

La religión como observatorio o celosía

Manuela CANTÓN DELGADO

Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla
mcanton@uc.es

CORNEJO, Mónica. 2008. *La construcción antropológica de la religión. Etnografía de una localidad manchega*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Hace un tiempo se proclamó que tras la Segunda Guerra Mundial los estudios de religión empezaron a languidecer, a la vez que agotaban el vivero que representaba la tradición intelectual de pensadores como Durkheim, Weber, Malinowski o Freud. No es exagerado afirmar que la antropología de la religión europea y anglosajona —la latinoamericana es otro caso— va dejando de presentar esa sintomatología que llevó a Clifford Geertz, hace ya más de tres décadas, a oficializar su lenta convalecencia (Geertz, 1973). Evidentemente no estaría de más preguntarse hasta que punto la propuesta de *la religión como sistema de símbolos* a él debida, con toda su carga para-fenomenológica de *estados anímicos, motivaciones, aureolas de efectividad y concepciones de un orden general de existencia*, así como la consiguiente desatención al juego de las interacciones sociales, o el trabajo sobre los símbolos que aparece como disecado en dos tiempos escindibles, no ha demorado aún más el fatigoso proceso de recuperación¹. De hecho, somos muchos los antropólogos que de un modo u otro hemos confiado largo tiempo en la definición de religión propuesta por Geertz, en palabras de Mónica Cornejo, “tan generosa existencialmente”.

Mientras tanto, la innovación religiosa en estos tiempos de movilidad y globalización ha vuelto a estallar en un asombroso calidoscopio de fragmentaciones, transformismos, hibridaciones y borrosidad de límites. La sociología de la religión fue ganando terreno en la exploración de los nuevos escenarios urbanos y entre las religiones emergentes e intersticiales, los Nuevos Movimientos Religiosos o las formas locales de sistemas religiosos flexibles, reticulares y que a día de hoy producen a buen ritmo verdaderas comunidades transnacionales de creyentes. La antropología, al menos en España, se ha sumado después². Y lo ha hecho una vez consumada la *crisis de objeto*, sin apenas reflexión sobre el equipaje de llegada, sobre el ambiguo y perturbador *reavivamiento* de un campo clásico, el de la antropología de la religión, casi siempre mirado de reojo y más propenso a contraer, sufrir y multiplicar

¹ Ese trabajo en dos momentos es bien conocido: “El trabajo antropológico de la religión es por esto una operación en dos etapas: primero, se trata de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos... y, segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos” (Geertz, 1988–1973–: 117)

² Los trabajos sobre minorías religiosas, llevados a cabo por el equipo de Joan Prat —Universitat Rovira i Virgili de Tarragona—, Manuel Delgado —Universitat Autònoma de Barcelona— o la misma autora de esta reseña, constituyen las excepciones a un panorama, en general, más centrado en las manifestaciones tradicionales de la llamada *religiosidad popular*.

hasta el coma epistemológico todos los padecimientos endémicos de la disciplina. Uno de los efectos de esa más temprana presencia de la sociología de la religión, siempre más ambiciosa desde el punto de vista de la producción teórica, en contextos en los que la secularización no hacía imaginar las nuevas transformaciones del campo religioso, es que quienes desde la antropología social nos aventuramos en esos escenarios hemos acabado inevitablemente enredados en la ya larga historia del desmentido a la tesis sociológica de la secularización³.

Pese a que podría haber prescindido con comodidad de toda esta problemática rápidamente esbozada, el libro de Mónica Cornejo también se ocupa de ella. La autora es una antropóloga joven, pero vuelvo sobre el delicado y complejo andamiaje intelectual de su obra y me cuesta identificar los síntomas de esa juventud. Tal vez haya que buscarlos en la frescura y hasta el descaro con el que afronta viejos problemas del veterano campo de la antropología de la religión, en la soltura con la que dialoga con la tradición disciplinar, o en esa destreza con la que liga elementos que rara vez van juntos. En efecto, su trabajo participa de ese sentido de la introspección disciplinar al estilo posmoderno y a la vez reivindica una antropología de factura clásica que *efectivamente* hable de los otros, de lo que grupos e individuos reales hacen y dicen. Asombra además el entusiasmo casi inverosímil con el que se abre paso en una realidad social como la del catolicismo parroquial manchego de Noblejas y cómo vadea lo que podría acabar convertido en una monografía de comunidad con todo su tedio y toda su, muchas veces menospreciada, grandeza. Y al mismo tiempo estamos ante un trabajo que es también, a fin de cuentas, una suerte de *post-monografía* de comunidad. Lo mostrado en *La construcción antropológica de la religión* es una antropología de los sistemas de prácticas religiosas excepcionalmente consistente y robusta, casi reivindicativa de su veteranía, sus fragilidades y sus logros.

El libro de Mónica Cornejo se detiene en la exploración etnográfica y teórica de la vida cotidiana en Noblejas, un pueblo manchego “a diez minutos de Aranjuez”, y lo hace desde las complejidades de la imbricación entre la estructura social y el sistema religioso. Un caso “poco original”, en palabras de la autora, que acaba seduciendo por su espléndido abordaje. Aunque centrado en el examen de las relaciones que los noblejanos sostienen con la arquitectura simbólica y el entramado social que la religión tiende sobre ellos, la autora no descuida en ningún momento ese campo de minas epistemológico en que hemos convertido la construcción teórica de una antropología de la religión. Se muestra convencida de que problemas anticipados hace ya un siglo, como el propio *problema definicional*, no han de ser abandonados sin más consecuencia a su suerte. De hecho, no podemos cancelar sin más la reflexión sobre ellos, porque se trata de esa clase de problemas que no se superan

³ “A pesar de haberse realizado muchos esfuerzos para desplazar a la secularización de su posición dominante como pieza narrativa, sólo a mediados de los noventa comenzaron las formulaciones alternativas a ofrecer espacio suficiente a los sociólogos para realizar su tarea sin los inconvenientes de la adherencia al legado del pasado. Es probable que esto no se debiera a que los sociólogos vieran de pronto la luz en lo tocante a la resistencia religiosa, sino a que fue ése el período en que la modernidad misma fue objeto de cuestionamiento más radical” (Lyon, 2002: 63).

ni se resuelven, simplemente se posponen. El tono y el rigor con el que se rescata y vuelve honestamente sobre esos viejos problemas, pospuestos, mal resueltos, volteados, abandonados, desahuciados, reanimados y puestos a caminar de nuevo marcan sin duda el vigor de las aportaciones que podemos seguir haciendo.

En un campo como el de la antropología de la religión, sobre el que siempre planean las sombras geertzianas de los *ateos de aldea* y de los *predicadores de aldea*, la rabia iluminista de quienes siguen sin explicarse el fenomenal engaño existencial, ideológico, intelectual, político, en el que persisten los millones de creyentes del mundo y la condescendencia empalagosa —o la hostilidad recalitrante— de quienes tienen *algo que hacer* con la religión y lo quieren hacer fuera de las iglesias, Mónica Cornejo decidió —o decidieron por ella, a la vista de los resultados resulta anecdótico— tomar una “aldea” toledana como observatorio desde el que trabajar entre ateos, predicadores, curas y aojadores, visionarios y blasfemos, profetas reprobados, creyentes que no van a misa, quienes ven muertos y quienes sólo creen que otros los ven, liturgias complejas, polvorientas o desvaídas y santos modestos de probada eficacia, dejándoles hablar y luego levantando ella misma la voz para dejar claro que renuncia a cualquier atrincheramiento sea teologizante, fenomenológico, cognitivista, existencialista o para-religioso.

La autora encara la contemplación de la vida social noblejana desde la religión convertida en *observatorio* y se entrega a la minuciosa indagación etnográfica de los múltiples contextos sociales, en los que la práctica *admitidamente religiosa* se vuelve parte de la cotidianeidad hasta confundirse con ella, o se enhebra con la racionalidad instrumental de maneras más o menos insospechadas. Con ello nos enseña algo relevante: la investigación antropológica de la religión no es más excepcional ni más inmanejable que el tratamiento de las prácticas económicas, políticas, terapéuticas, festivas y otras. De hecho, lo que llamamos *admitidamente* religión nunca cae muy lejos de ninguna otra expresión de la vida social. Y hasta qué punto este modo de observar la religión nos devuelve una vez más a Durkheim lo demuestra el análisis crítico del legado durkheimiano que nos desbroza la autora, y su toma de postura a favor de un estructural-funcionalismo temperado y crítico. Es el acertado tratamiento de ese legado durkheimiano —aunque habría que recordar también el interés de Weber en los *efectos prácticos* de las religiones— el que le lleva a desnudar la religión del exceso de trascendencia que tantas veces ha distraído su análisis y a regalarnos afirmaciones desafiantes como la que sigue: “La sensibilidad mística es una excepción, a veces una excepción bastante ridícula... el homo religiosus no parece tan preocupado por la experiencia espiritual como por el compromiso social que comportan las relaciones con lo sagrado”. (Cornejo, 2008:13)

Esa des-trascendentalización de la religión es posiblemente lo que le lleva a eludir argumentadamente el debate en torno a qué es o no es religión, rehusando tomar partido en el trillado problema definicional y entendiendo la religión desde *lo admitidamente religioso*, tomándola como un *observatorio*, un ejercicio de perspectiva, un ángulo insólito desde el que observar la sociedad noblejana: o una celosía

para ver la sociedad *a su través*⁴; la religión como perspectiva y el perspectivismo como apuesta teórica. Se trata de un matrimonio, desde luego muy mal avenido —perspectivismo y estructural–funcionalismo—, en cuya convivencia pacífica ella cree. Es claro que no cedemos la definición de lo *admitidamente económico* a quienes recaudan impuestos, invierten en bolsa o menudean en los mercados ambulantes. Y también es claro que por fuera de lo admitidamente religioso pueden caer y de hecho caen prácticas que no dudaríamos en calificar de *religiosas*, aunque vengan marcadas por la provocación, la disidencia, el escepticismo, el ateísmo declarado u otras tantas maneras de mostrar intereses religiosos, sea del derecho o del revés. Es tan claro como que, aun siendo efectivamente provocador, sigue mereciendo la pena arriesgar que la religión puede ser antes un *observatorio* y una *excusa* que una dimensión irreductible de la cultura. Ya no creemos en esferas autónomas ni en sustancias subyacentes —hacia falta mucha fe—, y hace décadas que condonamos la pena a los constructivismos, seguros de que el juego social de las perspectivas y la atención a los recovecos de la construcción intersubjetiva del orden colectivo iban a iluminar zonas de la vida social que el cálculo estructural y positivista dejaba a oscuras. Es igual; inspirándose en Jack Goody, la autora afirma ya desde las primeras páginas que: “...Tan difícil es trabajar con definiciones como sin ellas, y la única elección que el investigador de la religión puede hacer realmente es si anticipa o pospone la declaración de un compromiso etnocéntrico previsible”. (Cornejo, 2008:14).

Esa firmeza en la toma de postura intelectual impregna todo el trabajo, se despliega en el encadenado de capítulos que siguen al marco teórico y a la metodología —“Noblejas”, “Prácticas religiosas y proceso social”, “Convivir con lo sagrado”, “Ritual”— y desaguan en la excelente reflexión previa a las conclusiones: “Cisma y continuidad en la sociedad secular”, en la que entran por primera vez en escena kikos noblejanos y apariciones marianas, a competir en un campo religioso católico–parroquial ajeno por tradición a psicofonías neocatecumenales o excesos videntes, pero ávido de “por si acaso”. En otras palabras, estamos ante un trabajo de una estructura bien armada, coherente e inteligible, con una sólida articulación de las partes y una textura narrativa sorprendente, impecable y, por tanto, extremadamente rara en una disciplina como la nuestra, que oscila entre el tono envarado de neutralismo positivista y el ejercicio esteticista que olvida el rigor, cuando no se burla de él, a cambio de casi nada.

La reflexión metodológica de esta obra es, por cierto, la antítesis del clásico reduccionismo que limita la metodología a un decálogo de prescripciones técnicas, esa caída a veces inconsciente en el hiperempirismo y en la creencia en sus virtualidades mágicas. No hay tampoco esa clase de fe en el trabajo de Mónica Cornejo.

⁴ Si las religiones en efecto, lejos de desaparecer, se fragmentan, multiplican, disfrazan o hibridan, también es cierto que hoy se trata más de entenderlas e interpretarlas como algo que rebasa las fronteras de las instituciones religiosas para filtrarse en la vida cotidiana de las maneras más imprevisibles y discontinuas. La religión no debería entonces encararse como “cosa en sí”, sino como algo “a través de lo cual” pueden pensarse la cultura, la intersubjetividad, la violencia, el género o el sentido del cuerpo (Rodríguez Brandão, 1995: 15).

La toma de postura es más bien *reflexiva* en el sentido de Pierre Bourdieu⁵, y de ahí que el entramado metodológico esté en todo caso pensado desde una teoría muy meditada. Pero hay que decir que el marco teórico y la abundancia de referencias bibliográficas no resultan asfixiantes ni caen en los habituales excesos academicistas. La teoría entra en un diálogo complejo e incesante, porque casi no es abandonado en ningún momento, con el propio proceso consciente y *reflexivo* de construcción del objeto. Y como cualquier lector lo bastante atento, informado e inquieto podrá comprobar, se trata de un diálogo que llega al final sin buscar el efecto de clausura, que no se apaga cuando termina la lectura, sino que deja imaginar las voces que se siguen escuchando al cerrar el libro. Puede que entre todas estas razones que expongo se encuentren aquellas que llevaron a conceder a Mónica Cornejo el Premio de Investigación Cultural “Marqués de Lozoya” 2007, por esta espléndida muestra de la mejor antropología.

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre
2003 *El oficio de científico. Ciencia de la Ciencia y reflexividad*. Madrid: Anagrama.
- GEERTZ, Clifford
1988 [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- LYON David
2002 *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos
1995 “El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 10: 7–40.

⁵ La *reflexividad reformista o práctica* se presenta como proyecto de búsqueda —en la ciencia social y en el conocimiento que ésta puede producir— de sus propias condiciones sociales de producción, que analiza los presupuestos *escondidos* en las operaciones habituales de la práctica científica y se prolonga en una auténtica crítica de “las condiciones sociales de posibilidad y de los límites de las formas de pensamiento que el científico ignorante de esas condiciones pone en juego sin saberlo en su investigación” y que acaban realizando, *en su lugar*, operaciones científicas decisivas, como es el caso de la misma *construcción del objeto* de la ciencia (Bourdieu, 2003: 155–157).