

Unidad 3

- La Religión en las Sociedades Industriales Modernas

- 3.1 La decadencia de la religión de iglesia
- 3.2 La religión en la sociedad secular
- 3.3 La religión y el conflicto social
- 3.4 Religión y el conflicto social
- 3.5 Culturas regionales, estructura social y diferencias religiosas

9. LA DECADENCIA DE LA RELIGIÓN DE IGLESIA *

T. Luckmann

DURANTE los últimos decenios, y sobre todo en los últimos diez años, se han acumulado mucho estudios de iglesias, sectas y denominaciones. La mayor parte de los estudios se ha originado en los Estados Unidos, Alemania, Francia, Bélgica, Inglaterra y Holanda; otros provienen de países como Italia y Austria. En los países europeos la investigación se ha concentrado, con pocas excepciones, en el catolicismo y las iglesias protestantes establecidas o casi-establecidas. En los Estados Unidos las sectas han recibido la mayor atención, aunque no se han olvidado por completo el judaísmo, el catolicismo y las principales denominaciones protestantes.¹

A pesar del gran número de estudios no es sin dificultad que pueden hacerse generalizaciones acerca de la situación de la religión de iglesia en la sociedad industrial moderna. Con alguna exageración podemos aventurar la observación de que la abundancia de datos —en ausencia de un marco teórico común— resulta más un obstáculo que una ventaja. Dado que la mayoría de los estudios se ha concentrado en detalles sociográficos, resulta más fácil discernir las peculiaridades locales, regionales, nacionales y doctrinales de las iglesias que las características sociales comunes de la religión de iglesia. Para aumentar las dificultades, algunos autores tienen adhesiones eclesiásticas, si no es que teológicas. Por lo tanto, a veces es necesario depurar los datos de cierto sesgo de la interpretación. El hecho de que no podamos presentar aquí todos los hallazgos en detalle aumenta las dificultades. Para obtener una visión general de la religión de iglesia en la sociedad moderna, como primer paso para el entendimiento de la religión en el mundo contemporáneo, debemos afrontar el riesgo de cierta simplificación exagerada. A fin de minimizar este riesgo presentaremos sólo las generalizaciones basadas en datos convergentes más bien que aislados. Aun des-

* Fragmentos de T. Luckmann, *The Invisible Religion*, Macmillan, 1967, pp. 28-37.

¹ Son notables los estudios de Fichter sobre las parroquias católicas. Fichter influyó en la iniciación de la tendencia a pasar de los estudios puramente sociográficos a la sociología parroquial, y sus estudios sirvieron como modelo para las investigaciones parroquiales más recientes, tanto católicas como protestantes. Véase Fichter, 1951 y 1954.

pués de tomada esta precaución debemos admitir que las generalizaciones no pueden considerarse probadas fuera de toda duda. Sin embargo, son conclusiones apoyadas en el peso de los datos disponibles.²

En Europa es bien sabido que el campo es más "religioso" que la ciudad. Esto se prueba generalmente por los hallazgos de la investigación de la sociología de la religión. Basadas en las cifras de asistencia a la iglesia en ocasión de los funerales religiosos, diversas estadísticas que pueden tomarse como índices de la religión de iglesia muestran consistentemente mayores promedios en las áreas rurales que en las urbanas. De acuerdo con tales estadísticas sólo una proporción pequeña de la población urbana puede describirse como orientada a la iglesia. Sin embargo, conviene advertir que también en las regiones rurales hay una tendencia a largo plazo hacia una disminución de la religión de iglesia. En consecuencia, la diferencia en ese tipo de religión, aunque no completamente eliminada, es menor ahora que hace varios decenios. Por supuesto, esto es sólo una parte de un proceso más general. Las transformaciones en la distribución de la religión de iglesia están ligadas a la creciente interconexión económica de la ciudad y el campo, a la creciente racionalización de la agricultura, a la difusión de la cultura urbana hacia el campo mediante los medios de comunicación masiva, etcétera. Pero debe advertirse que estas transformaciones no se realizan a un ritmo uniforme. Aparte de las circunstancias locales y regionales de carácter económico y político, la tradición histórica específicamente "religiosa" de una región o congregación puede acelerar o retrasar el proceso.

Según otro elemento del conocimiento común las mujeres son más "religiosas" que los hombres, y los jóvenes y los viejos son más "religiosos" que otros grupos de edad. Las investigaciones indican que tales opiniones deben ser revisadas por lo menos en parte. En efecto, las mujeres en general califican mejor que los hombres en diversos indicadores de la religión de iglesia, y la generación media se caracteriza en efecto por una participación menor y tasas de asistencia menores que los jóvenes y los viejos. Pero es significativo que las mujeres trabajadoras tienden a parecerse más a los hombres en cuanto a la orientación hacia la iglesia que las amas de casa, por ejemplo. Esto no apoya la opinión de que las mujeres, los niños y los ancianos tienen algo parecido a una inclinación natural hacia la religión de iglesia. Los hallazgos representan un aspecto importante de la distribución social de la religión de iglesia, más bien que indicar la psicología

² Considerando las limitaciones de este estudio resultaría inútil el intento de documentación de lo que sigue mediante una bibliografía completa. Puede encontrarse una bibliografía extensa en Goldschmidt y Matthes, 1962. Véanse reseñas del campo en Glock, 1959, Hanigsheim, 1957, Hunt, 1958, Le Bras, 1960, Goldschmidt, Griener y Schelsky, 1959, y Lambert, 1960.

del sexo y la edad. En términos generales podemos afirmar que el grado de participación en los procesos laborales de la moderna sociedad industrial tiene una correlación negativa con el grado de participación en la religión de iglesia. Por supuesto, es obvio que el grado de participación en tales procesos se liga a su vez con los papeles de la edad y el sexo.

Sin embargo, la participación de la población trabajadora en la religión de iglesia —aunque menor que la del resto de la población— está significativamente diferenciada en sí misma. Entre los diversos grupos de ocupación pueden encontrarse diferencias importantes en la participación. Los índices son generalmente mayores para los agricultores, los trabajadores de cuello blanco y algunos grupos profesionales. Estas diferencias coinciden aproximadamente con la distribución de la religión de iglesia por clases sociales. Los agricultores, los campesinos, y los elementos de las clases medias que son básicamente sobrevivientes de la burguesía y pequeña burguesía tradicionales, se caracterizan por un grado de participación en la religión de iglesia desproporcionadamente mayor que el de la clase obrera.

Además de la asistencia a la iglesia, las opiniones sobre cuestiones doctrinales, etcétera, algunos estudios recientes de la sociología de la religión investigaron también la participación en diversas actividades no rituales de las iglesias, desde los clubes de jóvenes hasta las actividades caritativas. Estos estudios indican que en Europa sólo una fracción pequeña de los miembros de congregaciones toma parte en actividades que quedan fuera de las funciones rituales de las iglesias. Aunque los participantes en estas funciones —a quienes podemos llamar colectivamente el núcleo ritual de la congregación— representan sólo una parte relativamente pequeña del total nominal de miembros de la parroquia, son más numerosos que quienes participan en otras actividades de la iglesia. El tamaño de este último grupo, el núcleo de miembros activos, varía de una región a otra y de una denominación a otra. Puede afirmarse que los principales factores determinantes de estas diferencias son la ecología de la comunidad y la distribución de las clases sociales y los grupos de ocupación dentro de la parroquia. Sin embargo, el papel que estos factores desempeñan en la selección del "núcleo" entre el conjunto de miembros de la congregación no es tan importante como el papel que desempeñan estos mismos factores en el reclutamiento inicial de la congregación entre el conjunto de miembros meramente nominales.

Aunque algunos aspectos de la relación entre la sociedad y la religión de iglesia son comúnmente conocidos, no hay duda de que en el caso de los países industriales de la Europa Occidental los hallazgos de la reciente sociología de la religión describen esta relación de modo más preciso. Tales hallazgos establecen una

conexión clara entre la distribución de la religión de iglesia y diversas variables demográficas y otras sociológicamente importantes. Ya describimos las más importantes de tales variables. Pero debemos llamar la atención sobre el hecho de que las cifras varían de un país a otro y de una denominación a otra. De acuerdo con la mayoría de los criterios el catolicismo muestra tasas de participación más altas que el protestantismo. Una parte de esta variación puede atribuirse a las diferencias en el grado de industrialización característico de los países católicos y protestantes respectivamente, a la presencia o ausencia de una tradición de socialismo militante, a diversas formas de relaciones entre la iglesia y el Estado, y a otros factores. Al mismo tiempo, hay considerables diferencias nacionales y regionales que no pueden atribuirse directamente a factores demográficos, económicos o políticos. El nivel de participación en la religión de iglesia parece ser excepcionalmente bajo en el caso del anglicanismo. O bien, para referirnos a otro ejemplo, hay diferencias en el nivel de participación entre las diócesis católicas francesas que pueden atribuirse en parte a tradiciones históricas más bien intangibles desde el punto de vista sociológico. También debe advertirse otro factor, no considerado en este resumen, que parece intervenir en la distribución de la religión de iglesia: la proporción de los miembros de una denominación en el total de la población. Con ciertas excepciones, las llamadas congregaciones de diáspora se caracterizan por cifras relativamente elevadas de asistencia y participación.

Estas observaciones no deben oscurecer la influencia decisiva de las variables económicas, políticas y de clase en la determinación de la distribución de la religión de iglesia en la Europa Occidental de nuestros días. Antes de proceder a obtener conclusiones acerca de la religión en la sociedad moderna, debemos comparar los datos europeos con los hallazgos de la investigación sobre la religión en los Estados Unidos.

Tal comparación resulta difícil por varias razones. Primero, todavía no se ha investigado la gran diversidad de expresiones institucionales de la religión en los Estados Unidos en forma completa y sistemática, aunque por lo menos han recibido atención las expresiones principales y más típicas, y algunas de las sectas que fascinan al sociólogo por una razón u otra. Segundo, entre los estudios realizados algunos se guiaron por una pronunciada inclinación positivista. La tercera y más importante de las razones es la historia social y religiosa peculiar de los Estados Unidos. Por esto, más que por cualquiera otra razón, debe tenerse cuidado en las caracterizaciones resumidas de la religión de iglesia en los Estados Unidos, sobre todo si van a emplearse en comparaciones con los hallazgos europeos. Un número considerable de procesos y circunstancias no encuentran un paralelo cercano

en la historia social europea; por ejemplo, la ausencia de un pasado feudal y un campesinado, el complejo peculiar de condiciones conocido como la experiencia de frontera; las oleadas y los estratos de inmigración sucesivos, diferentes en lo étnico y en cuanto a las denominaciones; los procesos rápidos y casi convulsivos de urbanización e industrialización; el problema de los negros, y el establecimiento temprano de una perspectiva y una forma de vida de clase media dominante. La historia religiosa del país incluye circunstancias igualmente distintas: el período puritano; la temprana separación de la iglesia y el Estado, seguida por una relación persistente y peculiarmente íntima entre la política y la religión; la época de los movimientos de restauración; el desarrollo prodigioso de las sectas, y la transformación de las sectas en denominaciones.

Si se contemplan los hallazgos de la investigación sobre la religión de iglesia en los Estados Unidos contra este trasfondo histórico, resulta sorprendente que muestren tanta semejanza con los datos europeos. Es cierto que al principio esta semejanza no es obvia. Menos gente parece participar en la religión de iglesia que en Europa, si se basa la comparación en la concepción europea de la participación nominal. En cambio, cualesquiera que sean los criterios empleados, las cifras de participación y adhesión son mucho mayores en los Estados Unidos. La diferencia es particularmente notable en el caso del protestantismo, ya que las tasas de la participación católica son relativamente elevadas también en Europa.

Pero un examen más cuidadoso revela que los mismos factores generales determinan la localización social general de la religión de iglesia, aunque los niveles de participación pueden diferir. Las tasas de participación son de nuevo más elevadas entre los católicos que entre los protestantes, sobre todo si en el último caso consideramos las grandes denominaciones más bien que algunas de las sectas menores. Y otra vez pueden encontrarse diferencias entre las áreas rurales y las urbanas. El contraste entre la ciudad y el campo muestra un patrón más complejo que en Europa y no es tan notable, sobre todo debido a las concentraciones católicas en muchas áreas metropolitanas. Las diferencias entre hombres y mujeres siguen también los mismos lineamientos, a excepción de los judíos. También estas diferencias son menos claras que en Europa. Las diferencias en la participación de las generaciones en la religión de iglesia siguen el ejemplo europeo sólo en parte. Aquí varios factores, sobre todo la atracción que ejerce sobre los padres la escuela dominical para los niños —más pronunciada en los suburbios— complican el patrón básico.

No surge una imagen consistente de los hallazgos sobre la participación en la iglesia de diversos grupos de ocupación. En todo caso los datos son demasiado escasos para permitir algunas

generalizaciones. Quizá podamos sospechar que en este caso pueden estar presentes algunas desviaciones del patrón europeo. Las diferencias entre las clases respecto de la religión son menos pronunciadas que en Europa. Esto puede atribuirse en parte al hecho de que las diferencias de clase son menos pronunciadas —y ciertamente menos conspicuas— en general, a pesar de una semejanza estructural subyacente en la estratificación social de los países de la Europa Occidental y los Estados Unidos. Aunque las principales iglesias y denominaciones se orientan, por lo menos, hacia la clase media, no existe la separación relativamente clara entre una clase media orientada a la iglesia y una clase obrera no orientada a la iglesia. Por supuesto, no resulta esto sorprendente porque la clase obrera de hoy se mezcla casi imperceptiblemente en la perspectiva, la forma de vida y el patrón religioso de las clases medias en medida mucho mayor que en Europa, aunque hay ciertos indicios de un proceso de *embourgeoisement* de la clase obrera europea. Las diferencias que existen aún en el reclutamiento de miembros de la iglesia y en su participación son superadas por la diferenciación peculiarmente norteamericana del prestigio entre las denominaciones. Estas diferencias encuentran expresión en la composición de los miembros de las denominaciones. Pero resulta significativo que las diferencias de posición de los miembros de las denominaciones se exageren mucho popularmente. En este sentido merece mencionarse la diferenciación negro-blanco en las iglesias y congregaciones protestantes. Estas observaciones no son válidas para un estrato social: el proletariado urbano y rural, sin entender el término en su sentido marxista. Se compone en gran parte de negros, puertorriqueños, mexicanos y otros. Este estrato es socialmente casi invisible por completo y casi no está adherido a la iglesia. Aun el catolicismo, cuya influencia sobre la clase obrera en general parece mayor que la del protestantismo, parece haber perdido o estar perdiendo su control sobre este estrato. Pero este estrato no forma parte de la población obrera orientada hacia la clase media, y las partes no adheridas a la iglesia tienden a ser atraídas por sectas marginales del protestantismo, tanto en lo teológico como en su orientación hacia la sociedad.

Las iglesias étnicas desempeñaron un papel importante en la historia religiosa norteamericana. Hoy, las iglesias étnicas para personas de origen europeo han desaparecido o tienen una importancia secundaria. Sólo subsisten en el escenario religioso las iglesias ligadas a las minorías raciales. Por supuesto, su función depende de la posición de las minorías en la sociedad norteamericana.

Uno de los desarrollos más importantes de la religión norteamericana de iglesia es el proceso de nivelación doctrinal. Puede afirmarse con seguridad que las diferencias doctrinales dentro del

protestantismo son virtualmente insignificantes para los miembros de las denominaciones principales. Aun para los ministros las diferencias teológicas tradicionales parecen tener una importancia siempre decreciente. Más significativa es la nivelación constante de las diferencias entre el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo. Este proceso no debe tomarse como resultado de un *rapprochement* teológico serio. Además, subsisten varios campos de fricción bastante aguda entre el catolicismo y los otros cuerpos religiosos, sobre todo en cuestiones de política pública. Sin embargo, no cabe duda de que el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo se caracterizan por transformaciones estructurales similares —una burocratización según lineamientos racionales de tipo empresarial— y por un acomodo a la forma de vida "secular". Como consecuencia del lazo histórico entre esta forma de vida y el *ethos* protestante, el asentamiento del protestantismo, representado por su denominación principal, ha avanzado tal vez más que el de otros cuerpos religiosos. Sin embargo, parece ser que la diferencia es superficial (véase Herberg, 1955). Debe advertirse que, a pesar de la tendencia hacia una nivelación de las diferencias ideológicas y hacia la continua pérdida de importancia de la doctrina para los miembros, las diferencias *sociales* en las tradiciones del protestantismo, el catolicismo y el judaísmo continúan desempeñando un papel. De acuerdo con algunos hallazgos, tales diferencias pueden estar destinadas a perpetuarse por endogamia. La forma de vida y la base social de algunas dimensiones fundamentales de la identificación subjetiva permanecen ligadas a subculturas designadas por marbetes religiosos (véase Lenski, 1961).

Estas observaciones pueden resumirse como sigue: hay algunos aspectos de la religión de iglesia en los Estados Unidos que son únicos o por lo menos claramente distintos de la situación europea. Con una excepción —la participación relativamente elevada de los norteamericanos en la religión de iglesia—, las diferencias parecen menos importantes que las semejanzas. Las correlaciones de diversos índices de participación en la religión de iglesia con variables demográficas y ecológicas, al igual que con configuraciones de papeles y posiciones sociales, siguen un patrón similar en los hallazgos europeos y los norteamericanos. Este patrón representa la ubicación social de la religión de iglesia en los países industriales de occidente. Si podemos tomar estos países como paradigmas, el patrón invita a la conclusión de que la religión de iglesia se ha convertido en un fenómeno marginal en la sociedad moderna.

Esta conclusión encuentra una seria dificultad en la desviación del patrón antes mencionada. El más "moderno" de los países examinados, los Estados Unidos, muestra el grado más alto de participación en la religión de iglesia. Para aumentar las dificul-

tades, las elevadas cifras norteamericanas de participación abierta representan, con toda probabilidad, un movimiento ascendente muy reciente, más bien que una disminución de un nivel anterior más elevado aún. Dadas estas circunstancias, es obvio que no puede mantenerse ninguna teoría simple unilineal y unidimensional de "secularización" de la sociedad moderna.

La dificultad es sólo aparente. Para superarla sólo es necesario tomar en cuenta las diferencias en el carácter de la religión de iglesia en Europa y los Estados Unidos. En Europa la religión de iglesia no sufrió transformaciones internas radicales y llegó a restringirse a una parte menor de la población. A medida que continuaba representando y mediando el universo tradicional de las ideas religiosas, su base social se contrajo de modo característico a la parte de la población que es periférica a la estructura de la sociedad moderna: el campesinado, y los vestigios de la burguesía y la pequeña burguesía tradicionales dentro de las clases medias, que no están implicados —o ya no lo están, o todavía no lo están— en los procesos de trabajo típicos de la sociedad industrial y urbana.³

En cambio, en los Estados Unidos la religión de iglesia tiene una amplia distribución de clase media. Las clases medias no son, *in toto*, periféricas al moderno mundo industrial. La distribución de la religión de iglesia en los Estados Unidos no representa, sin embargo, una inversión de la tendencia hacia la "secularización", es decir, un resurgimiento de la religión tradicional de iglesia. Más bien es el resultado de un cambio interno radical experimentado por la religión norteamericana de iglesia. Este cambio consiste en la adopción de la versión *secular* del *ethos* protestante por las iglesias que, por supuesto, no resultó de una política concertada sino que es producto de una constelación única de factores en la historia social y religiosa norteamericana.⁴

Mientras que las ideas religiosas desempeñaron originalmente un papel importante en la configuración del "sueño norteamericano", hoy las ideas seculares del sueño norteamericano invaden la religión de iglesia. Las funciones culturales, sociales y psicológicas realizadas por las iglesias para la sociedad norteamericana en conjunto, al igual que para sus grupos sociales, sus clases e individuos, serían consideradas "seculares" más bien que "religiosas" en la concepción tradicional que de ellas tienen las iglesias.⁵ Si comparamos los hallazgos europeos y norteamericanos en cuanto a la localización social de la religión de iglesia y tomamos en cuenta las diferencias de carácter de la religión de

iglesia en la sociedad europea y la norteamericana, llegaremos a la conclusión de que la religión tradicional de iglesia fue empujada hacia la periferia de la vida "moderna" en Europa y se volvió más "moderna" en los Estados Unidos al sufrir un proceso de secularización interna. Esta conclusión requiere una interpretación más detenida.

La configuración del significado que constituye la realidad simbólica de la religión tradicional de iglesia parece no estar relacionada con la cultura de la moderna sociedad industrial. Es seguro, por lo menos, que la estructura social de la sociedad contemporánea no impone, ni favorece en el caso típico, la interiorización de la realidad simbólica de la religión tradicional. Este hecho basta por sí solo para explicar por qué la religión tradicional de iglesia fue llevada al margen de la vida contemporánea. Los hallazgos contradicen la noción de que el reto de las ideologías abiertamente contrarias a la iglesia desempeñan un papel importante. Si las iglesias mantienen su pretensión institucional de representación y mediación del universo de significación religiosa tradicional, sobreviven sobre todo por asociación con grupos sociales y estratos sociales que siguen orientándose hacia los valores de un orden social del pasado. Si, en cambio, las iglesias se acomodan a la cultura dominante de la moderna sociedad industrial, necesariamente asumen la función de legitimar a esta última. En la realización de esta función, sin embargo, el universo de significado representado tradicionalmente por las iglesias se vuelve cada vez menos importante. En suma, el llamado proceso de secularización ha alterado decisivamente ya sea la localización social de la religión de iglesia o su universo interno de significado. De acuerdo con nuestra formulación parecería que estas dos opciones son mutuamente excluyentes. Así ocurre sólo en sus formas hipotéticas, extremas. De hecho pueden ocurrir conjuntamente transformaciones menos radicales tanto de la localización social como del universo de significado de la religión de iglesia.

REFERENCIAS

- Berger, P. (1961), *The Noise of Solemn Assemblies*, Doubleday.
 Fichter, J. H. (1951), *Southern Parish*, vol. 1, University of Chicago Press.
 Fichter, J. H. (1954), *Social Relations in the Urban Parish*, University of Chicago Press.
 Glock, C. Y. (1959), "The sociology of religion", R. K. Merton, L. Broom y L. S. Cotrell (comps.), *Sociology Today*, Basic Books, pp. 153-177.
 Goldschmidt, D., F. Greiner y H. Schelsky (1959), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Enke, Stuttgart.

³ Véase una interpretación en Tenbruck, 1959; véase también Koester, 1959, esp. p. 108.

⁴ Schneider y Dornbusch (1958) han realizado un estudio que describe los síntomas de estos cambios.

⁵ Berger (1961) describe e interpreta estas funciones.

- Goldschmidt, D., y J. Matthes (1962), "Probleme der Religionssoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, número especial, 6.
- Herberg, W. (1955), *Protestant, Catholic, Jew*, Doubleday.
- Honigsheim, P. (1957), "Sociology of religion — complementary analyses of religious institutions", H. Becker y A. Boskoff (comps.), *Modern Sociological Theory in continuity and change*, Dryden, pp. 450-481.
- Hunt, C. L. (1958), "The sociology of religion", J. S. Roucek (comps.), *Contemporary Sociology*, Philosophical Library, Nueva York.
- Koester, R. (1959), *Die Kirchentreuen*, Enke, Stuttgart.
- Lambert, R. D. (1960), "Current trends in religion", *Ann. Amer. Soc. polit. soc. Scien.*, vol. 332, pp. 145-166.
- Le Bras, G. (1960), "Problèmes de la Sociologie des Religions", G. Gurvitch (comp.), *Traité de la Sociologie*, vol. 2, Presses Universitaires de France, pp. 79-102.
- Lenski, G. (1961), *The Religious Factor*, Doubleday.
- Schneider, L., y S. M. Dornbusch (1958), *Popular Religion — Inspirational Books in America*, University of Chicago Press.
- Tenbruck, F. (1959), "Die Kirchengemeinde in der enkirchlichten Gesellschaft", D. Goldschmidt, F. Greiner y H. Schelsky (comps.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Enke, Stuttgart.

10. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD SECULAR

B. R. Wilson

EL CONCEPTO de iglesia, tal como se ha entendido en el sentido social, obtuvo su significado y realización plenos en la sociedad feudal europea. Reclamaba dentro de un territorio dado el monopolio del poder espiritual, así como el Estado reclamaba el monopolio del poder político y militar. En la historia europea una iglesia presidía varios estados nacientes y esto reflejaba su pretensión de trascendencia y universalidad. Porque, a pesar de que en la época del nacionalismo más acendrado la iglesia tendía a identificarse estrechamente con el Estado, y esto era especialmente cierto en el cristianismo protestante —hasta el punto de aceptar la autoridad dominante del Estado—, la concepción anterior era la de una iglesia no limitada por fronteras nacionales o étnicas. Pero la iglesia dependía, para el reconocimiento efectivo de su pretensión de monopolio del poder espiritual, del poder coercitivo de la autoridad política.

A medida que las instituciones de la sociedad se separaban, y que las instituciones y los funcionarios religiosos perdían, primero su control de las diversas actividades sociales y más tarde gran parte de su acceso a ellas: la diplomacia, la educación, la regulación del comercio, etcétera, la autoridad civil aumentaba su poder y, teniendo menos necesidad de los buenos oficios de la iglesia, se mostraba menos dispuesta a proteger sus antiguos privilegios. El surgimiento de clases nuevas con habilidades y recursos nuevos, clases que no se acomodaban dentro de la iglesia pero cuya importancia social significaba en ocasiones para ellas la protección de los príncipes, creó un pluralismo que se convirtió en la primera invasión propiamente instituida (había habido anteriormente muchas invasiones no legitimadas) de la pretensión de la iglesia al monopolio espiritual hasta donde llegaron los decretos temporales del soberano.

Subsistía la teoría eclesiológica de la iglesia. Pero una vez concedida la tolerancia a quienes en forma organizada disientían, la iglesia, desde el punto de vista sociológico, quedaba reducida a la condición de una denominación, aunque durante mucho tiempo una denominación dominante y privilegiada. En los Estados Unidos, a pesar del "establecimiento" de credos particulares en diversos estados, la norma fue el predominio de las denomina-

* Extractos de B. R. Wilson, "Conclusion", *Religion in Secular Society*, Watts, 1966, pp. 221-233.

ciones desde la creación misma de la federación. El pluralismo religioso tiene su cimiento oficial en la constitución norteamericana, aunque sus inicios modernos datan del siglo xvi y principios del xvii en Europa. El crecimiento de la diversidad religiosa en los Estados Unidos puso en evidencia lo insostenible del concepto social de "la iglesia" en esa sociedad, aunque las organizaciones religiosas que heredaron la eclesiología y las prácticas litúrgicas asociadas continuaron comportándose como si fuesen en efecto iglesias. Por supuesto, no podían hacerlo en los asuntos políticos y sociales.

En Europa, donde las iglesias establecidas subsistieron en la mayoría de los países, la pérdida de autoridad real afectó a las iglesias aun en sociedades donde había casi unanimidad de creencia religiosa. En Alemania, Escandinavia, Holanda, Suiza y la Gran Bretaña el protestantismo creó las condiciones propias para una manifestación de tolerancia religiosa antes que en los países católicos, pero a medida que la religión perdía influencia política se toleraba cada vez más el disenso, aun en los países católicos. Más importante aún fue el hecho de que el anticlericalismo se convirtió en una manifestación significativa del radicalismo político.

Lo que la tolerancia hizo necesario en sociedades cada vez más diversificadas se continuó por el mismo proceso de secularización. Cuando gran número de individuos dejaron en efecto de ser religiosos, todos los movimientos religiosos fueron reducidos a la posición de denominaciones y sectas. El proceso fue, inevitablemente, más doloroso en las sociedades donde había persistido la ficción del concepto de iglesia. En los Estados Unidos la secularización eliminó el contenido religioso de las instituciones religiosas sin afectar su forma de modo demasiado radical. En efecto, eran tan persistentes las formas, que en esa sociedad plural, sobre todo en el siglo xix cuando la expansión y el optimismo eran tan manifiestos, las sectas podían aspirar a convertirse en denominaciones y aun a adquirir para ellas los estilos litúrgicos, arquitectónicos y (en ocasiones) eclesiásticos que antes se habían asociado exclusivamente a las instituciones religiosas más antiguas que en el pasado habían sido iglesias y que todavía pretendían serlo. Por esta razón algunos comentaristas que confunden la forma con la realidad social han examinado el proceso como si fuera "de la secta a la iglesia" y no de formación de denominaciones. Pero la iglesia era sólo la posición superior a que aspiraban algunas sectas, sin ninguna perspectiva realista de éxito.

En la sociedad secular no hay iglesias, hablando en términos estrictos. Hay denominaciones, algunas de las cuales tienen especiales privilegios históricos, y algunas de las cuales sufren ciertas desventajas históricas (por ejemplo, la exclusión de los católicos de ciertos puestos públicos en Inglaterra). Pero aunque las exi-

gencias de las denominaciones pueden sostenerse en los Estados Unidos, dado el alto nivel de apoyo público ostensible, no ocurre lo mismo en Europa, donde el proceso de secularización no sólo ha eliminado el contenido de las creencias religiosas (o no en forma tan marcada) sino que también ha provocado la desaparición del apoyo público. En algunos países europeos las instituciones religiosas que una vez ostentaron el nombre y la realidad de iglesias se enfrentan, debido a la secularización, a la condición de sectas; es decir, se ven reducidas a grupos relativamente pequeños, heterodoxos, que creen y practican cosas ajenas a la mayoría. Sin embargo, difieren de las sectas por carecer de la intensidad de su adhesión.

En respuesta a esta circunstancia de secularización las iglesias del pasado han tratado de apuntalar sus pretensiones de posición. Su estrategia principal ha sido el ecumenismo. Dado que la secularización ha erosionado la intensidad de la creencia específica, el sentimiento de superioridad y alejamiento, la solución del ecumenismo ha resultado de muy fácil aceptación. Es claro que en este proceso llevan cierta ventaja las iglesias que se han conservado más grandes y han podido mantener sus prácticas más tradicionales. La danza ritual del ecumenismo hace hincapié en los pasos conocidos como "unificación" y "crecimiento conjunto". Un observador cuidadoso de la danza podría advertir que los giros y las revoluciones de algunos de los danzantes son mucho más numerosos en un corto espacio de tiempo que los de otros. El intento de descubrir una base más firmemente legitimada de fe y orden —iniciado con el movimiento tractariano del siglo xix en Inglaterra— ha conducido a un intento de restaurar la seguridad del pasado, por mucho que se hable de una acción adecuada para el presente. Los sentimientos de retorno al primer siglo del cristianismo están en los labios de los eclesiásticos modernos, aun cuando éstos subrayen la necesidad del cambio para ponerse al corriente con el siglo xx, y restauren las prácticas litúrgicas de los siglos xii y xiii (véase Paul, 1964, y Wilson, 1965).

Pero si es la Iglesia Romana la que puede ganar en términos litúrgicos, eclesiásticos y teológicos, sólo podrá hacerlo en tales campos cediendo el control en otros. Lo que afecte a la liturgia, la eclesiología y la teología como una disciplina académica, sólo afectará a la iglesia. Tiene escasas consecuencias para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, las cosas son diferentes en lo tocante a la ética. La sociedad secular, con su aceptación de procedimientos más técnicos y científicos, no tolerará la interferencia del tipo tradicional, por ejemplo en cuestiones relativas al matrimonio y el nacimiento. También puede reafirmar eventualmente el control que venía adquiriendo sostenidamente hasta quizá el último decenio sobre la educación, ya que las demandas

financieras de la educación moderna superan constantemente a los recursos de las instituciones privadas, aun de las organizaciones religiosas. Otros movimientos religiosos han abandonado en general el intento de influir sobre la sociedad en estas cuestiones, como no sea por exhortaciones piadosas. Finalmente la Iglesia Romana deberá hacer lo mismo.

Así pues, el ecumenismo es una respuesta que podría salvar a las iglesias de convertirse en sectas, ya que el proceso "de iglesia a secta" parecería ser lo normal para las organizaciones religiosas en la sociedad secular. Las sectas han sido siempre anatema para los eclesiásticos, en verdad para la mayoría de los cristianos, aun para quienes, a los ojos de otros cristianos y del mundo secular, son ellos mismos sectarios. Y esto es así aunque no haya duda de que la intensidad de la adhesión religiosa, la visión religiosa del mundo de influencia más profunda y generalizada sobre los individuos, subsiste en los movimientos sectarios. El entusiasmo nunca ha sido visto con buenos ojos por los eclesiásticos, y la intensidad del laicismo ha sido a menudo motivo de preocupación y reproche entre quienes se han convertido en profesionales de las organizaciones religiosas. La alternativa ecuménica al sectarismo —aunque el cristianismo fue ciertamente sectario en el primer siglo, ahora tan popular— se asocia al resurgimiento litúrgico y a la reafirmación del episcopado aun en las denominaciones que principiaron por rechazar ambas cosas.

Ambos tienen un atractivo especial para los profesionales de las iglesias. Robustecen la pretensión de posición social de los ministros; subrayan la antigüedad del papel religioso y por tanto reafirman a sus realizadores en la legitimidad, permanencia y utilidad de su vocación escogida. La liturgia reafirma el monopolio del profesional, proveyéndolo del equivalente de habilidades y técnicas que sólo él está autorizado para practicar. El episcopado asegura las perspectivas de ascenso de los clérigos, y perpetúa la pretensión de alta dignidad, la asociación con *élites* gobernantes y el mantenimiento de la institución religiosa en alguna posición nominal de alta importancia social.

Dada una organización con toda la capacidad de persistencia demostrada por las iglesias —su llamado al sentimiento latente, su operación en momentos decisivos de crisis personal y familiar, y su asociación con la estructura de parentesco y sobre todo con la infancia de muchos individuos— vemos la profesión clerical como una ocupación que se perpetúa a sí misma. Las fuerzas del ecumenismo son fuerzas clericales, y las fuerzas del nuevo movimiento ritualista son fuerzas clericales. Presenciamos las luchas de una profesión por sobrevivir en los países protestantes de Europa. La elección se plantea sobre todo entre la pérdida de organizaciones, posiciones e influencia social, como en el caso de las sectas, o el mantenimiento de las organizaciones, la

RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD

multiplicación de posiciones, la reafirmación de la pericia y sional, y la identificación íntima con las metas y los estilos culturales de la sociedad secular, como en el caso de las instituciones religiosas de los Estados Unidos. Hay una tercera posición favorecida por una minoría del clero europeo. A medida que los ministros se convierten en una institución de inteligencia atrincherada pero cada vez menos dotada de función, esta minoría interpreta su papel como una participación en los asuntos sociales y políticos. Desde la base segura de sus posiciones religiosas se lanzan a lo que en gran medida son cruzadas políticas. Esta es la tradición del disenso, por supuesto (aun cuando a menudo participan el clero anglicano y el luterano), pero no es un disenso religioso. Es el empleo de una base religiosa para la acción política. En general el clero ha optado por el ecumenismo, la liturgia, y el intento de identificarse con las metas de la sociedad secular y de mostrar dónde encaja la organización religiosa (aunque no las ideas y los valores religiosos).

La base social que propicia el desarrollo del ecumenismo es la diversidad decreciente de la sociedad. La desaparición de las diferencias étnicas, regionales y de estratificación pronunciada disminuye la importancia de las divisiones religiosas que las reflejaban. Por supuesto, esta importancia ha sido afectada también por el propio proceso de secularización. Si no estuviera implicada la secularización, quizá podría pronosticarse un retorno al caso durkheimiano de una religión unitaria que expresara la solidaridad social, la cohesión y los valores compartidos de una sociedad no diversificada. Tales funciones de la religión se manifestaban en una sociedad simple, pero podemos dudar seriamente de que, aun con una sociedad menos diversificada en el futuro, y con el ecumenismo, podamos regresar en algún sentido a la posición en que la religión operaría como el agente integrador de la sociedad moderna.

Toda la importancia del proceso de secularización reside en que, en el mundo moderno, la sociedad no deriva sus valores de ciertas preocupaciones religiosas que luego constituyeran la base de la organización social y la acción social. Se trata más bien de que la religión ecuménica sólo reflejará, como Herberg sugiere que lo hace en los Estados Unidos, los valores derivados de la propia organización social. Aun con sus fanáticos en la sociedad contemporánea, la religión no puede compararse en influencia con la visión total del mundo religioso prevaleciente en una sociedad simple, ni con la sumisión de todas las actividades e instituciones a la orientación religiosa del mundo. La diversificación de la sociedad destruyó el dominio de la religión y redistribuyó sus funciones. La disminución de la diversidad (y de hecho es una disminución sólo en ciertos campos) no restaura la religión a su preeminencia anterior ni las funciones que una vez realizó.

La cohesión social y cierta medida de consenso social —por lo menos en lo que concierne a los innumerables patrones de acción en la vida diaria— deben prevalecer en todas las sociedades permanentes que no estén experimentando anarquía. Pero aun si esta cohesión se atribuyera a la primacía de los patrones compartidos de valores, normas, convenciones y orientaciones hacia el mundo, fincada en lo profundo del proceso de socialización, no debe suponerse necesariamente que estos valores sean específicamente religiosos o estén ahora apoyados en forma activa por la adhesión religiosa y la organización religiosa. Por supuesto, es claro que deben en gran parte su origen y su desarrollo a las concepciones religiosas de la sociedad del pasado.

Resulta más conveniente el examen de la interconexión compleja de nuestros arreglos institucionales; la combinación de incentivo y coerción que prevalece en el orden funcional de nuestra sociedad; el cuerpo en gran medida autónomo del derecho debidamente instituido; la interacción refinada de la oferta, la demanda y el conocimiento del mercado y de los consumidores, que estructuran gran parte de los elementos de una economía moderna, para determinar lo que mantiene la cohesión de la sociedad contemporánea. Es evidente que en esta perspectiva tan complicada intervienen ciertos valores, normas y convenciones. Pero parece mucho más discutible que posean un carácter prominente o determinante. Parece muy dudoso que sean en última instancia ideas religiosas, y que dependan para su validez y legitimación de la práctica y las instituciones religiosas.

La cohesión social es sólo una de las funciones que se han adscrito generalmente a la religión. En este trabajo no se ha intentado examinar el cumplimiento de estas funciones en la sociedad moderna, pero lo que tal vez se ha puesto más ampliamente en evidencia es que la sociedad secular no parece depender en ninguna forma directa del mantenimiento del pensamiento, las prácticas o las instituciones religiosas. En una sociedad con menor diversidad en los asuntos públicos y con la relegación de diversas cuestiones morales al dominio privado, es posible que también la religión se haya convertido en un asunto en gran medida privado. En efecto, los estudiosos de la religión han tendido crecientemente a describir la religión como una cuestión individual y como un asunto personal. Tal ha sido la inclinación sobre todo de las ramas más evangélicas del cristianismo. ¿Se convertirá entonces la religión en una cuestión de mera predilección privada? ¿O en una cuestión de demanda individual de apoyo emocional en circunstancias extremas? ¿Vemos entonces un retorno, para la mayoría de los hombres, a la conformidad ocasional del pasado? Tales ocasiones son sobre todo las de trauma en el ciclo vital del individuo o de la familia nuclear.

Sin embargo, hay una función que al parecer ha sido desempe-

ñada vitalmente sobre todo por las manifestaciones protestantes del cristianismo, y que asumió gran importancia en el desarrollo de la sociedad moderna. El acto voluntario de asociación religiosa implícito en el protestantismo —en sus diversas denominaciones y en muchas de sus sectas— implicaba un compromiso claro de buena voluntad hacia un grupo no formado específicamente por parientes ni vecinos. Aun sin la afectividad primaria de las relaciones de parentesco esta buena voluntad debía manifestarse. Es claro que las implicaciones de tal respuesta están profundamente arraigadas en el cristianismo primitivo: se encuentran en la parábola del samaritano, y en el proverbio a menudo repetido: "Lo amamos porque él nos amó primero a nosotros", que tiene aplicaciones para las relaciones dentro de la fraternidad y para las relaciones del hombre con su dios.

Sin embargo, el protestantismo ha recobrado el carácter voluntario del cristianismo primitivo, y esto ha tenido importancia para el desarrollo de la sociedad moderna. Pero el protestantismo añadió algo más a la buena voluntad distante que estaba implícita en la formación de sociedades religiosas voluntarias, y esto lo hizo mediante una reinterpretación trascendental de los papeles sociales de los nuevos estratos de comerciantes que estaban adquiriendo importancia a fines del siglo xv y principios del xvi en Europa.

La ética del trabajo subrayada por el calvinismo, por el puritanismo en general, y después por el metodismo y las diversas sectas de lo sagrado, era una ética que descansaba en una motivación esencialmente externa para comprometerse con el trabajo. La desinteresada devoción a la vocación descansaba en la no dependencia entre trabajo y recompensa material, y en la afirmación de que el trabajo era una actividad espiritual y una obligación moral. El vigoroso supuesto informal era que, cualesquiera que fuesen los fines materiales alcanzados, la verdadera finalidad del cumplimiento de nuestra vocación en este mundo era la recompensa del cielo. Lo que inducía al trabajo era la incertidumbre de tal recompensa en el calvinismo, y el vigoroso supuesto informal de que, aunque no podía reconocerse la voluntad de Dios, la realización en este mundo era un indicio de las verdaderas bendiciones que Dios otorgaría en el próximo (véase Weber, 1930; Yinger, 1946; Parsons, 1949).

Así pues, cuando el trabajo se considera como un deber religioso y moral, la remuneración material queda desplazada, por lo menos en el terreno ideológico. Se establece un compromiso desinteresado. Pero, como ha subrayado Max Weber, una vez establecidas estas disposiciones hacia el trabajo, y una vez resocializada la sociedad para un nuevo orden de trabajo, ya no era necesario el agente religioso de este cambio para su continuación.¹ El

¹ Véase Weber, 1930, p. 70. Al final, Weber (1961, p. 270) observa que "La

deseño de papeles en la sociedad posprotestante descansar en una estructura secularizada de valores en que el trabajo ya no es una vocación sagrada. Hoy un hombre trabaja sin el alto sentimiento de propósito que la ética protestante comunicaba. El protestantismo remplazó el incentivo material inmediato para el trabajo por otro espiritual más remoto, y esta era tal vez una justificación ideológica necesaria en esa época; pero al hacerlo así creó un nexo más complicado entre lo que hacía un hombre y su recompensa por ello. Su remoto interés espiritual en perspectiva se convirtió en efecto en un tipo de compromiso desinteresado en la actividad cotidiana de su vida. La desaparición de una interpretación religiosa de la actividad económica puede significar que el desempeño del papel se manifiesta sin compromiso específico y sin devoción. Así queda al descubierto la relación de interés. El trabajo, que cesó de ser una parte de la vida misma con la desaparición de la sociedad agraria (es decir para los agricultores) se convirtió en una *vocación* y se reconoció como una actividad distintiva de la vida, santificada en términos religiosos, y se convirtió gradualmente en un *empleo*, apoyado estrictamente por el orden institucional y una relación de interés sin intermediarios.

Podría sostenerse que este desarrollo, que forma claramente parte del proceso de secularización, es en sí mismo una parte del proceso de racionalidad creciente del hombre, su reconocimiento de los hechos "reales". Sin embargo, también podríamos preguntarnos si el trabajo resulta más tolerable para el trabajador y su ejecución más valiosa para la sociedad si está ausente la devoción desinteresada. Las sociedades no religiosas han tratado de encontrar otros conductos de motivación de los hombres, para ganar su buena voluntad desinteresada: no está claro que algunos recursos hayan resultado más eficaces que el de la ética protestante.²

Sin embargo, la devoción desinteresada, o la buena voluntad desinteresada, tienen importancia para otras cosas distintas de las relaciones de trabajo. Aunque el industrialismo victoriano no habría sido posible sin una ética del trabajo ampliamente difundida, puede haber una época en que, en una era de automatización, el orden de trabajo de la sociedad funcione sin estos hábitos de trabajo tan arraigados en el pasado. No obstante, aun entonces es posible que la devoción desinteresada siga siendo necesaria para el funcionamiento de la sociedad, por lo menos como la alternativa radical a la coerción institucional. Quienquiera que haya comparado el patrón de la vida cívica y política de los países subdes-

raíz religiosa de la humanidad económica moderna está muerta; hoy el concepto de la vocación es un *caput mortuum* en el mundo".

² Véase sobre este punto Bendix, 1956; Bellah (1957) examina algunas de estas cuestiones en un contexto cultural muy diferente.

arrollados con el de la sociedad avanzada, se habrá impresionado ante los grados diferentes de compromiso desinteresado y buena voluntad sin apego prevalecientes en la sociedad avanzada, y la medida en que las sociedades avanzadas dependen de estas disposiciones para su funcionamiento normal. El mantenimiento del orden público y el control social dependen, en gran medida, de la difusión de la buena voluntad desinteresada, y de cierto nivel de honestidad pública e individual (por oposición a la honestidad puramente comunal que prevalece en las sociedades simples, a menudo aun en las campesinas). La extensión de la afectividad entre parientes y vecinos hacia una buena voluntad generalizada e impersonal ha sido un logro que ha mantenido dentro de ciertos límites la corrupción, el crimen y el nepotismo de la sociedad moderna. Ha propiciado un patrón de socialización muy general —a pesar de todas las diferencias de clase, regionales y ecológicas—, en que se ha creado ampliamente un vigoroso sentimiento interiorizado de honestidad individual impersonal. Y es probable que en todo esto hayan desempeñado los papeles más importantes las enseñanzas del cristianismo, y originalmente las implicaciones de las enseñanzas del protestantismo en particular y el voluntarismo de la adhesión a las denominaciones. Los pueblos menos avanzados dependen mucho más del control social del grupo, de la vigilancia pública del comportamiento individual; cuando estas sociedades se urbanizan e industrializan, el cohecho y la corrupción se convierten en patrones generalizados del comportamiento público. [...]

La sociedad secular tiene escaso interés directo en la religión. Es demasiado temprano para saber si funciona sin ella, o si podría hacerlo en absoluto. La sociedad secular actual, en que el pensamiento, las prácticas y las instituciones religiosas desempeñan apenas un pequeño papel, es sin embargo la heredera de valores, disposiciones y orientaciones del pasado religioso. Todavía no ha existido la sociedad completamente secularizada. Queda por verse si en efecto nuestro propio tipo de sociedad mantendrá eficazmente el orden público, sin la coerción institucional, cuando la influencia todavía persistente de la religión del pasado se desvanezca más aún. Es posible que en respuesta al creciente institucionalismo, la impersonalidad y la burocracia de la sociedad moderna la religión encuentre funciones nuevas por realizar, pero quizá no se trataría de la religión que acepta los valores del nuevo institucionalismo, la religión del ecumenismo, sino de la religión de las sectas.

REFERENCIAS

- Bellah, R. N. (1957), *Tokugawa Religion*, Free Press.
 Bendix, R. (1956), *Work and Authority in Industry*, Wiley.
 Parsons, T. (1949), *The Structure of Social Action*, Free Press, 2ª ed.
 Paul, L. (1964), *Deployment and Payment of the Clergy*, Church Information Office.
 Weber, M. (1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen and Unwin.
 — (1961), *General Economic History*, Collier.
 Wilson, B. (1965), "The Paul Report examined", *Theology*, vol. 68, núm. 536, pp. 89-103.
 Yinger, J. M. (1946), *Religion in the Struggle for Power*, Duke University Press.

IV

Patrones mixtos de religión en el mundo moderno

EN LA introducción de la sección anterior sobre la religión en las sociedades industriales modernas se asentó que el pluralismo religioso es una característica generalizada. Algunos sociólogos emplean también este término para referirse a la clase de patrón de que se ocupan aquí los ensayos de Geertz (lectura 11) y Willems (lectura 12). Preferimos el término *mixto*, sin embargo, porque la sociedad javanesa, de que se ocupa Geertz, y las sociedades brasileña y chilena, analizadas por Willems, exhiben una mezcla de tendencias religiosas relativamente extrañas entre sí. En Java encontramos el hinduismo, el islamismo y formas religiosas primitivas, indígenas, mezcladas; en el Brasil encontramos mezclas de catolicismo, formas antiguas y nuevas del protestantismo de pentecostés, espiritismo, y religiones autóctonas de africanos e indígenas. La interesante acción recíproca que se observa entre fuerzas sincréticas, que asocian, por una parte, y fuerzas en conflicto, que desintegran, por la otra, plantea varios problemas sociológicos. Ambos ensayos muestran claramente cómo la adhesión religiosa se liga al sistema de estratificación social en las tres sociedades: Java, el Brasil y Chile.¹

¹ El ensayo de Damerath (lectura 19), que aparece en la parte cuatro, se ocupa de los patrones de observancia religiosa en una sociedad de clase muy diferente, la norteamericana. El contraste entre los Estados Unidos y estas otras sociedades reside principalmente, en lo que toca a la sociología de la religión, en el hecho de que el contenido de la creencia y la práctica religiosas se liga claramente a una reforma rígidamente tradicional de estratificación en Java, el Brasil y Chile. La lectura 21 se ocupa de los *movimientos* sincretistas.

11. LA RELIGIÓN EN JAVA: CONFLICTO E INTEGRACIÓN *

C. Geertz

HAY DOS grandes oficinas gubernamentales en Moyokuto, por ser la capital de un distrito (*kewedanan*)¹ y de un subdistrito (*ketjamatan*). El subdistrito, el nivel más bajo alcanzado por la burocracia nacional totalmente designada, administra dieciocho aldeas situadas dentro de un radio de dieciséis kilómetros del pueblo. El distrito administra cinco subdistritos continuos, incluido el de Moyokuto mismo, y a su vez se subordina al gobierno regional (*kecamatan*), cuya capital es la cercana ciudad de Bragang. Además, la sede regional de la policía del gobierno central se encuentra en Moyokuto, no en Bragang, al igual que el montepío gubernamental y el hospital gubernamental del área. Las oficinas que se ocupan de la reparación de caminos, la construcción y el mantenimiento de sistemas de riego, el adelanto de la agricultura y la administración del mercado, aumentan el total de "trabajadores de cuello blanco" empleados o subempleados por el gobierno, al igual que la oficina de correos y la oficina del representante local del Ministerio de Religión.

Estos cinco tipos de ocupación principales —agricultor, pequeño comerciante, artesano independiente, trabajador manual y "oficinista de cuello blanco", maestro o administrador— representan la población javanesa de Moyokuto, agrupada de acuerdo con su actividad económica. La tipología cristalizada de los patrones de trabajo refleja la organización subyacente del sistema económico de la población de la cual se deriva. De igual modo, la misma población agrupada de acuerdo con su perspectiva del mundo —de acuerdo con sus creencias religiosas, preferencias éticas e ideologías políticas— produce tres tipos culturales principales que reflejan la organización moral de la cultura javanesa tal como se manifiesta en Moyokuto, las ideas generales del orden en cuyos términos configuran su comportamiento el agricul-

* Extractos de C. Geertz, *The Religion of Java*, Free Press of Glencoe, 1960, pp. 4-6, 356-360, 363-375, 379-381.

¹ La ortografía de las palabras indonesias corresponde al uso oficial corriente. Las palabras javanesas se escriben de acuerdo con el sistema empleado ahora por Balai Pustaka (una editorial del Ministerio de Educación) en sus publicaciones en ese idioma. Corresponde exactamente a la ortografía del *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* de T. Pigeaud (Groningen, s. f.), excepto que *oe* se sustituye por *u*. Las palabras árabes se escriben también de acuerdo con el sistema javanés.

tor, el obrero, el artesano, el comerciante o el oficinista javaneses en todos los campos de la vida. Estos tipos culturales son el *abangan*, el *santri* y el *prijaji*.

Me parece que hay tres núcleos socioestructurales principales en la Java de hoy: la aldea, el mercado y la burocracia gubernamental, cada uno de ellos tomado en un sentido más amplio del común.

La aldea javanesa es tan vieja como los javaneses, pues es probable que los primeros pobladores malayo-polinesios llegados a la isla tuvieron ya un conocimiento de la agricultura. La evolución de la aldea javanesa hasta su forma actual se ha regulado y expresado en cada etapa por un sistema religioso más o menos unificado que por supuesto también ha evolucionado. En los días anteriores a los hindúes, que empezaron a llegar a la isla alrededor del año 400 d. C., o antes, parece probable que la especie de "animismo" común todavía para muchas de las tribus paganas de Malasia constituyera toda la tradición religiosa; pero al través de los siglos esta tradición ha resultado notablemente capaz de absorber en un todo sincretizado elementos tanto del hinduismo, como del islamismo que la siguieron en el siglo xv. Así pues, hoy el sistema religioso de la aldea consiste comúnmente en una integración balanceada de elementos animistas, hindúes e islámicos, un sincretismo básico javanés que es la verdadera tradición popular de la isla, el sustrato básico de su civilización; pero la situación es más compleja, porque como veremos no sólo hay muchos campesinos que no siguen este sincretismo, sino que muchos habitantes urbanos —en su mayoría campesinos emigrados de clase baja o hijos de campesinos emigrados— sí lo siguen. La tradición religiosa *abangan*, integrada sobre todo por la fiesta religiosa llamada el *slametan*, por un complejo extenso e intrincado de creencias espiritistas y por todo un conjunto de teorías y prácticas de medicina, brujería y magia, es la primera subvariante dentro del sistema religioso general de Java y se asocia en forma amplia y general con la aldea javanesa.

La segunda subestructura social principal, el mercado, debe tomarse en un sentido amplio que incluya toda la red de relaciones comerciales internas de la isla. En su mayor parte los aspectos interlocales de este comercio se encuentran en manos de chinos y los aspectos más locales en manos de javaneses, aunque hay un alto grado de yuxtaposición. La asociación del elemento comercial javanés con una versión más purista del islam que lo común en Java data de la época de la introducción de la religión del Medio Oriente a la isla, pues llegó como parte de una gran expansión comercial, estimulada en última instancia por el inicio de la edad de la exploración en Europa, a lo largo del Mar de Java. La llegada de los holandeses destruyó el activo comercio javanés que había surgido en los puertos de la costa norte —Sura-

baya, Gresik, Tuban y otros— como parte de esta expansión, pero la cultura comercial no murió del todo; persiste, aunque muy cambiada y debilitada, hasta el presente. El surgimiento de movimientos reformistas en el islam indonesio en la primera parte de este siglo como parte del movimiento nacionalista general que en 1945 llevó finalmente a la independencia indonesia, revivió y agudizó más aún el sentimiento de un islam más puro, menos contaminado de animismo o misticismo, entre el elemento de pequeños comerciantes de la sociedad javanesa.

El islamismo más puro es la subtradición que he llamado *santri*. Aunque en una forma amplia y general la subvariante *santri* se asocia con el elemento comercial javanés, no se limita a él, y entre sus miembros dista mucho de encontrarse la totalidad de los comerciantes. Hay un elemento *santri* muy vigoroso en las aldeas, que a menudo encuentra sus líderes entre los campesinos más ricos que han podido hacer el peregrinaje a La Meca y establecer escuelas religiosas a su regreso. Por otra parte, el mercado se encuentra —sobre todo después de la guerra y de la desaparición de la demanda holandesa de sirvientes y trabajadores manuales— atestado por un enjambre de pequeños comerciantes *abangan* que tratan de llevar una existencia marginal, aunque el mayor número de los comerciantes grandes y más vigorosos son todavía *santri*. La tradición religiosa *santri*, consistente no sólo en una ejecución cuidadosa y regular de los rituales básicos del islam —las plegarias, el ayuno y la peregrinación—, sino también en todo un complejo de organizaciones sociales, caritativas y políticas islámicas, es la segunda subvariante del sistema religioso general de Java que presentaré más adelante.

La tercera es el *prijaji*. El *prijaji* se refería originalmente sólo a la aristocracia hereditaria que los holandeses arrebataron a los reyes de los estados nativos conquistados y convirtieron en un servicio civil designado, asalariado. Esta *élite* de "cuello blanco" con raíces originales en las cortes hindú-javanesas de la época precolonial, conservó y cultivó una etiqueta cortesana muy refinada, un arte muy complejo de danza, drama, música y poesía, y un misticismo hindú-budista. Esta subvariante no hace hincapié en el elemento animista del sincretismo javanés generalizado como los *abangan*, ni en el elemento islámico como los *santri*, sino en el hindú. En este siglo, la ascendente posición social y política de este grupo en lo que se refiere a la sociedad javanesa nativa se ha debilitado (los holandeses ocuparon, por supuesto, la posición genuinamente dominante hasta la revolución), el acceso a la burocracia se ha vuelto más fácil para los nacidos pobres pero bien educados, y ha aparecido un número creciente de empleos no gubernamentales "de cuello blanco". Además, fue sobre este grupo "burocrático" que los holandeses tuvieron su influencia cultural más directa, que en última instancia condujo a la produc-

ción de la *élite* política de la República de Indonesia, altamente secularizada, occidentalizada y, en general, de cierta tendencia antitradicional. En consecuencia, la cultura tradicional de la corte se ha debilitado. Sin embargo, la variante *prijaji* no sólo subsiste muy vigorosa entre algunos elementos conservadores de la sociedad sino que además desempeña un papel básico en la configuración de la visión del mundo, de la ética y el comportamiento social aun del elemento más occidentalizado del grupo de cuello blanco todavía dominante. La cortesía refinada, el arte delicado y el misticismo intuitivo siguen siendo muy característicos de la *élite* social de Java; y, aunque algo atenuado y ajustado a las condiciones nuevas, el estilo de vida *prijaji* sigue siendo el modelo, no sólo para la *élite* sino en muchos sentidos para toda la sociedad.

Así pues, estas son las tres subtradiciones principales: la *abangan*, representativa de un hincapié en los aspectos animistas del sincretismo general javanés y ampliamente relacionada con el elemento campesino de la población; la *santri*, representativa de un hincapié en los aspectos islámicos del sincretismo y generalmente relacionada con el elemento comercial (y con ciertos elementos del campesinado), y la *prijaji*, que acentúa los aspectos hindúes y se relaciona con el elemento burocrático. No son tipos contruidos, sino términos y divisiones que aplican los propios javaneses. Indican la forma en que los propios javaneses de Moyo-kuto perciben la situación [...]

Hay varios factores que tienden a exacerbar el conflicto entre los tres grupos y varios que tienden a moderarlo. Entre los primeros podríamos incluir:

- a) Conflictos ideológicos intrínsecos derivados de un profundo disgusto por los valores de otros grupos.
- b) El sistema cambiante de estratificación social y la creciente movilidad de posiciones que tiende a crear contactos entre individuos y grupos que antes se encontraban más o menos socialmente segregados.
- c) La lucha muy agudizada por el poder político para llenar el vacío dejado por la salida del gobierno colonial, que tiende a dar a las diferencias religiosas significación política.
- d) La necesidad de chivos expiatorios para enfocar las tensiones generadas por un sistema social rápidamente cambiante.

Los factores moderadores del conflicto son:

a) El sentido de una cultura común, incluida la creciente importancia del nacionalismo, que hace hincapié en lo que todos los javaneses (o indonesios) tienen en común, más bien que en sus diferencias.

b) El hecho de que los patrones religiosos no se incorporan a las formas sociales en forma directa, pura y simple, sino en muchas formas indirectas, de modo que los compromisos religio-

sos y otros más —a la clase, a los vecinos, etcétera— tienden a balancearse, y surgen diversos individuos y grupos “de tipo mixto” que pueden desempeñar un importante papel mediador.

c) Una tolerancia general basada en un “relativismo contextual”, según el cual ciertos valores parecen adecuados para el contexto y así minimizan la “evangelización”.

d) El crecimiento sostenido de los mecanismos sociales para una forma plural, no sincrética, de integración social, dentro de la cual los individuos de perspectiva social y de valores básicos radicalmente diferentes pueden, sin embargo, llevarse suficientemente bien entre sí para mantener a la sociedad en funcionamiento.

LA RELIGIÓN Y EL CONFLICTO SOCIAL

Está bien probado el antagonismo entre los diversos grupos religiosos. La tensión es claramente mayor entre los *santri* y los otros dos grupos, pero hay también una tensión importante entre los *prijaji* y los *abangan*. Este antagonismo general ha crecido casi seguramente en gran medida en este siglo, se ha intensificado mucho desde la Revolución y probablemente todavía está aumentando. Pero no es en modo alguno un fenómeno enteramente nuevo. Desde los días de la lucha entre el reino de Mataram en Java Central y los reinos de la bahía de la costa norte (Demak, Gresik, Surabaya), por lo menos; es decir, desde los siglos XVI y XVII,² los *prijaji* y los *santri* no se han visto con buenos ojos, y evidentemente es inveterado el resentimiento del campesinado contra la aristocracia gobernante más o menos explotadora y la astuta clase comercial *santri* de las ciudades. Sin embargo, ahora es probablemente más intenso que en el pasado el conflicto entre los diversos grupos, y así lo consideran casi todos los javaneses.

Conflictos ideológicos

La tensión entre los *abangan* y los *prijaji* se expresa con mayor sutileza que la existente entre estos dos grupos y los *santri*, donde la tensión encuentra una expresión más explícita:

Hablando de los *santri*, Juminah (una mujer *abangan*) me contó de una cancioncilla de burla que los niños gritan a las mujeres *santri*. Sólo recitan la primera línea, que tiene sonidos rimados sin sentido, y se guardan la segunda, que lleva el contenido, de modo que en realidad no dicen en voz alta lo que están pensando, aunque la intención es clara porque todos conocen la cancioncilla:

² Véase una reseña de este periodo en B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, La Haya y Bandung, 1955, parte I, esp. pp. 80-82.

*Mendung-mendung tjap gomèk
Kudung-kudung digawé lêmèk*

Nubes, nubes, una fiesta china
Un chal de musulmana empleado como cama

El significado es que las mujeres *santri* son promiscuas a pesar de que casi todas ellas usan chales que les cubren la cabeza y de que hacen gala de gran piedad.

Aquí el sarcasmo se dirige, como ocurre de ordinario, contra el pretensioso moralismo *santri* que tienden a resentir en particular los *abangan*. Pero otro aspecto del conflicto, en la medida en que se enfoca sobre patrones ideológicos, el universalismo y el salvacionismo *santri*, también atrae la crítica pragmática y relativista de los *abangan*:

Hablé le otra noche con Mbok Min y su esposo, quien es jornalero de los campos de arroz cuando encuentra trabajo. Dijeron que los *santri* afirman que si uno no canta el Corán terminará en el infierno, pero ellos, los Min, no lo creen. Según los Min el cielo y el infierno se encuentran aquí y ahora. "Si uno no tiene suficiente alimento, si uno roba y hace cosas malas, si está emocionalmente perturbado, está ahora mismo en el infierno..." Los niños de la aldea gritaban cerca de allí *traweh* (para anunciar las plegarias adicionales nocturnas durante el ayuno) y yo les pregunté inocentemente a los Min qué significaba aquello, y me contestaron: "Es sólo para que todas las noches los *santri* recen en la casa de oración... Los *santri* tienen la 'religión árabe', pero nosotros no la aceptamos. Lo importante no es cantar y todo eso, sino obrar bien, no robar. Los *santri* de por aquí nos están diciendo siempre que terminaremos en el infierno si no hacemos lo mismo que ellos."

En los ataques de los *prijaji*, la crítica a la hipocresía y la intolerancia *santri* se combina a menudo con diferencias teóricas sobre los patrones de creencias.

Dijo (un *guru* místico independiente) que su "ciencia" no es una religión como el cristianismo o el islamismo, sino una "ciencia" real y no tan fácilmente transmisible a todos como la religión... Comentó sobre los *santri*, quienes le desagradan profundamente, que gastan dinero en las peregrinaciones y eso equivale a tirarlo. Dijo: "Van a orar en el lugar sagrado y luego vuelven aquí y son objeto de grandes honores. Pero el hecho es que no han hecho nada para merecer tales honores, porque el verdadero lugar sagrado se encuentra dentro del *batin*, la vida interior. No hago mi peregrinación a ese lugar. No hay necesidad de ir a La Meca cuando se puede hacer un peregrinaje hacia Dios en nuestra propia vida interior. Tomemos la mezquita de Moyokuto. Puede

convertirse en ruinas, ¿no es así? Pues bien, mi mezquita apuntando a su pecho) no puede arruinarse. Está en mi corazón y no se parece a ningún edificio. Nada puede sucederle. Y es allí donde yo rezo y me comunico con Dios." Dijo que durante el periodo japonés, cuando ocurrieron los grandes disturbios en Moyokuto en que el populacho javanés robó todas las existencias de las tiendas chinas, todos sus piadosos vecinos *santri* se unieron al pillaje, pero él no lo hizo. Les dijo que no lo hicieran, pero ellas siguieron adelante de todos modos y los consideraron un tonto por su abstención. Pero ahora él tiene todavía un buen empleo, mientras muchos de ellos han perdido todo lo que robaron y están pobres otra vez. "Así son los *santri*", concluyó. "Todos ellos son hipócritas."

El ataque no es menos incisivo por el lado de los *santri*. Acusan a los *abangan* de ser adoradores de ídolos y a los *prijaji* de no mantenerse separados de Dios (un pecado mortal de orgullo), y tienden marcadamente a considerar comunistas a todos los que no piensen como ellos:

Al hablar con Abdul (un *kijaji*) dijo que había ahora muchas religiones "salvajes" y nombró algunas de las sectas del pueblo. Afirmó que todas ellas estaban dominadas por los comunistas y eran una mezcla de comunismo y "ciencia javanesa". Dijo que en su opinión el plan comunista consistía en crear muchas religiones pequeñas para confundir en general la situación religiosa, y más tarde dirían: "Vean, la religión sólo desorganiza las cosas; ¡abajo todas las religiones!..." Afirmó haberle dicho a un hombre que las creencias "nativas" de su secta provenían en realidad de la India, no de Java, y el hombre dijo que su interlocutor hablaba como un colonialista. Me platicó que hace algún tiempo vinieron de Surabaya cinco jóvenes comunistas y uno de ellos afirmó que cuando se convirtiera en dictador serían eliminados todos los *kijaji*. Abdul dijo que había en Moyokuto una secta llamada Islam Sedjati (Ilmu Sedjati) —"el islam verdadero"—, pero que en realidad era un "islam falso".

Al nivel ideológico las diferencias entre los *abangan* y los *prijaji* se ocultan, tanto debido al relativismo general de ambos grupos como porque los *abangan* no se interesan mucho en el dogma de todos modos. Muchos *prijaji*, sobre todo los mejor educados, consideran muchas de las creencias y prácticas *abangan* como "mera superstición", y en general consideran a los *abangan* demasiado crédulos. Pero los *prijaji* raras veces expresan su desaprobación abierta de las creencias y prácticas *abangan* en forma directa a los campesinos. En su mayor parte tratan con los aldeanos como siempre lo han hecho: reduciendo al mínimo posible su contacto directo con ellos.

Una excepción a la política de no interferencia es la actitud *prijaji* hacia las creencias *abangan* centradas en el nacimiento y en menor medida en el papel de las mujeres. Las mujeres emancipadas del grupo *prijaji*, organizadas en clubes femeninos, hacen propaganda contra las prácticas de parto y las costumbres que ellas consideran antihigiénicas, y en favor de los métodos occidentales modernos practicados por las parteras adiestradas en los hospitales. También expresan su desaprobación de ciertos elementos del ritual matrimonial que simbolizan la sumisión de las mujeres —como el lavado de los pies del novio ejecutado por la novia, y ciertas formas de arte “degradantes”, como el *tajuban*, y por supuesto la poligamia—, aunque esto las coloca en agudo conflicto con los *santri* más bien que con los *abangan*. En todo caso sus esfuerzos son tibios, y aunque ostensiblemente dirigidos a los campesinos y el proletariado de las ciudades, de cuyo bienestar se sienten responsables, en realidad tratan sobre todo de promover la posición de las mujeres dentro del propio grupo *prijaji*.

En la otra dirección, es probable que los *abangan* consideren la mayor parte de las teorías místicas *prijaji* fuera de su comprensión. Contemplan la religión *prijaji* con mucho del respeto reservado con que ven en general a los *prijaji* y su estilo de vida: como algo sin duda admirable pero no necesariamente atractivo.

Los conflictos de clase

La tensión *prijaji-abangan* aparece muy claramente en relación con los problemas de la posición. Los *prijaji* acusan a menudo a la “población aldeana” de no conocer su lugar apropiado y perturbar así el equilibrio orgánico de la sociedad, de tener grandes ideas, y de imitar sin éxito el estilo de vida *prijaji*.

Pregunté a la esposa *prijaji* del agente ganadero del gobierno en Moyokuto quién vivía en las casas de su vecindad, y ella contestó: “Campesinos.” Yo dije: “Cuando usted hace visitas, ¿a dónde va?” Ella señaló hacia el centro del pueblo y dijo: “No es muy bueno mezclarse con los campesinos... Dicen todo lo que se les ocurre; sólo siguen los impulsos del momento. Hablan de la gente; no guardan los secretos. Los *prijaji* no hablan de nadie, no revelan secretos... Ahora los aldeanos visten como *prijaji*. A veces no se puede descubrir la diferencia. Hasta se peinan como *prijaji*... Esto empezó a ocurrir con la llegada de los japoneses (1942-5). Los japoneses emplearon como enfermeras a muchas jóvenes aldeanas, y esto las llevó a usar vestidos, elegantes *sarongs*, etcétera. Se compran un conjunto elegante de ropa y después no les interesa tener que vestir andrajos cuando están en su casa, ni que la gente las vea siempre con las mismas ropas. Las *prijaji* prefieren comprar muchos conjuntos de ropas, aunque quizá no sean de la mejor cali-

dad, pero así podrán cambiarse a menudo; se avergüenzan de que las vean siempre con las mismas ropas... o los aldeanos comprarán una bicicleta. Ahora muchos más de ellos las tienen, y andan en bicicleta vestidos con cualquier clase de ropa vieja.” Hablando acerca de la situación comparativa de los *prijaji* ahora y en el periodo colonial, pregunté cuáles tiempos eran mejores para ellos; y ella contestó que desde el punto de vista de quienes no son “convencidos” (es decir, nacionalistas convencidos) era mejor antes, y ahora se quejan muchos. Pero los “convencidos” dicen que estos tiempos son como los tiempos de guerra y uno no puede esperar gran cosa. Dijo que en tiempos de los holandeses los *prijaji* a nivel de Jefe de Policía y más arriba usaban pantalones y hablaban holandés con sus superiores. Su esposo, como agente de ganadería, pertenecía a este grupo. Los que estaban por debajo del Jefe de Policía usaban *sarongs* y hablaban en javanés, y llamaban al Jefe de Distrito, etcétera, “*ndoro*” (en términos generales, “amo”).

Por supuesto, no es verdad que la disminución de las diferencias sociales se haya iniciado apenas en el periodo japonés; pero es obvio que el proceso ha sido continuado y sigue adelante, cualquiera que sea el aspecto del sistema social de Moyokuto que se contemple. Aunque son muy exageradas las afirmaciones de los más jacobinos de los nacionalistas en el sentido de que han desaparecido en Java los contrastes de estratificación agudos, que el sistema de valores *prijaji* está muerto o se está muriendo, y que el poder de Indonesia ha quedado en manos de las masas —en otras palabras, que la Revolución separó por completo a Indonesia de su pasado—, no puede negarse que la Revolución parece haber estimulado, aunque no iniciado, cambios profundos en los patrones jerárquicos de prestigio en cuyos términos se ha integrado durante tanto tiempo la sociedad javanesa. No podemos investigar aquí tales cambios, ni sus bases e implicaciones; lo importante es advertir que tales cambios generan una oposición más directa de las visiones del mundo de los *prijaji* y los *abangan* (y también de los *santri*, que en lo concerniente a la posición tienden a aliarse con los *abangan* contra la pretensión *prijaji* de privilegios tradicionales).

El sistema tradicional de estratificación social permitía la movilidad de los individuos, como todos los sistemas, pero el sistema mismo era estable y más o menos inmutable; era, según la imagen de Schumpeter, como un hotel siempre lleno de individuos diferentes. Hoy el propio sistema está cambiando, no sólo los individuos en su interior, y esto modifica toda la base y la percepción de la movilidad social. Ya no es una situación en que pocos individuos favorecidos (o pocas familias) asciendan por una combinación de buena suerte y astucia desde el campesinado hasta la clase media, sino otra en que la movilidad es

un hecho normal, de esperarse. Ahora bien, aunque la barrera que separa a gobernados y gobernantes (que fue la base principal del sistema antiguo) sigue siendo real, se considera superable no sólo por los extraordinariamente afortunados o talentosos, sino también por cualquiera con habilidad y persistencia normales. En consecuencia, el mejoramiento de su posición es un objetivo legítimo y razonable para un hombre, una meta significativa hacia la que puede orientar su vida. Además, dado que clases enteras se están moviendo ahora, aun si el individuo, por decirlo así, se queda donde está, sus relaciones de clase no permanecen constantes. Es como si los pisos del hotel de Schumpeter hubiesen empezado a moverse y a reacomodarse por sí mismos. En tal situación resulta inevitable un conflicto agudo entre los sistemas de valores ligados a las clases, ya que el patrón antiguo trata de sostenerse frente a la modificación de las bases de la evaluación social. [...]

Los conflictos políticos

Además de los conflictos ideológicos intrínsecos y de la mayor movilidad de las posiciones, la intensificación de la lucha por el poder político es un tercer elemento de división que exacerba el conflicto religioso. En un régimen colonial, sobre todo en uno de políticas tan conservadoras respecto de los cambios en la estructura social nativa como el de los holandeses, los pueblos sometidos tienden a alejarse progresivamente de los papeles políticos y económicos fundamentales en el sistema. El gobierno indirecto, ya sea motivado por consideraciones éticas o administrativas, se postula en el supuesto de que las instituciones nativas tradicionales sirven al interés nativo mejor que cualesquiera otras instituciones, en particular las de Occidente. En cierto sentido esto puede ser cierto, y los proponentes de tal doctrina pueden señalar los anómicos resultados de represión más directa de las formas occidentales sobre pueblos no occidentales en otras partes del mundo, por ejemplo lo ocurrido con los indios en los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de la teoría, lo que en realidad ocurre no es la mera estabilización de la sociedad nativa en sus formas originales, sino más bien ocurre que a medida que el sistema social se vuelve "naturalmente" más complejo el grupo gobernante europeo asume cada papel nuevo de importancia funcional en cuanto éste aparece, ya sea llenándolo él mismo o permitiendo que otros individuos, típicamente los inmigrantes no europeos, los miembros de semicastas, y algunos aristócratas nativos especialmente escogidos, los llenen, con lo que "protege" a la sociedad nativa de los efectos del cambio. Con el transcurso del tiempo no sólo ocurre que los centros de todos los tipos de poder se alejan más y más de las manos nativas a medida que

el sector "occidental" de la sociedad "dual" (o "plural") crece en complejidad e importancia, sino también que el grupo gobernante debe gastar más y más tiempo sólo para mantener intacta la sociedad nativa. Las formas de vida tradicionales ya no existen naturalmente como respuestas de adaptación a su ambiente, sino que deben ser apoyadas en forma consistente y consciente por esfuerzos especiales del grupo gobernante en nombre del "bienestar nativo". La conservación de los nativos como tales se convierte en una labor de tiempo completo.

Cuando al fin ocurre una revolución política, como en Indonesia, el vacío de poder que se revela de repente porque casi todos los puestos de importancia política fundamental se quedan de pronto vacantes es tremendo y atrae casi a toda la vida social (por diversas razones esto ocurre en medida mucho menor en los sectores económicos, un hecho que sólo magnifica la importancia de lo político a los ojos de la población nativa). Eliminados los engaños bien intencionados o cínicos del gobierno colonial, la distribución real del poder queda clara para todos, y con el nuevo entendimiento de la realidad —un entendimiento limitado en el periodo prerrevolucionario a pocos intelectuales nacionalistas—, la lucha por el poder se vuelve intensa. Tal lucha política intensificada se traduce naturalmente en una agudización del conflicto interno entre diversos grupos religiosos. Las posiciones religiosas se convierten en políticas casi sin alteración.

Mhd Rais habló en seguida (Rais es uno de los más importantes entre la docena más o menos de líderes nacionalistas Masjumi; estaba hablando en una reunión de masas en la capital de la regencia a la que asistieron todos los líderes Masjumi locales). Dijo que había leído ciertos comentarios necios acerca de él en la prensa del PNI (el partido Nacionalista dominado por los *prijaji*), en Surabaya, pero no estaba enojado; sólo le daba risa porque nadie puede esperar cortesías del PNI. Pasó a ocuparse del problema PERMAI (un líder del PERMAI había afirmado, de acuerdo con la prensa, que el islam era una religión extranjera y Mahoma un profeta falso, lo que durante algún tiempo se convirtió en una especie de *cause célèbre*), y se encendió en un reto retórico al gabinete: "Los musulmanes son pacientes, pero no lo serán eternamente. Es mejor que se sepa que los musulmanes sólo soportarán hasta cierto punto y luego lucharán. Deben considerar que sus acciones pueden conducir al derramamiento de sangre, que si ustedes permiten que continúen los insultos al islam podemos terminar en una guerra civil..." Luego atacó las proposiciones de separación de la iglesia y el Estado, ridiculizó las teorías religioso-ideológicas del PNI, como carentes de sentido, y afirmó que los grupos no islámicos estaban proponiendo el matrimonio sin acudir al Naib, lo que conduciría a una nación de bastardos, y que

Indonesia sería conocida como el país bastardo... El otro orador empezó por atacar a los comunistas en términos generales, leyó una lista de las organizaciones que en su opinión estaban dominadas por los comunistas, y se dejó dominar por el rencor. Habló siempre a gritos, golpeando la tribuna; interrumpió su discurso para hacer que el auditorio gritara *Allah Hu Akbar* (Dios es el más grande), atacó a los "pseudointelectuales" que estaban a favor de la separación de la iglesia y el Estado, y en efecto atacó al intelectualismo en general, afirmando que lo único que se tenía que hacer era temer a Dios y seguir la ley musulmana. Atacó a todos los partidos no islámicos por infieles y afirmó que los musulmanes que se unieran a ellos estaban infringiendo las reglas de la religión. Dijo que la idea de un Estado secular era infiel; que Indonesia no debiera tratar de aprender de Rusia y los Estados Unidos, sino basar su país en las enseñanzas islámicas...

Debemos formular algunos comentarios acerca de esta cita. En primer lugar podrían citarse observaciones semejantes para cualquier grupo político que mostrase la más pequeña diferencia de intensidad o racionalidad. En segundo, los discursos de esta clase no deben tomarse demasiado al pie de la letra como anunciantes del recurso inmediato a las armas y la violencia, ya que se encuentran dentro de los límites de la hipérbole política permisible en la Indonesia de hoy. En tercero, en cada partido hay, en contraste con los hombres violentos como el de la cita, líderes más tranquilos, más racionales y equilibrados, para quienes aquéllos resultan tan poco atractivos como los demagogos políticos de Occidente para nuestros líderes más responsables. Sin embargo, a pesar de las reservas, tal demagogia no deja de surtir efecto, y la cita indica el grado de intensidad alcanzado por el conflicto político en la Indonesia de hoy y la forma en que tiende a enfocarse, en parte, sobre cuestiones ostensiblemente religiosas. [...]

RELIGIÓN E INTEGRACIÓN SOCIAL

Si sólo existieran las fuerzas divisoras la sociedad javanesa habría caído en una guerra de todos contra todos hace mucho tiempo. Ahora debemos examinar los elementos integradores de la sociedad javanesa que tienden a mantenerla frente a los elementos divisores. Uno de los más importantes es el sentimiento de una cultura común. Esto asume dos formas principales: una denigración del presente en términos del pasado, sobre todo la crítica de las prácticas contemporáneas por patrones de juicio tradicionales, en la que incurrían sobre todo los ancianos, pero no exclusivamente, y la fuerza creciente del nacionalismo que trata de apelar a los sentimientos de autoestimación nacional, solidaridad

y esperanza en un estilo de vida "más moderno" para evitar la desorganización social que caracteriza sobre todo a los pueblos jóvenes, pero no sólo a ellos.

En una discusión política de toda una noche en una aldea predominantemente *santri* situada a unos treinta kilómetros de Moyokuto se trataron estos dos temas.

Cerca de las diez apareció el *kijaji* y empezó a pronunciar discursos de una u otra clase, y se inició una discusión muy interesante... Se empezó por lamentar la declinación de la vida religiosa tradicional, afirmando que sólo unos pocos de los *pondoks* más grandes respetaban todavía el estilo antiguo y que esta declinación se debía a la pereza. El *kijaji* me preguntó acerca de la elección general en los Estados Unidos y afirmó que aquí se pondrían calientes las elecciones (programadas entonces para principios de 1955). Habló de la división entre los Masjumi y el NU, que le parecía muy lamentable y después dijo algo acerca de que no era posible aquí un Estado 100 % islámico porque había muchos otros grupos, de modo que los musulmanes debían aprender a llevarse bien con ellos. Esta posición obtuvo general acuerdo; un hombre dijo que no toda la ley islámica podía observarse en la vida diaria; lo importante era que el islam influyera sobre el Estado. Luego se habló de la Libertad (es decir, el periodo posrepblicano), y el *modin* dijo que Yoyobojo (un rey javanés semilegendario) había pronosticado que cuando hubiese un rey justo habría buenos tiempos para el islam y éste prosperaría. Luego, sorprendentemente, afirmó que así había ocurrido bajo los holandeses, que ellos tenían reyes justos y el islam prosperó. Alguien dijo: "Bueno, ahora tenemos un presidente, y no podemos tener un rey otra vez"; pero el *modin* insistió en que los viejos tiempos eran mejores, porque ahora la política de los partidos estaba destruyendo el país. El *kijaji* convino en que las verdaderas diferencias entre el pueblo de Indonesia no se planteaban entre cristianos y musulmanes, por ejemplo, sino entre los partidos políticos, y que no podía volverse a los viejos tiempos. Afirmó que el pronóstico de Yoyobojo podía interpretarse en dos sentidos. Uno de ellos era el que le había asignado el *modin*, el sentido literal de que habría un rey real en el futuro, "justo" como líder de su pueblo, y que entonces el islam prosperaría. Pero el otro sentido era que si el pueblo, todo el pueblo, tratara de ser "justo", el islam prosperaría; en una democracia el pueblo es el rey... El *kijaji* afirmó que ésta era la concepción islámica y no conocía la cristiana. Entonces un hombre me preguntó, como el experto local en cristianismo, me imagino, si podría darles alguna información al respecto. Dije entonces que en mi opinión los cristianos convendrían con el comentario del *kijaji* en el sentido de que si la masa del pueblo fuese justa la religión estaría en buena posición, esperando que esta fuese una abstracción adecuada para la ocasión. Pero el *kijaji* cambió de pronto

de tono y dijo: "Sí, pero a menudo los hombres deben morir para lograr la justicia; debe derramarse sangre", y luego se lanzaron contra los comunistas, afirmando que estaban en contra de la religión, etcétera...

El tradicionalismo y la cultura común heredada

Los tradicionalistas tienden a lamentarse de la generación más joven y a referirse a la mayor estabilidad y unidad del pueblo en el pasado. Invocaron contra las expresiones abiertas de discordia los valores de la armonía y la cooperación, la cortés supresión del sentimiento y el comportamiento adecuado en términos de valores de clases sociales que todavía tienen alguna fuerza, aun entre los jóvenes más "modernos". Un tratamiento de la religión javanesa en términos de sus variantes principales, como el seguido aquí, tiende a oscurecer el consenso común sobre valores en que se basan estas variantes y del que han surgido.

Todos los javaneses —*santri*, *prijaji* y *abangan*— creen que ciertas verdades generales son evidentes, por sí mismas, justo como tras la división en católicos, protestantes y judíos, los norteamericanos se aferran a ciertos valores superiores que en muchos sentidos hacen más semejante en su visión del mundo a un católico norteamericano frente a un protestante norteamericano, por ejemplo, que frente a un católico español. La gran preocupación por la formalidad de la posición social; el hincapié en la cortesía rígida y en el disimulo de la emoción y el alejamiento de los estímulos externos intensos; la introversión; una visión de la religión como "ciencia" fenomenológica y del ayuno como "ciencia aplicada"; la idea de que la resolución y la constancia de la voluntad constituyen uno de los elementos más importantes de una vida eficaz, y la convicción de que los individuos (sobre todo si son vecinos) deben *rukun*, es decir, cooperar y ayudarse entre sí (casi nadie evita por completo dar *slametans*), y de que las creencias religiosas de otros deben contemplarse en sentido relativo, como adecuadas para quienes las sostienen aunque no para todos. Todas estas creencias y estos valores se observan por doquier en la sociedad javanesa, aun entre los *santri*, cuyo alejamiento de tales creencias y valores es más marcado.

En apoyo a la última proposición ofrezco mis notas sobre un discurso del jefe de Muhammadiyah —en teoría, uno de los musulmanes "más puros" de Moyokuto— ante el Aisjijah, auxiliar del Muhammadiyah para las mujeres, sobre el tema de las próximas elecciones generales, discurso en que la influencia de la perspectiva general del "javanismo" *prijaji-abangan* es más aparente que el elemento del islam reformista del oriente medio.

Dijo que debía hablar de la próxima elección general, pero primero quería explicar la intención de ésta. Así que empezó

a hablar de la naturaleza del hombre. Dijo que era importante advertir que existían el cuerpo y el alma. Un cuerpo no puede vivir sin un alma; si carece de ella es sólo un cadáver. "¿Cómo sabemos que hay un alma? Lo sentimos. Por ejemplo, si algo nos pincha experimentamos dolor, y si tratamos de describir el dolor, no podemos hacerlo: simplemente nos duele. Esto es lo sobrenatural en nosotros, un objeto *alus*." De aquí pasó a dibujar una figura humana en el pizarrón, llamando "mente" a la cabeza y "corazón" al cuerpo. "El corazón —dijo— es lo que nos hace sentirnos desdichados, desear cosas, mientras que la mente busca caminos para realizarlo. Es el corazón el que siente el pinchazo de la pobreza y dice: 'seré un vendedor y ganaré dinero', pero la mente le muestra el camino. De otro modo sólo continuaremos con el deseo de ser vendedores sin realizarlo nunca." Luego pasó a clasificar los deseos mediante una clasificación árabe. "Primero, el deseo de volverse hermoso, de acicalarse, de agradarse a sí mismo. Segundo, el deseo de ser un líder, de decir a otros: 'Sígueme, yo les mostraré el camino.' Tercero, una atracción hacia los semejantes, hacia quienes tienen la misma nacionalidad. Cuarto, el valor frente al riesgo de pérdida. Quinto, el temor." No dijo mucho acerca de los dos primeros, pero ofreció varias ilustraciones del tercero, el amor a los suyos. Dijo: "Todos preferimos a nuestros propios hijos, o a nuestros primos. Luego nos inclinamos más hacia nuestras propias organizaciones. Si nos invitan a GERWIS (una organización de mujeres izquierdistas), nos resistimos a ir; si nos invitan a una reunión de Aisjijah estaremos dispuestos a ir porque sabemos que allí veremos a nuestros amigos. Cuando encontramos a un miembro de Aisjijah en la calle la situación es distinta porque sabemos que él es también Aisjajah... Nos gusta estar con javaneses porque son *alus*. Todos tienen la piel café-amarilla, no demasiado oscura, no demasiado blanca, sólo lo adecuado. Si nos encontramos entre un grupo de chinos nadie habla mucho, pero en un grupo de javaneses todos hablan con alegría. Si hablamos con un chino sentimos que "no encontramos al hombre"; no entramos en contacto con el hombre. Esto se debe a que el chino tiene una nacionalidad diferente. El cuarto sentimiento, el valor, significa que debemos ser audaces, estar dispuestos a asumir riesgos. Si entramos a los negocios, debemos esperar la posibilidad de perder tanto como la de ganar. El quinto no es realmente bueno, sino como el temor de Dios que está detrás de todo, porque es peligroso para la gente y conduce a pérdidas. Si estoy vendiendo en el mercado y temo que todos los demás vendan más barato, bajaré mis precios y perderé. En realidad ninguno de estos deseos es bueno o malo en sí mismo. Los individuos pueden concentrarse más en uno de los deseos que en los otros dos. Cada uno es diferente. El deseo de agradar al ego puede ser débil en una persona y estar casi ausente en otra. Algunos subrayan el deseo de dirigir

y esto es necesario para tener líderes. Nuestro deseo puede ser exagerado (y citó a los alemanes y los italianos, a Hitler y Mussolini, como ejemplos de un amor desmesurado por sus semejantes). El entendimiento o el conocimiento entran por los ojos; luego van a la cabeza, la 'mente', y de aquí al 'corazón'. Esto demuestra que el entendimiento no es sólo razón, sino también emoción." Luego pasó a hablar de la ideología y dijo que el islam significaba "*slamet*" (bienestar). Por lo tanto, el islam significa desear intensamente con el corazón para alcanzar el *slamet*:... Dijo: "Si queremos una vida de *slamet*, debemos guiarnos por la ideología islámica, basada en el Corán y el hadith. Para ello debemos estudiar y luchar... Debemos luchar en tres campos: en el hogar, en la sociedad y en la política. La política se refiere a la forma en que podamos controlar el Estado. Esto no debe hacerse por revuelta sino por elección. Entonces, si el Estado está en manos de los musulmanes la lucha por la vida de *slamet* podrá librarse a través de la policía estatal, el servicio civil, la radio nacional, la prensa nacional (sin embargo, no hay periódicos de propiedad estatal), etcétera, y obviamente esto será mucho más rápido que la mera lucha en el hogar. Los cambios que una persona pueda lograr en veinte años de esfuerzo en el hogar podrán lograrse en un año a través de la política."

Hay aquí muchos aspectos característicamente *santri*: el hincapié en los "negocios", el temor a Dios y el Estado islámico basado en el Corán y el hadith, el recurso al análisis árabe y no al hindú o el javanés, la separación del "cuerpo" y el "alma", más bien que del "interior" y el "exterior". Pero lo notable es la cantidad de ideología *santri* enunciada aquí en términos generalmente javaneses: el hincapié en una fenomenología del sentimiento, en el *slamet* —bienestar— como un objetivo, en el relativismo basado en sentimientos diferentes de individuos diferentes, en conceptos tales como "*alus*" y "corazón" (*ati*), etcétera. El islam casi se convierte en otra "ciencia javanesa". Por supuesto, sólo "casi"; pero el vocabulario común y la confianza en conceptos, creencias y valores ampliamente compartidos significa que aun si los *santri* difieren de sus vecinos pueden por lo menos hablar con ellos en términos inteligibles, y convenir con ellos en algunas de las reglas fundamentales de la discusión y en algunas verdades básicas —como la de que todos buscan en la vida el *slamet*— sobre las que pueden manejarse luego las diferencias de opinión. Es fundamental la importancia integradora de tal acuerdo básico. Es posible que los *santri* no gusten de los *abangan* y que éstos tengan sus dudas acerca de los *prijaji*; pero todos ellos se prefieren mutuamente frente a los chinos o los europeos.

El nacionalismo y la proyección de una nueva cultura común

Los más nacionalistas de los javaneses (quienes, por supuesto, pueden ser los más tradicionalistas en otro contexto o estado de ánimo) recurren también en alguna medida a los valores tradicionales comunes, porque las doctrinas del nacionalismo son en muchos sentidos intentos de restauración de tales valores en cierta forma más generalizada; pero por encima de esto los javaneses nacionalistas apelan a las clases de aspiraciones estimuladas por el contacto con el mundo fuera de Java. En casi todas las reuniones que se celebraban prácticamente todos los días en las "organizaciones" del pueblo, término (*organisasi*, tomado del holandés) empleado para referirse a los diversos partidos políticos de tipo moderno, los clubes femeninos, los grupos juveniles, las cooperativas de préstamos, las instituciones sociales y caritativas, los sindicatos, etcétera, que han proliferado asombrosamente desde la Revolución; en cada una de las fiestas importantes, en los discursos de los funcionarios políticos locales; en los noticieros gubernamentales y por la radio del gobierno; en los periódicos, revistas y otras publicaciones de las grandes ciudades, que cada vez se leen más en Moyokuto —siempre y dondequiera que aparezca la oportunidad—, el alboroto de la ideología nacionalista es incesante.

En lugar de citar un ejemplo de mis notas, traduciré en seguida un reportaje periodístico de una esperada celebración del vigesimoquinto aniversario del movimiento femenino, que transmite una sensación más vívida y precisa del tono y el contenido de esta ideología tal como se repite día tras día en Moyokuto.

"Celebración de un cuarto de siglo". Surabaya, 16 de mayo. El Comité para la Celebración del Cuarto de Siglo de la Unidad del Movimiento Femenil de Indonesia se creó el 24 de noviembre de 1952 por el Congreso Femenil de Indonesia, a fin de elaborar los planes para la celebración de este aniversario el 22 de diciembre de 1953.

Como ya lo anunció este comité, el 22 de diciembre señala el transcurso de 25 años a partir del momento en que las mujeres de Indonesia unieron sus voluntades en apoyo de la realización de la lucha nacional. El 22 de diciembre de 1928 los diversos organismos de mujeres de Indonesia se reunieron por primera vez en un congreso indonesio en Yokyakarta. Este congreso reflejaba la lucha intensa por la libertad que se había generalizado por toda la sociedad indonesia. En ese año la juventud de Indonesia ya había lanzado el famoso lema revolucionario:

- Un Pueblo: el indonesio
- Un País: Indonesia
- Un Idioma: el indonesio

Las mujeres de Indonesia también se encendieron con este lema, y por primera ocasión ocurrió una unificación del movimiento femenil.

Así pues este día, el 22 de diciembre, se ha proclamado El Día del Despertar Femenino. Antes de este día histórico los diversos organismos femeninos sólo se interesaban por el adelanto general, pero a partir del 22 de diciembre de 1928 las mujeres de Indonesia, plenamente conscientes de sus responsabilidades, unieron su movimiento a la lucha nacional.

Hoy, 25 años después, nuestro país ha obtenido su libertad. La lucha femenina no termina allí. Y aunque quizá sean diferentes su contenido y su forma, su objetivo no ha cambiado: es la gloria de nuestro país y pueblo. La forma y el contenido del movimiento continuarán progresando a medida que progresa la sociedad indonesia... (*Snara Rakjat* [Surabaya], 18 de mayo de 1953).

Esta especie de expresión ideológica, intensamente sentida pero curiosamente abstracta, con su acento en la unidad de todos los grupos, en la lucha y en la moralidad social, es en parte un encubrimiento simbólico de los conflictos de valores reales dentro de la sociedad, una suerte de protesta cultural exagerada mediante la cual los conflictos que amenazan con perturbar el equilibrio social pueden mantenerse hasta cierto punto fuera de la apreciación consciente o por lo menos de la expresión abierta. Pero en parte es también un intento de elaboración de un conjunto de valores que, relacionados con los valores tradicionales y derivados de ellos, son sin embargo menos concretos y específicos y por tanto más susceptibles de aplicación a la gran variedad de situaciones en que la sociedad moderna se encuentra inmersa inevitablemente. Así un valor tradicional como el *rukun* se libera de su contexto explícito y concreto en el *slametan*, en el trabajo aldeano "público" cuidadosamente especificado en materia de caminos y canales de riego y en los patrones de intercambio de trabajo agrícola tradicionalmente congelados, y se generaliza para celebrar la cooperación en cualquier contexto. En esta forma desempeña dos funciones: oculta (hasta cierto punto) las verdaderas diferencias de opinión existentes y sirve como base para el desarrollo de patrones genuinamente efectivos de cooperación más ampliamente aplicables.

Apoyado por un sentimiento nuevo, aunque débil, de identidad nacional, un sentimiento nuevo, pero todavía inseguro, de confianza en sí mismo, el nacionalismo se está convirtiendo así en un factor importante de integración de la sociedad, sobre todo para la *élite*, la juventud educada y las masas urbanas. Para algunos de los más comprometidos es en efecto una religión secular en el sentido en que el marxismo de la Unión Soviética y la ideología del triunfo de la "libre empresa" en los Estados Unidos

sirven como tal religión para ciertos elementos de su población. "La 'revolución' es todavía una palabra sagrada en Indonesia —me dijo un profesor universitario indonesio—, ¿lo es todavía en Estados Unidos?"

Los tipos mixtos y los grupos marginales: Factores sociales estructurales

Además del sentido de una cultura común, ya sea expresado en el vocabulario de la religión tradicional o en el del nacionalismo moderno, un segundo factor que impide que las diferencias de valores entre los *prijaji*, los *santri* y los *abangan* tengan los efectos plenos que parecen implícitos en ellas es el hecho, universal en la articulación del sistema cultural y social en todas partes, de que los patrones de valores no se institucionalizan en forma directa, pura y sin distorsión, sino que se integran en un sistema social diferenciado en forma tal que la estructura social resultante no refleja la organización cultural en ninguna forma simple.

La primera razón de que así ocurra es que las fuerzas organizadoras derivadas de la religión, la estratificación, la geografía, la economía, etcétera, no se desenvuelven todas en la misma dirección. Un *santri* de alta posición tiene a menudo más en común con un *prijaji* que con un *santri* de posición baja. Un *abangan* que, en contra de las probabilidades, triunfe en los negocios, tenderá a ver las cosas hasta cierto punto como los *santri*, aunque no se dedique a la oración. Y para un *santri*, como para todos los javaneses, un vecino es un vecino después de todo, aunque quemé incienso ante los ídolos.

Esta naturaleza cruzada, de balance de fuerzas, de la vida social, es lo que permite la coexistencia de varios elementos sociales y culturales antagónicos dentro del mismo sistema relativamente balanceado. En realidad, la ausencia de tal entrecruzamiento constituyó un mal presagio para el futuro de un sistema social. Una de las razones más importantes de la inestabilidad extrema de las relaciones entre javaneses y chinos, por ejemplo, es precisamente tal enlace ominoso de factores raciales, económicos y religiosos orientados todos en la misma dirección. Las probabilidades de violencia abierta en tal situación son mayores que en un caso donde los aspectos separatistas de la diferencia racial y religiosa y la desigualdad de la riqueza no se fortalezcan sino que se combatan entre sí.

La ausencia general de una coincidencia exacta de las fuerzas culturales y sociales en cualquier sociedad concreta produce un tipo de individuo que podríamos llamar "mixto", y cuyo carácter "mixto" le da una capacidad mayor para mediar entre grupos contendientes. Por ejemplo, uno de los líderes principales del NU, el partido musulmán conservador, en Moyokuto, es un *prijaji*

en casi todos los sentidos, excepto el político. Antes de la guerra era contador, pertenecía a organizaciones nacionalistas *prijaji* moderadas tales como Parindra y Budi Utomo, y no oraba, ni acudía a la mezquita, ni sabía mucho acerca del islam. En general seguía la variante *prijaji* de la religión javanesa —su misticismo, esteticismo y conciencia de los rangos—, como todavía lo hace a pesar de las apariencias. Después de la Revolución se consideraba seguro que este individuo sería uno de los líderes del partido nacionalista PNI, sucesor del tipo de organizaciones a las que pertenecía antes de la guerra, pero asombró a toda la comunidad uniéndose al NU y, por primera vez en su vida, orando cinco veces diarias y acudiendo a la mezquita.

No se trataba aquí de una conversión religiosa; este hombre es un *prijaji* tan convencido como siempre. Todavía desprecia a la mayoría de los *santri* como fanáticos y poco educados, considera su propia posición francamente anómala, y se da cuenta de que no "encaja" (*tjotjog*) en el lugar donde se encuentra. El resto de su familia ni siquiera pretendió ser *santri*. Su esposa no reza; se mantiene alejada de las actividades femeniles del NU, y sigue restringiendo sus amistades a los círculos *prijaji*. Somos *korban* —"víctimas", "sacrificados"—, dicen el hombre y su esposa, afirmando que renunciaron a su posición más "cómoda" dentro del grupo *prijaji* para ofrecer un liderazgo intelectual necesitado con urgencia por el grupo musulmán ortodoxo, ignorante y demasiado religioso; que sacrificaron su felicidad personal para contribuir al progreso de la nueva Indonesia. Quienes contemplan con menos complacencia el comportamiento de este hombre afirman que se unió al NU porque siendo uno de los pocos miembros educados sería uno de los líderes principales (es el representante del partido ante la junta gobernante de la Regencia), mientras que en el PNI ocuparía sólo un lugar secundario, dada su mayor cantidad de intelectuales. Sin embargo, nosotros importan los detalles de este asunto. Lo importante es que este hombre sirve de enlace entre dos grupos culturalmente definidos, por otra parte más bien antagónicos, mediante el recurso simple de ser miembro de ambos grupos al mismo tiempo.

Hay otras personas de la misma clase: el médico de Sumatra ya retirado, un *prijaji* por su posición pero, como los habitantes de Sumatra en general, un musulmán piadoso y por ende simpaticante de los *santri*; el tendero *prijaji* que, aunque le desagradaba el islam, se mezcla más con los *santri* que con los *no santri* (su tienda se encuentra en el Kauman musulmán); el oficinista *abangan* en una administración aldeana donde todos los demás son *santri*; el alto funcionario *santri* —el Bragang Bupati es un ejemplo— que tiende naturalmente a moverse en los círculos *prijaji*.

Pero aparte de los individuos de tipo mixto hay también grupos

de tipo mixto, "minorías" culturales cuyos miembros pueden desempeñar papeles de mediación similares. Un ejemplo de esto es la pequeña comunidad protestante de Moyokuto. En términos generales hay dos tipos principales de protestantes (los católicos de Moyokuto son casi todos chinos) en el pueblo de Moyokuto: primero, los miembros de la Iglesia Holandesa Reformada, quienes son principalmente de posición social y estilo de vida *prijaji*, muchos de ellos en la actualidad o en el pasado empleados de cuello blanco de las empresas azucareras holandesas, del hospital local HVA, etcétera; y segundo, los miembros de las sectas protestantes más orientadas a la resurrección (Adventistas del Séptimo Día, de Pentecostés, etcétera), que cuando son javaneses —la mayoría de los miembros de tales sectas son quizá chinos o indonesios no javaneses provenientes de Ambon, Flores, Sumatra, etcétera— son *abangan* muy pobres. El segundo grupo tiene apenas una importancia social marginal en Moyokuto, pero el primero funciona como un amortiguador importante entre los principales grupos religiosos. Otros grupos culturales minoritarios, como ciertos chinos y los indonesios no javaneses antes mencionados, desempeñan funciones similares, por ser más o menos neutrales respecto de las principales variantes religiosas javanesas.

Los grupos que son producto del cambio social y el contacto con Occidente recientes, y por tanto secularizados hasta cierto punto, tienden también a quedar "en medio" de las principales variantes religiosas. El más importante de ellos es sin duda el grupo *pemuda* (palabra indonesia que significa "juventud"). La expansión relativamente repentina de la educación de tipo occidental en Indonesia en años recientes ha producido una "cultura juvenil" cuyos miembros se caracterizan por una gran inquietud, una aguda ambivalencia frente a los valores javaneses tradicionales y un intenso nacionalismo. A menudo son tan relativamente libres de compromisos con cualquiera de los grandes sistemas religiosos descritos, una situación que los hace más independientes de las restricciones tradicionales y más ansiosos e inseguros acerca de la forma en que deban vivir, aunque se resisten a admitirlo. En Moyokuto, la secularización de este grupo ha avanzado menos que en las ciudades más grandes como Yakarta y Surabaya, y la mayoría de los jóvenes pueden clasificarse todavía como por lo menos vagamente *santri*, *abangan* o *prijaji*. Pero no puede negarse que los *pemuda*, aun en Moyokuto, a menudo encuentran mucho más en común entre ellos mismos, cualquiera que sea su religión, que con los adultos de su propia (más bien atenuada) orientación religiosa. Esta "cultura juvenil" indonesia emergente, integrada por un grupo de hombres y mujeres jóvenes impetuosos, idealistas y perplejos, que de pronto se han visto proyectados a un mundo que nunca hicieron, es una im-

portante fuerza de intersección en el Moyokuto de nuestros días que tiende a contrarrestar el conflicto entre las concepciones religiosas con la guerra entre las generaciones.

Otra circunstancia social estructural que se opone a la segmentación simple de la sociedad según lineamientos religiosos es el hecho de que los *prijaji* son los líderes tradicionales de la sociedad, los detentadores inveterados del poder. El resultado es que las *élites* de todos los grupos tienden a incluir por lo menos algunos *prijaji*, ya sea porque los *prijaji* atraídos por las posibilidades del ejercicio del poder se les han unido, o porque sus propios líderes se han "*prijajizado*" al aumentar su poder personal. Los líderes campesinos, por ejemplo, son raras veces campesinos; más frecuentemente son *prijaji* inferiores, porque si bien los *abangan* son tan numerosos que podrían integrar una comunidad impresionante, raras veces producen en su seno hombres con las habilidades sociales requeridas para guiarlos, aun en términos de sus propios valores. El partido comunista, como todos los demás, está dirigido en gran medida por oficinistas urbanos, no por radicales agrarios. En los primeros días de los movimientos nacionalistas casi todos los líderes, aun los de grupos *santri* (Tjokroaminoto, el fundador del Sarekat Islam, es un ejemplo) salieron de la clase de los funcionarios públicos porque éstos tenían un monopolio virtual de la educación y ostentaban las galas tradicionales de la autoridad.

También es cierta la proposición inversa. A medida que los *abangan* o *santri* individuales adquieren poder por su liderazgo de grupos políticos eficaces, tienden naturalmente a adoptar las maneras *prijaji*, lo que plantea cierto problema porque al actuar así pierden por lo menos en parte el atractivo ideológico específico que les dio el poder en primer lugar. El problema es particularmente agudo entre los *santri*, cuyos valores tienen un carácter tan antiburocrático, "independiente" e "igualitario", pues advierten que a medida que sus líderes se convierten en funcionarios públicos gracias al poder político *santri* se vuelven también menos *santri* en apariencia. Sin embargo, la integración no es completa porque los *prijaji* más "tradicionales" tienden a despreciar a tales poderosos arribistas y, como ya he señalado, algunos de los elementos *letrados* más conservadores tienden a mantenerse alejados de toda actividad en la "nueva sociedad" por esta razón. Lo que está ocurriendo es, en parte, una alteración de los patrones tradicionales de liderazgo, en la que los *prijaji* inferiores en particular, los que resisten mejor el contacto con gentes de todos tipos, y los líderes emergentes de los grupos *no prijaji*, están formando una nueva *élite*, con una cultura basada hasta cierto punto en los antiguos patrones *prijaji* y en parte en la cultura de la nueva *inteligencia* conectada con el nacionalismo, marginando más o menos a los *letrados* más puros.

La tolerancia y la integración social pluralista

Los últimos dos factores que tienden a moderar el conflicto religioso —la tolerancia basada en un "relativismo en contexto" y el surgimiento de mecanismos sociales para una forma pluralista no sincrética de integración social— pueden examinarse juntos, porque en parte son sólo dos caras de la misma moneda. La tolerancia relativista ha sido mencionada varias veces en este informe como característica de las concepciones religiosas no *santri*, pero aun los *santri* la observan a pesar de la preocupación intensa por la evangelización que tiende a caracterizar el islam. Todos los grupos ven a los comerciantes y los campesinos ricos más o menos como "naturalmente" *santri*, a los funcionarios públicos como "normalmente" *prijaji*, y a los campesinos pobres y al proletariado urbano como "típicamente" *abangan*, y en realidad ninguno de estos grupos piensa realmente en serio que existan grandes probabilidades de "convertir" a los otros. Los *santri* pueden hablar mucho acerca del "trabajo misionero" (*tablég*) y maldecir el paganismo del grupo no *santri*, pero en realidad casi todo su trabajo misionero se dirige hacia adentro, hacia el propio grupo *santri*, para mejorar la pureza doctrinal de quienes ya están comprometidos más bien que para ganar nuevos adeptos. La mayoría de los *santri* se horrorizaría ante la idea de tratar personalmente de convertir a un *prijaji* o un *abangan* convencidos. En consecuencia los tres grupos tienden a segregarse socialmente hasta cierto punto y llegan a aceptar su coexistencia *de facto*, aunque no *de jure*. El desplazamiento del conflicto religioso hacia el nivel político se basta justamente en esta profunda resistencia de los javaneses a imponer sus propias creencias a los demás.

Así pues, a pesar de las protestas en contrario, parece ser que por lo menos algunos miembros de cada grupo están llegando a la conclusión de que no es probable que se produzca una nueva síntesis basada en el triunfo completo de sus propios valores en toda la sociedad, y de que una sociedad abierta reemplazará a una sociedad cerrada. Tales concepciones no son dominantes todavía, ni siquiera en una forma seminivelada, y un norteamericano acostumbrado a un sistema con cierto balance de intereses no sólo en el gobierno sino en la organización social en general, tenderá especialmente a exagerarlas. Es cierto que el deseo intenso de una síntesis nueva con algunas de las comodidades psicológicas y sociales de la antigua unificación sincrética de creencias puede encontrarse sin dificultad; tal es quizá el sentimiento social más generalizado y el que utilizan los rebeldes musulmanes del Dar Ul Islam, los comunistas y los nacionalistas más xenófobos. Sin embargo, la percepción de que tal restablecimiento de una sociedad orgánica no es posible o, en ese caso, no resulta deseable,

aparece cada vez más clara para muchos individuos de todos los matices de opinión, aunque en una forma casi inconsciente. Pero si ha de formarse una sociedad en que coexistan grupos de visiones diferentes de la vida y comprometidos con valores básicos distintos, deberán forjarse mecanismos sociales en cuyos términos ocurran el ajuste y el reajuste continuos necesarios entre tales grupos.

LAS FESTIVIDADES. CEREMONIAS DE INTERGACIÓ Y CONFLICTO SOCIALES

El análisis de tales mecanismos en el escenario de Moyokuto, aparte de los ya sugeridos, nos llevaría muy lejos hacia un análisis del sistema político, el sistema proliferante de asociaciones privadas, clubes, uniones, partidos y demás, y en general, de los cientos de comportamientos sociales específicos mediante los cuales el pueblo de Moyokuto de hecho se desenvuelve. Pero las ceremonias, las prácticas y las creencias relacionadas con las festividades nacionales cada vez más importantes y las festividades tradicionales que aún conservan su importancia, simbolizan las tensiones de la integración y los conflictos agudizados de la sociedad emergente. Las festividades reflejan los conflictos religiosos, políticos, de posición social y de otra índole que hemos mencionado, derivados de los antagonismos agudizados de cualquier sociedad cuya forma está cambiando; pero también indican, en forma vaga e incierta, algo de las formas nuevas que pueden surgir, presentando una imagen confusa y mal enfocada de las elecciones de valores que afrontan ahora los *abangan*, los *santri* y los *prijaji*. En consecuencia, un breve examen de tales formas constituye una conclusión útil de esta descripción de la creencia y el comportamiento religiosos de Moyokuto.

Desde la Revolución se ha multiplicado grandemente el número de festividades, si no en la práctica por lo menos en teoría. Las festividades nacionalistas, las tradicionales y las religiosas se amontonan unas sobre otras hasta el punto de que a veces parecería que en verdad todos los días son festivos en Indonesia. Por ejemplo, existen la Hari Lagu Kebansaan (Fiesta del Himno Nacional), Hari Ibu Kartini (Día de la Princesa Kartini, una antecesora del movimiento nacional femenino de principios del siglo), Hari Peladjar Internasional (Día de los Estudiantes del Mundo), Hari Pelawan (Día de los Héroes, en conmemoración de las víctimas de la revolución), Hari Angkatan Perang (Día de las Fuerzas Armadas), Satu Mei (Primero de Mayo, a veces llamado Hari Buruh Internasional, Día de los Trabajadores del Mundo), Hari Gerakan Wanita (Día del Movimiento Femenil), y Hari Kemerdekaan (Día de la Libertad, el "16 de septiembre" de Indonesia, que por caer el 17 de agosto se llama de ordinario *tudjuh-belas-Augustus*), todas ellas más o menos festividades na-

cionalistas, como lo indican los acontecimientos celebrados y el hecho de que lleven nombres indonesios. Luego hay festividades religiosas especiales, celebradas sólo por una parte de la población: Idul Adha (Día del Sacrificio, en conmemoración del sacrificio de Abraham), Mi'radj (el día en que Mahoma ascendió al cielo para hablar con Dios), Maulud (el día del nacimiento y la muerte del Profeta), etcétera, para los musulmanes; Hari Natal (Navidad) y Hari Pentacostal (el Pentecostés) para los cristianos, y el primero de Sura, el año nuevo javanés, para unos pocos adeptos dispersos de las sectas místicas. Pero la gran festividad es todavía la celebración tradicional *Rijaja* del término del ayuno, fiesta de significación importante para todos los javaneses. [...]

Rijaja: El fin de la fiesta del ayuno

En *Rijaja* encuentran lugar casi todos los temas discutidos en este informe. La fiesta, que es como un clímax de gala del mes del ayuno, concentra todo el conjunto de creencias y prácticas religiosas características del Moyokuto actual. Los *abangan*, *santri* y *prijaji*; el nacionalista ardiente y el tradicionalista sometido; el campesino, el comerciante y el oficinista; el habitante urbano y el aldeano, todos pueden encontrar en alguna parte de esta festividad pública sincrética la clase de símbolo que les agrada. Este sincretismo, esta fácil tolerancia de la diversidad religiosa e ideológica, como he subrayado reiteradamente, es una característica fundamental de la cultura javanesa, a pesar de la intensificación reciente del conflicto entre los grupos. Pero, reciente o no, este conflicto también encuentra su expresión en *Rijaja*. En cierto sentido el *Rijaja* es una especie de símbolo maestro de la cultura javanesa, como tal vez la navidad lo sea para nosotros, y si en verdad entendiéramos todo lo que observamos en el *Rijaja* —algo imposible—, podríamos decir que entendemos a los javaneses.

El acto ritual central del *Rijaja* es una súplica personal, individual, de perdón expresada en términos de las diferencias de posición. El hijo pide el perdón de sus padres, el joven del viejo, el trabajador de su patrón, el inquilino agrícola de su terrateniente, el político del jefe de su partido, el ex estudiante *pondok* de su *kijaji*, el paciente curado de su *dukun*, el estudiante místico de su *guru*. Cada una de estas personas de posición (relativamente) baja acude a la casa de la persona de posición más alta, donde es recibida de ordinario con té y bocadillos, y allí implora formalmente el perdón del anfitrión.³ El significado de este acto es que

³ La frase más común —en alto javanés— es *nuwun pangestunipun sedaja kalepotan kula, lair batin*: solicito su perdón por mis faltas, dentro y fuera (es decir, su perdón genuino, sin reservas). Esto se abrevia a menudo en *lair batin*.

el peticionario desea que el anfitrión perdone en lo profundo de su corazón cualesquiera injurias, debilitadas o no, que aquél le haya inferido durante el año último, para aligerar el peso de sus pecados. Habiendo expiado teóricamente sus pecados en el ayuno, ahora pide a las víctimas que lo perdonen por ellos. Los *santri* afirman en ocasiones que este patrón es moderadamente heterodoxo, porque sólo Dios puede perdonar los pecados; pero este es probablemente el ritual más universalmente practicado hoy día en Moyokuto. Aun muchos cristianos lo observan, aunque en términos estrictos la festividad es musulmana.

A causa de la relatividad inherente de las posiciones, la celebración debe extenderse de ordinario varios días, y en todo caso las personas de posición más elevada tienden a permanecer en sus casas para recibir a los peticionarios casi hasta el fin del periodo, cuando van a buscar a los pocos individuos de rango superior al suyo. Los individuos de rango muy elevado, como los médicos o el Oficial de Distrito, pueden hacer muy pocas visitas, si acaso; el jefe aldeano de la aldea semiurbana en que viví pasó tres días agotadores recibiendo huéspedes en su casa sin salir para nada.

A pesar del aspecto nominalmente religioso del ritual del perdón, las visitas son para la mayoría de la gente un asunto de gala, muy poco serio. Casi todos compran inevitablemente vestidos nuevos para el *Rijaja*, como nosotros lo hacemos para la pascua, y preparan los mejores alimentos que pueden para sus visitantes. Así pues, el patrón de visitas es tanto una oportunidad para presumir con los vestidos y los alimentos elegantes como un ritual sagrado, y se trata a la vez de un día sagrado y de una festividad. La gente pasea por las calles y caminos en muchedumbres llenas de colorido, deteniéndose sólo por quince o veinte minutos en cada casa; de modo que en un día pueden visitar una docena de casas, a veces aun dos docenas.

En los círculos más urbanizados encontramos a menudo una sustitución del patrón de visitas individuales por una especie de fiesta secular —un *prijaji* de posición elevada celebró una de estas fiestas donde se sirvió cerveza— llamada *halal bihalal* (en árabe: una súplica recíproca de perdón), que simplifica el ritual casi hasta el punto de desaparición y a la vez subraya considerablemente sus aspectos festivos. Quizá la etapa final de este proceso de secularización sea la costumbre crecientemente popular, sobre todo en los pueblos más grandes que Moyokuto, donde se limita a los niveles más elevados, de no hacer la visita para la súplica del perdón sino sólo enviar una tarjetita, semejante a nuestras tarjetas de navidad, con la petición de perdón impresa en indonesio.

Hay, por supuesto, otros rituales más explícitamente religiosos. Como ya he dicho, se celebran plegarias colectivas al amanecer,

en la plaza del pueblo y en la mezquita; las organizaciones *santri* dan a los pobres el impuesto religioso *zakat-fitrah*; hay un *slamatan* especial en el *Rijaja* (al igual que cinco días después). También, por el solo hecho de ser una fiesta universal, en la que participan absolutamente todos (es el único día del año en que cierra el mercado), el *Rijaja* refleja las tensiones, los conflictos y los reajustes religiosos que he venido analizando. Quizás el ejemplo más claro de esto sea el hecho de que no podemos hablar propiamente, por lo menos en Moyokuto, de un solo día de *Rijaja*, porque los diversos grupos no se ponen de acuerdo sobre la fecha adecuada. En 1954 algunas personas celebraron el *Rijaja* en miércoles, otras en jueves, otras en viernes, todas sosteniendo que las demás estaban equivocadas.

La causa inmediata de este conflicto es la forma diferente de cálculo del día. Hemos visto antes que hay un conflicto sobre el modo adecuado de calcular las fechas entre los *santri* modernistas y los conservadores: los modernistas calculan por adelantado mediante datos astronómicos; los conservadores esperan, con verdadera precaución, a ver aparecer la luna. Pero ambos convienen en que el día correcto es aquel en que aparezca la luna, y en 1954 fue el miércoles 2 de junio. Sin embargo, los *abangan* y los *prijaji* emplean el llamado sistema *abogé* de cálculo, que en esencia es otro sistema numerológico *pétungan* como los descritos antes en el capítulo sobre los *abangan*.⁴ Por supuesto, el año lunar varía en relación con este rígido calendario matemático; por ejemplo, en 1954 este día fue el viernes 4 de junio (en realidad *Yumaat Wagé*). Ahora bien, ocurre que *Yumaat Wagé* es en general un día de mala suerte, de modo que muchos *abangan* hicieron sus visitas de súplica del perdón el jueves, mientras que muchos *prijaji*, para quienes la noción de la mala suerte es sólo una superstición de ignorantes, hicieron sus visitas el viernes, el día indicado. El resultado fue que los *santri* celebraron el *Rijaji* el miércoles, los *abangan* (y unos cuantos *prijaji*) lo

⁴ En el sistema *abogé*, la "a" significa Alip, uno de los ocho años del ciclo *windu* (o sea que ocho años, cada uno de ellos de nombre diferente, componen un *windu*), "bo" significa Rebo, uno de los días de la semana (miércoles), y "ge" significa Wagé, uno de los cinco días semanales de mercado. Esto significa que el año Alip siempre empieza en Rebo Wagé, y sabiendo esto se puede calcular el día en que caerá el *Rijaja* de cualquier año mediante un cálculo simple, aunque extenso. Un método abreviado consiste en tomar el día con que se inicia el año y aplicar la fórmula *waldjiro* para calcular el *Rijaja*. "Wal" es Sawal, el mes; "diji" es *sidji*, "uno", "ro" es *loro*, "dos". Esto significa que el *Rijaja* (que cae en primero de Sawal) se calcula contando uno a partir del día de la semana y dos a partir del día de mercado en que se inicia el año. Por ejemplo, si el nombre del año es Ehé, debe haber empezado (es decir, el primero de Sura) en Ngahad Pon. El primero de Sawal, o *Rijaja*, cae entonces en Ngahad Wagé, ocho ciclos (de treinta y cinco días cada uno; siete por cinco) y 22 días más tarde, porque Wagé sigue a Pon en el ciclo de cinco días y contamos: "Ngahad-uno"; "Pon-uno, Wagé-dos".

hicieron el jueves, y los *prijaji* (y unos cuantos *abangan*) lo hicieron el viernes, lo que generó una cantidad tremenda de discusiones y una aguda revelación de algunas de las tensiones religiosas en la vida actual de Moyokuto.

A pesar de todas las faltas de armonía que revela, el *Rijaja*, simplemente por ser la más católica, la más festiva y la más genuinamente colectiva de sus ceremonias, revela con mayor claridad aún, aunque menos explícitamente, la unidad fundamental del pueblo javanés, y del pueblo indonesio como un todo. A excepción del Bali hindú y de algunas zonas cristianas y paganas, en todas partes es una gran festividad. En una forma amplia, difusa y muy general, subraya los aspectos comunes de todos los indonesios, la tolerancia acerca de sus diferencias y su unidad como nación. Es, en realidad, el más verdaderamente nacionalista de sus rituales, y como tal indica la realidad y la posibilidad de lo que es hoy el ideal explícito de todos los indonesios: la unidad cultural y el continuo progreso social.

12. PLURALISMO RELIGIOSO Y ESTRUCTURA DE CLASES: BRASIL Y CHILE *

E. Willems

EL CALIFICATIVO de "pluralista" aplicado a la estructura religiosa de los países latinoamericanos puede suscitar fuertes objeciones. Si el empleo de este término puede justificarse en absoluto, ello indicará un cambio radical, porque la estructura religiosa de la América Latina, entendida aquí como una entidad cultural en el sentido antropológico, no fue históricamente pluralista sino monolítica. Por lo menos, la unidad religiosa fue el ideal cultural presente en las mentes de los conquistadores iberos, en el que ellos y sus herederos criollos creían con perseverancia notable, y que inició uno de los movimientos de conversión de mayor alcance y más difíciles de la historia de Occidente. En realidad el catolicismo ibero, que debió su popularidad y su vitalidad sobre todo de su aferramiento a las formas medievales de religiosidad, se convirtió en uno de los denominadores generales más eficaces en un mundo de diferencias culturales, y en ninguna parte de la América Latina —a excepción de unas cuantas sociedades tribales aisladas— pudo la integración de elementos frecuentemente numerosos de las religiones autóctonas desviar el balance de la concepción sobrenatural del mundo en favor de los aspectos no católicos. Aun las deidades africanas, que han sobrevivido en varias partes de la América Latina hasta hoy, ganaron la identidad de santos católicos, y este doble papel amplió su campo de actividad y aseguró la continuidad cultural con el mundo católico.

Durante la época colonial las autoridades españolas y portuguesas hicieron todos los esfuerzos posibles para proteger el sistema religioso monolítico de la América Latina de los efectos de la Reforma. La plenitud con que el Brasil, por ejemplo, quedó protegido contra las influencias protestantes, sólo es comparable con los métodos empleados por las modernas autoridades sanitarias cuando tratan de impedir que penetren a un país las enfermedades epidémicas.

Uno de los efectos de esta política inveterada puede verse en la identificación de la cultura latinoamericana con el catolicismo

* E. Willems, "Religious pluralism and class structure: Brazil and Chile", *International Yearbook for the Sociology of Religion*, Westdeutscher Verlag, 1965, pp. 190-209. Traducido al inglés por Ingeborg Herman.

ibero, cuya existencia no se debe realmente al mantenimiento purista de su ritualismo sino a la idea fuertemente sentimental de que el catolicismo es una herencia histórica transmitida dentro de las familias, de una generación a otra, y cuyo simbolismo familiar contribuye a la identificación social y la seguridad emocional del individuo. Esto explica el hecho, que parece extraño al observador externo, de que todos los individuos no pertenecientes claramente a otra congregación religiosa se llamen a sí mismos "católicos" en los censos, aunque en países como el Brasil y Chile el número de católicos practicantes (en el sentido de la iglesia) apenas supera al 15 % del total de la población. Es muy probable que la aseveración de que se carece de religión o no se pertenece a ninguna congregación religiosa —si alguien pudiera concebir tal cosa— fuera interpretada como "no típica de los brasileños" y "no típica de los chilenos".

La interpretación de la religión y las instituciones eclesiásticas como símbolos de la nacionalidad ocurrió en el siglo XIX. En ambos países la iglesia católica se convirtió en la iglesia del Estado, y así se abrió el camino institucional hacia la identificación de la nación con el catolicismo. Sin embargo, ya operaban fuerzas secularizadoras que minaban la anterior unanimidad del consenso social. La promoción pública de la inmigración protestante, sobre todo la proveniente de Alemania, indicaba una inversión de la actitud anterior hacia quienes disientían, a pesar de que esta estrategia de inmigración encontró fuerte resistencia en ambos países (véase De Carvalho, 1875, *pássim*; Rosales, 1864, pp. 350, 365). El antiprotestantismo justificado en términos nacionalistas apareció una y otra vez, y aun hoy no ha desaparecido en absoluto. En 1921 José Felício dos Santos escribió:

El protestantismo es detestado por los mejores grupos de nuestro pueblo, aun en los círculos no católicos. No es sólo un enemigo de nuestras tradiciones, nuestras tradiciones nacionales, sino que también es antagónico a las tradiciones de nuestra raza. En la historia del Brasil el protestantismo sólo aparece en conexión con la vergüenza, la explotación, la devastación y la ruina...

Y la imputación siguiente de intenciones políticas se repitió, de modo más o menos radical, por muchos brasileños poco o nada interesados en la religión organizada, incluida la iglesia católica:

Los norteamericanos continúan con sus políticas secretas de expansión en nuestro país, y al mismo tiempo siguen explotándonos en su propio país... No es necesario ser catóco para ayudar a la iglesia en su misión nacionalista... La defensa de la iglesia significa la defensa del Brasil.

Todavía en 1938 encontramos un punto de vista similar en el libro de un jesuita brasileño:

Aparte de sus primeras y vergonzosas manifestaciones, las iglesias protestantes no aparecieron en el escenario nacional hasta que el espíritu del brasileñismo había tomado ya una forma definida entre nuestro pueblo, y con su propaganda produjeron dudas y preocupaciones en muchos observadores de nuestra situación. En cambio, la iglesia católica apareció justo en el inicio mismo de la historia brasileña, que se desarrolla bajo la influencia de las actividades de clérigos seculares y monásticos, como han señalado con sinceridad varios historiadores a quienes no pueden imputarse sentimientos amistosos hacia la iglesia. Así pues, si no tuviésemos motivaciones más elevadas —lo que sería absurdo—, un patriotismo sano y bien entendido bastaría para hacer que los brasileños respetaran y promovieran las actividades de la iglesia católica.

Estas y muchas proclamas similares de una actitud antiprotestante iban desde la insinuación de que los misioneros eran instrumentos del imperialismo norteamericano hasta la interpretación más refinada del protestantismo como un personaje histórico que llegó tarde y para quien no podría haber ningún papel en el marco de una cultura brasileña ya establecida. Para muchos un brasileño protestante no es realmente un brasileño, y la conversión a una iglesia protestante equivale a una traición a la herencia cultural del país. A principios del siglo un misionero norteamericano afirmó que uno de los factores que se oponían con mayor vigor al

propagandista indígena y sus esfuerzos es el desprecio con que las masas miran a los conversos. Muchos piensan que se justifica en un extranjero, nacido y criado en la fe protestante, el mantenimiento de su religión y aun sus esfuerzos de proselitismo. Pero es intolerable que un brasileño nativo, criado como católico romano, rechace su fe y se convierta en protestante; tales personas son evitadas, y algunos creen que no merecen ningún respeto. A un extranjero le resulta difícil entender la posición de un converso nativo que renuncia a la religión de su país y de sus ancestros. La pretensión de Roma de ser la única iglesia verdadera con un jefe infalible, la transferencia regular y continua de autoridad espiritual a obispos y sacerdotes, y una forma complicada de servicio ceremonial a través de los siglos, tuvieron una vigorosa influencia sobre la actitud de las masas. Muchos ritos y ceremonias religiosas se volvieron costumbres sociales, y así son inseparables de la realidad de la vida social. La renuncia a esto significa exponerse, en gran medida, al desprecio social (Tucker, 1902, pp. 203 ss.).

LA SECULARIZACIÓN DEL TÉRMINO "UNIDAD CULTURAL"

No queremos reproducir lo que ya hemos dicho acerca del primer medio siglo de proselitismo protestante (Willems, 1963, pp. 311 ss.), de modo que sólo necesitamos señalar que la difusión de la nueva religión en el Brasil y Chile se desarrolló con gran lentitud y que desde el punto de vista funcional estaba conectada, y todavía lo está, con cambios culturales que caracterizan la transición de una sociedad agraria paternalista del pasado a la sociedad industrial del presente. En el Brasil la separación de la iglesia y el Estado figuró en la primera constitución republicana de 1891; en Chile sólo hasta 1925. Así pues, la libertad religiosa ya existente quedaba garantizada por la constitución. El mantenimiento de una estructura religiosa uniforme había cesado fundamentalmente de ser un punto de convergencia del consenso político.

Las corrientes ideológicas y políticas que originaron este cambio y estaban implicadas en él no pueden ser investigadas aquí. Es esencial en este contexto el hecho de que la religión se consideraba cada vez menos como un símbolo de unidad política, aunque por supuesto no en todas las clases sociales y culturas regionales al mismo tiempo. En las regiones de gobierno más tradicional, como el nordeste del Brasil o la provincia chilena de Coquimbo, este proceso se desarrolló con gran lentitud, y en ambos países podía advertirse una adhesión más obstinada a las tradiciones religiosas entre las clases medias y altas. Estas diferencias existen aún hoy en día, pero son más pronunciadas en la sociedad chilena que en la brasileña.

Aun cuando (debido a este cambio) quedaba establecida la base de un pluralismo religioso, se opuso una resistencia vehemente a un pluralismo institucional relacionado con otras esferas culturales. Desde la emancipación política, la preservación de la unidad territorial —sobre todo en Brasil— constituía un problema que preocupaba a los gobernantes del imperio tanto como a los de la república. La reacción ante las revoluciones separatistas reales y posibles, o simplemente las revoluciones en que los contrastes regionales tenían algún papel, consistía sobre todo en la creación de una estructura política fuertemente centralizada.¹ La existencia de minorías étnicas que —como los brasileños-alemanes— insistían en la preservación de su herencia cultural, condujo desde los tiempos de la primera Guerra Mundial a la formulación de una ideología de consolidación y asimilación general orientada hacia lo monolítico. Las diferencias de idioma, "raza", valores e instituciones sociales se interpretaban como

¹ Aun en el Estado Federal de Brasil existen fuertes tendencias centralizadoras, expresadas, sobre todo durante las crisis políticas, a través de la posición de supremacía absoluta del Gobierno Federal.

obstáculos a la unidad nacional. La ideología plural de algunas minorías étnicas para quienes la preservación de su propia herencia cultural era más importante para el desarrollo del país que la asimilación a la cultura brasileña, se percibía como una amenaza para la unidad nacional y como un peligro político real. La religión intervenía en estas cuestiones sólo en la medida en que —como las asociaciones de la iglesia protestante de los brasileños-alemanes— invocaba la preservación de las tradiciones de la minoría. Así como las escuelas alemanas, los clubes y las sociedades cooperativas alemanas, se veían como adversarios del Estado nacional monolítico, ocurría lo mismo con la iglesia protestante. No se pretendía la opresión de la religión protestante, sino su "nacionalización", y sobre todo la introducción del idioma portugués a los sermones y los ritos.

La tendencia hacia la moderación y un empirismo relativo parece colocar a Chile en claro contraste con el Brasil (y muchos otros países latinoamericanos). Pero esta diferencia existe sobre todo a nivel emocional y verbal. Aparte de las fases temporales de exaltación nacionalista, la acción política brasileña, sobre todo en el campo educativo, sigue las directrices de la ideología de la asimilación sólo con vacilación y considerable tibieza. En cambio, en Chile apenas puede hablarse de tal ideología, pero el sistema educativo de ese país es mucho más adecuado para poner en práctica las normas de una política de cultura monolítica, y la centralización política ha llegado a un punto que hace del todo imposible la diferenciación institucional basada en la autonomía provincial y local. En realidad Chile está mucho más cerca que el Brasil de la meta de una unidad cultural monolítica. Ni siquiera los nacionalistas más feroces pueden considerar alarmante el problema de las minorías del país, y las diferencias regionales parecen menos agudas que las del Brasil.

CULTURAS REGIONALES, ESTRUCTURA SOCIAL Y DIFERENCIACIONES RELIGIOSAS

Esto plantea la cuestión de la compatibilidad de la diversidad de las culturas regionales con la idea de una cultura nacional monolítica. Si separamos la existencia irrefutable de las culturas regionales, marcadamente diferentes entre sí, de los ideales sociales de las ideologías nacionalistas, no hay duda de que la cultura del Brasil es pluralista (como la del Perú, México, Bolivia y la mayoría de los países latinoamericanos).

En cuanto al término de "cultura regional" en la América Latina (como en muchos otros países), debe señalarse que el pueblo que vive en las regiones no tiene ninguna idea, o sólo tiene ideas muy vagas, acerca de las interrelaciones nacionales. No pertene-

cen estas personas —o lo hacen sólo en medida limitada— a la "sociedad participante", que como nosotros, junto con Joseph Kahl, llamamos a la integrada por individuos

que van a la escuela, leen los periódicos, reciben dinero como remuneración por su trabajo y lo pueden cambiar en todo momento y sin restricción, que compran bienes en un mercado abierto a cambio de dinero, votan en las elecciones, decidiendo así entre los candidatos, y expresan sus opiniones personales acerca de muchas cosas que no les competen. Especialmente importante para el estilo de vida de la sociedad participante es la gran proporción de personas que opinan acerca de los asuntos públicos, al igual que su esperanza de que sus opiniones sean consideradas (Kahl, 1962, p. 388).

Además, si distinguimos entre el ideal de la unidad cultural monolítica y la unidad nacional efectivamente lograda, preguntaremos sobre todo quiénes son los pilares de esta unidad. Es una característica bien conocida de la estructura social de la América Latina, por ejemplo del Brasil, que las concepciones de los valores, los patrones de comportamiento y la cultura material de las clases superiores no tienen ningunas diferencias regionales esenciales. Un miembro de la clase alta tradicional o de la burguesía urbana que viva en Fortaleza o en Recife se asemeja culturalmente mucho más a otros miembros de las mismas clases que vivan en Curitiba o Porto Alegre que a los campesinos, vaqueros o pescadores de su propia región. La separación cultural de las clases sociales (que, por supuesto, existe en todas partes) en el Brasil y Chile, al igual que en el resto del continente, se da en tal forma que las clases bajas rurales deben verse como los vehículos de las culturas regionales y las clases altas como los portadores de la cultura nacional. Hasta hace muy poco tiempo la actitud de las clases altas era exclusivista en la medida en que casi todos los "asuntos culturales" (en el sentido no antropológico) eran monopolio de tales clases. Dado que a la vez éstas tenían un monopolio del poder político, la existencia de culturas regionales no representaba un problema inquietante. Podía olvidarse en gran medida. Se aceptaban con benevolencia la ignorancia y la superstición de las clases bajas. No se creía que estos trabajadores de las plantaciones, vaqueros y pequeños agricultores pudieran representar sus propios intereses en forma responsable. Más bien debían ser protegidos, con mano paternalista pero fuerte, contra las consecuencias de su propia ignorancia e irresponsabilidad.

Sin embargo, hubo momentos en la historia más reciente del Brasil en que tales sociedades regionales desarrollaron de pronto capacidades de organización que se interpretaron como una amenaza política y fueron suprimidas por la fuerza.

Dos de estos movimientos tenían obviamente un carácter mesiánico y surgieron bajo la influencia de líderes religiosos. La "Rebelión de los Fanáticos" de Canudos (Da Cunha, 1944) en el nordeste del Brasil, y la "Guerra Santa" en el interior del estado sureño de Catarina (De Queiróz, 1957) pudieron ser reprimidas sólo por el ejército federal tras luchas prolongadas. Estos y numerosos movimientos similares, que forman parte de la historia local y de ordinario han sido olvidados por los historiadores, apuntan claramente hacia el hecho de que la religión de las clases bajas está lejos de ser ortodoxa; más bien está en un flujo constante. Además, incluyen —de acuerdo con el modelo de los movimientos típicamente mesiánicos— elementos revolucionarios relacionados con cambios decisivos en la estructura social convencional (De Queiróz, 1960, p. 73).

La importancia de las relaciones entre las culturas regionales, los movimientos religiosos y las clases sociales, que se manifiestan en estos intentos infructuosos, queda clara cuando demostramos el desarrollo del protestantismo y otras corrientes religiosas. Podría esperarse que en vista de las diferencias menores de las culturas regionales de Chile los actuales movimientos religiosos difirieran menos entre sí que los del Brasil. Indudablemente es así. En Chile todos estos movimientos están conectados con tipos diversos de protestantismo, pero en el Brasil hay otros dos movimientos, además de un protestantismo fuerte y muy diferenciado, que se extienden por todo el país y tienen cientos de miles de seguidores: el espiritismo y el umbanda.

En ambos países existe obviamente una conexión entre las clases bajas y los movimientos religiosos, pero en Chile son muy vagas sus conexiones con las culturas regionales, mientras que en el Brasil se advierten claramente. En el Chile tradicional encontramos, como en todas partes de la América Latina, un sustrato de prácticas religiosas no ortodoxas en un contexto popular, como por ejemplo la proclamación de nuevos santos, las peregrinaciones, la creencia en milagros, la curación por la fe, etcétera. Ciertos aspectos de las comunidades pentecostales de Chile, que incluyen a la gran mayoría de los protestantes, muestran continuidad con el catolicismo del pueblo, aunque ningún miembro de la secta lo admitiría jamás.

En términos de números, el desarrollo de estas sectas en Chile y en el Brasil apunta obviamente hacia un paralelismo con ciertos procesos económicos y políticos que han contribuido a una emancipación gradual de las clases bajas frente a los lazos paternalistas del orden social convencional.

Las cifras del cuadro 1 podrían ser inexactas ya que, según otra fuente, el número de miembros de la iglesia evangélica pentecostal llegaba ya en 1957 a 500 mil (Damboriéna, 1963, p. 63). Varios indicadores, que no podemos examinar aquí en detalle,

Cuadro 1. Desarrollo del protestantismo en Chile

Año	Número total de protestantes
1916	6 293
1925	11 591
1938	99 460
1949	264 667
1952	370 016
1957	370 428
1961	834 839

FUENTE: Damboriena, 1963, p. 16.

señalan que por lo menos las cifras de 1952 y 1957 son demasiado pequeñas. Es muy probable que la cifra anotada para 1961 se acerque más a la realidad, y puede suponerse casi con certeza que cerca del 90 % de los 834 839 protestantes chilenos (que constituyen aproximadamente el 11 % de la población del país) pertenecía a diversas sectas pentecostales. De acuerdo con numerosas fuentes sus miembros provienen sobre todo de las clases bajas. Sin embargo, debe agregarse que no sólo están comprendidos aquí los jornaleros, sino también los estratos bajos de la clase media, cuya situación económica incierta difiere marcadamente de la estabilidad relativa de la clase media baja de Europa.

Cuadro 2. Desarrollo del protestantismo en el Brasil

Año	Número total de protestantes	Porcentaje de la población total
1890	143 743	1
1940	1 074 857	2.6
1950	1 741 430	3.35
1958	2 697 273	4.3 ?
1961	4 071 643	5.7 ?

Este cuadro se ha integrado con varias fuentes. Las tres primeras cifras se tomaron de los censos generales; los datos de 1958 provienen de una encuesta realizada por la Federación Protestante del Brasil, y la cifra indicada para 1961 se tomó de Damboriena (1963).

Las dos sectas más importantes del Brasil son la *Assembleia de Deus* y la *Congregação Cristã*. La primera de ellas tenía un millón de miembros en 1958; la segunda tenía medio millón (Anon, 1959, pp. 6 ss.). En otras palabras: en 1958 el 55.6 % de los protestantes brasileños pertenecía a estas dos sectas. Es probable

que el número total de pentecostales sea mucho mayor, ya que hay por lo menos una docena de otras sectas de carácter predominantemente pentecostal.

Al estimar el desarrollo de este movimiento debe considerarse que en ambos países las primeras parroquias pentecostales se crearon en 1910. Su desarrollo fue tan lento que en 1932 sólo cerca del 9.5 % de los protestantes brasileños —excluidas las congregaciones no proselitistas de brasileños-alemanes— pertenecía a parroquias pentecostales (Braga y Grubb, 1932, p. 71). Aunque no se dispone de cifras para Chile, puede afirmarse que el desarrollo no fue allí más rápido. La difusión de este movimiento sólo se aceleró después de la segunda Guerra Mundial, y luego, en los últimos diez años, creció como una avalancha. Durante estos dos decenios la estructura social de los dos países experimentó cambios de más alcance y más decisivos que nunca. La industrialización rápida, la migración interna y la concentración de la población en las ciudades, cuya estructura institucional obsoleta no estaba preparada para afrontar tales cambios, pueden tomarse como expresiones de este cambio estructural.

La fundación de la sociedad de Estudios Espiritistas del Grupo de Confucio en 1873 puede considerarse como el inicio de un espiritismo organizado en el Brasil. Aunque no se dispone de datos confiables sobre el desarrollo del espiritismo, puede suponerse con certeza que no hubo un movimiento masivo antes de 1920. En virtud de que los datos estadísticos sólo incluyen a los espiritistas pertenecientes a los centros del culto más grandes —y de que muchos adeptos, quizá la mayoría de ellos, se reúnen en centros pequeños que no pueden detectarse estadísticamente—, las cifras oficiales son con seguridad demasiado pequeñas. Según el censo brasileño el número total de espiritistas aumentó de 463 400 en 1940 a 824 553 en 1950 (De Camargo, 1961, p. 176). Las autoridades estadísticas no han reconocido hasta ahora a la umbanda como una congregación religiosa, y dado que este movimiento sólo está institucionalizado en escasa medida, resulta muy difícil obtener estimaciones. Pero es muy probable que el número de adeptos sea mucho mayor que un millón.

El pentecostalismo, el espiritismo y el umbanda gravitan alrededor de una forma común de sobrenaturalismo: la creencia en que seres sobrenaturales descienden sobre los vivos y temporalmente se posesionan de sus cuerpos. Siguiendo el modelo bíblico las sectas pentecostales creen que los raptos de obsesión de sus adeptos, que se manifiestan mediante éxtasis, visiones, glosolalia y desmayos, son provocados por el espíritu santo, el que desciende sobre los miembros de la congregación y los llena de sus "dones". Ocasionalmente es el demonio quien se aprovecha de la confusión general y de pronto entra en el cuerpo de un creyente. Se atribuye un poder extraordinario de curación al

estado de obsesión, que puede afectar al propio obseso y a otras personas que tengan contacto con él. Cada parroquia pentecostal cita un rico tesoro de historias acerca de curaciones milagrosas.

El espiritismo brasileño sigue en principio las enseñanzas de Allan Kardec. Durante las sesiones, que se han convertido en servicios regulares, los mediums —siguiendo la petición ritual del líder del culto— reciben diversas clases de espíritus. Los "espíritus de luz" aconsejan sobre un número enorme de problemas personales de los creyentes. Otros espíritus "refinados" se ponen en contacto con los creyentes por la vía del cuerpo del médium y, transmitiendo una "atmósfera agradable", ejercieron influencias curativas o tranquilizantes. Pero a veces los "malos espíritus" molestan a los presentes con sus palabras obscenas y de maldición.

El umbanda es el resultado de un sincretismo múltiple que combina elementos africanos, indígenas americanos, católicos y espiritistas en una doctrina poco rígida que permite flexibilidad para las variaciones locales. Su base es sin duda una tradición religiosa de origen africano que persiste todavía en ciertas clases bajas urbanas. Esta tradición se llama *macumba*, *candomblé* o *xangó*, según la región de que se trate. Cada *orixá* o dios africano gobierna un gran número de espíritus, y el médium —como en el espiritismo— se convierte en el portador de las capacidades especiales del espíritu que posea su cuerpo. Como en la *macumba*, muchos *orixás* se identifican con santos católicos, lo que por supuesto contrasta con las enseñanzas del espiritismo. La función principal de los mediums representantes de los espíritus es —como en el espiritismo y el pentecostalismo— de carácter terapéutico. Pero el significado social de estos credos, así como el de la estructura social de las tres sectas, es mucho mayor que el de su propósito inmediato: todos ellos parecen incorporar las características sociales y culturales negadas a las clases bajas.

LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LAS SECTAS

En fuerte contraste con la iglesia católica y la rígida estructura de clases de ambos países, las sectas se organizan en forma tal que las distancias sociales se reducen al mínimo. Si (acaso) existe algún ministerio dentro de las sectas pentecostales, no está ni organizado en una jerarquía ni separado de los creyentes por una autoridad específica, por la gracia de Dios o por conocimientos profesionales. De acuerdo con una interpretación literal del principio del "ministerio de todos los creyentes", el oficio religioso está abierto para todos los que puedan recordar actividades misioneras afortunadas. No se concede importancia a la

educación teológica. En muchas sectas, sobre todo en Chile, se considera expresamente pernicioso el adiestramiento teológico, y una de las dos congregaciones pentecostales principales, la Congregación Cristiana del Brasil, no tiene ministros. Los más antiguos en el cargo no tienen remuneración y reciben su autoridad directamente del espíritu santo, cuya equiescencia se pide para cada decisión. La igualdad interna de los miembros corresponde a la autonomía e igualdad de las propias congregaciones, que no se subordinan a una autoridad suprema de la iglesia. Por supuesto, a veces hay líderes ambiciosos que violan el principio de igualdad. En estos intentos de gobernar autoritariamente a una secta podemos ver el patrón de comportamiento tradicional en la América Latina del caudillismo o caciquismo. En realidad, este comportamiento se interpreta como caciquismo por los miembros que se oponen, y esta tendencia conduce —también de acuerdo con el patrón tradicional de rebelión contra la autoridad establecida— a conflictos y cismas internos. La división y la formación de sectas nuevas se interpreta siempre como una liberación frente a un liderazgo autoritario y opresivo y como un retorno a la igualdad y a la espontaneidad irrestricta de su experiencia religiosa. La Iglesia Pentecostal de Chile y algunas otras sectas institucionalizaron el llamado profetismo en una forma que complicaba la estabilización de la autoridad dentro de las parroquias y neutralizaba las tendencias hacia la concentración indeseable del poder en la persona del ministro. En consecuencia, cualquiera de los miembros puede transmitir frente a la parroquia reunida un mensaje inspirado por el espíritu santo. Tales mensajes tienen a menudo una naturaleza crítica y pueden referirse al liderazgo espiritual de la parroquia. Dado que quien habla es el espíritu santo, nadie debe escapar a la anunciación crítica, ni prohibirla.

Mientras el pentecostalismo podría descansar, sin vacilación alguna, en el principio estructural del congregacionismo protestante, el espiritismo y el umbanda no tienen la organización necesaria para afrontar el influjo repentino de miles de adeptos nuevos. La primera tendencia fue la multiplicación incesante de centros locales del culto, sin una conexión interna. El movimiento espiritista estaba en mejor posición porque en la interpretación de los evangelios y otros escritos hecha por Allan Kardec tenía una base normativa de validez generalmente reconocida. Además, el "padre" del espiritismo brasileño, Francisco Candido Xavier, mediante mensajes autorizados interpretó la enseñanza de Kardec en forma tal que atrajo a las congregaciones brasileñas. Los escritos de Xavier reflejan el orgullo nacionalista de su autor, quien hizo una religión de lo que en Europa se inició como un pasatiempo intelectual.

Los esfuerzos del espiritismo se tradujeron en la unión de miles de centros locales del culto en federaciones, veintiuna de las

cuales se habían formado ya para 1951. La mayor parte de estas organizaciones se unió a la Federación Espiritista del Brasil, pero muchas de ellas rechazaron aun esta forma laxa de adaptación. El deseo de una autonomía local es más fuerte que los esfuerzos de unificación. Después de 1932 se formaron también organismos juveniles espiritistas, y en 1949 se fundó la Oficina de Bienestar Juvenil de la Federación Espiritista Brasileña, dedicada sobre todo a la instrucción religiosa. En São Paulo las dos federaciones principales tienen un centro de propaganda religiosa y ayuda social al que acuden cerca de 10 mil personas por semana. En cuanto a la habilidad de los espiritistas para crear y mantener instituciones educativas y médicas de caridad, las cifras siguientes muestran que en este sentido compiten ventajosamente con otras congregaciones religiosas.

Cuadro 3. Instituciones de tres federaciones religiosas del Brasil, 1958

Religión	Número total	Hospitales	Clínicas	Asilos	Centros de accidentes	Escuelas	Otros
Catolicismo	1 995	45	178	56	50	1 008	658
Protestantismo	1 034	3	56	24	15	618	318
Espiritismo	1 715	25	168	64	104	435	919

FUENTE: De Camargo, 1961, p. 137.

Contra lo que ocurre en el espiritismo, la base doctrinal del umbanda es tan inestable y laxa que la unión de numerosos centros locales ha resultado sumamente difícil. Ni los rituales ni la doctrina religiosa tienen unidad; cada *terreiro* (centro del culto) tiene su sistema propio, y cada líder cree poseer el monopolio de la verdad absoluta. Evidentemente el umbanda representa la autonomía local en mayor medida que el pentecostalismo y el espiritismo. Esta tendencia cobra mayor importancia aun cuando se considera el gran número de *terreiros*. Según Bastide (1960, p. 443, sólo en el estado de Guanabara (el antiguo distrito federal) había 30 mil de tales centros hace varios años.

El tipo de liderazgo desarrollado dentro del umbanda parece incompatible en principio con la existencia de organismos superiores en jerarquía. El director de la sesión, que habla con los mediums, consulta los espíritus, los expulsa o les da órdenes y asume el papel de un taumaturgo; en la nueva secta (umbanda) toma el lugar ocupado por el *pagé* (*shaman*) en las sociedades de

los indígenas americanos o en África. Los espíritus sin cuerpo han perdido su posición de supremacía; aquí es el hechicero quien domina a los espíritus (Bastide, 1960, p. 438).

En muchos sentidos el líder umbanda se asemeja al *shaman* de los indígenas americanos, que compite con otros *shamanes* en cuanto a la presencia mundana de los espíritus y en cuanto a quienes creen en su posición de poder. No se inclina a ceder ni siquiera una fracción de su poder a una federación, y si lo hace esto ocurre sólo bajo la presión de condiciones externas o en vista de su imposibilidad de prestación de los servicios de bienestar social que esperan de él sus creyentes. En la práctica hay algunos comandantes de la policía local que esperan una oportunidad para procesar a los líderes umbanda menos influyentes por "práctica ilegal de la medicina" o por "perturbar el orden público". Por supuesto, en tales casos es importante que se pueda invocar la protección legal, algo que sólo puede conceder una federación. Por otra parte, casi ninguno de los centros umbanda más pequeños podría institucionalizar los servicios de bienestar social que los organismos más grandes pueden ofrecer a sus miembros. El organismo más grande y productivo de todos es probablemente la Federación Espiritista de los Umbanda, que sólo en São Paulo ha agrupado a 260 *terreiros* (De Camargo, 1961, p. 53).

LA SUBVERSIÓN SIMBÓLICA DEL ORDEN SOCIAL TRADICIONAL

Esta descripción esquemática de los tres movimientos religiosos muestra claramente que todos tratan de liberarse de los elementos estructurales del orden social tradicional, interpretados como fuentes de opresión y explotación. Al hacer hincapié en la espontaneidad de la organización y la autoayuda social, se rechaza la tutela paternalista de las clases altas. La igualdad social subrayada dentro de las sectas rechaza el sistema tradicional de clases.²

A los intentos de asunción autoritaria del poder se responde con cismas que restablecen la igualdad y típicamente la exageran. La tendencia a la centralización del poder presente en las sociedades brasileña y chilena corresponde a la tendencia de la descentralización irrestricta y la autonomía local de las congregaciones. En otras palabras, en una sociedad orientada hacia la soberanía las sectas subrayan su estructura cooperativa.

La teología de las tres sectas rechaza el monopolio de la Iglesia Católica Romana y su jerarquía sacerdotal, que se contempla como la fortaleza del orden social tradicional. Los poderes sobre-

² "El carácter festivo del umbanda significa fraternización. Entre ellos no hay clases ni castas" (Zespo, 1960, p. 147).

naturales son directamente accesibles, sin exclusión, a todos los creyentes.

La posibilidad de contactos directos y personales con el mundo sobrenatural distingue las sectas. Los seguidores del pentecostalismo, particularmente, se aferran a las autodescripciones que con frecuencia incluyen los términos de "pueblo escogido" o "pueblo de Dios". Los "dones del espíritu santo" —la iluminación, el don de la profecía, la glosolalia y las visiones, en que la contemplación de Dios desempeña un papel importante— separan al creyente de los demás y le dan una sensación de poder que contrasta estrictamente con su indefensión social. No es sorprendente que las sectas pentecostales pasen por alto, y a menudo denuncien como concomitantes de una mundanalidad pecaminosa, los criterios convencionales de diferenciación social como la riqueza, la pertenencia a una familia, la educación y la profesión. Como observa Walter Goldschmidt en relación con sectas similares en California, la realidad social se sustituye por un orden social putativo en que la secta representa una *élite* llamada por Dios y confirmada por los "dones del espíritu santo". En otras palabras, la estructura y el credo de las sectas pentecostales pueden interpretarse como una inversión simbólica del orden social convencional.

En forma similar, los espiritistas y los umbandas confieren una sensación de poder que envuelve a todos los que se ponen en contacto directo o indirecto con el mundo de los espíritus. Es un mecanismo compensatorio que "de pronto convierte a funcionarios inferiores y sirvientes humildes en portadores de espíritus iluminados y de mensajes sublimes" (De Camargo, 1961, p. 125). Dado que todo adepto al espiritismo tiene el deber moral de desarrollar sus capacidades mediumísticas latentes, y dado que quienes no observen este mandamiento se exponen a sanciones sobrenaturales, esto significa obviamente que el contacto personal con el mundo de los espíritus no se considera un privilegio de pocas personas sino, por el contrario, se supone accesible al mayor número posible de creyentes.

Es también significativo el rango social de los espíritus que conjuran los líderes del culto espiritista. De ordinario son individuos que han obtenido gran éxito y reconocimiento social durante su vida, de modo que pertenecen a una clase no accesible para la mayoría de los espiritistas. Esta predilección por los fallecidos socialmente prominentes se explica por el hecho de que estos espíritus han alcanzado durante encarnaciones pasadas un alto grado de perfección. La asociación de los creyentes de estratos sociales bajos con los espíritus de los muertos famosos que una vez pertenecieron a clases sociales altas puede interpretarse como una reducción o negación de la estructura de clases. En la abundante bibliografía del espiritismo brasileño —hay edito-

riales y librerías especializadas por entero en la literatura espiritista—, el argumento de que sus espíritus son superiores aparece una y otra vez, sobre todo cuando se critica a los umbanda, cuya asociación con espíritus "inferiores" se desprecia y expone.

En realidad la posición de los umbanda es muy difícil, y esta dificultad incluye contradicciones que parecen comprensibles sólo dentro del contexto cultural complejo, étnicamente diferenciado, de la sociedad brasileña. La transición del macumba al umbanda se caracterizó sobre todo por la eliminación de los elementos del culto africano que se denunciaron por la opinión pública como señales de ignorancia y atraso de las clases bajas mayoritariamente negras. Tales elementos del culto se sustituyeron por ciertos principios espiritistas que concedían a los umbanda una respetabilidad y una atracción intelectuales de que carecían los macumba (Bastide, 1960, p. 432). De este modo, podemos hablar de una elevación social de los umbanda, que se expresa no sólo en un incremento enorme del número de sus adeptos sino, sobre todo, por el creciente auto-respeto de sus miembros de color y por una participación activa de muchas personas pertenecientes a las clases altas.

Por otra parte, los umbanda buscan asociarse con una clase muy distinta de espíritus. Es característico el hecho, por ejemplo, de que durante muchas sesiones presenciadas predominantemente por adeptos de color, son los espíritus de antiguos esclavos y sus amos quienes descienden sobre los mediums. El auditorio aprende sin lugar a dudas en estas ocasiones que los espíritus de esclavos han alcanzado ya las etapas más altas de la perfección, mientras que sus amos están torturados todavía por la ilusión de encarnarse: arrastran pesadas cadenas y en sus intentos por dar los primeros pasos por la estrecha senda de la elevación espiritual, necesitan en la mayor medida posible el amor y la paciencia de los mediums y los líderes del culto (De Camargo, 1961, p. 125).

Con gran regularidad aparecen los espíritus de *caboclos* (indios americanos) y *negros velhos* (negros viejos), rechazados por los espiritistas como "bajos" o "inferiores". La revitalización sistemática de tales espíritus dentro de un movimiento preocupado por su posición social parece comprensible si tomamos en consideración que los *caboclos* y los *negros velhos* toman el lugar de los ancestros, por decirlo así, de los umbandistas, que en su mayor parte tienen ancestros entre los indios americanos y los africanos. Al dar estos espíritus una superposición en el simbolismo religioso, los umbanda expresan evidentemente el deseo de invertir el orden social tradicional y sus concepciones de valor. Dado que esta inversión parece imposible en la realidad, se la coloca en el mundo de los espíritus, donde los indios americanos y los negros tienen los rangos más altos de posición

y sus amos —la clase alta tradicional— deben satisfacerse con los rangos más bajos.

Al mismo tiempo, esta inversión simbólica debe entenderse como una expresión del nacionalismo brasileño. El éxito sorprendente del umbanda se debe sobre todo a los esfuerzos espontáneos de las clases bajas por revitalizar la herencia cultural del pueblo brasileño derivada del indio americano y el negro, y por liberarla de la ambivalencia histórica de las clases altas.

Debemos considerar, sin embargo, que la difusión de las tres sectas sólo puede entenderse si se toma en cuenta la atmósfera muy mística de las tradiciones religiosas de las clases bajas de Chile y el Brasil. La considerable migración interna lleva de continuo tradiciones religiosas a las ciudades. En cierto modo, el misticismo popular que allí se encuentra forma la atmósfera general donde parece creíble la alianza de hombres y espíritus, lo que reviste sus esfuerzos de construcción de una sociedad "mejor" con fuertes motivaciones religiosas.

La ascensión social de los movimientos de sectas fue precedida por la del protestantismo histórico. Dado que la mayoría de los no protestantes casi no distingue entre las sectas pentecostales y otras congregaciones protestantes, puede afirmarse que los presbiterianos, los metodistas, los bautistas y varias congregaciones menores habían preparado, por decirlo así, el camino para la movilidad social de las sectas. Por supuesto, la movilidad social equivale a un cambio en las relaciones que conectan a las personas o los grupos en este proceso con la sociedad circundante. Parece muy difícil la formulación de generalizaciones válidas acerca de la importancia de estos cambios. Las afirmaciones formuladas por D. P. Kidder en 1845 sobre sus experiencias en el Brasil contrastan grandemente con los informes de los historiadores protestantes brasileños. Kidder sostenía que no había en el mundo ningún país católico "donde fuese mayor la tolerancia para los protestantes" (Kidder y Fletcher, 1857, p. 143). Por otra parte se informa de numerosos casos de intolerancia fanática acompañados a menudo de situaciones peligrosas para las vidas de los misioneros y sus ayudantes (véase Mesquita, 1940, pp. 56, 100, 133, 137, 217, 270, 287; Ferreira, 1959, p. 157; Buyers, 1945, p. 416). Estas contradicciones pueden explicarse en la medida en que la tolerancia o la intolerancia de la población dependan de factores locales o regionales que en algunos distritos existen todavía en una versión atenuada.³

³ Se encuentran diferencias regionales y locales similares en Colombia, que (entre todos los países latinoamericanos) ofrece la resistencia más vigorosa a los esfuerzos misioneros de los protestantes. Uno de los presbiterianos más prominentes, un misionero norteamericano estacionado como ministro y maestro de escuela en un pueblo de tamaño mediano del Valle del Magdalena, nos ha informado que en la vecindad inmediata visitada por él y sus ayudantes hay muchas parroquias donde no experimentan nin-

El cambio —cuyas formas más estrictas parten del conflicto, el antagonismo, la discriminación, el boicoteo, etcétera, y pasan por la vía de las fases de la burla y la indiferencia a las formas de cooperación y aun de preferencia selectiva— se debe a la interacción de diversos factores.

1. En las parroquias donde los protestantes podían penetrar, éstos formaban al principio minorías pequeñas que, como todas las minorías, se exponían a la crítica vigilante de una mayoría escéptica, demasiado inclinada a atribuir debilidades y errores de protestantes singulares a todo el grupo. En esta situación las parroquias protestantes desarrollaron formas de control social que colocaron el comportamiento del creyente individual —como miembro de una familia, patrón, empleado, cliente, socio comercial, etcétera— bajo la influencia eficaz y directa de la moral puritana. Gradualmente los miembros de las parroquias protestantes fueron considerados como empresarios conscientes, trabajadores austeros e industriosos y deudores de pagos puntuales, y se empezaron a estimar en mucho las ventajas de las relaciones económicas y profesionales con ellos.

2. En muchas parroquias, sobre todo en el Brasil, el proselitismo constante del protestantismo histórico logró grandes éxitos entre las clases medias y altas de la población (Willemms, 1963, pp. 330 ss.). Estos éxitos consolidaron la posición social de los grupos protestantes y los protegieron contra el comportamiento discriminatorio de algunos círculos hostiles de la población. Las dos iglesias presbiterianas del Brasil tuvieron el éxito mayor en este sentido.

3. Debido a sus esfuerzos educativos las iglesias protestantes ganaron lentamente el respeto y el reconocimiento de los no protestantes. Originalmente las escuelas protestantes, sobre todo las "Gymnasien" (escuelas secundarias), fueron instrumentos de proselitismo religioso. Pero pronto se observó que eran superiores a los programas y los métodos de enseñanza anticuados de las escuelas de Chile y el Brasil, y las familias no protestantes de las clases medias y altas empezaron a enviar a sus hijos a las escuelas presbiterianas, bautistas y metodistas. El interés principal de los padres y estudiantes no era en modo alguno la conversión religiosa sino simplemente una educación "moderna". Este flujo de no protestantes, que en la mayoría de las escuelas pronto llegaron a ser los más numerosos, dio paso a una creciente secularización de los programas de enseñanza. Las tendencias proselitistas pasaron cada vez más a un segundo plano, pero al

guna resistencia, mientras que la intolerancia de muchas aldeas vecinas hace imposible toda actividad misionera. Se sabe también que los distritos de las tierras altas del Gran Bogotá se sienten muy próximos a la iglesia católica, mientras que en los distritos costaneros predomina una clara indiferencia religiosa.

mismo tiempo las escuelas protestantes ganaron numerosos amigos y defensores influyentes entre los millares de sus ex alumnos que, sin ser protestantes, reconocían los méritos de las congregaciones protestantes y apoyaron sus derechos.

Este aumento del prestigio de las iglesias protestantes había llegado ya al punto de la tolerancia general y la cooperación práctica con los no protestantes, cuando las sectas pentecostales empezaron a convertirse en un movimiento masivo. Como retráidos del protestantismo, naturalmente no tuvieron necesidad de luchar contra las dificultades y los obstáculos característicos del desarrollo de las iglesias históricas. El campo misionero estaba ahora completamente abierto y las sectas lo invadieron; el campo incluía también las iglesias históricas, que mostraban un celo proselitista sin precedentes. De acuerdo con sus enseñanzas todas las religiones que no perseguían una unión místico-emocional inmediata con el "espíritu" eran religiones "muertas" o "frías" que cayeron víctimas de la secularización y la corrupción de los intereses materialistas. La pureza de sus propias doctrinas requiere una separación estricta del "mundo" y de sus iglesias más o menos "corruptas". En general podemos afirmar que las relaciones de las principales sectas pentecostales con todas las demás iglesias y sectas están dominadas por esta opinión. Las tendencias ecuménicas que condujeron al entendimiento, y en parte aun a la cooperación y la federación —en Chile tanto como en el Brasil— entre las iglesias históricas del protestantismo, fueron rechazadas por las congregaciones pentecostales. En Chile es mucho más estricta esta actitud negativa que en el Brasil. Las sectas chilenas no temen sólo al mundanismo de las iglesias históricas; su carácter clasista consciente requiere un rechazo de las influencias intelectualizantes, en las que aparentemente ven una amenaza proveniente de las clases medias mejor educadas, para quienes el sobrenaturalismo pentecostal es demasiado "ingenuo". Aparte de opúsculos y colecciones de himnos diseñados con sencillez el pentecostismo chileno no produjo ninguna bibliografía religiosa, mientras que las sectas brasileñas —a excepción de la congregación cristiana— pueden enorgullecerse de contar con una bibliografía relativamente abundante y especializada.

En el Brasil las sectas pentecostales, espiritistas y umbanda están en competencia proselitista entre ellas en cuanto a los seguidores potenciales provenientes de las mismas clases sociales. Esta rivalidad y la inconfundible semejanza de su sobrenaturalismo se tradujeron, como era de esperarse, en tensiones y fricciones recíprocas. Mientras los pentecostales de Chile interpretan el estado de posesión como un trance durante el cual la persona implicada no está consciente de sus actos, las sectas brasileñas rechazan este concepto. Sostienen, por el contrario, que los espiritistas son quienes se convierten en instrumentos indeci-

dos de espíritus que, de acuerdo con su convicción, sólo pueden tener una naturaleza diabólica. Creen también que sus propias "profecías" son enteramente diferentes de las "adivinanzas" de los espiritistas. En particular no comparten el supuesto de que los espíritus obedecen los llamados o el orden humanos. Por su parte, los espiritistas desprecian a los umbanda, que a sus ojos no son más que distorsiones supersticiosas y bárbaras de sus propias enseñanzas. La iglesia católica, por supuesto, condena agudamente los tres movimientos, pero debido a una falta enorme de sacerdotes no está en posición adecuada para combatirlos. Mientras que las sectas pentecostales están en oposición abierta contra el catolicismo, los miembros del espiritismo y el umbanda son elementos que en gran parte se consideran a sí mismos católicos. Naturalmente esta continuidad de la pertenencia y la participación religiosas no es explicable al nivel de la dogmática oficial. Ni siquiera existe a este nivel, sino en su sustrato donde —de acuerdo con la tradición popular— los contrastes se atenúan, donde todo sobrenaturalismo es sincrético y susceptible de adiciones y cambios de interpretación.

Uno de los resultados más importantes del pluralismo religioso es la descomposición del sistema de vicariato convencional que en el pasado comprendía toda la parroquia. Con la aparición de las iglesias y las sectas protestantes esta unidad se disolvió en una multitud de corporaciones religiosas, cada una de las cuales forma, por decirlo así, su propia parroquia. En muchos lugares del Brasil y Chile hay una parroquia presbiteriana, metodista y bautista, aparte de la católica. Las sectas se representan de ordinario en la forma de la *Assembleia de Deus*, de la *Congregação Cristã*, o de ambas. Aparte puede haber otras congregaciones, como las de adventistas, testigos de Jehová y mormones. La difusión de la federación —el espiritismo y el umbanda organizados— se ha limitado sobre todo a los distritos de las ciudades más grandes y sus vecindades inmediatas. Por supuesto, esta división confesional afecta la vida pública de las parroquias. La participación o falta de participación en los asuntos públicos de muchos miembros de parroquias se determina, en medida considerable, por la ética y las normas de su fe. La mayoría de los protestantes eluden las festividades nacionales que incluyan bebidas, bailes y juegos de azar (tómbolas). Ya que la mayoría de las iglesias y sectas invitan ahora a sus miembros a participar en las elecciones políticas y a menudo aun presentan sus propios candidatos, los partidos políticos se ven con frecuencia forzados a tomar en cuenta los criterios de este cuerpo de electores. Sin embargo, debe añadirse que la participación política de las iglesias no católicas, en particular de las sectas, apenas está comenzando. El preciso carácter de clase de las congregaciones pentecostales tenderá sin duda a cambiar la estructura política de las parroquias a medida