

# Comparar para abstraer: el hecho religioso como problema práctico-teórico

*Joaquín Algranti*  
UBA-CONICET

Aunque no sea la única, ni la más utilizada, una de las técnicas de mayor alcance en la generación de teoría consiste en realizar comparaciones sistemáticas entre casos de estudio análogos, vale decir, entre fenómenos próximos que pertenecen –al menos en principio– a un mismo género de preguntas, problemas, abordajes y controversias. La actividad teórica no describe aquí el área de competencias y hallazgos propio de la teoría sociológica, entendida ésta como un meta-discurso, una lectura de segundo orden sobre ciertos núcleos o modelos de comprensión del mundo social asociados a grandes temas, a antiguas tradiciones o a personas destacadas. En esta rama del conocimiento suele imponerse el trabajo deductivo que exige la lectura crítica, la sistematización epistemológica, el ejercicio astuto del comentario, seguido de las síntesis e innovaciones interpretativas que se operan sobre un conjunto de autores, la mayoría de ellos consagrados o por consagrar. El resultado es la producción de marcos conceptuales potentes, pero a su vez totalizadores y, en consecuencia, cerrados en sí mismos: pensemos, sin ir más lejos, en el estructural-funcionalismo de Parsons, la teoría de la estructuración de Giddens, la teoría de los sistemas de Luhmann o de la acción comunicativa de Habermas. A su vez, ciertos usos de los esquemas conceptuales de Foucault y Bourdieu bien podrían incluirse en esta rama del pensamiento abstracto.

Por el contrario, las posibilidades teóricas del método comparativo entre casos transcurren por otros caminos: más lejos de las grandes teorizaciones exhaustivas y más cerca de la técnica de “clasificación transversal” que ponderaba Wright Mills (2005: 224-225) como uno de los requisitos básicos de toda artesanía intelectual. Su potencial heurístico radica en el esfuerzo por abstraer de manera inductiva clasificaciones conceptuales y

estilos de razonamientos que trascienden la singularidad irreductible del fenómeno analizado. Un mismo problema de campo –por ejemplo, los usos del secreto institucional, los procesos emergentes de liderazgo, la apropiación de saberes esotéricos o los modos de negociar la pertenencia a través del cuerpo y el lenguaje– puede aparecer en distintos grupos con soluciones diferentes en su metodología, pero análogas en sus resultados. A su vez, la comparación entre objetos similares, que las disciplinas agrupan bajo grandes clasificaciones –estudios de religión, política, trabajo, salud, economía etc.–, no inhibe la inclinación a encontrar también correlaciones complejas entre dominios en principio opuestos de la vida social. En esta clave, la tesis weberiana sobre las formas de afinidad electiva que emparentan, no de manera mecánica y lineal, sino indirecta, como una consecuencia no deseada de la acción, a la ascesis profesional del *ethos* puritano y la emergencia de una mentalidad económica altamente racionalizada, es uno de modelos paradigmáticos que evidencia el alcance y la fuerza de los estudios comparativos.

Para la sociología y la antropología clásica –ambas situadas a medio camino entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX–, el fenómeno religioso es un objeto que se construye en términos científicos en base a semejanzas y diferencias analíticas.<sup>1</sup> La comparación, a veces de naturaleza enciclopédica, emerge como un momento clave en el proceso de comprender y explicar la realidad. En este sentido, el pensamiento sociológico que contribuyeron a desarrollar Max Weber (1998), Ernest Troeltsch (1992), Werner Sombart (1977), con un fuerte énfasis en la historia de las religiones comparadas, pero también en la teología y sus efectos prácticos, asume de manera tácita el valor de cotejar un mismo aspecto –la doctrina de la gracia, la relación con el mundo, la ética económica o las enseñanzas sociales– en diferentes grupos, para analizar sus consecuencias indirectas en planos específicos de la sociedad. También la etnología y la antropología estructural, si pensamos por ejemplo en la escuela francesa que representan entre otros Marcel Mauss (1970) y Claude Lévi-Strauss (1968), se destacaron por el uso constante del método comparativo –potenciado en este último por las nociones de la lingüística– para explorar el sentido de la magia, del sacrificio, la ora-

---

1 Elegimos partir de una caracterización amplia a sabiendas de que el moderno estudio comparado de las religiones posee una historia propia que comienza con Max Müller en el siglo XIX y que Joachim Wach (1967: 63-70) logra sistematizar en tres momentos diferenciados que se extienden hasta principios de la década de 1950, justo antes de su muerte. La amplitud de nuestro registro obedece al intento por incluir en el periodo clásico escuelas que de otra forma quedarían afuera de este recorte. Para un mayor desarrollo de la historia del método comparativo en la antropología y la sociología recomendamos la lectura del texto de Ceriani Cernadas en esta misma sección.

ción o las reglas y estructuras de los mitos. Cabe destacar en esta apretada síntesis, la importancia de abordar los elementos no racionales que comprenden las vivencias y las emociones relativas a las cuestiones sagradas. La fenomenología de la religión de Georg van der Leeuw (1964) y Rudolf Otto (1925) y, en un registro más amplio, las investigaciones que a la manera de Mircea Eliade (1967) o Joachim Wach (1967) privilegian la noción de experiencia exploran comparativamente tanto la idea como la manifestación de lo sagrado en diferentes culturas. Podríamos incluir también los aportes del pragmatismo, sobre todo las innovaciones epistemológicas que introduce William James (1994) en el estudio psicológico de las experiencias y actitudes religiosas.

Ahora bien, ¿qué lección nos dejan los estudios clásicos? A los fines de este comentario introductorio podemos reconocer que las ciencias sociales se ocuparon tempranamente de producir una epistemología de la comparación a partir del análisis de textos –tales como escritos teológicos o filosóficos, documentos historiográficos o filológicos, estadísticas y fuentes secundarias de registros de campo–. Un corpus completo, bien documentado, sobre el cual construir analogías y diferencias era la base para generar también análisis totalizadores sobre diferentes aspectos del hecho religioso y su relación con las sociedades occidentales. Este modelo tuvo sus continuadores en las academias europea y anglosajona en su intento por producir grandes diagnósticos de época sobre temas globales; pensemos, por ejemplo, en los debates –algunos muy trillados– sobre la secularización, las sectas o los avivamientos espirituales en distintas latitudes.

Por su parte, la academia latinoamericana, tal vez por no ser la heredera directa de los estudios clásicos y por originarse en otras geografías y en otro momento de las ciencias sociales –ya avanzada la segunda mitad del siglo xx–, encontró formas alternativas de dialogar con estas tradiciones, sin emular el método comparativo en los mismos términos. Podemos señalar dos diferencias fundacionales: una relativa a los materiales y estilos de investigación y la otra a los temas elegidos.

En primer lugar, los materiales de trabajo no se ajustan mayoritariamente a un corpus justificado de documentos escritos, a partir de los cuales se establecen comparaciones entre grupos religiosos. Existen, por supuesto, valiosas excepciones, pero la regla parece operar en otra dirección. El análisis de documentos ocupa un lugar importante, pero secundario dentro de un modelo de estudio cualitativo que prioriza el trabajo de campo, las entrevistas, la observación participante, en la construcción particular de casos etnográficos. Este vuelco sobre la singularidad irreductible de un grupo, una comunidad, una institución o un conjunto integrado de prácticas y creencias permite conocer de primera mano diferentes mundos sociales y a partir de ellos –siguiendo a Becker (2016:

73-100)– razonar, construir analogías, preguntas, hipótesis, temas de investigación. Existe un riesgo implícito en el mal uso de este enfoque: nos referimos al peligro que representa la lógica de la especialización académica en donde todos los conocimientos adquiridos se resumen a un objeto en singular y a la proyección irreflexiva de sus pautas de conducta a otras realidades. La analogía se transforma entonces en la naturalización esquemática de una forma dominante de entender el hecho religioso; en otras palabras, un referente específico deviene la medida de todas las relaciones sociales.<sup>2</sup>

En segundo lugar, las comparaciones de la academia latinoamericana versan en general sobre temas diferentes a los estudios europeos y anglosajones e incluso, en algunos casos, discuten frontalmente y trastocan su perspectiva epistemológica. En este sentido, los debates dominantes en torno a la secularización, la modernidad o a la correspondencia entre el desarrollo económico y cultural que promueven o retrasan las formas espirituales de América Latina definieron un horizonte de preguntas que explicitaban el punto de vista externo –a veces adoptado como propio– sobre el problema religioso en la región. Esta dominancia no evitó que los estudios vernáculos, por un lado, confrontaran con estos tópicos y, por el otro, desarrollaran una agenda alternativa. En ella se aplican las comparaciones de casos a temas de alta relevancia regional, relativos, por ejemplo, al sincretismo, a las formas de pasaje y circulación interreligiosa, las maneras de habitar los espacios formales e informales de una institución, las variaciones y complejidades en la formación de especialistas o la construcción de puentes cosmológicos, por nombrar sólo algunas áreas de investigación. Nuestra experiencia todavía incipiente en este tipo de investigaciones nos permitió encontrar puntos de contacto entre tradiciones en apariencia disímiles.<sup>3</sup> En cualquier caso, y más

---

2 Esta operación analítica de universalización de un caso particular ocurre, por ejemplo, a nivel de la estructura, cuando se equiparan subrepticamente todas las instituciones eclesásticas con el modelo de la Iglesia católica, reforzando así el punto de vista que Pablo Semán (2014: 281) denomina con el término “católicocentrismo”. También es posible reconocerla a nivel de las prácticas, como señala recientemente Alejandro Frigerio (2016: 218-221), cuando en los estudios sobre nuevas espiritualidades se intenta hacer de la “epistemología de la individualidad una sociología”, es decir, un modelo adecuado para el conocimiento de todos los grupos religiosos. Ambos sesgos comparten la relación espontánea con la perspectiva nativa y de ambos surgen diagnósticos de época forzados, de naturaleza abstracta, sobre la institucionalización o desinstitucionalización de las creencias contemporáneas.

3 Es el caso, por ejemplo, del neopentecostalismo y el jasidismo. Al comparar a las megasiglesias evangélicas con el templo judío de Jabad Lubavitch, pudimos reconocer, junto con el Dr. Damián Setton, fuertes correspondencias en las producciones de la corporeidad y el espacio, que fueron conceptualizadas bajo el esquema de Núcleo-Periferia (Setton y Al-

allá de su especificidad, las preguntas y respuestas que surgen de manera inductiva de los estudios comparativos encuentran también homologías con otros análisis similares en academias extranjeras.

No es exagerado sugerir que las ciencias sociales de la religión pueden hallar en los problemas prácticos de los estudios comparados una de las estrategias más potentes en la producción de conceptos y teorías propias. Este camino requiere de una mayor sistematización de los razonamientos y procesos que comprende el abordaje de varios casos de análisis. Siguiendo esta meta, el panel de las XVIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina de la ACSRM tuvo como objetivo convocar a destacados especialistas del campo de la antropología de la religión<sup>4</sup> para discutir las posibilidades y los alcances de los estudios comparados. Presentamos a continuación y de manera introductoria las coordenadas generales de las principales contribuciones del Dr. Elio Masferrer Kan y el Dr. Cesar Ceriani Cernadas a nuestro panel. Los textos completos que componen esta sección ofrecen una versión reelaborada de sus exposiciones.

El artículo titulado “Religiones comparadas. ¿Una estrategia posible en América Latina?”, del Dr. Masferrer Kan, presenta un argumento organizado en dos partes. En la primera, el autor emprende una revisión de aspectos puntuales de la fenomenología y la antropología científica a través de figuras emblemáticas de ambas tradiciones. La distinción analítica, por ejemplo, entre las religiones con o sin libro, de naturaleza étnica o conversionista, las religiosidades populares o eruditas, la importancia de la experiencia, de los procesos culturales con su orden y estructura, el significado de los ritos y los dramas sociales, así como la idea de campo y personalidad de la psicología social; cada uno de estos conceptos representa en su lectura aportes fundamentales para el estudio de las religiones comparadas. En la segunda parte, se delinea un conjunto articulado de categorías propias, empíricamente fundadas, cuyo objetivo es proveer a la subdisciplina de un marco teórico que evite el etnocentrismo y contribuya a comprender la especificidad de las visiones latinoamericanas del mundo. En diálogos con distintos referentes de la antropología y la historia, surgen nuevas definiciones científicas de religión a la cual se

---

granti, 2009). En un mismo sentido, pero en diálogo esta vez con la sociología de la salud, trabajamos con la Dra. Mariana Bordes los motivos de adhesión que despliegan los usuarios de terapias alternativas y los creyentes evangélicos a la hora de definir la situación social que los identifica con un territorio de creencias (Bordes y Algranti, 2009; 2014). Por último, la producción social del carisma, así como el papel que ocupa la cultura material en dicho proceso fueron objeto de reflexiones comparativas entre grupos evangélicos, judíos y católicos (Algranti, 2014; 2015).

4 El Dr. Elio Masferrer Kan, la Dra. Silvia Montenegro y el Dr. Cesar Ceriani Cernadas participaron de este espacio.

diferencia del concepto de sistema religioso y de lo que se denomina bajo el término de estructuras macrosistémicas. En sus conceptualizaciones otorga cierta prioridad analítica a la dimensión temporal, a las dinámicas del cambio relacionadas en parte con el crecimiento o la disminución de distintas propuestas y con el papel central que ocupa la política para pensar la religión en América Latina. De esta manera, el artículo ofrece una sistematización inicial a sus trabajos y una introducción a los desarrollos conceptuales, que estimula el estudio de las religiones comparadas.

Por su parte, el texto del Dr. Ceriani Cernadas, “Evangelismos étnicos: un ensayo comparado desde la experiencia toba y gitana”, constituye un trabajo de bases empíricas y apuestas teóricas, en donde es posible reconocer el carácter complejo, riguroso y profundamente analítico que acompaña la posibilidad efectiva de establecer comparaciones entre grupos diferentes. La categoría de “evangelismo étnico” es la herramienta que le permite contrastar poblaciones que a simple vista parecieran no tener nada en común, salvo una identidad religiosa a la que podríamos describir como “híbrida”, adquirida bajo los procesos culturales que engloba la conversión. El evangelismo indígena y gitano es objeto de una exploración meticulosa en la que confluyen la antropología y la sociología histórica a partir de tres ejes de estudio: a) los espacios sociales, b) los procesos históricos y c) las mediaciones culturales. El problema clásico de la etnicidad es visto a la luz de la conversión colectiva en tanto mecanismo de purificación y jerarquización interna y a través de la ambivalencia simbólica que produce la crítica, pero también la recuperación y reformulación estratégica del pasado. En este sentido, la teoría y la práctica del pentecostalismo diseñan una matriz cultural, una gramática, efectiva para la reproducción de los grupos étnicos y sus pautas culturales. Cabe destacar que el potencial heurístico de dichos análisis radica en la posibilidad de establecer analogías con otros procesos de construcción identitaria al interior de grupos minoritarios que pueden o no ser religiosos. El trabajo de Ceriani Cernadas es un ejemplo muy logrado del modo en que las comparaciones entre casos son un ejercicio fundamental en la producción inductiva de conceptos y problemas de estudio que –insistimos– exceden los límites para nada estrechos de las ciencias sociales de la religión.

Los estudios señalados tienen la virtud de objetivar y construir el hecho religioso como un problema práctico-teórico. Práctico, en la medida en que para establecer contrastes y semejanzas el investigador requiere de un conocimiento profundo de al menos uno de los casos a comparar y debe resolver cuáles van a ser las dimensiones de análisis de su investigación –las más pertinentes, las más oportunas– o con qué tipo de fuentes secundarias va a trabajar. El monitoreo reflexivo de estas decisiones concretas supone conocer las potencialidades, pero sobre todo los límites

de un recorte determinado y de los materiales elegidos. También es un problema eminentemente teórico porque las comparaciones requieren de un esfuerzo analítico por abstraer los elementos que trascienden la singularidad del caso. El resultado de esta tarea es la producción inductiva de conceptos y categorías nuevas o, incluso, la afirmación de un estilo de pensamiento que, como planteaba Wright Mills (2005: 234) en *La imaginación sociológica*, no se contenta con “estudiar un pequeño ambiente después de otro”, sino que busca conocer las estructuras sociales que los organiza y emparenta, y la relación comparada de esas *estructuras* con los *procesos históricos* y las *biografías* de los agentes. Es precisamente en esa operación comparativa donde se sostiene el núcleo de la imaginación sociológica. No es un reduccionismo, tampoco una pérdida de autonomía, pensar que la vida religiosa –con su espiritualidad propia, sus símbolos dominantes, su sistema de creencias y ritos, sus prácticas, discursos y mitologías, su historia y sus instituciones particulares–, expresa a su manera las estructuras sociales de las que participa y a las que –quiera o no– contribuye a moldear.

## **Referencias bibliográficas**

### **Algranti, Joaquín y Bordes, Mariana**

(2009), “Observaciones sobre las estrategias de producción de sentido frente al cambio social. Un análisis cualitativo de las convergencias y conflictos entre medicina y religión”. *Revista Argumentos*. N° 61, pp. 159-193.

### **Algranti, Joaquín**

(2014), “Episodios religiosos. Exploraciones sobre la inespecificidad del carisma”, en *Miríadas Revista de Ciencia Sociales de la Universidad del Salvador*. vol. 6, N° 10, pp. 61-88.

— (2015), “El carisma como evidencia de sentido. Sobre el papel de las mercancías y la religión en el espacio público”, en Bahamondes, Luis y Marín Alarcón, Nelson (eds.), *Religión y espacio público*. Santiago de Chile, cisoc-Universidad Alberto Hurtado, pp. 17-38.

### **Becker, Howard**

(2016), “Razonar a partir de analogías”, en *Mozart, el asesinato y los límites del sentido común*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 73-100.

**Bordes, Mariana y Algranti, Joaquín**

(2014), “El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina)”, en *Revista Colombiana de Antropología*. vol. 50 (2), pp. 219-242.

**Eliade, Mircea**

(1967), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor.

**Frigerio, Alejandro**

(2016), “La ¿‘Nueva’? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”. *Ciencias Sociales y Religión*, año 18, N° 24, pp. 209-231.

**James, William**

(1994), *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Planeta-Agostini.

**Lévi-Strauss, Claude**

(1968), *Antropología estructural*. Buenos Aires, Editorial Universidad de Buenos Aires.

**Mauss, Marcel**

(1970), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Barral.

**Otto, Rodolfo**

(1925), *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Revista de Occidente.

**Semán, Pablo**

(2014), “Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer”, en Oro Ari, Pedro y Tadvald, Marcelo (org.), *Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade*, Porto Alegre, Cirkula, pp. 279-308.

**Setton, Damián y Algranti, Joaquín.**

(2009), “Habitar las instituciones religiosas. Producción de corporeidad y configuración del espacio”, *Alteridades*, 38, pp. 77-94.

**Sombart, Werner**

(1977), *El burgués*. Madrid, Alianza.

**Troeltsch, Ernst**

(1992), *The social teaching of the Christian churches*, Louiseville, westwinster John Knox.



**Van der Leeuw, Georg**

(1964), *Fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica.

**Wach, Joachim**

(1967), *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires, Paidós.

**Weber, Max**

(1998), “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” y “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, Taurus, pp. 25-203 y 233-268.

**Wright Mills, Charles**

(2005), *La imaginación sociológica*. México, Fondo de Cultura Económica.