernumerarios son “fieles, laicos, solteros, casados o viudos, que están llamados a una completa vocación divina [...], viviendo esa vocación según la disponibilidad que permiten sus obligaciones de familia”, ver: RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, *El Opus Dei. Una explicación*, Ed. Rialp, Madrid, 1992, pág.125

Un sacerdote de la congregación salesiana y miembro hasta el año 2001 incluso de una comunidad eclesial de base, fue quien nos concedió la primera entrevista y la posibilidad de entrar a la comunidad. En ambos casos no hubo problemas de acceso más si una cuidada búsqueda del “momento oportuno” para la visita a la comunidad en vistas de no afectar la “sensibilidad” de sus miembros. Los posteriores encuentros y conversaciones con quién dirige actualmente la comunidad se realizaron durante todo un día, tiempo que duró nuestra visita.

Al momento de requerir la entrevista a un miembro del movimiento evangélico tampoco hubo inconveniente alguno. Esta se realizó a un pastor y tuvo una extensión de una hora y media. Las visitas al templo tuvieron lugar el día domingo en dos ocasiones. Nuestro acceso al templo no fue concertado y fue igual a la de cualquier fiel, por lo que no hubo necesidad de declarar nuestra presencia ni nuestros intereses.

Por una serie de contactos hemos podido entrevistar a una miembro del Movimiento Carismático Católico, quién sin ningún tipo de inconvenientes nos concedió la entrevista. La misma transcurrió durante dos horas y se complementó con una serie de conversaciones posteriores.

Todas estas entrevistas y observaciones participantes requirieron sucesivas aclaraciones y complementos de información a fin de lograr la saturación teórica.

Nuestros intereses no fueron explicitados en todos los casos y la información suministrada al respecto fue hecha en la medida en que las circunstancias lo ameritaron. Este aspecto fue cuidado muy especialmente con el fin de no generar una alteración del objeto de estudio cuestión, por otra parte, tan difícil de lograr y, sobre todo, de controlar.

### **El Movimiento Carismático Católico argentino: La tradición como control de lo “extraño”**

Por Movimiento Carismático entendemos aquello que Soneira denomina como “manifestaciones del cristianismo de tipo pentecostal que, de distintas maneras difiere del pentecostalismo clásico en filiación o doctrina”<sup>171</sup>. En efecto, el movimiento carismático nace en el seno del campo evangélico, al cual progresivamente va a influir llegando a otorgar características propias a aquello que se conoce como la etapa del “cuarto protestantismo”<sup>172</sup>. Este proceso de renovación en el interior de las iglesias cristianas comienza en Estados Unidos hacia 1960, “originalmente entre los episcopalianos y luego entre otras sectas: bautistas, luteranos, menonitas, metodistas y presbiteranos”<sup>173</sup>. En el país esta vertiente carismática se entronca con la prédica hacia fines de los cincuenta, de algunos evangelistas internacionales dando impulso a la etapa antes mencionada. Estos hechos van a configurar el comienzo de una renovación, primero en el evangelismo y que luego alcanzará a la Iglesia Católica, promoviendo “el avivamiento de los énfasis en las manifestaciones de poder divino en la vida cotidiana de los fieles y en los aspectos

<sup>171</sup> SONEIRA J. A., *Los Movimientos Carismáticos*, (apunte de la cátedra, s.r)

<sup>172</sup> HILARIO WYNARCZYK, M. A., PABLO SEMÁN, *Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina*, en: ALEJANDRO FRIGERIO (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, CEAL, Bs. As., 1994.

<sup>173</sup> SONEIRA J. A., *Los Movimientos...*, op. cit.

extáticos del culto”<sup>174</sup>. De todas maneras la religiosidad carismática, conservando un núcleo prácticamente invariable de caracteres, va a adquirir formas definidas según las corrientes religiosas donde se arraigue y niveles de institucionalización. De ahí que existan diferencias entre, por ejemplo, carismáticos pentecostales, católicos y el mismo campo pentecostal.

La Iglesia Católica es alcanzada por el movimiento carismático nacido en las iglesias evangélicas hacia el año 1967. Se conviene que esta influencia estuvo dada por diferentes encuentros experienciales entre católicos y evangélicos en ambientes universitarios de los Estados Unidos durante el mencionado año.

Así, “el año 1977 parece marcar un hito en la consolidación de este tipo de encuentros. En efecto, ese año se desarrolló en la ciudad de Kansas una asamblea carismática de carácter ecuménico que reunió a 50.000 personas, y que tuvo gran repercusión de prensa”<sup>175</sup>.

El proceso posterior a este comienzo se caracteriza por la merma de los encuentros ecuménicos y por una mayor institucionalización en el seno de la iglesia romana<sup>176</sup>.

Atendiendo a la organización del Movimiento Carismático Católico en la Argentina, puede decirse que este ha nacido fundamentalmente por las tareas de coordinación y promoción por parte de sacerdotes. Ibáñez Padilla, Jacobellis y Muñoz Molina fueron los que inicialmente comenzaron las tareas de difusión de la religiosidad carismática dividiendo a la ciudad de Buenos Aires en dos grandes sectores de evangelización y difusión<sup>177</sup>.

El proceso de constante institucionalización o “romanización” del movimiento junto al aumento de fieles lo condujo a la adopción de una estructura organizativa formal y a un estatuto tanto a nivel mundial como local. Esta se basa, en líneas generales, “en principios comunitarios y sobre una gestión directiva de equipo”<sup>178</sup>. De todas maneras el movimiento presenta una estructura donde los roles de liderazgo no recaen sobre una sola persona sino sobre un grupo de coordinación formado principalmente por laicos en el cual los sacerdotes desarrollan tareas de dirección espiritual, guía, discernimiento de las escrituras y también de vigilancia conforme a la ortodoxia. Es destacable la participación de los laicos en el movimiento carismático tanto en el desarrollo de actividades como encuentros de oración, seminarios, charlas etc., como también en las celebraciones rituales. Verónica Roldán al respecto dice que “en la experiencia carismática cada miembro puede ser

---

<sup>174</sup> *Op. cit.*

<sup>175</sup> SONEIRA J. A., *Los Movimientos...*, *op. cit.*, pág. 252

<sup>176</sup> “La asamblea de líderes que tradicionalmente se realizaba en Notre Dame, Indiana, se trasladó a Gottaferata (localidad cercana a Roma) y el primer congreso internacional se celebró en Roma en 1975. [...] También se trasladaron las estructuras institucionales: en 1972 se fundó en Ann Arbor la International Communications Office (ICO); en 1976 la ICO trasladó sus oficinas a Bruselas para un mayor contacto con el Cardenal Suenens, quien fuera nombrado asesor y enlace del movimiento con el papa Pablo VI; y en 1981 se trasladó a Roma y cambió su nombre por el de International Catholic Charismatic Renewal Office (ICCRO).”, SONEIRA J. A., *La Renovación Carismática Católica en la Argentina. Notas para su historia*, s.r.

<sup>177</sup> VERÓNICA ROLDÁN, *La religiosidad en el movimiento carismático: un estudio comparativo Buenos Aires-Roma*, <http://www.naya.org.ar/religion/news07.htm>.

<sup>178</sup> *Op. cit.*

"protagonista" porque forma parte de aquel laicado llamado por la misma Iglesia a participar en "la renovación de la espiritualidad perdida en las sociedades racionalizadas" a partir de la re-evangelización. Todo se realiza en base a propuestas nuevas, renovadoras y propias."<sup>179</sup> En la estructura etaria del movimiento se percibe el predominio de individuos de cuarenta años y en lo que concierne al sexo es preponderante la participación femenina.<sup>180</sup> Estas últimas representan el 60% del total de creyentes y su edad promedio es de 47 años, mientras que la de los hombres es de 45<sup>181</sup>.

En cuanto a las características ocupacionales de los creyentes carismáticos cabe destacar que entre el 30 y el 40% no pertenecen a la PEA según describe Soneira, situación que se evidencia dado que en cinco frecuencias, tres pertenecen a *amas dñ casa* y dos a *estudiant@s*. Por las características de la población que pertenece a la PEA y por el predominio de un nivel educativo alto (secundario completo) puede afirmarse que los sectores medios son los que ejercen una mayor participación dentro del movimiento<sup>182</sup>.

La religiosidad del movimiento carismático debe verse desligada de la influencia evangélica debido al proceso de institucionalización a nivel mundial y de ciertas características propias del movimiento local ligadas al reconocimiento, tanto del Episcopado como del resto de la comunidad de fieles católicos<sup>183</sup>. En efecto, la fidelidad a la doctrina católica es custodiada y de ello da cuenta la centralización del movimiento en la Argentina<sup>184</sup>. Los carismáticos dicen no agregar nada nuevo a lo ya practicado o establecido en la religiosidad católica y que lo suyo no pretende agregar nada a la doctrina, sino que la novedad reside en un "reavivamiento" de la fe gracias a la efusión del Espíritu Santo llegado en Pentecostés. Estas afirmaciones encuentran asidero ya que en la religiosidad carismática o de cualquier individuo comprometido con el movimiento no se encuentran elementos doctrinales o culturales nuevos que no sean los prescriptos, por ejemplo, en el catecismo católico oficial. Las diversas modalidades de vivencia de la fe conforme a lo iniciado por un fundador o por una corriente teológica y que suscita por afinidad la agrupación de fieles es aquello que dentro de la Iglesia Católica históricamente se ha denominado carisma o, en palabras de Juan Pablo II: "el aspecto institucional y carismático son casi coesenciales en la constitución de la Iglesia"<sup>185</sup>.

La centralidad del Espíritu Santo y la vivencia de lo religioso generada a partir de ello, puede afirmarse que son las notas características del movimiento carismático. En efecto, las experiencias de renovación, redescubrimiento y de revitalización religiosas por gracia del "Señor resucitado" son constantes que se expresan en el discurso de los fieles carismáticos. "La experiencia religiosa es primordial, dado que la fe no es evaluada idealmente sino que se concretiza en una vivencia personal y cotidiana que se extiende mas allá del grupo. En la Renovación cada persona realiza una conversión personal, que se

---

<sup>179</sup> *Op cit.*

<sup>180</sup> *Op.cit.*

<sup>181</sup> SONEIRA J. A., *¿Quién@s son los carismáticos?*, Rev. Sociedad y Religión, Nro. 18/19, Buenos Aires, pág. 45

<sup>182</sup> SONEIRA J. A., *¿Quién@s son ...*, *op. cit.*

<sup>183</sup> *Op.cit.*

<sup>184</sup> *Op.cit.*

<sup>185</sup> JUAN PABLO II, discurso para la *Vigilia dñ Pentecostés*, 30 de mayo de 1998.



experimenta por la primera vez para los que no se consideraban religiosos y como re-conversión para los católicos ‘medios’ o los no católicos”<sup>186</sup>.

A su vez, esta experiencia de lo religioso esta signada por una renovación de la representación divina indudablemente posibilitada por lo acontecido en el Concilio Vaticano II. La imagen de Dios es la de alguien cercano a la vida concreta de los individuos, a la cotidianeidad de sus vidas y distinta a la idea de un Dios lejano, castigador. Impera una imagen divina “sensible” y comprensiva de los sufrimientos humanos y del pecado, aunque no por ello permisiva. Esto es posible dado que la noción de pecado también es reelaborada a partir del relato bíblico de Pentecostés, donde la vida triunfa sobre la muerte, la misericordia sobre el pecado. De este “se pierde la concepción pesimista y negativa, y al mismo tiempo, se obtiene una mayor conciencia de las actitudes y acciones cuya condición pecaminosa se desconocía anteriormente”<sup>187</sup>. Y esto es posibilitado por la entidad otorgada al diablo, esto es, concreta y tangible también en la vida cotidiana de los creyentes<sup>188</sup>. Satanás o el diablo forma parte de esa dualidad dicotómica presente en la espiritualidad carismática y una realidad contra la cual hay que combatir cotidianamente con las armas espirituales disponibles.

Al igual que sucede en los grupos pentecostales, la espiritualidad carismática posee elementos de sanidad que se manifiestan en la creencia firme en los milagros y sanaciones<sup>189</sup> del “espíritu” pero fundamentalmente del cuerpo. De ello dan cuenta de manera típica las campañas itinerantes del padre Darío Betancourt y que en la Argentina ha congregado aproximadamente a 50.000 personas en un estadio de fútbol en 1994, marcando un hito en el desarrollo del movimiento carismático local<sup>190</sup>. Como caso ejemplar del énfasis en la sanación este sacerdote colombiano “al estilo de los evangelistas pentecostales y neopentecostales organiza *campañas* en estadios de fútbol o lugares abiertos, con una prédica que tiene mucho de sanidad. Por eso no es de extrañar que haya predicado en el II Encuentro de Profesionales de la Salud, o en el IV Encuentro Nacional de Sacerdotes bajo el lema *El poder sanador del ministro sacerdotal*; o que en su campaña de 1994 convocara a la *Nueva Evangelización y santa misa por los enfermos*”<sup>191</sup>.

La sanación física, psicológica o espiritual esta en correspondencia con la experiencia de la cercanía de Dios y con los atributos de la espiritualidad carismática antes mencionados. La experiencia religiosa, como se ha dicho, juega un rol central que se manifiesta inicialmente como una *conversión*, para los que se autodenominan no creyentes, y como una *re-conversión* para los creyentes iniciados en el movimiento<sup>192</sup>. Al igual que muchos sacerdotes, los individuos comienzan a asistir a los encuentros o “misas carismáticas” invitados por fieles del movimiento y, por lo general, ante ciertas situaciones de dificultad económica, laboral, crisis matrimoniales, psicológicas, etc. La “cercanía” de Dios también

<sup>186</sup> VERÓNICA ROLDÁN, *La religiosidad en el...*, op. cit.

<sup>187</sup> Op. cit.

<sup>188</sup> Op. cit.

<sup>189</sup> Op. cit.

<sup>190</sup> SONEIRA J. A., *¿Quiénes son...*, op. cit.

<sup>191</sup> Op. cit., pág. 43. (la letra inclinada es del autor)

<sup>192</sup> VERÓNICA ROLDÁN, *La religiosidad en el...*, op. cit.

---

es para los fieles un elemento importante de su espiritualidad, esto es, la “efusión del Espíritu Santo” como don que, recibido en el seno de la comunidad de pertenencia, es una muestra tangible del amor de Dios. Asimismo, “la principal manifestación de esta "efusión" es la glosalía, es decir, el canto en lenguas desconocidas. Otros dones y carismas del Espíritu Santo son la interpretación de las profecías, la sanación física y la liberación espiritual. Las consecuencias de esta experiencia espiritual se reflejan también en el plano psicológico y social: diversas personas sostienen - mas allá del nuevo estado de alegría, de paz interior y de serenidad en que se encuentran- haber superado estados de debilidad psicológica y difíciles estados psicosomáticos”<sup>193</sup>.

La vivencia de la fe de los creyentes carismáticos se traduce en prácticas donde el aspecto ritual es de vital importancia. El rito, como vía de comunicación, acceso y acercamiento a lo numinoso se destaca en este tipo de espiritualidad por ser una vía de llegada a la experiencia de “Jesús Resucitado”. Si bien este acceso a través del rito es común a toda experiencia religiosa, la centralidad que se le confiere en el movimiento carismático esta dada por un seguimiento estricto de la doctrina católica y por el lugar que ocupa *la práctica* dentro de su espiritualidad. Así, “los carismáticos practican regularmente los sacramentos y los preceptos católicos: participan frecuentemente en la misa, recurren a la oración personal y -sobre todo- comunitaria. Esta última, motivo principal de las reuniones semanales de los grupos, es de diferentes tipos: de alabanza, de adoración, de agradecimiento y de intercesión. La oración comunitaria y espontánea - muy similar a la pentecostal - resalta la originalidad de los grupos carismáticos al interior de la Iglesia”<sup>194</sup>.

Dado que la estructura del movimiento detenta cierta autonomía respecto de la estructura de la iglesia romana las formas organizativas son flexibles por la gran participación del laicado en las mismas. Una de estas formas de agrupación son los “seminarios” a disposición de la formación espiritual de los fieles. “Quienes desean iniciar el camino espiritual encuentran una rica propuesta de cursos y seminarios a su alcance. Las propuestas incluyen, por ejemplo, el seminario de preparación "a la efusión en el Espíritu Santo", y los seminarios "de crecimiento" para los miembros que después de la experiencia personal "de la efusión" continúan su formación. Los diversos cursos de actualización duran todo el año y convocan tanto a los responsables como a los miembros”<sup>195</sup>. Estas nuevas formas de reunión serán objeto de investigación posteriormente.

La gran participación de los laicos en la toma de decisiones y organización no significa un alejamiento de la ortodoxia en cuanto al seguimiento de doctrina católica. El elevado grado de control social posibilita el mantenimiento de la identidad del movimiento así como la fidelidad doctrinal siempre custodiada por sacerdotes comprometidos con el mismo. Esto genera una pertenencia que se traduce en un elevado compromiso con los demás. Este “es el elemento distintivo de la Renovación - fuertes lazos unen al miembro con el grupo, creando un importante compromiso que implica varias obligaciones para quienes adhieren. Dadora de identidad, la pertenencia está reforzada por las acciones

---

<sup>193</sup> *Op. cit.*

<sup>194</sup> *Op. cit.*

<sup>195</sup> *Op. cit.*

solidarias entre los miembros, por la socialización dentro de los valores de la comunidad y por una formación religiosa que permite su mejor integración. En síntesis, la pertenencia es la dimensión que está más íntimamente relacionada a la vida colectiva-comunitaria y está determinada por la creencia, la práctica y la experiencia religiosa con consecuencias también sobre el plano de la vida privada y social”<sup>196</sup>.

Finalmente y para destacar este compromiso mencionado, tanto con los demás fieles así como con el seguimiento de la doctrina, cabe señalar la institución del diezmo como oferta de los fieles para con la Iglesia. Esta donación no es obligatoria y si bien su cumplimiento fluctúa de una comunidad a otra, su presencia actual es una muestra más del seguimiento bíblico estricto.

#### *Entrevista a Claudia del Movimiento Carismático Católico*

Claudia<sup>197</sup> es una creyente que pertenece desde hace dieciocho años al Movimiento Carismático Católico en la ciudad de Avellaneda. Ella está casada y tiene una hija con la que comparte la pertenencia al movimiento; su esposo, sin embargo, se declara no creyente. Su ingreso al movimiento carismático comparte una de las características de los conversos según lo expresado por M. J. Carozzi y A. Frigerio<sup>198</sup>: reinterpretación de la propia biografía a partir de un suceso (o una serie de estos) que marca un antes y un después con la consiguiente modificación de creencias, valores y comportamientos. Al comienzo de la entrevista manifestó su que su acercamiento a Dios se debió a una necesidad surgida a partir de un momento de dolor; “cuando estas bien no hay necesidad de Dios” remarcó enfáticamente.

Ella define a la “renovación” por su alegría y que las comunidades se caracterizan por “la paz, la unión, la armonía, el amor y la comprensión”. Allí se trata de “hacer vida el evangelio” y con ello alcanzar la comunión con el Espíritu Santo.

En numerosas ocasiones señaló que las dotes antes mencionadas son “gracias” de Dios y que ello ratifica la presencia de éste en el grupo. Asimismo frases como “sentir la presencia”, “Dios actúa” o “sentir el llamado” verifica la importancia para ella de la fe en tanto experiencia sensible de lo otro.

Este hecho tiene una importancia decisiva en múltiples aspectos de la creencia carismática los cuales analizaremos siguiendo las categorías ya expuestas e incluidas en la noción de tradición según Giddens.

La lectura del evangelio desempeña un rol directriz de suma importancia y el énfasis está puesto en éste y no tanto en la Biblia como conjunto de libros que comprende al nuevo testamento. Continuamente se ha remarcado la pretensión de coherencia con la frase “tratamos de hacer vida el evangelio”. Y la posibilidad de que esta lectura delinee

<sup>196</sup> *Op. cit.*

<sup>197</sup> Los nombres de personas han sido modificados para preservar el anonimato de los entrevistados.

<sup>198</sup> ALEJANDRO FRIGERIO, MARIA JULIA CAROZZI, *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos*, en: ALEJANDRO FRIGERIO, MARIA JULIA CAROZZI Y OTROS, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, CEAL, Buenos Aires, 1994.

---

comportamientos, entre otras cosas, esta dada por la creación de una conciencia de pecado: “vos tenés una conciencia de lo que no tenés que hacer [y] la lectura del evangelio es lo que te da la conciencia de pecado”. La interpretación de las escrituras no se encuentra monopolizada por funcionarios eclesiásticos, ocupando un lugar de primera importancia en la materia los fieles laicos. Los sacerdotes desempeñan un rol de supervisión y participan en la organización de los llamados “seminarios”. Allí “se dictan seminarios especiales donde vos aprendes mucha más capacidad, tenés que tener capacidad, por ejemplo, te vas desarrollando; pidiendo al Espíritu Santo el Señor te va haciendo desarrollar como discernir la palabra de Dios. ¿Cómo discernir si lo que se está viviendo dentro del grupo es de Dios o no es de Dios? Y esa es la peligrosidad que hay en la renovación, esas son personas tocadas por la mano del Señor”. Ante la pregunta de si esas personas “tocadas” y capacitadas para interpretar el evangelio son sacerdotes la respuesta fue que “nooo, todo laico, la mayoría laico, es guiado a lo mejor por un asesor ehhhhh, sacerdote tiene que haber para que no se desvirtúe todo ¿no? Pero sino es guiado todo por laicos. Es gente comprometida con Dios”.

Estando a cargo principalmente de laicos, en estos seminarios “te enseñan a aprender a discernir el espíritu de Dios, el espíritu de satanás, cuando es de Dios, cuando no es de Dios”. Los seminarios son una instancia en donde los creyentes se juegan la posibilidad de conseguir ciertas posiciones dentro del grupo o comunidad. Estas posibilidades dependen de numerosos factores entre los que se destacan: el tiempo de permanencia en el grupo y la posesión o no de los dones o gracias. La participación de una persona en una comunidad es medida dentro del grupo en términos de la “trayectoria” que ella tiene, tal como lo demuestra la supuesta respuesta a una persona que llega al grupo: “el que llega y dice -yo tengo el don tal-, pará, lo vamos a mirar, tenés que estar en la comunidad un año, dos años por lo menos, para mirar la trayectoria de esa persona porque no podemos admitir a cualquiera en el grupo”.

La formación y la oración son aspectos íntimamente unidos. Esta última es una pieza clave dentro de la espiritualidad carismática según lo expresado por nuestra entrevistada. Pero la oración dentro de la renovación debe ser entendida en relación a otro aspecto importante en su espiritualidad, la sanidad. Ambos factores se conjugan en eventos rituales como la “misa de sanación” y en el relato de experiencias personales (“testimonios”) compartidas con la comunidad creyente. Nuestra entrevistada ha relatado un extenso “testimonio de vida” que incluye la sanación del cuerpo de un familiar e hizo referencia a otros casos/testimonios que incluyen la sanación corporal. Estos testimonios en la medida en que son comunicados al resto de la comunidad marcan trayectorias personales y otorgan pertenencia al grupo.

Las celebraciones, misas, se caracterizan por su extensa duración, por el ambiente festivo (cantos, gran participación, etc.) y por la inclusión del cuerpo no sólo como destinatario de la sanación sino como medio de expresión de una experiencia sanadora que lo comprende. La expresión corporal parece adquirir un lugar destacado en aquello que distingue a la renovación, además de convertirse en un “foco de poder administrativo [y en] una carrera

visible hacia la identidad del ego<sup>199</sup> por parte de los creyentes carismáticos. Son numerosos los ejemplos que pueden citarse respecto del lugar que ocupa el cuerpo en la religiosidad carismática y que surgieron de la entrevista. Es más, teniendo en cuenta que el rostro y el cuerpo como medios de expresión y comunicación tienen consecuencias morales<sup>200</sup> será ejemplificador citar el siguiente relato:

*“Cuando vine en la santa, bueno, yo por lo general; han pasado casos por el oratorio y yo hago, me arrimo a ella y le digo; hay payasadas que hacen vista cuando están «caídas» y yo me doy cuenta, quizás Dios me dio sus discernimientos de saber que no es de Dios. Yo le voy a explicar: le sentís invadida y tu corazón latía con fuerza, no está en paz, no hay armonía de espíritu; al no haber armonía de espíritu y de paz eso no es de Dios. El espíritu de Dios es paz armonía, comprensión. Entonces vos vos, yo una vez dentro una vez al oratorio una chica y empezó «pa-pa-pa»<sup>201</sup>, agitar las manos y hacía, xhalaba, bostezaba, gritaba y todo el mundo asustado; le alaba la gente. Es día todo el mundo asustado y me acuerdo y en el oído le dije «mirá, tratá de controlarte porque eso no es de Dios y esto no edifica a la comunidad», entonces la chica se controló. Después la tomé y la lloré ante un sacerdote”*

Finalmente en relación a las celebraciones hay que mencionar la simétrica participación de las mujeres, por ejemplo, en la misa; ellas pueden realizar todas las tareas, desde leer las escrituras hasta dar la eucaristía.

El relato anterior permite introducirnos en otra característica del grupo al cual pertenece Claudia y que, posiblemente, pueda generalizarse: el significativo control social. Existe una sensibilidad especial para percibir comportamientos extraños aún en los detalles según una minuciosa descripción hecha por Claudia de cómo se expresan los pentecostales y aquellas personas que vienen de “sectas” a participar en reuniones carismáticas: “nosotros nos damos cuenta enseguida cuando estuvieron en una secta; porque en una secta la llaman de otra forma [a la “gracia”], no con el Espíritu Santo, no con Dios, sino con cosas que no son de Dios. Entonces sabemos discernir cuando es de Dios”. Y en otro momento manifestó que “la Iglesia es muy pura todavía, no se ha deformado y nosotros debemos cuidar que esto no parezca un teatro, que se mantenga dentro de los lineamientos de la corrección de la renovación carismática como de la Iglesia Católica, de la estructura que tenemos”.

Pero este control también se da entre los fieles que participan de la comunidad. Son los mismos laicos los encargados de ejercer dicho control ya que, como se mencionó, la presencia de sacerdotes es requerida sólo en ciertas ocasiones. Las “gracias” o dones especiales solo en escasas ocasiones son aceptadas “como fruto del espíritu de Dios” cuando alguien recién comienza a participar del grupo. Lo común es que las gracias sean obtenidas progresivamente dependiendo esto también de la confianza que una persona despierte en el grupo.

<sup>199</sup> GIDDENS, A., *La transformación...*, op. cit., pág. 39

<sup>200</sup> GIDDENS, A., *La constitución...*, op. cit., pág. 101

<sup>201</sup> expresión que indica aplausos



Estos mecanismos de control de lo extraño, en correspondencia con ciertos dualismos existentes en la espiritualidad carismática, homogeneiza al grupo y, de esa manera, habilita la vivencia de experiencias emocionales intensas que sintetizan o reducen la complejidad de aquello que posteriormente denominaremos *situaciones de resolución compleja*.

La participación en política por parte de los miembros de la renovación también está regulada ya que “hay gente que puede militar pero bueno, ya se sabe que debe ser con corrección [...] por lo general la política se deja a parte, no está bien visto, un político es corrupto, no nos metemos”. Estos dichos también reflejan una dualidad que se percibe claramente en las continuas distinciones hechas a lo largo de la entrevista. Existen una serie de cualidades atribuidas a realidades espirituales o materiales que expresan una marcada dicotomía en el plano simbólico: en los seminarios se aprende a “discernir” qué es de Dios y qué no lo es, dónde habita el diablo y dónde Dios, la comunión en el espíritu genera paz, armonía y comprensión mientras que no poseer la “gracia” aleja de estos bienes, los políticos son corruptos y la gente que trabaja para los demás “sin meterse en política” no está “sucio”. Estos límites permiten establecer fronteras claras entre aquellos que son del grupo y los de afuera favoreciendo así la construcción de una identidad grupal. En la práctica, estos contornos imprimen aquellos componentes de la tradición, a modo de hitos, descritos por Giddens (verdad formular, ritual, guardianes, la moral y la memoria colectiva) a los que subyace esta dicotómica realidad simbólica.

### **Las Comunidades Eclesiales de Base. La tradición como elusión del proceso de secuestro de la experiencia**

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) podrían definirse como un tipo específico de trabajo pastoral impulsado por una corriente teológica de la Iglesia Católica e inspirada en el Concilio Vaticano II y posteriores documentos de la Iglesia Latinoamericana<sup>202</sup>. El sustento teológico de las comunidades se inscribe en la Teología de la Liberación y en especial en los cambios habidos luego del Concilio en cuanto a la manera de definir la Iglesia, es decir, los cambios en el paradigma eclesiológico. Según esta línea teológica se trata de “recuperar la categoría bíblica y patristica de pueblo de Dios para definir a la Iglesia y anteponer el capítulo sobre el pueblo de Dios al capítulo sobre la jerarquía”<sup>203</sup>.

Este nuevo paradigma eclesial surge acompañado de las transformaciones políticas y sociales habidas en las sociedades latinoamericanas a partir de los años cincuenta para extenderse hasta nuestros días. De ese ambiente sociopolítico surge y abreva la Teología de la Liberación y la consiguiente nueva forma de entender la Iglesia. Siendo una de las características de la Teología de la Liberación la apertura y diálogo con el mundo moderno, esta va a tomar como referente en el campo de las ciencias sociales el paradigma crítico iniciado por K. Marx, la Escuela de Frankfurt y en nuestros días especialmente J. Habermas. El diálogo con estas corrientes del pensamiento y la inclusión de algunos

<sup>202</sup> *Iglesia y liberación. Los documentos de Medellín*. Nova Terra, Barcelona, 1969.; *Documentos de Puebla*, PPC, Madrid, 1979.

<sup>203</sup> JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Ed. Verbo Divino, España, 1990, pág. 44



postulados dentro de su corpus teológico es lo que le ha valido las mayores críticas dentro de la Iglesia Católica. De todos modos cabe aclarar que la evolución de esta perspectiva teológica ha sufrido continuas reformulaciones y que su tendencia aperturista le ha posibilitado superar contradicciones iniciales.

De ahí que a las comunidades eclesiales de base les asignen las siguientes funciones: “interpelar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad, ser expresión del amor preferencial de la Iglesia por los pobres, vivir una vida evangélica en el seno del pueblo y posibilitar la participación de los creyentes en la vida eclesial y en el compromiso por transformar el mundo”<sup>204</sup>.

El golpe de Estado de 1976 va a impactar directamente en el trabajo de base quedando prácticamente desarticulado para cuando retornó de la democracia. Esta desintegración fruto de la imposibilidad de agrupación fue especialmente más profunda en el interior del país<sup>205</sup>.

La vuelta de la democracia supuso un nuevo comienzo para esta línea de trabajo ya disgregada por los años de gobierno militar y la sistemática persecución de todos los militantes encuadrados en la línea de la pastoral popular. F. Forni describe el contexto de la siguiente manera: “tenemos así una situación en que cientos de sacerdotes, monjas y cuadros laicos luego de haber integrado una importante ala de la Iglesia –y si ellos logran sobrevivir y quedarse fuera del país- quedaron prácticamente dejados a su suerte y presionados a una conducta conformista. Pero, casi como un experimento límite, en ese contexto absolutamente negativo, algunas expresiones sobrevivieron, y emergieron nuevas formas de acción”<sup>206</sup>.

La reformulación del rol de la Iglesia como institución frente a la sociedad y, más específicamente, en su relación con el laicado, se traduce en un nuevo binomio, este ya no es clérigos/laicos y pasa a ser comunidad/ministerios. Al respecto hay que “reparar de una manera especial en la potenciación que las comunidades hacen de los ministerios laicales (de la palabra, de la educación en la fe, de la presidencia de la comunidad, de la animación litúrgica, de la coordinación intercomunitaria, de la enseñanza, de la solidaridad, de la justicia, de la consolación, del acompañamiento) y en la recuperación carismática y diaconal de la Iglesia”<sup>207</sup>.

La institución eclesial, según la teología que inspira a las CEBs, inserta en la comunidad logra potenciar, dinamizar y alentar las iniciativas que surgen en el seno de ésta<sup>208</sup>, con especial atención en responder a las exigencias de una pastoral liberadora. Las experiencias, entre otras, de los Sacerdotes para el Tercer Mundo y los curas villeros siguen esta línea pastoral.

---

<sup>204</sup> JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender...op. cit.*, pág.

<sup>205</sup> FLOREAL FORNI, *Derechos Humanos y trabajo de base: la producción de una línea de trabajo en el catolicismo argentino*, pág 514, en: Varios autores, *500 años de cristianismo en la Argentina*, CEHILA/Centro Nueva Tierra, Bs. As., 1992,

<sup>206</sup> FLOREAL FORNI, *Derechos Humanos...op. cit.*, pág. 515

<sup>207</sup> JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender...op. cit.*, pág. 45

<sup>208</sup> *Op.cit.*, pág. 45

Dentro de esta perspectiva de acción pastoral, Forni<sup>209</sup> distingue tres modos o formas de llevarla a cabo en la actualidad:

- La Pastoral Popular
- Continuación de la promoción por los más pobres
- Defensa de los derechos humanos

Reviste especial interés para nuestro trabajo la labor destinada a la promoción de los más pobres. Ésta, cuya finalidad es la organización popular autónoma “ha procurado evitar en principio conflictos inmediatos con autoridades e intereses privados (cuando esto es posible pues muchas veces es la situación de conflicto la que origina la acción). Pero los conflictos aparecen de todas maneras en muchos casos, y hay situaciones en que soluciones estructurales aparecen como ineludibles. Por ejemplo en la organización de indígenas, la reivindicación (muchas veces conflictiva y en la mayoría de las situaciones aún sin resolver) de tierras, y la obtención durante el gobierno democrático de legislación a nivel de cada provincia”<sup>210</sup>. Los tipos de organización originados en torno a la prosecución de los distintos fines mencionados son los que generan la interacción de agentes y así se refuerza el tejido social solidario. Esta participación o agencia social por parte de los individuos incluye crecientemente (desde la dictadura militar) la presencia de ONGs y asociaciones intermedias que alientan iniciativas de microdesarrollo comunitario, organización y capacitación.

Frente a esto, la institución eclesiástica a “tolerado benignamente” o simplemente ha ignorado estas actividades, por otra parte más ligada a la noción tradicional de Pastoral Social de sesgo caritativo o asistencial.

De esta manera vemos que las Comunidades Eclesiales de Base parten de una nueva forma de entender el *s̄r Iglesia* que reconfigura las relaciones de los funcionarios eclesiásticos con los laicos cuyo corolario sería la participación activa de los miembros de la comunidad. Y esta actividad se refiere a una gestión orientada a la solución de problemáticas propias de los sectores más desfavorecidos de la sociedad, cuyo sustento es una interacción originada en la experiencia de una fe compartida bajo condiciones negativas y a la luz del mensaje evangélico.

“En síntesis, una proporción relevante aunque minoritaria de miembros de la Iglesia Argentina, -con independencia en buena medida de la estrategia global de la Jerarquía-, y un conjunto de católicos, están comprometidos en la «opción por los pobres» y expresiones propias de los pobres. Han encontrado su espacio, sea en el terreno religioso, o en el de promoción humana y organizaciones populares. En un proceso más amplio de democratización (que los favorece) contribuyen considerablemente e innovativamente a la emergencia de nuevas formas de organización popular y su legitimación”. En este contexto tienen lugar las Comunidades Eclesiales de Base.

---

<sup>209</sup> FLOREAL FORNI, *Derechos Humanos...op. cit.*, pág. 515

<sup>210</sup> *Op.cit.*, pág. 516

---

### *Estrategia metodológica cualitativa en una Comunidad Eclesial de Base*

Como se mencionó, la investigación en este campo se realizó en base a la utilización de dos técnicas, entrevista y observación participante.

La entrevista se le realizó a Jorge, un sacerdote de la congregación católica Salesiana que trabajó durante cinco años en la villa Itatí del conurbano bonaerense, más específicamente en la localidad de Bernal en el barrio Don Bosco. En este momento se encuentra transitando un año de “discernimiento”, situación que si bien lo aleja del trabajo en la villa, no ha impedido que sea él quien nos ha permitido el acceso a la misma luego de la entrevista.

El trabajo allí comenzado hace quince años conforme a la estructura de una Comunidad Eclesial de Base estuvo a cargo, desde el comienzo, de religiosas que pertenecen a la orden franciscana y son Misioneras de María. Este trabajo comenzó en la “Cava”, lugar que se denomina así ya que es una gran depresión surgida a partir de la extracción de tierra utilizada para el trazado del acceso sudeste. Con sólo transitar por este acceso puede verse de manera clara las consecuencias que trae, para la vida de las cincuenta mil personas<sup>211</sup> que allí viven, la geografía del lugar. Existe una “inundación permanente” provocada por la ya agotada posibilidad de que el suelo absorba agua y que constituye un foco propagador de infecciones y demás problemas para la salud de los habitantes del lugar.

No existen mediciones del nivel de empleo pero nos dicen los entrevistados que “predomina el cirujeo” por sobre una actividad nueva, el trueque, y por sobre el escasísimo porcentaje de personas empleadas.

Respecto de la educación nos informaron que, en general, los chicos asisten al colegio pero fundamentalmente al comedor. Sin embargo “casi todos saben leer y escribir aún sin haber ido al colegio” fenómeno que puede inferirse del nivel educativo de los padres que en general han llegado a segundo o tercer grado. Gran parte de la población son migrantes internos, del norte y litoral del país, existiendo también un elevado porcentaje de migrantes externos de países limítrofes, especialmente del Paraguay.

Un dato que contribuye a delinear este panorama de precariedad casi extrema es que la asistencia para la salud descansa sobre una sola unidad sanitaria para los cincuenta mil habitantes del lugar.

Jorge llegó al barrio de la villa Itatí en mil novecientos noventa y siete para unirse al trabajo que desde muchos años atrás venían realizando las religiosas franciscanas allí. La entrevista transcurre en un bar aledaño a la estación Constitución de ferrocarriles; este ha sido el escenario de un prolongado trabajo como asistente social con la gente del lugar: chicos de la calle, prostitutas, gays, travestis, desocupados, etc. “Acá hay todo un mundo que la gente no percibe, si mirás no ves nada pero si te detenés a observar los rostros te vas a dar cuenta” agrega mientras cruzamos una calle en dirección al bar. Sin ningún atuendo o accesorio que lo distinga como sacerdote dispara la conversación manifestando la

---

<sup>211</sup> No se cuenta con datos oficiales y las cifras y/o porcentajes que se mencionen responden a estimaciones de los propios entrevistados que, a la vez, se pretendió verificar con otras personas que viven en el lugar.

importancia decisiva que ha tenido en su vida el trabajo con la gente de la villa: “vivíamos en una casita igual que la gente del barrio, se nos inundaba igual que a las demás personas, lavábamos la ropa afuera y una parte de la casa era ¿viste esas estructuras de venta de puestos como hay en los andenes de Constitución?”. Remarca que la idea es que el sacerdote vive la experiencia del pobre, está entre él y su circunstancia; predica con su vida para luego dar testimonio, su vida es el testimonio de su fe, no al revés. “Yo me levantaba y con Mario (otro sacerdote) celebrábamos misa y para eso habíamos hecho un altar sobre una mesa donde habíamos puesto papeles de diario con las noticias de la gente, después íbamos a trabajar, subíamos al colectivo y ahí viajas con la gente y padecés lo mismo que ellos, los mismos problemas, mirás sus caras y ahí están”. Jorge trabajaba dando clases en un colegio de la zona, lo cual le ha traído peligros aún para su vida en la medida en que se ha preocupado por los problemas de sus alumnos, especialmente en lo referido al tráfico de drogas. Cuenta que un día, luego de que le “recomendaran” que no se metiera más porque de lo contrario lo iban a matar, lo tiraron en una zanja, “a partir de allí tuve miedo” culmina.

En la entrevista al igual que en la visita a villa Itatí se vislumbra una forma de trabajo eclesial donde la experiencia de aquello que se cree ocupa, por sobre otras formas más “emocionales” o “intelectuales” de la vivencia de lo religioso, un lugar preeminente. Y esta experiencia de la fe tiene como piedras de toque aquello que se ha reformulado y resaltado luego del concilio Vaticano II como “opción preferencial por los pobres” y la línea de trabajo y producción teológica surgida a partir de ello especialmente en el ámbito latinoamericano. De ahí que la promoción del pobre ocupe un lugar tan importante en este tipo de religiosidad donde se asume que el pobre en primera instancia, es el depositario de la misión de la Iglesia. Este posicionamiento tiene por consecuencia una concepción diferente del apostolado y de la misma Iglesia y su estructura.

La experiencia de la fe en esta comunidad de villa Itatí incluye la recordación y asunción, de manera significativa, de momentos de dolor de los fieles y que, según Giddens, constituyen las áreas del “secuestro de la experiencia”<sup>212</sup> en la modernidad. Muestra de que no existe una negación y si una consciente inclusión de esas experiencias es lo sucedido al momento de las peticiones en una misa dominical dentro de la villa. Allí se ha pedido en dos oportunidades por los muertos de la comunidad, por los enfermos y por los presos. Si bien este último ítem puede considerarse novedoso al ser incluido en una misa, existe toda una serie de momentos vitales de los fieles de la comunidad que, al rememorarse, nos permiten afirmar que uno de los aspectos centrales de la espiritualidad de esta CEB reside en la experiencia compartida de aquellos momentos o situaciones vitales que los definen como pobres. Prueba de ello son los cantos entonados durante la misa donde se repiten palabras como “el pueblo” (como sujeto social y no como “pueblo

---

<sup>212</sup> Giddens entiende por secuestro de la experiencia a la “separación de la vida cotidiana del contacto con experiencias que plantean cuestiones existenciales potencialmente perturbadoras (en especial cuestiones relacionadas con la enfermedad, la locura, la criminalidad, la sexualidad y la muerte), GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...op. cit.*, pág. 295.

de Dios”), y continuas referencias a la muerte, la vida y el trabajo. Asimismo en el rito de la acción de gracias han destacado los cumpleaños y los casamientos de los fieles.

Acerca del lugar que ocupa la mujer, Jorge nos había dicho que ellas concelebran la misa y que “ellas son las elegidas de Dios porque a través de su fragilidad se muestra la fuerza del Dios Vida”. Y agrega, “las mujeres siempre están, comenzás con un comedor y son las primeras en venir a dar una mano y así con cualquier cosa que se emprendas”. Y no sólo las mujeres ocupan un lugar destacado en la comunidad, sino también en la espiritualidad dado que están representadas en la figura de la Virgen María, por otra parte centro de una continua devoción según pudimos observar. Este realce del rol de la mujer como dadora de vida y organizadora de la vida familiar va acompañado de una participación activa de los fieles. Este rol activo se cristaliza en la participación de los fieles en tareas de organización, mantenimiento y defensa de ciertos emprendimientos comunitarios como la unidad sanitaria, considerada por los mismos habitantes del lugar como patrimonio de ellos. Asimismo esta agencia se manifiesta gracias a que la figura del sacerdote, en tanto funcionario religioso diferencialmente posicionado del resto de los fieles, casi logra diluirse. Éste, al vivir todo tipo de experiencias junto a los fieles de la villa logra “mezclarse” entre ellos. Los sacerdotes aportan saberes específicos en los rituales y sobre todo en la organización, acompañamiento y dirección de actividades de promoción social. Jorge cuenta su experiencia de participación por primera vez en un “piquete” o su asistencia como acompañante de la gente de la villa a una marcha para pedir justicia por la muerte de un chico en un accidente de tránsito o su experiencia de trabajo en Constitución con gays, travestis y drogadictos. Él dice que allí se encuentran “semillas de verdad” y que “no es la biblia y el calefón, sino que ahí está el reino de Dios”, para terminar diciendo: “bienvenido si se diluye la figura del cura y se engrandece la de Dios”.

La participación de la gente es grande y activa. Esta CEB a través de los religiosos moviliza a las tres cuartas partes de la villa, cuestión que llega a ser conflictiva cuando hay intereses opuestos al de los “punteros” políticos. Este, por ejemplo, ha sido el motivo de que Julia deba trasladarse del centro de la cava a sus alrededores, es decir, continuas amenazas, escándalos, agresiones, etc. La confrontación con el poder político es palpable: “cuando el intendente quiso cerrar la unidad sanitaria para sacar todo de ahí y llevarlo a otra donde él tenía el control y que a nosotros nos queda más lejos, la gente fue y soldó la puerta de la unidad del lado de adentro, con toda la gente también de ese lado, hasta el cura estaba ahí adentro”, relata Jorge. Pero no sólo en este tipo de hechos se nota la resistencia a ser utilizados con prebendas y clientelísticamente por parte de los punteros políticos, sino que esta protesta se filtra diferenciando modos de asumir la responsabilidad social: la de los políticos y sus métodos espurios y la de ellos y su aspiración al bien común. Como comenta Cristian Parker, “se trata de una protesta que posibilita sobrevivir al reconstruir un mundo significativo, a través de una actitud vital, difícilmente reductible a esquemas racionalistas y que da identidad colectiva a la cultura popular”<sup>213</sup>. En efecto, los cantos litúrgicos, la homilía del sacerdote, las peticiones, los agradecimientos y muchos otros pequeños rasgos de la celebración dan testimonio de la revalorización del pobre y de sus

---

<sup>213</sup> CRISTIAN PARKER, *Otra lógica...*, op. cit., pág. 340



cualidades morales positivas. Esta valoración del pobre tiene por fundamento las escrituras y fundamentalmente el nuevo testamento, lugar desde donde se hace una lectura centrada en la figura del desposeído frente a los “poderosos”, “ricos”, etc., tal como lo mostró la homilía del sacerdote en la capilla de allí. Aquella celebración culminó con un saludo casi familiar entre todos los que habían asistido, la mayoría mujeres y niños, hecho que transcurría en la gélida capilla de material, a medio terminar y con numerosas imágenes de la Virgen María. Y la decoración de la capilla hace recordar aquello que Jorge repitió en varias ocasiones: “aquí se debe resistir y crear”, palabras que encuentran parecido en estas otras:

*“La fe popular sigue reproduciéndose, principalmnte en el ámbito familiar y local, pero sólo en una minoría tiende a privatizarse. Cumple diversas significaciones y funciones, ofrece sentido a la vida en las penosas condiciones de miseria y explotación que viven las masas populares del continente, sirve como símbolo de identidad en diversos planos y posibilita una resistencia cultural bajo códigos y símbolos ritmados «populares», en un lenguaje y gramática culturales y religiosos muy diferentes al de la religión oficial y de la cultura dominante. Si bien en algunos casos legítima la alienación social, en otros ofrece sentido y estimula la resistencia simbólica y, en ocasiones, al compromiso liberador”<sup>214</sup>*

Finalmente creemos que la vivencia de la fe en las CEBs se expresa (otorgando sentido) en aquellas actividades que se orientan, por imperiosa necesidad, a dar continuidad a la vida cotidiana y sus desavenencias. Los emprendimientos comunitarios son organizados e impulsados desde convicciones religiosas, y las vivencias dolorosas (muerte, procesos judiciales, enfermedades, abusos sexuales, violencia física, etc.) también son incluidas en el acervo de experiencia del grupo. Se comparten los episodios de precariedad y dolor con el resto de la comunidad, se incluyen en la vivencia de la fe y, de esa manera, se elude el proceso denominado por Giddens como “secuestro de la experiencia”.

### **El Opus Dei: La tradición como experiencia cotidiana ritualizada**

El Opus Dei no puede comprenderse sin una referencia a la vida y obra de su fundador, el presbítero español Josemaría Escrivá de Balaguer. La contemporaneidad del sacerdote es un aspecto de suma importancia en nuestro análisis que será tratado posteriormente<sup>215</sup>.

“Opus Dei” significa “Obra de Dios” y el nombre completo es “Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei”. El Opus Dei es una prelatura personal, figura jurídica<sup>216</sup> que surgió del Concilio Vaticano II pretendía dotar de gran flexibilidad a la misión evangelizadora de la Iglesia Católica. Pero fue hasta el concilio que el Opus Dei no poseía tal estatus jurídico

<sup>214</sup> *Op.cit.*, págs. 342-343

<sup>215</sup> La siguiente descripción del Opus Dei esta basada en textos suministrados por la Universidad Austral. Debe hacerse notar la falta de producción bibliográfica científica especialmente sociológica sobre la prelatura.

<sup>216</sup> Decreto conciliar *Presbyterorum ordinis* (7-XII-1965), 10:[para] “la realización de las tareas pastorales peculiares a favor de distintos grupos sociales en determinadas regiones o naciones, o incluso en todo el mundo”, se podrían constituir en el futuro, entre otras instituciones, “peculiares diócesis o prelaturas personales”, BEAT MÜLLER, *Opus Dei*, Oficina de Información de la Prelatura del Opus Dei en España, Madrid, 1996, pág. 7



adecuado, ya que por sus objetivos y la organización que de ellos derivaba, no se adaptaba completamente a las instituciones de la estructura pastoral y jerárquica de la Iglesia existentes.

El espíritu del Opus Dei puede resumirse esquemáticamente en una serie de fines y medios orientados para alcanzarlos. Siendo que “el Opus Dei se propone difundir en medio del mundo el mensaje a la llamada universal de la santidad” pone a disposición medios para alcanzar los ideales espirituales a saber: filiación divina, valor santificador de la vida ordinaria, santificación del trabajo, amor a la libertad, vida de oración y sacrificio, caridad y apostolado, y unidad de vida<sup>217</sup>.

Tal como expondremos en el análisis de los datos primarios obtenidos, el énfasis está puesto en el trabajo profesional y en la delimitación de tareas, deberes y derechos en los ámbitos tanto seglar como sacerdotal. Este cuidado ordenamiento está orientado a valorar la libertad como aspecto central del espíritu de la Obra.

El Opus Dei no es un Instituto secular ni una asociación de fieles tal como la Acción Católica dado que su régimen no es diocesano ni nacional y los fieles no poseen vinculación alguna con una orden religiosa o congregación (como por ejemplo, jesuitas, salesianos, etc.). La Obra, denominación que suelen utilizar los miembros, en cambio, tiene una estructura supra-diocesana y supra-nacional por el carácter universal de su apostolado<sup>218</sup>. Y el apostolado específico que desarrolla el Opus Dei en tanto asociación “consiste, por tanto, en la formación de sus socios, para que cada uno, individualmente, de testimonio cristiano en medio del ambiente en el que desarrolla su trabajo profesional”<sup>219</sup>. Es decir, a diferencia de las ordenes religiosas que conforme a su “carisma”, dan curso a una determinada orientación de su trabajo (enfermos, educación, etc.), el Opus Dei pretende educar otorgando herramientas para que cada fiel católico desarrolle su tarea apostólica. Tal como hemos visto, estas tareas están orientadas al ámbito familiar y al trabajo muy especialmente el profesional.

La prelatura es una estructura jurídica de carácter personal. Esta se encuentra gobernada por un prelado que ejerce jurisdicción sobre ella. Una característica del gobierno del Opus Dei es el estilo colegial, es decir, que existen operaciones de consulta y cooperación con los correspondientes consejos que, en su mayoría, están formados por laicos<sup>220</sup>. A su vez el prelado cuenta con la colaboración de un consejo para mujeres (Asesoría central) y otro para hombres (Consejo General). Un dato que no es de menor importancia es la constante distribución, a lo largo de la estructura del Opus Dei, de tareas, diferenciando aquellas específicas para mujeres y las propias de los hombres. El gobierno de la prelatura se subdivide en circunscripciones territoriales llamadas regiones que pueden o no coincidir con un país; contando cada una de ellas con un vicariato regional y sus respectivos consejos. A su vez puede haber una subdivisión que consta de delegaciones repitiéndose

<sup>217</sup> BEAT MÜLLER, *Opus Dei...*, op. cit., págs. 21-23

<sup>218</sup> ADREW BIRNE, *Santificación del trabajo ordinario*, págs. 223/224, en: Varios autores, *La vocación cristiana. Reflexiones sobre la catálisis de Mons. Escrivá de Balaguer*, Ed. Palabra, Madrid, 1975.

<sup>219</sup> ADREW BIRNE, *Santificación del...*, op. cit. pág. 233

<sup>220</sup> BEAT MÜLLER, *Opus Dei...*, op. cit., pág. 34

la estructura antes mencionada. La relación de la prelatura respecto de las diócesis es de autonomía aunque se encuentra estatuida la necesidad de una “armónica coordinación” entre las autoridades de ambas. Los fieles laicos dependen en del Opus Dei en todo aquello que tenga que ver con los compromisos asumidos entre ambas partes, más tampoco por ello dejan de estar sometidos a la potestad del obispo de la diócesis a la cual pertenecen.

La vinculación de los fieles con la prelatura es novedosa al punto de utilizarse los términos “socios”, “relación bilateral”, “pacto”, etc. para describir el tipo de relación que se establece entre el Opus Dei y los fieles. Estos se incorporan a la Obra de forma contractual, asumiendo compromisos, y de la misma manera lo hace la prelatura<sup>221</sup>. Creemos que este tipo de organización es lo que confiere un alto grado flexibilidad y adaptación en distintos ámbitos y para un espectro amplio de fieles. Si a ello se le agrega la autonomía que le otorga su figura jurídica en el ámbito eclesiástico logra verse una de las mayores potencialidades de Opus Dei.

El tipo de vinculación que establecen los fieles/socios con la prelatura es de diferentes modos. Según se explica esto no responde a diferentes categorías sino a diferentes vocaciones o “modos de vivir”. De esta manera, además de los sacerdotes, entre los laicos hay tres modalidades de pertenecer al Opus Dei:

*Supernumerarios*: “constituyen la mayoría de los miembros (alrededor de un 70%, actualmente). Lo más frecuente es que sean mujeres u hombres casados. Para ellos, la santificación de los deberes familiares forma parte primordial de su misión”<sup>222</sup>.

*Agregados*: “son mujeres u hombres célibes, por lo que suelen tener mayor disponibilidad que los supernumerarios para algunas actividades apostólicas. Cada uno vive con su familia o donde le sea más conveniente por sus circunstancias profesionales”<sup>223</sup>.

*Numerarios*: “también célibes; se encuentran plenamente disponibles para atender labores apostólicas y la formación de los demás fieles de la prelatura; ordinariamente pueden vivir en centros de la prelatura. Entre las numerarias, algunas se dedican principalmente a los trabajos domésticos en las sedes de los centros de la prelatura”<sup>224</sup>.

Como hemos dicho, el Opus Dei no se caracteriza por ninguna orientación pastoral específica ni por una línea teológica especial como es la teología de la liberación, la teología de la mujer, etc. Más bien se trata de una producción teológica que, en conformidad estricta con la doctrina oficial Católica, justifica la naturaleza de la prelatura y su misión. Y es que si el Opus Dei debe ser caracterizado es por el apego irrestricto a la doctrina “tradicional” de la Iglesia Católica, según expresan los textos consultados<sup>225</sup>.

<sup>221</sup> Los compromisos que unen ambas partes son de tres tipos a saber, ascéticos, de carácter formativo y apostólico. DOMINIQUE LE TOURNEAU, *El Opus Dei*, Oikos-Tau, Barcelona, 1986, págs. 104-107.

<sup>222</sup> BEAT MÜLLER, *Opus Dei...*, op. cit., pág. 26

<sup>223</sup> *Op. cit.*

<sup>224</sup> *Op. cit.*

<sup>225</sup> DOMINIQUE LE TOURNEAU, *El Opus Dei...*, op. cit.; ADREW BIRNE, *Santificación del...*, op. cit.; BEAT MÜLLER, *Opus Dei...*, op. cit.; Varios autores, *Homnaji a Mons. Josmaría Escrivá del Balaguer*, Eunsa, Pamplona,

---

Prueba de este seguimiento incondicional es el cumplimiento hasta en lo más mínimo de los procedimientos rituales en donde no se halla ninguna particularidad (a diferencia de las misas carismáticas, por ejemplo) excepto la rigurosidad en el cumplimiento de lo ya establecido en la doctrina.

#### *Entrevista a Juan del Opus Dei*

Juan pertenece a la prelatura del Opus Dei desde hace más de veinte años y actualmente es decano de la carrera de derecho en una universidad de la "Obra" u Opus, término latino con el que suelen referirse ordinariamente al Opus Dei.

Se mostró desde el inicio de la entrevista muy dispuesto a que nuestras preguntas obtengan las respuestas adecuadas a las necesidades del trabajo, preocupación igualmente destinada a matizar y hacer distinciones propias de una persona de derecho, tal como él lo es.

Con diferencia a lo que sucede en otros grupos o movimientos religiosos aquí prescindimos de una experiencia de conversión con la cual comenzar la conversación, dato que no es menor ya que contribuye a delinear el perfil de los fieles de la prelatura, es decir, distinto al Movimiento Carismático y al evangelismo.

Si bien aclara no ser partidario de "una visión integrista" del período posconciliar y aún del concilio, le asigna a algunos sectores de la Iglesia la equivocada "aplicación de algunas disposiciones del concilio" responsabilidad en un proceso que denomina "descristianización" al interior de la iglesia católica y que se produjo luego de celebrado el Concilio Vaticano II. En relación a lo acontecido con la Iglesia Católica en el período posconciliar en el ámbito latinoamericano, esta postura guarda coincidencias con la visión vaticana de lo sucedido, hecho que realza una de las características más notorias del Opus Dei: su ortodoxia. Ésta, entendida como la conformidad con los dogmas y con cuanto esta establecido oficialmente en la Iglesia Católica, se manifiesta en cada una de las dimensiones de la tradición que pretendemos analizar en el presente trabajo.

Así, el aspecto ritual de la práctica religiosa de los fieles del Opus Dei no encuentra más particularidades que el estricto seguimiento de cuanto esta prescripto en los textos autorizados respecto de la liturgia, siendo esa su nota distintiva. "Mirá a veces gente que no es de la obra me dice que algo particular de los sacerdotes en la misa es que son muy rigurosos con cada cosa, con cada gesto, con todo" comenta, para terminar afirmando que "en el Opus Dei se trata de respetar todos los textos pero hasta en el punto y la coma ¿me entendés?".

Sin embargo puede afirmarse que en relación al ritual se da un proceso de extensión del mismo que abarca zonas de la vida cotidiana de los fieles donde se realzan sus cualidades en relación a lo sacro. De esta manera nos introducimos en uno de los elementos claves y

---

1986; s.n., *Beato Josémaría Escrivá de Balaguer. Fundador del Opus Dei*, Ed. Postulación General del Opus Dei, s.l., 1992.

quizás novedosos<sup>226</sup> de la espiritualidad de la prelatura, esto es, el énfasis en el trabajo como actividad orientada a la perfección tanto profesional como cristiana.

Según nuestro entrevistado una de las características principales del Opus Dei es aquello que denominan como “santificación del trabajo” que, según lo estatuido por la prelatura, significa “trabajar con la mayor perfección posible; hacer ese trabajo siempre con pleno respeto de las leyes conforme a las exigencias éticas; buscar la unión con Dios en esa tarea; actuar con el deseo de servir a los conciudadanos y del contribuir al progreso de la sociedad (Estatutos, art. 86.1)”<sup>227</sup>. Con la “santificación del trabajo” el creyente no sólo mantiene relaciones con lo numinoso en los momentos convencionales (misa dominical, sacramentos, momentos de oración, etc.), sino que la labor pasa a ser otro vehículo de comunicación con el mismo, impregnando de esa manera vastas zonas de la vida diaria de los individuos. El trabajo, de esta manera, pasa a constituir una novedosa forma ritual, entendiéndolo por ello una vía a través de la cual se establecen relaciones con lo Numinoso. Asimismo parece que cumple con las funciones enumeradas por Maisonneuve<sup>228</sup> respecto del rito:

- Función de dominio de lo inestable y seguridad contra la angustia.
- Función de mediación con lo divino o con ciertas formas y valores ocultos o ideales.
- Función de comunicación y regulación, por la atestación y el refuerzo del vínculo social.

El trabajo, considerado como una actividad natural del hombre, debe realizarse con perfección y el esfuerzo en ello puesto “sea la actividad que sea al hombre lo santifica”. La importancia del trabajo es tal que nuestro entrevistado manifestó que “los únicos que no caben en el Opus Dei son los vagos”, sentencia que muestra el carácter normativo y excluyente que tiene la actividad laboral en el Opus Dei.

Pero “a todos los trabajos les prestamos atención aunque especialmente al trabajo profesional” aclara Juan, afirmación que lo lleva a inferir lo siguiente: “y yo creo, te podría decir, que, mirá más o menos el Opus Dei abarca la franja de la clase media, desde la media baja hasta la media alta, pero no creo que lo significativo sea la clase alta”.

Creemos que esta “sacralización” del trabajo y la alta estima que se le otorga al mismo en la espiritualidad de la prelatura agrega la dimensión religiosa a una amplia franja de la vida cotidiana de los individuos. De todos modos este fenómeno no constituye un elemento nuevo en el estudio sociológico de la religión. Weber en su trabajo sobre la Ética Protestante ya había destacado la significación del trabajo en la moral protestante:

---

<sup>226</sup> No desconocemos el lugar que históricamente ha ocupado la reflexión acerca del trabajo en la Iglesia Católica, sino que el aspecto *novedoso* reside en la reintroducción de esta dimensión y en la centralidad que ocupa en la espiritualidad del caso estudiado.

<sup>227</sup> BEAT MÜLLER, *Opus Dei...*, op. cit., pág. 6

<sup>228</sup> Citado por: SONEIRA J. A., *El fenómeno religioso*, págs. 30-31, en: SONEIRA J. A. (comp.), *Sociología de la Religión*, Ed. Docencia-Fundación Hernandarias, Bs. As., 1996.

*“Ni en la Edad Media ni en la Antigüedad (en el humanismo de la última época) se dieron los supuestos para esta estimación del trabajo cotidiano en el mundo que implica esta idea de profesión: de ello se hablará más adelante. En todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Ésta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez, engendró el concepto de «profesión» en su sentido”.*<sup>229</sup>

Pero aun destacando la coincidencia que pudiese existir entre el énfasis puesto por el Opus Dei en trabajo profesional y el significado que se le otorga en el protestantismo, Weber aclara las diferencias básicas habidas entre el catolicismo y el protestantismo en cuanto al significado que tiene la noción de trabajo:

*“En su concepto [la profesión] se expresa un dogma central a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de los mandatos morales en práctica y consilia y que como único modo de vida grato a Dios reconocía no la superación de la ética intramundana por medio de ascetismo monástico, sino precisamente el cumplimiento de los deberes intramundanos que a cada uno le imponen la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convirtieron para él en profesión.[...] Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber aumentado la prima religiosa concedida al trabajo intramundano y profesionalmente ordenado”.*<sup>230</sup>

En relación al significado del trabajo, un sacerdote que participó de la entrevista aclaró que “a diferencia de la ética de Weber el trabajo tiene un sentido y este es estar puesto al servicio de la comunidad”.

Siguiendo la argumentación weberiana queda claro que las diferencias entre ambas concepciones del trabajo son claras; la ética protestante –más específicamente calvinista– entiende que el hombre ha de trabajar y debe hacerlo bien y racionalmente, pero no puede volcar en el disfrute de la vida el fruto de su trabajo dado que la acumulación de ganancias genera un sentimiento de seguridad que el creyente calvinista vincula al problema teológico de la predestinación: es signo de ser elegido por Dios<sup>231</sup>; mientras que el catolicismo entiende al trabajo como una actividad positiva cuyo apremio no reside en mitigar la inseguridad a través del encuentro de un signo divino conducente a la salvación, sino en “responder” comprometidamente a la Gracia ya obtenida de tal manera de que el Reino de Dios pueda anticiparse socialmente<sup>232</sup>.

Aunque resulte harto evidente cabe hacer hincapié en que esta diferencia no oculta la coincidencia que, en ambos casos, reside en otorgar una dimensión religiosa al trabajo cotidiano. Y bajo esta premisa seguiremos nuestro desarrollo.

<sup>229</sup> MAX WEBER, *Ensayos sobre...*, op. cit., págs. 73/74

<sup>230</sup> *Op. cit.*, págs. 74/78

<sup>231</sup> ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ, ROBERTO BRIE, *Diccionario de Sociología...* op. cit. **Capitalismo**.

<sup>232</sup> XAVIER LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, págs. 798/799.

En condiciones de modernidad la división del trabajo conduce a una *profesionalización* del trabajo derivada de la necesidad de organizar racionalmente el trabajo especializado<sup>233</sup>. Es así como surge un tipo de trabajo que esta subordinado a la ciencia: la profesión o, en términos de Giddens, el trabajo experto. Ya hemos indicado las cualidades del experto pero es necesario reiterar que el conocimiento que este detenta se encuentra descontextualizado y es desarraigante por estar regido por principios que no reconocen ligaduras locales. Así, la falta de contexto de las prácticas locales esta generada por un conocimiento experto que cuestiona las prácticas tradicionales y sus fundamentos.

Por otra parte, la evacuación de la tradición en la modernidad tardía hace surgir un tipo de acción que se caracteriza por ser cuasi-causal gracias a las dificultades que se presentan para reconstruir activamente el pasado en forma de tradición<sup>234</sup>. Y es esta idea la que permite a Giddens realizar una interpretación de la conexión entre el trabajo y la moralidad alternativa a la hecha por Weber en la *Ética protestante*. Giddens apunta que no es tanto la ética del sacrificio sino una *urgencia motivacional* aquello que conecta el esfuerzo con la moralidad en la ética protestante. Así “el capitalista, por así decirlo, fue confinado a la repetición sin conocer –una vez descartada la ética religiosa tradicional- la razón por la cual él, u otro debían enredarse en esa rutina interminable. Sin embargo, esta era una motivación positiva; el éxito acarrea placer y no dolor. El hedonismo se diferencia del disfrute del placer de la misma manera en que el esfuerzo del empresario se diferencia del tradicionalismo económico. En otras palabras, casi por definición eso también es obsesivo: es por eso que está más estrechamente relacionado con los rasgos en que se encontró Weber que lo que parecía a primera vista”<sup>235</sup>.

Dadas las características con las cuales definimos la modernidad tal como es concebida por Giddens y las dificultades que enfrenta la tradición para persistir en ella, adquiere relevancia la noción de compulsión, término definido anteriormente. Tal como hemos visto, de la compulsión como mecanismo que integraría, en este caso, la actividad laboral con las exigencias morales, Giddens deriva el término adicción haciendo notar que, en condiciones de modernidad, ésta se generaliza a partir de la falta de conexión entre la tradición (evacuada) y la rutinización de la conducta cotidiana. Es esta rutina “sin fundamentos” la que se torna adictiva y necesaria para la estabilización psicológica que, por otra parte, no contribuye a la autonomía personal. Ésta no sólo implica sacrificio sino también una cuota de placer (da el caso de la anorexia como una adicción relacionada a la comida) pero que en ambos casos se ha perdido la conexión con los fundamentos o, más específicamente, con la tradición.

Retomando el fuerte énfasis que pone el Opus Dei no sólo en el trabajo, sino en el trabajo profesional se vislumbra una tensión entre dos polos: el trabajo de tipo profesional expresado en un saber científicamente fundado y que por la evacuación de la tradición

---

<sup>233</sup> ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ, ROBERTO BRIE, *Diccionario de Sociología...*, op. cit., **Profesión**

<sup>234</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 21

<sup>235</sup> Op. cit.



tiende a perder la conexión del sentido entre la acción y su fundamento; y por otro lado un polo que confiere arraigo o sentido a la acción.

Este desarrollo nos lleva a hipotetizar que el Opus Dei aporta a través de su ortodoxia los elementos necesarios para que los agentes contextualicen sus prácticas, mantengan identidades y refuercen el sistema de seguridad ontológica gracias a la dotación de sentido suscitada por dos componentes:

- La exigente observación doctrinal.
- La movilización de la memoria en la dimensión emocional por la contemporaneidad o actualidad del fundador de la Obra.

Sobre el primer punto conviene agregar que el apego a la doctrina permite una narración que incluye al Opus Dei en una línea creyente oficial y autorizada de la Iglesia Católica. De ahí que nuestro entrevistado halla manifestado que “en realidad el Opus Dei no agrega nada nuevo, tal vez refuerza o actualiza ciertos matices que estaban perdidos u olvidados”. A su vez, esta narrativa, se posible que sea reconstruida por parte de los agentes por la movilización de la memoria colectiva que implica la cercanía en el tiempo de la vida y obra de su fundador, Josemaría Escrivá de Balaguer.

La contemporaneidad del fundador y la “línea de testigos” que lo acompañaron (entre los cuales se encuentra el actual Prelado, Monseñor Javier Echavarría) da lugar a lo que Danièle Hervieu-Léger denominó movilización de la memoria en su dimensión emocional. Esta consiste en el reencuentro (que consideramos actual dado que Escrivá de Balaguer predicó sobre los problemas a los que cualquier creyente podría verse enfrentado actualmente) entre un “pueblo católico” y un guía que diseña la manera de vivir una “fe auténtica” conforme a las enseñanzas tradicionales<sup>236</sup>. Pero esta movilización mnemónica “se presenta también como una operación de regulación de la memoria: no todo es retenido de ese pasado que se invoca, y la elección de los eventos o de las personas que marcan el camino permite orientar la memoria colectiva en función de los objetos del presente”<sup>237</sup>. Y este proceso de reconstrucción de la historia que permitiría la organización del pasado en relación al presente<sup>238</sup> se muestra en la lectura que se hace del período posconciliar:

*“Sin embargo, tras el Concilio, hubo algunos que, amparándose en un profundo «espíritu conciliar», suscitaron desórdenes, desobediencias y rebeldías dentro del seno de la Iglesia. Esa situación –fructuosa por otra parte en los tiempos que siguen a los Concilios– llegó a ser tan grave que Pablo VI aludió en alguno de sus discursos a “la descomposición de la Iglesia”. Al mismo tiempo, se hacían cada vez más fuertes en las sociedades occidentales las tendencias secularizadoras. [...] Unido al sentir y a las oraciones del Santo Padre por la Iglesia, el beato Josemaría sufrió indoliblemente por esta situación: acudió a la oración y a la mortificación, como desagravio al Señor; consagró el Opus Dei al Espíritu Santo, pidiéndolo que iluminara a la Iglesia y, sin perder el*

<sup>236</sup> DANIÉLE HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo...*, op. cit., págs. 19/20.

<sup>237</sup> Op.cit., pág. 19

<sup>238</sup> GIDDENS, A., *Vivir en una sociedad...*, op. cit., pág. 13

*optimismo, confiando en la acción vivificadora del Espíritu, tomo las medidas necesarias para asegurar la fidelidad del Opus Dei a las auténticas enseñanzas del Concilio"*<sup>239</sup>

Esta evocación de la fidelidad del fundador de la Obra a la Iglesia romana creemos que es considerablemente selectiva en la medida que, por oposición, deja de lado a la historia de un sector de la misma Iglesia local comúnmente asociado a una línea de trabajo de carácter social<sup>240</sup> junto a todos los funcionarios religiosos comprometidos en el mismo.

La empresa de reconstrucción de la memoria es efectiva en la medida en que se pone a disposición de los creyentes una narración coherente y con límites claros. No obstante "esta selectividad forma parte, en tanto que tal, del trabajo creativo de la memoria: ésta, en su manera misma de relacionarse con un pasado que actualiza el presente, incorpora siempre una parte de imaginario. Toda memoria es una reinención, no una reconstitución del pasado."<sup>241</sup>

Finalmente cabe destacar la autonomía del laicado frente a la institución eclesiástica, hecho que se manifiesta no sólo en la importancia dada al trabajo de cada uno de los fieles en sus diferentes ámbitos y en la exigencia de que participen comprometidamente en política, sino en la naturaleza del vínculo que se establece entre el fiel y la prelatura. Al respecto nuestro entrevistado nos dijo que "la mejor definición del Opus Dei es entenderlo como una empresa de servicios espirituales" donde a través de una relación contractual se establecen obligaciones para ambas partes: "por parte de la prelatura: proporcionar al interesado una asidua formación en la fe católica y en el espíritu del Opus Dei, así como la necesaria atención pastoral por medio de los sacerdotes de la prelatura; y por parte del interesado: permanecer bajo la jurisdicción del prelado, en lo que se refiere al fin de la prelatura; respetar las normas por las que esta se rige, y cumplir las demás obligaciones de sus fieles"<sup>242</sup>. Creemos que este tipo de vínculo facilita las operaciones de control y seguimiento de los fieles por parte de la institución en sus diferentes tipos de membresía.

### **El Evangelismo y el pentecostalismo: La tradición o la ausencia de la memoria colectiva**

Aquello que se suele entender por evangelismo es en realidad la consecuencia de una evolución histórica que comienza con el primer protestantismo o las llamadas iglesias de inmigración y transcurre en la actualidad con el pentecostalismo de tipo carismático. Esta afirmación parece señalar una línea de evolución única del espacio religioso evangélico que sin embargo no ha sido así. El empleo usual del término "campo" para referirse al espacio que corresponde al evangelismo señala la variedad de denominaciones, los impulsos y las retracciones que a lo largo de la historia se han dado en el evangelismo.

<sup>239</sup> s.n., *Beato José María Escrivá del Balaguer...*, op. cit., pág. 86-87.

<sup>240</sup> FLOREAL FORNI, *Derechos Humanos...*, op. cit., pág. 513.

<sup>241</sup> DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, *Catolicismo...*, op. cit., pág. 21

<sup>242</sup> BEAT MÜLLER, *Opus Dei...*, op. cit., pág. 27-28

---

Siguiendo la descripción histórica que trazan Hilario Wynarczyk y Pablo Zermán<sup>243</sup> puede hablarse de cuatro fases o etapas del movimiento evangélico.

La primera esta constituida por la llegada de las iglesias que acompañaron a la inmigración europea de principios del siglo XIX, más específicamente, su asentamiento data de los años comprendidos entre 1825 y 1850 aproximadamente. Fueron las iglesias Anglicana, Presbiterana, Metodista y Evangélica de Prusia las que se instalaron con la primordial finalidad de asistir espiritualmente a los fieles venidos al nuevo continente. La situación socioreligiosa de la época asociada a un fuerte arraigo histórico de la fe católica hace suponer que el accionar de estos grupos fue reducido y que su arraigo fue limitado. No obstante eran portadores, por su origen anglosajón, de valores liberales que para las élites eran de gran importancia dada la proliferación de los ideales iluministas en la región y la necesidad de una ruptura con la influencia de de la Iglesia Católica.

La segunda oleada podría denominarse de carácter misional ya que el contenido de sus creencias no estaba delimitado por la nacionalidad sino que, al corresponderse con un énfasis individualista, cristológico, soteriológico, en clave básicamente subjetivista y con acento en la santificación<sup>244</sup>, su tendencia fue hacia la expansión. Las denominaciones que incluye esta segunda etapa son las Iglesias Metodista Episcopal, Bautista, de los Hermanos Libres, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, Alianza Cristiana y Misionera, Discípulos de Cristo, Luterana Unida, Menonita, Luterana Argentina, Nazarena y Congregacional. A diferencia de las anteriores iglesias, éstas van a tener un mayor arraigo especialmente en las clases medias conforme a la evolución histórica y política del país.

La tercer corriente corresponde a la expansión del movimiento evangélico pentecostal. Los autores antes citados señalan sobre el pentecostalismo que “la diversidad que convocan sus orígenes, sumada a la que ha signado sus diversos desarrollos han dado pie a las más diversas, y contrapuestas, afirmaciones sobre características teológicas, sociales y culturales y políticas del pentecostalismo”, con lo cual éste puede entenderse como una multiplicidad de corrientes que coincidiendo o distanciándose impiden describir a este movimiento de forma unitaria. De todos modos se ha señalado<sup>245</sup> que hay factores comunes entre las corrientes pentecostales y que éstos giran en torno a la afirmación de que “Jesús sana, salva, santifica y vuelve como Rey”. “«Jesús sana, salva, santifica y vuelve» no se diferenciaría del pentecostalismo de otros grupos cristianos sino fuera porque se encarna en una serie de prácticas, percepciones y códigos destinados a dar permanente cuenta de la actualidad de esta intervención. Por ello el culto, es de carácter festivo y fuertemente expresivo, y se constituye en uno de los rasgos que más recelo despertó, y despierta aún, en otros grupos evangélicos”<sup>246</sup>. La evolución de ésta tercer corriente puede situarse en los años ´50 por algunos hechos novedosos como la campaña

---

<sup>243</sup> HILARIO WYNARCZYK, PABLO ZERMÁN, *Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina*, en: ALEJANDRO FRIGERIO (comp.), *El Pentecostalismo en Argentina*, CEAL, Bs. As., 1994

<sup>244</sup> José Miguez, s.d., citado en: HILARIO WYNARCZYK, PABLO ZERMÁN, *Campo evangélico...*, op. cit., pág. 31

<sup>245</sup> Op.cit., pág. 32

<sup>246</sup> Op.cit., pág. 33

de Tommy Hicks donde, a partir de una convocatoria masiva, se comprobó la disponibilidad social y el efecto positivo de la teología de la sanidad divina.

Los años transcurridos entre 1950 y 1960 pueden entenderse como de transición o punto de inflexión hacia el surgimiento del neo pentecostalismo o pentecostalismo de tipo carismático que va a extenderse hasta nuestros días y ejercer una influencia decisiva en el nacimiento del Movimiento Carismático Católico. Tal como hemos mencionado en la descripción del Movimiento Carismático Católico, la influencia del movimiento carismático originado en los Estados Unidos fue el gran impulsor de esta nueva etapa del protestantismo en la Argentina. El aporte renovador del carismatismo sobre el evangelismo reside en la centralidad otorgada al relato bíblico de Pentecostés y en la creencia de una actuación concreta del espíritu santo en la vida ordinaria de los creyentes. Pero como también señala Soneira, los nuevos movimientos religiosos carismáticos se sostienen y se expanden a través de una metodología “significativamente distinta de aquella de las iglesias tradicionales [y] su manifestación más importante es la *campaña*”<sup>247</sup>.

Según este autor las características de ésta son:

- La conversión como objetivo principal
- El evangelista como figura principal no excluyente
- La utilización de medios de comunicación social masivos
- Un contenido que se expresa en un mensaje (la *palabra*) y en *signos* y *señales* (sanidad, liberación, etc.)

La estructura organizativa también va a diferir de lo observado en las iglesias tradicionales. Al tratarse de un movimiento son requeridas estructuras adaptables y dúctiles, capaces de dar lugar y contención a un gran número de fieles. Soneira afirma que, a esta estructura dinámica, se mantienen ciertas estructuras de carácter permanente como las requeridas para la difusión, la administración y contabilidad y la socialización o capacitación de los nuevos colaboradores<sup>248</sup>.

A diferencia de lo sucedido en otros países latinoamericanos, el pentecostalismo no se desarrolló en franca oposición con las iglesias evangélicas históricas, sino que ambas partes han coincidido en organizaciones comunes y el evangelismo histórico se ha servido de la metodología de evangelización utilizada por el pentecostalismo<sup>249</sup>. Actualmente el campo evangélico se presenta como un conjunto de denominaciones donde predomina una tendencia centrífuga hacia una pentecostalización que no implica la disolución de las especificidades. Asimismo un factor de unión entre las iglesias es la necesidad de evadirse del estigma mediante el cual se identifica a lo evangélico como una secta.

Finalmente diremos que el apoliticismo del neopentecostalismo es una tendencia que los diferencia del evangelismo histórico. En tal sentido es interesante la comparación que

---

<sup>247</sup> SONEIRA, *Los Movimientos...*, op. cit., pág. 248

<sup>248</sup> Op.cit., págs. 248/249

<sup>249</sup> HILARIO WYNARCZYK, PABLO ZERMÁN, *Campo evangélico...*, op. cit., pág. 35

realiza Cristian Parker en torno a un eje que hace coincidir los trabajos de las CEBs y el pentecostalismo: los sectores populares.

*“En tanto la experiencia de renovación religiosa de las CEBs determina una toma progresiva de conciencia social, la alternativa pentecostal trabaja sobre la base del círculo de las frustraciones del neoconverso –sometido a las condiciones conflictivas de la urbanización- y lo encierra en un círculo místico de una religión protectora ofreciéndolo en el plano mágico-religioso las oportunidades que no encuentra en la sociedad. Al producir una ideología del respecto a la autoridad legitimada teológicamente y un sentido de la «huída social», por considerar el compromiso social como mundano y pacífico, el pentecostalismo cumple con la doble función de legitimar la reproducción de la estructura tradicional interna a la congregación y de legitimar el orden social existente”<sup>250</sup>*

#### *Estrategia metodológica cualitativa en una iglesia evangélica*

La iglesia evangélica bautista “Cristo para Todos” se encuentra en la localidad de Adrogué del conurbano bonaerense, a diecisiete kilómetros de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tal como se menciona en la tarjeta que nos proporcionaron, Pedro Lorenzo es el “pastor principal” de dicha iglesia. De la misma forma parte un predio con grandes instalaciones, un salón para las celebraciones y deportes, canchas de fútbol, oficinas y salones donde se dictan cursos y se desarrollan diversas actividades. Asimismo la iglesia posee el antiguo cine Argentino en pleno centro comercial de Adrogué, lugar utilizado como templo.

Si bien nos informan que esta iglesia se estableció en el lugar en el año 1922, su presencia como actor en el campo religioso local adquirió significación durante la década del ochenta, dada principalmente por la adquisición del cine, por la construcción de las mencionadas instalaciones y fundamentalmente por el crecimiento del número de fieles.

El pastor Lorenzo, tal como se lo conoce en el lugar, mantiene muy buena relación con la Iglesia Católica del lugar, tanto con sacerdotes como con fieles. Prueba de ello fue el lugar donde se acordó la entrevista: en la presentación de un libro de un fiel católico a la cual el pastor asistió como invitado.

Ante la pregunta inicial disparadora de la entrevista y relativa a sus comienzos como pastor nos describió el proceso de conversión que transitó en sus años de juventud donde remarcó de manera constante las particularidades de su “carisma”<sup>251</sup>.

Se presentó como un gran lector que “absorbía lo que la sociedad le ofrecía” en materia de lecturas, hecho que a los once años lo llevó a una “crisis espiritual” donde descubrió que “la religión no servía”.

<sup>250</sup> CRISTIAN PARKER, *Otra lógica...op. cit.*, pág. 255/256

<sup>251</sup> Soneira señala que “el surgimiento de grupos carismáticos y su sostenimiento se basan en un fuerte carisma personal del líder religioso. El carisma, en todos los casos, surge de una *inspiración divina* (Jesús, el Espíritu Santo), que produce la *conversión* y realiza un llamado posterior a predicar”, SONEIRA, *Los Movimientos...op. cit.*, pág. 247

“Me hice un ateo racionalista y consciente de un vacío en mi vida” relata, hasta que a los dieciocho años comenzó a asistir a un templo evangélico “sin inquietud religiosa pero sí con una inquietud social”. Fue en esa iglesia y gracias a la participación “en cuanta reunión existía” que “al cabo de unos meses tuve una experiencia espiritual muy profunda con Dios [lo cual hizo] que la vida mía tomara un rumbo de ciento ochenta grados”.

*“Llegó el día sábado, la noche del sábado, estaba por terminar la reunión, yo pensando que terminara así después íbamos a comer pizza con los muchachos y charlar y él<sup>252</sup> tenía una costumbre en la invitación que hacía todas las reuniones que era desafiar a Cristo de una forma personal. Y él decía bueno, decía, los que realmente acceden a eso, era compulsivo pero al mismo tiempo voluntario, no había ninguna obligación. Entonces él pedía que levantaran la mano y los hacía pasar al frente, a orar con él; esa era la mecánica que yo ya la contra conocía porque ya hacía cinco meses que estaba en esa historia. El primer mes ya me había comprado la biblia para argumentar con más peso ¿no?; entonces los miércoles especialmente era una reunión muy característica porque se dividían en grupos y se podía opinar, ja mí me encantaba eso!. Y yo me acuerdo que yo era el abogado del diablo, siempre lo buscaba el pelo, no se como me aguantaban, pero ahí estaba. Entonces llegó ese sábado que se contaba y el momento de que esta haciendo la invitación, ya la estaba terminando y de repente mi brazo se empieza a levantar sólo, era una que para mí era increíble, yo recuerdo que era mi brazo derecho, yo soy diestro, con mi brazo izquierdo yo me lo puse en mi antebrazo para frenarlo. Justamente cuando el brazo se terminó de levantar es como si un plafón o una habitación oscura se hubiese iluminado y en ese momento encontré el amor de Dios, la gracia de Jesucristo, todo, así de repente”.*

Las manifestaciones rituales de distinto tipo -misas de sanación, períodos de oración, celebraciones de acción de gracias, etc.- son numerosas. Durante todo el día, especialmente sábados y domingo, en el templo se suceden las celebraciones a donde asisten gran cantidad de fieles ocupando la música un lugar destacado en cada una de ellas. La vertiente carismática de estas celebraciones se evidencian en la común referencia al Espíritu Santo, a Pentecostés, al bautismo y a toda una serie de caracteres observados que coinciden con el fenómeno de religiosidad de un cristianismo de tipo pentecostal. Como en este tipo de religiosidad, aquí la sanidad ocupa un lugar destacado: “normalmente cuando no hay estos énfasis especiales<sup>253</sup> los jueves es el día que llamamos «Día de Milagro» entonces la gente viene...sanidad, liberación, cambios de vida...”. El pastor nos ha manifestado que durante los últimos diez años la cantidad de sanaciones y milagros entre los 1300/1400 fieles que asisten fue creciendo durante y fuera de las celebraciones. La “Cena del Señor” y el bautismo son dos de los ritos prescritos en tanto son vinculantes dado su carácter de sacramentos. En ambos la expresión de Dios como poder salvador, liberador o sanador es inducida por los pastores tal como pudimos observar y fue comentado por nuestro entrevistado: “en la Cena del Señor somos muy fuertes en cuanto a la presencia de Dios”.

<sup>252</sup> El pastor

<sup>253</sup> Entiéndase el énfasis especial



Asimismo la experiencia religiosa va indefectiblemente acompañada del estudio de las escrituras, especialmente el nuevo testamento. “Nosotros tenemos una intensa preparación, no sólo de los pastores sino de la gente en general. Nuestra gente pasa por diversos períodos de estudio los cuales son voluntarios pero siempre es deseable que los hagan” expresa el pastor. Pero en la práctica no es posible pertenecer a la iglesia sin asistir a los grupos de formación ya que la estructura de la iglesia no da espacio para una asistencia individual si es que se pretende un compromiso con el resto de la comunidad que allí se asiste. De ello da cuenta la descripción de la estructura jerárquica y la siguiente afirmación del pastor: “[...] a ver, es muy difícil ser miembro de nuestra iglesia si uno no forma parte de uno de los grupos que nosotros llamamos «Barcas», entonces si uno no está lo que llamamos aquí «embarcado» es como si fuera una visita. Para meterse bien en la estructura de la iglesia y en la dinámica de la iglesia uno forma parte de uno de esos grupos pequeños que normalmente se reúnen una vez por semana para estar juntos y una vez por semana para predicar, salir ya sea a la calle, a las casas...”. Esta imposibilidad de asistir de forma “independiente” pero comprometida al templo, se refuerza por la estructura jerárquica fuertemente piramidal imperante: “yo tengo a mi cargo diríamos así a un grupo de doce personas de sexo masculino y doce personas de sexo femenino, ellas a su vez, cada uno de ellos por ejemplo los varones tienen a su cargo doce varones cada uno de ellos, pero esos doce varones a su vez están encargados de otros doce varones, y se va expandiendo así, diríamos, entonces tendríamos lo que llamaríamos una estrella que se va expandiendo así para todos lados”. Independientemente de cual sea la forma resultante de la escala jerárquica se puede observar que existe una supervisión continua de todo aquello que acontece en la iglesia referido a los fieles.

Este seguimiento comprende desde el inicio hasta la madurez del fiel. Al comenzar existe “una escuela que nosotros llamamos escuela de «Pescadores» y luego para los que ya están suficientemente entrenados en esto y quieren ser, *quieren tener liderazgo sobre otros*, esos son la escuela de «Timoneles». Y ese liderazgo se basa fundamentalmente en el monopolio de la interpretación de los signos rituales y de las escrituras.

Respecto de esto último el pastor Lorenzo nos ha manifestado que “todo lo que ocurra en la iglesia tiene que encontrar su basamento en la escritura [ya que los evangélicos] nos apegamos más al texto sagrado”. La espiritualidad de la iglesia estudiada tiene como centro la creencia en el bautismo del Espíritu Santo al igual que la creencia carismática. Como indica Soneira prevalece la imagen de “un mundo espiritual donde se desarrolla una guerra entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás”<sup>254</sup>. Dado que “para participar en esta lucha se hace necesario la investidura del poder que otorga el Espíritu Santo”<sup>255</sup> la experiencia, como confirmación de esa presencia, resulta imprescindible a la vez que otorga pertenencia al grupo.

La puesta en práctica de las prescripciones morales que guían el comportamiento de los fieles de la iglesia estudiada parecen tener dos instancias o momentos, la primera consiste en un saber más bien teórico de cuanto esta bien y esta mal y que se adquiere en el

---

<sup>254</sup> SONEIRA, *Los Movimientos...*, op. cit., pág. 248.

<sup>255</sup> Op. cit.

---

“entrenamiento” antes mencionado. La segunda instancia tiene que ver con la aplicación de dichas normativas y que tiene como eje la experiencia sensible de lo bueno y lo malo. Estas afirmaciones las fundamentamos en la definición que nuestro entrevistado nos proporcionó del concepto “pecado” donde subrayó que es “toda desviación de la voluntad de Dios que nos va a hacer sufrir [y que] hay actos que no son moralmente buenos o malos, sino simplemente fallidos”. Creemos que, aunque lo parezca, no se trata de una individualización o relativización de la moral que consiste en determinar el bien y el mal de acuerdo a una experiencia sensible ya sea buena o mala, sino un que es un rigorismo moral que consiste en convertir a zonas de la experiencia como directamente influidas por la voluntad divina. Asimismo creemos que este fatalismo, entendido como la creencia en la cual todo lo que sucede esta predeterminado, bien explica la constante dicotomía entre el bien y el mal, lo puro y lo impuro, Dios y Satanás y la lucha que para el fiel supone estar “en Gracia de Dios”. En términos de Giddens este fenómeno aporta grandes posibilidades para el anclaje de la seguridad ontológica lo cual genera resistentes lazos emocionales grupales que se refuerzan ante las agresiones o sucesos que afecten a la mencionada ligazón.

También puede argumentarse que los límites que impone la verdad formular y las interpretaciones que de ella hacen los pastores (que luego son reapropiadas con mayor o menor creatividad por parte de los agentes) son el código a través del cual esta iglesia se diferencia. Y ya hemos apuntado que un aspecto clave de la creencia y que forma parte de la transmisión de la misma, es la memoria colectiva. En el caso que nos toca analizar creemos que se cumple aquello que Danièle Hervieu-Léger diagnosticó respecto de la posibilidad de que exista una memoria colectiva en la modernidad, esto es, que dicha memoria deviene en una construcción que toma como eje la experiencia sensible de lo divino. Aquí no vemos íconos que marquen la historia común de una creencia tal como pueden ser santos venerables, líderes religiosos o hechos destacables, sino que la vivencia compartida de una “presencia” que tarde o temprano produce efectos es todo el reservorio de memoria colectiva disponible. Aquí también vemos las dos formas que adopta la memoria en la modernidad, la homogeneización y la fragmentación al infinito, ambas ya expuestas. En las escuelas de formación de la iglesia no se enseña historia ni del evangelismo, ni de esa iglesia en particular, cuestión que sumada a la falta de personalidades/modelos o lugares históricamente “santos”, dificulta el surgimiento de un relato en el que pueda incluirse el creyente de manera “natural”.

Creemos que la reducida “densidad” en términos de memoria colectiva entre los evangélicos es potenciada por la fragmentación del campo que aglutina heterogéneamente las iglesias evangélicas. No obstante el déficit que hallamos en esta dimensión de la tradición, es posible que se vea reforzada por la estructura de autoridad y por su sistema de creencia.

Finalmente cabe destacar que esta iglesia tiene una estructura organizativa que cuenta con los tres puntos que describe Soneira: una estructura de difusión basada en un boletín, una

Tesis de Licenciatura en Sociología.

*La transformación de la tradición. Consideraciones relativas a la persistencia del fenómeno religioso a partir de la teoría de la tradición de Anthony Giddens.*

---

revista y una radio; una estructura administrativo contable; y una serie de grupos para los que se acercan al movimiento<sup>256</sup>.

---

<sup>256</sup> *Op.cit.*, pág. 248

## Conclusión

*"Como resultado de estos aproximadamente doscientos años de historia, hoy prevalece la opinión de que no se puede hablar de extinción de la religión. Ni existen teorías serias que lo afirmen y tampoco es posible comprobar empíricamente un desarrollo en esa dirección. Algunos indicios, por el contrario, manifiestan la tendencia a una revitalización del sentido religioso hacia fines del presente siglo, aun cuando se presenten de preferencia bajo formas heterodoxas, difícilmente aceptables para la Iglesia"*<sup>257</sup>

Con el precedente supuesto hemos comenzado este trabajo, es decir, la actualidad del fenómeno socioreligioso. Para su explicación hemos optado por la utilización de la noción de tradición tal como es conceptualizada en los escritos de Giddens y que, según la perspectiva del problema que nos hemos planteado, nos ofreció una gran capacidad explicativa. Esta cualidad vino dada por carácter dinámico del concepto y porque su utilización no es susceptible de ser aplicada únicamente al estudio científico de la religión. Con esto queremos enfatizar que su adopción nos ha posibilitado la inclusión de otras categorías científicas usadas para la explicación de otros fenómenos sociales. Así, la introducción en nuestro análisis de conceptos tales como la espaciotemporalidad, el riesgo, la confianza, la reflexividad, etc. creemos que confirió a nuestro trabajo la posibilidad de una visión de conjunto a fin de determinar los factores que habilitan la persistencia del fenómeno religioso y su descripción de manera no aislada de otros fenómenos sociales.

El telón de fondo o el escenario en donde individuos y grupos manifiestan sus creencias es el terreno existencial de la vida de la modernidad tardía. Este escenario se compone de un universo social postradicional, reflejamente organizado, invadido por los sistemas abstractos y en el que la reordenación del tiempo y el espacio organiza lo local con lo universal, mientras el yo experimenta cambios masivos respecto de los ordenes premodernos.

Giddens ha considerado que la vida social moderna se caracteriza por la aparición de subsistemas sociales internamente referenciales. En términos de Luhmann esto significaría que cada subsistema social opera bajo un código binario propio, que organiza sus operaciones y demarca su entorno. Pero aun compartiendo este enfoque sistémico, Giddens afirma que "los sistemas sociales sólo llegan a ser internamente referenciales de forma completa y en cualquier circunstancia en la medida en que se convierten en institucionalmente reflejos y, por lo tanto, ligados a la colonización de futuro"<sup>258</sup>.

Siguiendo este análisis, la mayor diferencia de la modernidad con los ordenes premodernos, es justamente que el proceso de destradicionalización sustrae la referencialidad extrínseca que aportaba la tradición en las sociedades premodernas. Y es

<sup>257</sup> LUHMANN N., *Tradición y modernidad*, s.d, pág. 8

<sup>258</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...*, op. cit., págs. 185-186

que, a todas las dimensiones que componen la tradición les subyacen la transmisión del código moral o la moralidad. Al respecto Giddens dice:

*“La tradición tiene siempre un carácter «vinculante», normativo, al ser distinta del simple hábito. A su vez, el concepto de «normativo» implica aquí un componente moral: en las prácticas tradicionales, el carácter vinculante de las actividades expresa preceptos sobre cómo se han de hacer o no las cosas. Las tradiciones actúan sobre la conducta en su propia cualidad moral, que se oponen específicamente al poder de la técnica para introducir novedades. La solidez de la tradición no se deriva de su acumulación de sabiduría antigua; la coordinación del pasado con el presente se logra, más bien, a través de preceptos normativos que rigen la tradición”<sup>259</sup>*

Una de las consecuencias de la modernidad tardía o, en términos de Luhmann, de la diferenciación funcional, es la erosión o volatilización de la moralidad en la medida en que los subsistemas alcanzan cierto grado de autonomía en cuanto a su organización interna. En las sociedades de la modernidad tardía, la tradición y sus consecuencias normativas dejaría de tener intervención en los distintos subsistemas sociales. Es más, una pretensión de tal índole generaría “muchos conflictos provocados por tensiones entre la reproducción refleja del sistema y las inercias de los hábitos o las exterioridades de la tradición”<sup>260</sup>.

Dado que el problema antes expuesto es análogo al viejo dilema de la relación entre tradición o religión vs. modernidad o ciencia, se plantea el interrogante consistente en determinar cuáles son las estrategias adoptadas por los actores ante el dilema que presentan referencias de comportamiento diferentes. En términos vagos el problema reside en explicar como individuos que viven las actuales circunstancias modernas (bajo códigos institucionales distintos) pueden ser religiosos o transmitir comportamientos tradicionales<sup>261</sup>.

Para la resolución de esta cuestión haremos mención a lo que Giddens denominó *síncruo de la experiencia* en la modernidad tardía. Este enfoque nos servirá de soporte para un posterior análisis general y final de los datos obtenidos en el trabajo de recolección de datos. Cabe aclarar que se opta por incluir este concepto dado que, una primera aproximación a los datos obtenidos, nos permite afirmar una tendencia que niega, elude, o no confirma el proceso descrito por Giddens. Por el contrario, hemos observado que la tradición específicamente religiosa, a través de sus cinco dimensiones, logra ser un recurso de síntesis de momentos críticos de los fieles. Y este hecho cobra relevancia si se tienen en cuenta los modernos procesos entrecruzados y dirigidos a atenuar la experiencia de lo que hemos denominado *situaciones de resolución compleja*.

Anteriormente ya hemos mencionado la definición dada por Giddens al secuestro de la experiencia<sup>262</sup> y sólo bastaría con hacer algunas consideraciones. Las argumentaciones

<sup>259</sup> *Op.cit.*, pág. 186

<sup>260</sup> *Op.cit.*, pág. 192

<sup>261</sup> Aquí no se pretende que tradición y religión sean equivalentes. Ambos conceptos se han distinguido en el desarrollo del trabajo.

<sup>262</sup> Véase el análisis de las Comunidades Eclesiales de Base y citas al pie de página.

morales que da la religión y que mediante la tradición se transmiten, tienen una decisiva importancia ante la experiencia crítica de ciertos momentos vitales de los individuos. Así es como hallan justificación y explicación en las religiones eventos tales como la muerte, la sexualidad, la enfermedad, la naturaleza del bien y el mal, etc. Por otro lado, la tendencia de la modernidad hacia el control, por lo que respecta a la reproducción social y a la identidad del yo, tiene ciertas consecuencias características en el plano de la experiencia moral<sup>263</sup>. Una de esas consecuencias esta contenida en la expresión de *sequestro de la experiencia*.

Puesto que los desarrollos de Giddens ponen especial atención en el aspecto institucional de las prácticas sociales, nuestro autor dirigirá su atención al correlato institucional del mencionado proceso de secuestro. Y para ello distinguirá diversos sectores de la vida social moderna. Según comenta nuestro autor:

*"Son varios los ámbitos donde se dan procesos de sequestro institucional. En cada uno de los casos tiene el efecto suprimir ciertos aspectos básicos de la experiencia de la vida, sobre todo las crisis morales, de las regularidades de la vida cotidiana instituidas por el sistema abstracto de la modernidad. La expresión «sequestro de la experiencia» alude aquí a procesos interconectados de ocultamiento que apartan de las rutinas de la vida ordinaria los siguientes fenómenos: la locura, la criminalidad, la enfermedad y la muerte, la sexualidad y la naturaleza. En algunos casos este sequestro está directamente organizado: así ocurre en el caso del manicomio, la prisión y el hospital médico. En otros, el sequestro depende más bien de características más generales de los sistemas interconectados de la modernidad. Hablando en términos vagos, mi razonamiento sería que la seguridad ontológica que la modernidad ha conseguido en el plano de las rutinas cotidianas supone la exclusión institucional de la vida social de problemas existenciales fundamentales que plantean a los seres humanos dilemas morales de máxima importancia"*<sup>264</sup>.

Es necesario comentar que este proceso de secuestro de la experiencia de ninguna manera es total y homogéneo o envolvente. Es un proceso complejo que encierra continuas tensiones y fricciones.

Hasta el momento nuestro argumento se basa en las siguientes afirmaciones: la agencia social de los individuos o la resolución creativa de los problemas de la acción por parte de estos tiene por finalidad resguardar y transmitir significados de máxima importancia. Este proceso se sustenta en la utilización de los recursos que proporciona la tradición. Y una corroboración empírica de las estrategias que elaboran los agentes para resguardar y transmitir y de esa manera reproducir y producir estructuras, se evidencia en el la elusión de los procesos de secuestro de la experiencia antes mencionados.

*"La conexión significant que permite la religión con los momentos vitales de la experiencia daría lugar a que "el recurso a símbolos y prácticas tradicionales pueda estar a su vez reflejado organizado y ser, por tanto, parte del conjunto interconectado de relaciones sociales en vez*

<sup>263</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad...*, op. cit., pág. 191

<sup>264</sup> *Op.cit.*, pág. 199



---

*donde se opone a él*<sup>265</sup>. En otras palabras, es ésta conexión lo que permite la inclusión de un código específico de índole tradicional en ámbitos institucionales diferencialmente codificados. Se podría afirmar que, por la vinculación que permite la religión, a través de la tradición, con eventos de resolución existencial altamente compleja, genera un tipo de comunicación que es vivida de manera necesaria por los agentes. Pero si este vínculo posee elementos organizadores de sus operaciones que generan fricciones con los códigos de otros subsistemas sociales, la comunicación de la tradición deviene o es posible gracias a un compromiso activo por parte de los agentes. En este punto nuestro análisis llega a coincidir con las tesis de Danièle Hervieu-Léger y Karl Gabriel, ambos citados anteriormente.

Las tesis precedentes constituyen, de manera amplia, una reelaboración teórica a partir de la generalización de los datos primarios obtenidos. Seguidamente haremos, según lo propuesto en el comienzo de nuestro trabajo, un análisis tendiente a determinar la adecuación o plausibilidad del concepto de tradición Giddensiano a la luz también de los datos obtenidos.

En los cuatro grupos de prácticas religiosas que hemos observado puede hablarse de un especial énfasis en la formación de los creyentes. Si es correcto trazar una línea continua en donde, a un extremo le corresponde un mínimo de monopolización de los saberes religiosos por parte de los mediadores de misterios y, al otro extremo le corresponde el máximo de esas cualidades, obtendríamos lo siguiente. A las Comunidades Eclesiales de Base les concierne una baja monopolización en el sentido de que, la pertenencia, no está regida por una mayor formación. La diferencia surge al observar lo diametralmente opuesto que sucede tanto en el Movimiento Carismático como en la iglesia evangélica. Aquí la formación y el aprendizaje constituyen el elemento que otorga, no sólo una progresiva pertenencia a la comunidad, sino que la sintomatización (glosalía, caídas, gracias, etc.) generada por un mayor conocimiento de “verdades” y su vivencia común, refuerza el inicio (que con el tiempo pasa a ser pertenencia confirmada) como miembro de un individuo a la comunidad creyente. Estos elementos son también estructuradores de la autoridad. En una posición intermedia puede ubicarse al Opus Dei en virtud de que la formación y el aprendizaje, si bien son esenciales, no son los únicos recursos que otorgan pertenencia. Esta posición intermedia también es producto del carácter descentralizado de los medios de formación disponibles.

En cuanto al aspecto ritual de las prácticas puede afirmarse que en todos los grupos, aunque con características diferentes, hay una acentuación de esta dimensión. Tanto en los evangélicos como en el Movimiento Carismático se hace presente una vivencia sensorial de la “presencia divina” durante el ritual que intensifica la experiencia y la hace extensible al resto de zonas de la vida social cotidiana. La música, aspecto de la liturgia renovado, ocupa un lugar central que se inscribe dentro de los factores que contribuyen a una mayor intensidad de la vivencia del ritual. Una situación similar sucede en el Opus Dei, donde la ritualización del trabajo hace que la vivencia religiosa abarque grandes zonas de la vida cotidiana. Bajo otras características se observó una situación similar en las Comunidades

---

<sup>265</sup> *Op.cit.*, pág. 192

---

Eclesiales de Base. Éstas, al igual que el Opus Dei, carecen de vivencias místicas regulares organizadas socialmente. En las CEBs parte de la carga emocional de los rituales, es dirigida y depositada en eventos vinculados a las problemáticas sociales que atañen a los fieles creyentes. La misa, por ejemplo, si bien constituye un punto central de la vivencia religiosa, tiene un estatus tan importante como puede serlo la puesta en marcha de un proyecto que provea salud para la comunidad. Siguiendo este hilo de argumentación, podemos afirmar que los ámbitos rituales donde las experiencias vitales críticas encuentran su resolución se corresponden, en parte, a las zonas en donde se hace extensible la práctica ritual. En el caso de las CEBs este ámbito es el público, razón por la cual se valora constantemente la actuación política de los creyentes. Los evangélicos y carismáticos se caracterizan, según lo observado, por una aversión explícita hacia la política, hecho que abona nuestra hipótesis según la cual, en estos grupos, el ámbito en el que hallan solución los problemas complejos que plantea la vida social es el privado.

La memoria colectiva se destaca como influyente en la vivencia religiosa en tres de los grupos estudiados. Desde diferentes ángulos, los grupos pertenecientes a la Iglesia Católica hallan una línea de relato en su acervo histórico. Esta extracción de elementos de la historia de la institución es selectiva y cada grupo utiliza los recursos disponibles de esa historia en virtud del hallazgo de componentes de identificación. Así, el Opus Dei se inscribe en la "línea oficial" de la Iglesia Católica rescatando las figuras oficialmente estatuidas como santos, papas, etc. Como hemos mencionado, un aspecto central en el Opus Dei, lo constituye la contemporaneidad de su fundador, lo que constituye un recurso importantísimo para la movilización emocional de la memoria colectiva. Las CEBs, por otro lado, se hallan ubicadas bajo una línea de relato que toma como eje al Concilio Vaticano II y las enseñanzas sociales que luego van a ser reinterpretadas conforme a la problemática social latinoamericana. Este énfasis social también encuentra su fundamentación en el mensaje evangélico. Con una mayor pérdida de esa profundidad que, desde diversas perspectivas, caracteriza la memoria colectiva de los grupos antes mencionados, en los carismáticos parecen operar los procesos que describió Danièle Hervieu-Léger, es decir, la dilatación y homogeneización de la memoria por un lado, y la fragmentación al infinito por otro.

Caracteriza a los evangélicos la inmediatez dada la fragmentación del campo evangélico y la consiguiente imposibilidad, hasta el momento, de reunir elementos históricos susceptibles de ser movilizados. Muestra de esto es la carencia por completo la enseñanza de algo así como una elemental "historia del evangelismo" para los recién iniciados.

Respecto de los guardianes de la tradición, en los grupos estudiados pertenecientes al catolicismo, podemos decir que las estructuras organizacionales donde estos se hallan, son descentralizadas, hecho que permite a los creyentes gozar de una gran autonomía. Esta autonomía también se halla influenciada por factores como el grado de control social interno. Los guardianes están vinculados a la manipulación de la verdad formular, son los "traficantes" de las verdades religiosas. En el caso de los evangélicos la custodia de estas verdades se refuerza al máximo en razón de la estructura fuertemente piramidal de su estructura organizacional.

Por último, el análisis de la dimensión moral no debe entenderse como un tópico aparte, sino que debe ser ubicado de manera transversal, es decir, esta presente en todas las dimensiones antes descritas y constituye una dimensión esencial de la tradición. Esto nos lleva a afirmar que en lo dicho precedentemente, en realidad, ya hemos incluido esta categoría. No obstante diremos que la movilización emocional que genera “lo extraño” en virtud de los fuertes lazos que unen a los creyentes, varía de un grupo a otro. Los carismáticos y evangélicos se caracterizan por el grado más alto de clausura y control de lo extraño. Ya hemos mencionado el importante rol que juega la socialización del iniciado en estos grupos, pero refuerza esta función de vigilancia la existencia de dicotomías tales como puro/impuro, bueno/malo, Dios/demonio, en la espiritualidad. En el caso del Opus Dei las exigencias morales devienen en responsabilidad acuciadamente individual al tiempo que están altamente formalizadas y codificadas, y parte de la formación de los creyentes se basa en la concientización moral. Y la alta formalización encuentra su ejemplo en el mecanismo de acceso al Opus Dei, esto es, una relación contractual donde se establecen derechos y obligaciones. Finalmente, el grado más bajo control frente a los extraños lo encontramos en la CEBs, hecho dado por su ligazón estrecha con diversos grupos de otras religiones o no creyentes que colaboran en las tareas que allí se desarrollan.

Las diferentes dimensiones de la tradición proveen recursos que los agentes disponen en sus rutinas y en prácticas religiosas concretas. Sin embargo hemos visto que el énfasis en alguna o más de ellas varía según el modelo religioso observado. En efecto, creemos que la reducida presencia de recursos en alguna/s dimensión/es es/son sustituida/s por un mayor énfasis en alguna otra. Si bien no poseemos los elementos necesarios para confirmar este principio de sustitución, es probable que ante cierto déficit de recursos, éstos puedan ser remplazados por el refuerzo que provee otra de las dimensiones de la tradición. Así, por ejemplo, bajas en la densidad de memoria colectiva en el movimiento evangélico pentecostal sería complementada con una mayor disponibilidad de recursos de autoridad surgidos del tipo de organización y lazos morales fuertes fruto del sistema de creencia de tipo fatalista.

La tradición tal como la entiende Giddens ha sido, una vez más lo decimos, la línea rectora de este análisis. Entendida como transmisión, sus cinco dimensiones nos han servido de recursos explicativos para dar cuenta de un fenómeno, en este caso la religión, que se extiende históricamente en todas las sociedades. Son tres los motivos que confirman la plausibilidad del uso del término tradición.

- Normalmente la tradición ha sugerido representaciones vinculadas a lo “pasado”, lo “antiguo”, hecho que se confirma cuando verificamos que, desde la sociología, siempre se lo opuso a “moderno”. Aquello que Giddens entiende por tradición tiende a romper este esquema. Las dimensiones que conforman y definen a las tradiciones, en la medida que fueron aplicadas en conjunto a la investigación, lograron ser sensibles a la realidad.

- El concepto Giddensiano de tradición permite el armado de un esquema para la investigación donde la posibilidad de comparación entre grupos es una de sus mayores cualidades.
- Partiendo del proceso descrito por Giddens denominado *escrutinio de la experiencia*, estimamos que el término tradición fue lo suficientemente sensible para captar la íntima relación entre la práctica religiosa y la posibilidad de sintetizar satisfactoriamente situaciones de resolución compleja.

Para concluir diremos que el término tradición y el enfoque teórico que señala la noción de agency, han sido herramientas útiles, cuya utilización nos permitió explorar las más minuciosas, sutiles y constantes formas en que, actores comprometidos con sus creencias, quieren dar continuidad a aquello que sólo señalan sus prácticas religiosas. O como recientemente se ha dicho de la paradoja de la tradición, esto es, de su carácter perenne y renovable:

*"[Esos agentes] no sólo no se resignan a despreciar lo permanente, sino que además intuyen que su trascendencia reside en que apunta a su propia esencia"<sup>266</sup>*

<sup>266</sup> GUILLERMO JAIM ETCHEVERRY, *Lo Permanente*, La Nación, suplemento "La Revista", 4/8/2002

## Referencias bibliográficas

- ADREW BIRNE**, "Santificación del trabajo ordinario", en: Varios autores, *La vocación cristiana. Reflexiones sobre la catequesis de Mons. Escrivá de Balaguer*, Ed. Palabra, Madrid, 1975.
- ALEJANDRO FRIGERIO** (comp.), *El Pentecostalismo en Argentina*, CEAL, Bs. As., 1994.
- ALEJANDRO FRIGERIO, MARIA JULIA CAROZZI Y OTROS**, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, CEAL, Buenos Aires, 1994.
- BEAT MÜLLER**, *Opus Dei*, Oficina de Información de la Prelatura del Opus Dei en España, Madrid, 1996.
- CRISTIAN PARKER**, *Otra lógica en América Latina*, FCE, Santiago, 1993.
- DANIÉLE HERVIEU-LÉGER**, *Catolicismo: El desafío de la Memoria*, Rev. Sociedad y Religión, Nro. 14/15, Buenos Aires, 1996.
- DOMINIQUE LE TOURNEAU**, *El Opus Dei*, Oikos-Tau, Barcelona, 1986.
- ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ, ROBERTO BRIE**, *Diccionario de Sociología*, Ed. Claridad, Bs. As., 2001.
- FÉLIX ADOLFO LAMAS**, *Ensayo sobre el orden social*, IEF, Revista Moenia, 1985, Bs. As.
- FERNANDO J. GARCÍA SELGAS**, *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*, CIS, Madrid, 1994.
- FLOREAL FORNI**, "Derechos Humanos y trabajo de base: la reproducción de una línea de trabajo en el catolicismo argentino", en: Varios autores, *500 años de cristianismo en la Argentina*, CEHILA/Centro Nueva Tierra, Bs. As., 1992.
- GIDDENS, A., JONATHAN TURNER Y OTROS**, *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, 1990.
- GIDDENS, A.**, *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- GIDDENS, A.**, *La transformación de la intimidad*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998.
- GIDDENS, A.**, *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994.
- GIDDENS, A.**, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- GIDDENS, A.**, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 2000.
- GIDDENS, A.**, *Tradition*, entrevista de la BBC de Londres, 1999.
- GIDDENS, A.**, "Variaciones en torno a Giddens", en: revista Sociedad (UBA), Buenos Aires, 2001.
- GIDDENS, A.**, "Vivir en una sociedad postradicional", en: revista Agora, num. 6, Buenos Aires, 1997.
- GLASSER, B. Y STRAUSS, A. L.**, *The Discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, 1967. Traducción de la cátedra del Seminario de Investigación III (USAL).
- HAMMERSLEY M. Y ATKINSON P.**, *Etnografía*, Paidós, s.f.
- HANS JOAS**, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS, Madrid, 1998.
- HANS URS VON BALTHASAR**, *El cristianismo es un don*, Ed. Paulinas, Madrid, 1972.
- HILARIO WYNARCZYK, PABLO ZERMÁN**, "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina", en: ALEJANDRO FRIGERIO (comp.), *El Pentecostalismo en Argentina*, CEAL, Bs. As., 1994.
- JOACHIM BACH**, *El estudio comparado de las religiones*, Piados, Buenos Aires, 1967.
- JOACHIM MATTHES**, *Introducción a la sociología de la religión*, 2 tomos, Alianza, 1971, Madrid.
- JOSEF PIEPER**, *Riesgos y valores de la tradición*, Revista Ethos. Trad. Roberto Brie.

Tesis de Licenciatura en Sociología.

*La transformación de la tradición. Consideraciones relativas a la persistencia del fenómeno religioso a partir de la teoría de la tradición de Anthony Giddens.*

---

**JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA**, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Ed. Verbo Divino, España, 1990.

**KARL-HEINZ WEGER**, *La crítica religiosa en los últimos tres siglos*, Herder, Barcelona, 1986.

**KÜNG**, *El cristianismo. Esencia e historia*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.

**LUHMANN N.**, *Confianza*, ITESO, México, 2000.

**LUHMANN N.**, *Observaciones de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997.

**LUHMANN N.**, *Tradición y modernidad*, s.d.

**MAX WEBER**, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

**RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER, FERNANDO VELASCO** (EDS.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1996.

**RAFAEL GÓMEZ PÉREZ**, *El Opus Dei. Una explicación*, Ed. Rialp, Madrid, 1992.

**S.N.**, *Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. Fundador del Opus Dei*, Ed. Postulación General del Opus Dei, s.l., 1992.

**SARTORI G.**, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

**SONEIRA J. A.** (comp.), *Sociología de la Religión*, Ed. Docencia-Fundación Hernandarias, Bs. As., 1996.

**SONEIRA J. A.**, *¿Quiénes son los carismáticos?*, Rev. Sociedad y Religión, Nro. 18/19, Buenos Aires.

**SONEIRA J. A.**, *La Renovación Carismática Católica en la Argentina. Notas para su historia*, s.r.

**SONEIRA J. A.**, *Los Movimientos Carismáticos*, (apunte de la cátedra, USAL, s.r)

**VV.AA.**, *Homenaje a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona, 1986.

**VERÓNICA ROLDÁN**, *La religiosidad en el movimiento carismático: un estudio comparativo Buenos Aires-Roma*, <http://www.naya.org.ar/religion/news07.htm>.

**XAVIER LÉON-DUFOUR**, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1965.



**BREVE HISTORIA DEL IDICSO**

Los orígenes del IDICSO se remontan a 1970, cuando se crea el "Proyecto de Estudio sobre la Ciencia Latinoamericana (ECLA)" que, por una Resolución Rectoral (21/MAY/1973), adquiere rango de Instituto en 1973. Desde ese entonces y hasta 1981, se desarrolla una ininterrumpida labor de investigación, capacitación y asistencia técnica en la que se destacan: estudios acerca de la relación entre el sistema científico-tecnológico y el sector productivo, estudios acerca de la productividad de las organizaciones científicas y evaluación de proyectos, estudios sobre política y planificación científico tecnológica y estudios sobre innovación y cambio tecnológico en empresas. Las actividades de investigación en esta etapa se reflejan en la nómina de publicaciones de la "Serie ECLA" (SECLA). Este instituto pasa a depender orgánica y funcionalmente de la Facultad de Ciencias Sociales a partir del 19 de Noviembre de 1981, cambiando su denominación por la de Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (IDICSO) el 28 de Junio de 1982.

Los fundamentos de la creación del IDICSO se encuentran en la necesidad de:

- ❑ Desarrollar la investigación pura y aplicada en Ciencias Sociales.
- ❑ Contribuir a través de la investigación científica al conocimiento y solución de los problemas de la sociedad contemporánea.
- ❑ Favorecer la labor interdisciplinaria en el campo de las Ciencias Sociales.
- ❑ Vincular efectivamente la actividad docente con la de investigación en el ámbito de la facultad, promoviendo la formación como investigadores, tanto de docentes como de alumnos.
- ❑ Realizar actividades de investigación aplicada y de asistencia técnica que permitan establecer lazos con la comunidad.

A partir de 1983 y hasta 1987 se desarrollan actividades de investigación y extensión en relación con la temática de la integración latinoamericana como consecuencia de la incorporación al IDICSO del Instituto de Hispanoamérica perteneciente a la Universidad del Salvador. Asimismo, en este período el IDICSO desarrolló una intensa labor en la docencia de post-grado, particularmente en los Doctorados en Ciencia Política y en Relaciones Internacionales que se dictan en la Facultad de Ciencias Sociales. Desde 1989 y hasta el año 2001, se suman investigaciones en otras áreas de la Sociología y la Ciencia Política que se reflejan en las series "Papeles" (SPI) e "Investigaciones" (SII) del IDICSO. Asimismo, se llevan a cabo actividades de asesoramiento y consultoría con organismos públicos y privados. Sumándose a partir del año 2003 la "Serie Documentos de Trabajo" (SDTI).

La investigación constituye un componente indispensable de la actividad universitaria. En la presente etapa, el IDICSO se propone no sólo continuar con las líneas de investigación existentes sino también incorporar otras con el propósito de dar cuenta de la diversidad disciplinaria, teórica y metodológica de la Facultad de Ciencias Sociales. En este sentido, las áreas de investigación del IDICSO constituyen ámbitos de articulación de la docencia y la investigación así como de realización de tesis de grado y post-grado. En su carácter de Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, el IDICSO atiende asimismo demandas institucionales de organismos públicos, privados y del tercer sector en proyectos de investigación y asistencia técnica.

**ÁREAS DE INVESTIGACIÓN DEL IDICSO**

- |   |   |  |
|---|---|--|
| <input type="checkbox"/> Desarrollo Social Local y Regional                     | <input type="checkbox"/> Empleo y Población                           | <input type="checkbox"/> Historia Cultural y Social Contemp.         |
| <input type="checkbox"/> Organizaciones No Gubernamentales y Políticas Públicas | <input type="checkbox"/> Relaciones Internacionales de América Latina | <input type="checkbox"/> Relaciones Internacionales de Asia Pacífico |
| <input type="checkbox"/> Sociedad, Estado y Religión en América Latina          | <input type="checkbox"/> Sociología de la Salud                       | <input type="checkbox"/> Migraciones                                 |

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales:  
*Lic. Eduardo Suárez*

Director del IDICSO:  
*Dr. Pablo Forni*

Comité Asesor del IDICSO:  
*Dr. Raúl Bisio*  
*Dr. Alberto Castells*  
*Dr. Ariel Colombo*  
*Dr. Floreal Forni*

SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO DEL IDICSO (SDTI)  
Edición y corrección: Departamento de Comunicación del IDICSO  
Tel/Fax: (+5411) 4952-1403  
Email: [idicso@yahoo.com.ar](mailto:idicso@yahoo.com.ar)  
Sitio Web: <http://www.salvador.edu.ar/csoc/idicso>

Hipólito Yrigoyen 2441  
C1089AAU Ciudad de Buenos Aires  
República Argentina