

# “La experiencia religiosa y el problema del “otro” etnográfico”

Lic. Carlos Martínez (\*)

Entre los años 1997 y 2000 desarrollé una investigación ligada al estudio del proceso de conversión a una iglesia pentecostal, Visión de Futuro, en Capital Federal. Dicho trabajo constituyó la base de mi tesis de licenciatura y me dejó cuestiones por analizar, algunas de las cuales intento abordar en el presente trabajo. Específicamente, me refiero a las dificultades que me planteó tener que vérmelas con la “experiencia religiosa”, sobre todo, cómo ésta desafió mi perspectiva antropológica. Por lo tanto, esta ponencia constituye un esfuerzo crítico sobre mi propia tarea como antropólogo que pone de manifiesto, sin brindar soluciones definitivas, que en la perspectiva etnográfica la “diferencia” es aún un problema a resolver.

## I

Muchos de los estudios ligados a los procesos de conversión, posteriores a la década del setenta, no incluyen un análisis de la experiencia religiosa, aunque enfatizan y desarrollan -muchas veces de manera exhaustiva y brillante- una serie de elementos concomitantes al fenómeno de la conversión. Tal vez esto se deba a que durante algún tiempo la tendencia predominante en los estudios de conversión entendía a ésta a partir del modelo “paulino”. La misma se remite a la conversión de Pablo, relatada en el libro de los Hechos (9: 1-27), y nos presenta el fenómeno como una experiencia individual, a partir de un llamado de Dios, que acarrea un cambio radical y repentino. El modelo “paulino” de conversión hace fuerte hincapié en el contacto de Pablo (Saulo por entonces) con Dios, y en el cambio radical producido en la vida del converso. En otras palabras, este punto de vista pone todo el énfasis en la experiencia religiosa del converso dejando de lado otros aspectos, caracterizándola como un cambio brusco y súbito. Desde esta perspectiva se considera que cambian en primer lugar las creencias de los sujetos y luego su comportamiento (Richardson 1985). El mismo autor señala algunos de los grandes ejes en los que se basa el modelo paulino:

- a) s una experiencia súbita, emotiva, que requiere la intervención de una agente externo y poderoso;
- b) cambia la vida del sujeto y modifica su vida de forma dramática;
- c) implica un Nuevo nacimiento (negación del hombre viejo);
- d) presupone la existencia de un sujeto pasivo y predeterminado.

A la concepción de la conversión como cambio súbito y radical se le contraponen aquella que considera que convertirse puede significar un cambio cualitativo en

la experiencia y en el compromiso religioso y que constituiría un proceso gradual que conlleva diversas modificaciones paulatinas. Sin duda alguna podemos afirmar que el modelo más influyente para este tipo de análisis lo ha constituido lo que se conoce como el modelo de Lofland y Stark, cuyas bases se encuentran en un artículo publicado por ambos autores (1965) sobre los seguidores del reverendo Sun Myung Moon. Este modelo gradualista de conversión fue uno de los primeros en señalar que las causas de conversión no tenían solamente que ver con factores de predisposición, sino que también intervenían en ella elementos del contexto en el que se halla el individuo. Otra de las propuestas que podrían enrolarse dentro de lo que consideramos modelos causales de la conversión, y que insiste sobre el carácter procesual y gradual de la misma, es la que expone James V. Downton (1980). Este modelo, además de desafiar las teorías más tradicionales que sostienen a la conversión como cambio súbito, enfatiza que además tiene lugar un proceso de socialización o enculturación.

Como hemos visto, hasta mediados de los 60 el modelo paulino de conversión es el paradigma dominante, pero ya con la presentación del modelo de Lofland y Stark que analiza los componentes situacionales y de predisposición, y que pone especial énfasis en el carácter procesual e interaccional de la conversión, se da inicio a una serie de estudios que amplían los alcances de ese modelo, a la vez que señalan sus límites. Los estudios sobre conversión que siguieron al modelo de Lofland y Stark vuelven a insistir sobre la importancia que tienen en el proceso de conversión la interacción vigorosa con los miembros del grupo religioso y los vínculos afectivos que se crean con los miembros de éste. En este sentido, Berger y Luckman (1997) afirman que la conversión religiosa constituye uno de los casos extremos de transformación de la realidad subjetiva. Aceptando que existen diversos grados de modificación, sostienen que hay algunas transformaciones que parecen totales y las denominan “alternaciones”, cuyo prototipo histórico es la conversión. Para estos autores la alternación requiere de procesos de re-socialización similares a los de la socialización primaria, la cual sería, para ellos, la que el sujeto atraviesa en su niñez para pasar a convertirse en miembro de la sociedad. Es decir, todo sujeto nace dentro de una estructura social objetiva en la que encuentra “otros significantes” que van mediatizando el mundo para él. Esta socialización involucra, además de un proceso de aprendizaje, una carga emocional muy grande. Para Berger y Luckman, la realidad subjetiva depende de una base social específica -estructuras de plausibilidad específicas- y de los procesos sociales necesarios para su mantenimiento (ibid p. 194). La estructura de plausibilidad será mediatizada por individuos -otros significantes- con los cuales el sujeto debe establecer una identificación afectiva. Lewis R. Rambo (1993) sostiene que se puede comprender mucho más la efectivi-

dad de la interacción cuando se considera la naturaleza del proceso de encapsulación. Así, siguiendo a Greil y Rudy (1984), dos sociólogos que estudiaron ampliamente el tema, sostiene que la encapsulación es importante debido a la forma en que los grupos religiosos crean y mantienen sus “mundos” propios a los que el converso potencial es invitado y/o persuadido a entrar para iniciar o robustecer dicho proceso (Rambo, L. Op.cit. p. 143). Por supuesto que cada grupo utiliza el proceso de encapsulación de manera diferente. Es decir: existen grupos cuyas fronteras son lo suficientemente flexibles como para ejercer un menor control sobre el flujo de información y las relaciones con otros sujetos sociales, que el sujeto pueda tener dentro o fuera del grupo.

Por último, existen una serie de modelos que a partir de una perspectiva interaccionista simbólica (Carozzi y Frigerio 1994: 19 y ss.) conceptualizan a los conversos como sujetos activos que eligen mediante la experiencia de la conversión religiosa transformar su visión del mundo, sus lealtades interpersonales y su concepto de sí mismo. Entre otras cosas, este tipo de enfoque logra poner luz sobre algunas condiciones no contempladas por los modelos anteriores como, por ejemplo, el papel activo que el sujeto asume en el proceso de conversión (Straus 1976).

Si bien el desarrollo de los diferentes modelos y estudios sobre la conversión religiosa esclarecen muchos aspectos significativos del proceso de conversión, la mayoría de ellos terminan por relegar a un segundo plano la experiencia religiosa de aquellos que creen, cuando no terminan por obviarla. No obstante, necesariamente deberemos remitirnos a ellos de una u otra manera dado que, se vinculan al proceso de conversión aspectos que tienen que ver con:

- a) as trayectorias de vida de los sujetos (lo que las mismas tienen de distintivo y, a la vez, de recurrente)
- b) predisposiciones generadas intersubjetivamente, esto es, gestadas en la interacción con otros miembros del grupo religioso y mediante prácticas comunalizadoras, destinadas a generar sentido de pertenencia, que el grupo despliega. (reuniones, rituales, cultos, retiros, etc.);
- c) factores estructurales que establecen un campo de efectos económicos, sociales y políticos que intervienen y afectan el proceso de conversión.

El problema es si este tipo de explicación, en lo a que a la conversión religiosa se refiere, nos permite acercarnos al “punto de vista nativo” y dar cuenta de una “lógica diferente” o si resuelve la “diferencia” en favor de explicaciones que no entran en contradicción con nuestra perspectiva racional/occidental.

## II

Carozzi y Frigerio (1994) afirman que los nuevos movimientos religiosos ofrecen contextos que facilitan el surgimiento de experiencias no ordinarias que inclu-

yen: “(...)los estados alterados de conciencia como el éxtasis religioso, el trance shamánico y el trance de posesión; los acontecimientos mágicos como la sanidad religiosa; el sentimiento de unidad no ordinaria de la *communitas* y el conocimiento no ordinario de la profecía y de la revelación.” (p. 49)

Si todo fenómeno religioso pone a las personas en relación con un orden de cosas diferentes, con una realidad superior, queremos designar, entonces, con el término experiencia religiosa, la vivencia que tiene el sujeto religioso de su relación con un orden de realidad superior, sobrehumana, sobrenatural, sagrada, etc. Esta experiencia constituye un componente del fenómeno religioso que muchas veces suele pasar inadvertido y hasta ser ignorado ante los sistemas de creencias o prácticas religiosas o, en última instancia, este fenómeno es analizado en relación a una serie de elementos que se encuentran fuera de la experiencia vivida. Tal vez, esta situación suceda porque se considera que estos marcos son más accesibles al observador y sus caracteres de realidad se presentan, de esta forma, con más contundencia. Así, durante gran parte del proceso de investigación, el reconocimiento de elementos y factores concomitantes al fenómeno estudiado no me presentó problemas. Más aún, mientras avanzaba en la identificación de los mismos y desarrollaba mi explicación del proceso de conversión en relación a ellos, tendía a omitir el componente considerado fundamental por aquellos entre los que desarrollaba mi investigación. Sin embargo, en un momento dado, tomé conciencia de que debía recuperar mi disposición a oír lo que el otro tenía para decirme por la sencilla razón de que a medida que avanzaba perdía de vista el “punto de vista nativo”. En otras palabras: si bien era capaz de incluir en mi explicación: descripciones sobre el sistema de creencias en cuestión, la forma en que el mismo es incorporado, análisis comparativos de los comportamientos y declaraciones de los sujetos entrevistados/observados, relaciones significativas entre diferentes niveles de análisis, etc. Mientras avanzaba en ese sentido excluí en mi análisis, durante mucho tiempo, un componente sustancial del fenómeno que intentaba abordar. Recortaba aquello que no entendía y que desafió, desde el primer momento, mi lógica racional occidental. De esa manera tomé conciencia, por primera vez, de que el método etnográfico resulta una herramienta sumamente eficaz a la hora de develar lógicas sociales diferentes. Sin embargo, la aplicación del mismo, de nada vale si no estamos dispuestos a oír al que es “otro” a escuchar y poner en contexto explicaciones que pueden, eventualmente, desafiar la lógica social, además de la lógica científica.

### III

La experiencia religiosa, como ya lo indicara el título de la reputada obra de W. James, aparece de formas muy variadas. Dentro de los fieles de la Iglesia Visión de Futuro la experiencia religiosa por excelencia es el encuentro personal con Cristo.

Este tipo de experiencia puede enmarcarse dentro de las experiencias religiosas como experiencias de la presencia de Dios, que tienen lugar –preferentemente– dentro de las religiones de orientación profética (Velasco, 1993). Este encuentro personal con Cristo se presenta dentro del proceso de conversión como un acontecimiento fundante dentro de la experiencia religiosa de los individuos. La experiencia de este hecho vivido, la percepción que el sujeto tiene de esta situación determinada, le permite a éste no sólo constatar/verificar uno de los componentes más importantes del sistema de creencias<sup>1</sup>, sino que lo sumerge de lleno en una experiencia que se muestra como determinante para los conversos de Visión de Futuro.

Para los sujetos que han atravesado por la experiencia del encuentro con Jesús, ésta tiene la característica de poseer un alto grado de realidad, que se refleja en un sólido convencimiento. Heirich (1977) ha señalado que un sujeto que se encuentra frente a experiencias imposibles de ser ignoradas y que no pueden ser incluidas dentro de sus esquemas explicativos actuales se ve ante la posibilidad de cuestionar el conocimiento que hasta ese momento tomaba como “la realidad”. Y una cosa se muestra como decisiva, los sujetos no sólo manifiestan percibir la presencia de Dios, sino que la aceptan. Se trata de Dios, Dios en persona que se manifiesta en intensos sentimientos de paz, perdón, reconciliación, quebranto, etc.

En el caso específico del proceso de conversión de los fieles de la Iglesia Visión de Futuro, el “encuentro personal con Cristo” es considerado como fundamental. Esta experiencia le permite a los fieles intuir un tipo de realidad trascendente que excede el mundo empírico. Pero esa sensación de “otra realidad” no es consecuencia de un acto de fe, sino que se ubica dentro de una “experiencia de realidad” (Berger, 1994: 167 y ss.). Esta experiencia de realidad constituye un verdadero desafío hacia la perspectiva antropológica porque constituye una dimensión de la experiencia que los actores y el observador pueden poner reflexivamente en discurso, sin agotarse en éste.

Si bien, en su mayoría, los estudios científicos han tenido éxito a la hora de dar cuenta de los diversos aspectos conexos a la conversión religiosa, muestran falencias a la hora de abordar aquellas cuestiones consideradas fundamentales para aquellos que se han convertido. Obviamente, precisamente aquello que no hace sino poner de manifiesto una lógica diferente. Esto puede ocurrir porque, o bien se la considera como una vivencia interna inasible, o es vista como expresión de una irracionalidad que se procura apresar desde explicaciones racionalistas. Reconocemos, es cierto, la diferencia, sin embargo, muchas veces al intentar resolverla, los antropólogos como autores, terminamos por sacrificarla. Estas cuestiones nos llevan a pensar que la diferencia aún se presenta como un problema a ser resuelto por los antropólogos. Por lo que podemos afirmar que los estudios de conversión aún requieren de preci-

siones teórico-metodológicas que busquen integrar más que dejar de la do estrategias de análisis que presten atención a lo que dicen los cuerpos, y no sólo los discursos, respecto de la experiencia de gozo, al potencial que tiene la emoción junto con la razón para investir e impregnar con significados religiosos la vida cotidiana, y que nos permitan cargar con improntas “profanas” antropológicamente productivas la religión.

### **Bibliografía:**

Berger, Peter L.: 1994: Una gloria tan lejana. La búsqueda de fe en época de credulidad. Herder, Barcelona.

Berger, Peter L. y Luckman, Thomas: 1997: La construcción social de la realidad. Buenos Aires, Amorrortu.

Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro: 1994: “Los estudios de la conversión a los nuevos movimientos religiosos: perspectivas métodos y Hallazgos”. En Estudios científicos de la religión a fines del siglo XX. Carozzi, Eleta, Frigerio y otros Bs. As. CEAL.

Downton, James V.: 1980: “An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: The case of Divine Ligth Mision”. Journal for the Scientific Study of Religion 19 (4), pp. 381-396

Greil, A. Y Rudy, D.: 1984: “Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations.” Sociological Inquiry 54, pp. 260-278

Heirich, M. 1977: “A change of heart: a test of some widely held theories about religious conversion”. American Journal of Sociology 83 (3): 653-680

Lofland, J. y Stark, R.: 1965: “Becaming a world saver: A theory of conversion to a deviant perspective”. American Sociological Review (30) 862-874

Rambo Lewis R.: 1993: Understanding Religious Conversion. Yale University Press, New Haven and London.

Richardson, James T. 1985: “The active vs. Passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research”. Journal for the Scientific Study of Religion, 19, pp. 163-179.

Straus, Roger: 1976: “Changing One Self: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience”. En Doing Social Life Lofland, John ed. New York, Wiley.

Velazco, Juan Martín: 1993: “Experiencia Religiosa”. En Conceptos fundamentales del cristianismo Floristán Casiano y Tamayo Juan José (eds) Ed. Trota, Madrid, 1993.

(\*) Carmen de Patagones

1 Los relatos Bíblicos narran numerosos encuentros con Dios: Gn: 18, 1-15; 22, 1-13; 32, 23-33; Ex: 3, 13-16; 33, 12-23; 1RE: 19, 9-14 entre otros.