

# Religiosidad y procesos migratorios: 'Xiscusión de algunos conceptos en los estudios sobre integración y minorías religiosas

Rafael Cazarñ, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, País Vasco, España

*Resumen: En la actualidad, hablar de inmigración e integración implica tratar de una serie de dinámicas sociales, políticas y económicas llevadas a cabo en destino y origen sobrepasando las fronteras nacionales. El desarrollo de lazos étnicos, la (re)configuración de una minoría religiosa o la conformación de una comunidad son resultados de una simbiosis entre estructura social y la agencia de individuos en contextos donde la dimensión religiosa a menudo juega un papel transversal. Proponemos en este artículo reflexionar sobre los diferentes roles de la religión en los procesos de integración en sociedades modernas enmarcando algunos conceptos clave desde un cuadro teórico clásico y contemporáneo. Desarrollamos nuestro abordaje con la actualización de los conceptos de solidaridad y capital social pasando por el desglose de algunos factores mediadores de la cohesión en su relación con los rituales y los procesos de (re)construcción de emociones colectivas. A posteriori, analizamos la asociación entre minoría religiosa y etnicidad subrayando algunas propiedades estructurales de dicho proceso en las sociedades buscando ofrecer un amplio cuadro teórico-metodológico para futuras líneas de estudio sobre religión y cohesión social.*

Palabras Clave: capital social, rituales, solidaridad, emociones, integración, religión.

*Abstract: Nowadays, when we talk about immigration and integration it is important to consider a series of social, economical and polical dynamics that surpasses national boundaries. The development of ethnic ties, the (re)configuration of a religious minority or creating a sense of belonging and community are the result of a symbiosis between social structure and individual agency where religious dimension often plays a leading part. We propose in this article reflect on the different roles of religion in the integration processes in modern societies outlining some key concepts from classical and contemporary theoretical frameworks. We begin our approach updating the notions of solidarity and social capital passing by the breakdown of some mediating factors of cohesion and its relationship with the rituals and processes of (re) construction of collective emotions. A posteriori, we analyzed the association between ethnicity and religious minority underlining their orientations and structural effects on companies seeking to offer a broad theoretical and methodological frame for future fields of study on religion and social cohesion.*

Keywords: social capital and solidarity, rituals, emotions, integration, religion



## Introducción

**A** MENUDO UBICAMOS la religión como un componente de la cultura, a lo que sin duda ha contribuido la insistencia por parte de importantes teóricos acerca de que la dimensión religiosa perdería su importancia con el advenimiento de la secularización en las sociedades occidentales. Sin embargo, la religión sigue manteniendo un importante rol social tanto en la esfera pública como en la privada y, por otra parte, las caracterizaciones teóricas de las diferencias entre religión y cultura han generando una serie de conflictos a la hora de analizar ciertos fenómenos sociales que les son propios. En cualquier caso, una diferenciación tajante entre religión y cultura se convierte en un obstáculo metodológico para la comprensión global del campo social, donde ambas están hermanadas y se sostienen mutuamente; lo que explica por ejemplo, la dificultad que solemos mostrar a la hora de separar el ideario de Estado Español del Catolicismo, así como la India del Hinduismo, al igual que algunas culturas árabes del Islam o todas las identidades nacionales y étnicas que comúnmente se asocian tanto a religiones como a prácticas religiosas (Levitt & Jaworsky, 2007).

En las últimas décadas, si bien las ciencias sociales han producido un *gap* metodológico en el campo analítico de las religiones y de la religiosidad en la vida social, recientes estudios migratorios están tratando de rellenar de forma progresiva ese vacío (Cadge & Ecklund, 2007), al mostrar hasta qué punto las migraciones producen y potencian cambios culturales y religiosos por el hecho de posibilitar contactos con grupos exógenos a sus entornos sociales más comunes. Asimismo, el desarrollo de lazos étnicos y transnacionales enmarcados por la experiencia de minoría en las sociedades de acogida, son también consecuencias del proceso migratorio, en las cuales la dimensión religiosa juega un papel transversal.

La pertenencia religiosa y la religiosidad no condicionan la integración y el cambio social entre grupos inmigrantes en las sociedades de destino, pero son capaces de unir feligreses en movimientos globales al margen de territorios y de fronteras (Marquardt 2005). Aspecto en el que se enmarca la riqueza de herramientas socio-cognitivas en el intento de trasladar creencias, fe y valores universales a contextos locales (Bowen 2004). No en vano, la religión también es capaz de situar al individuo en la linealidad del tiempo, donde pasado, presente y futuro pasan a ser establecidos por el encadenamiento ordenado de la memoria a tenor de una cosmovisión religiosa (Hervieu-L'eger, 2000). Al respecto, los científicos sociales están de acuerdo en que redes religiosas, rituales y organizaciones sirven a los individuos como una importante forma de conformar capital social, pero aún está por trabajarse en profundidad la relación entre esas prácticas en el ámbito transnacional.

En este artículo, empezaremos por reflexionar sobre la función de la religión, bajo un cuadro teórico clásico y contemporáneo, como institución de integración social. A continuación, abordaremos el concepto de solidaridad, que históricamente ha sido jugado un papel fundamental en la teoría sociológica clásica y que aquí consideramos de especial relevancia respecto a la integración religiosa en un contexto de discriminación social. En ese sentido, resulta esencial que el debate en torno a la integración aborde la solidaridad pero complementándola con los efectos de sus causalidades; de ahí que en nuestro caso lo hagamos en relación al capital social. En un tercer momento, desglosaremos algunas mediaciones de la cohesión que han sido puestas de manifiesto por distintos estudios sobre religiones y religiosidad, acercándose brevemente a los rituales en su relación con los procesos de (re)construcción de emociones colectivas, siendo la interrelación de todos esos aspectos responsables

de una (re)configuración de la estructura social. Por último, analizaremos la relación entre minorías religiosas y etnicidad subrayando sus orientaciones y efectos prácticos en las sociedades.

## **Religión y cohesión social: una actualización del papel integrador de la religión**

La integración social es un tema clave en las sociedades contemporáneas que plantea cada vez más desafíos complejos a los países democráticos del mundo occidental, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX, cuando los flujos, de naturaleza y orígenes diversos, aumentaron de forma exponencial. Desde entonces, las normas de integración y promoción social son conceptos que forman parte del mismo debate. Las normas son reglas de conducta, patrones sociales de la acción y en base a ellas se desarrolla el concepto de desviación; no en vano, las normas están ancladas en una definición de la cultura compartida y, en consecuencia, resultan generalizadas y generalizables. Sin duda, su persistencia y reproducción serían mucho más duraderas si los valores sociales y creencias que las sustentan fueran más generalizables socialmente. Éstas son las condiciones: la conformidad y el control de la desviación.

Al observar las grandes transformaciones sociales de la Revolución Industrial y la modernidad, Durkheim llega a la conclusión de que el estado de anomia social en que se encontraba la sociedad era producto de la falta de sustitución de las normas morales tradicionales basadas en la religión. Durante siglos, la religión ha desempeñado un papel de integración y cohesión social, pero con el advenimiento de la modernidad, deja de ser la única fuente de moralidad. Esta deriva lleva el autor a atribuir a la sociología el establecimiento un nuevo orden moral laico<sup>1</sup> adecuado a los requisitos de un verdadero espíritu científico, ya que la sociedad moderna es la sede del individualismo y la solidaridad basada en la división social del trabajo. Durkheim plantea que el proceso de individualización de la conciencia podría conducir a una progresiva abstracción de las creencias religiosas debido a un nuevo «culto del hombre», lo que llevaría a un código humanista de los derechos universales; en otras palabras, que las funciones de la religión podrían ser ocupadas por una forma abstracta de la religión, dejando así de ser una derivación de la sociedad para convertirse de forma simbólica en la sociedad misma: «[...] la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas» (Durkheim, 1925: 13). Dicha idea también está presente en la manera como el autor abogó por la secularización de la vida pública en Francia. En el espíritu de la Revolución de 1789, Durkheim defendió la necesidad de racionalizar la moralidad religiosamente sancionada con la creación de conceptos racionales sustitutos de los religiosos (Beckford, 1998). Obstinado por el consenso y la cohesión social, el sociólogo francés adopta una concepción orgánica y funcional de la sociedad, restaurada por una moral secular y la solidaridad. En su visión de la Tercera República, vió a los maestros como a los nuevos sacerdotes de la religión republicana, lo cual sería suficiente para una educación única hacia la solidaridad social.

Esta ideología secularista, fue dominante en la historia del siglo XX en Francia, generando efectos perversos como la «restauración de las marcas y competencias distintivas de las escuelas religiosas privadas, haciendo frente a, por ejemplo, las preguntas sobre la ética sexual,

<sup>1</sup> Ese ha sido el problema nuclear en el proceso de transformación de la solidaridad mecánica en solidaridad orgánica: la construcción y la instrumentalización de una moralidad laica.

los derechos humanos y las cuestiones morales relacionadas con las nuevas tecnologías re-productivas» (Beckford, 1998: 146). Esto sucedió en un momento en que se pensaba que los valores de la laicidad se habían dado por asentados y consolidados. Al mismo tiempo, dos aspectos esenciales produjeron un mayor diálogo entre el Estado y los valores tradicionales y religiosos: la progresiva ascensión al poder de partidos políticos conservadores y ultra-conservadores, así como el aumento de la influencia de religiones minoritarias relacionadas con los procesos migratorios, generando un nuevo llamamiento a la reflexión sobre secularismo.

En su análisis de las diferentes sociedades, Durkheim ha tratado con bastante ambivalencia la religión, enmarcándola como fuente de la solidaridad y armonía colectiva. Para el autor, y según la interpretación de Beckford, las minorías religiosas han sido por sí mismas «una forma de cohesión y de preparación para la vida, resultado de la comunicación entre los miembros de grupos extremadamente cohesionados» (Beckford, 1998: 143). La religión, con su poder de sacralizar, abre camino a la formación de una conciencia colectiva, ejemplificada históricamente por el poder de algunas de las religiones en acceder e influir en procesos decisivos de sistemas políticos, jurídicos y económicos de las sociedades.

Es posible comprobar empíricamente que la religión sigue siendo un elemento estructural de la identidad colectiva. Partiendo de la sociedad moderna, el funcionalista Talcott Parsons (1973), sigue la tradición durkheimniana basándose en un conjunto de normas y valores. Incluso en un contexto de diversidad, Parsons no ve ninguna incompatibilidad entre la afirmación de la autonomía individual y el establecimiento de la solidaridad. Esa idea es desarrollada por Robert Bellah, quien, como Parsons, ve a la religión (o los sistemas familiar, económico y jurídico) como fuente de cohesión social. De hecho, al recuperar la idea de la religión civil de Rousseau y aplicarla a las características de la religión en los EE.UU.<sup>2</sup>, Bellah (1968 y 1975) es el primer sociólogo contemporáneo que regresa a la cuestión de la identidad colectiva de Durkheim. Al tener como escenario empírico una sociedad que no había experimentado la unión de Iglesia y Estado, y donde las diferentes religiones (en su mayoría las distintas ramas del cristianismo, especialmente el protestantismo y el judaísmo), convivieron desde entonces, Bellah define la religión civil como generalización de valores religiosos en la sociedad. La existencia de tales valores socialmente compartidos contribuye a la formación de grupos y redes de solidaridad que son esenciales para la integración social.

Cabe señalar que el concepto de religión civil utilizado por Bellah se aplica, por ejemplo, al análisis de las empresas que, debido a los procesos de racionalización y burocratización, se han convertido en macro-entidades constituidas desde la funcionalidad de departamentos, delegando incluso algunos servicios y secciones a entidades exógenas (Luhmann, 1982 y 1995). Es decir, la sociedad se ha estructurado por diferentes subsistemas en los que la religión es apenas un componente, en modo alguno el único, dentro de lo que abarca su totalidad. Pese a que el proceso de diferenciación funcional y religioso sea irreversible, no teniendo porqué significar que la religión se privatice ni marginalice.

Al respecto, Karel Dobbelaere (1968) defiende que la religión civil y las religiones organizadas no compiten entre sí; por lo tanto, la reconfiguración del campo religioso en la modernidad tardía secularizada no se traduce únicamente en la proliferación de nuevos movi-

<sup>2</sup> Robert Bellah extiende la problemática de la religión civil a otros países, incluso a los más seculares. En ese sentido, “La republica” puede ser vista como la religión civil de la Francia laica y el «Marxismo» del Este europeo como el caso más extremo de una religión secular.

mientos religiosos, nuevas espiritualidades y privatización de las creencias. En Occidente, ese proceso presupone una redefinición del papel de las minorías religiosas que, tanto tradicionales como recientes, son parte activa de nuestras sociedades. Pese a que, de acuerdo con Luhmann, sean un subsistema entre otros, su función no se circunscribe a la «espiritual», en el sentido estricto de la palabra. Como señala Dobbelaere, «un subsistema pertenece a una sociedad, no por ser guiado por requisitos en sus elecciones estructurales, sino porque está orientado hacia la dirección de otros subsistemas» (1968: 136).

Eso sugiere una posible revisión de las propuestas conceptuales de Lockwood (1964) que, en crítica al estructural-funcionalismo, ha buscado superar el debate basado en las dicotomías estructura/acción creando herramientas para una teoría que engloba los niveles de análisis micro y macro. Al distinguir integración social de integración sistémica, el autor llama la atención para la insuficiencia analítica de la integración confinada a individuos y actores. Las relaciones entre las distintas instituciones de una sociedad o sistema social, es decir, entre sus varios subsistemas, son imprescindibles para un entendimiento heurístico del fenómeno principalmente porque los nuevos movimientos religiosos se han revelado dotados de gran capacidad para (re)crear múltiples herramientas de integración sistémica, contribuyendo por consiguiente a la integración social de los feligreses en varios niveles: civil, económico, afectivo, lingüístico e, indudablemente, religioso. Todas esas dimensiones adquieren especial relevancia y transversalidad en el caso de las comunidades de inmigrantes.

### **Solidaridad y capital social como ejes analíticos de la integración religiosa**

El término solidaridad es, probablemente de los más comunes y más positivamente connotados en las sociedades democráticas sirviendo de base para discursos y programas políticos, trabajos académicos, temas para los medios de comunicación social, organizaciones de la sociedad civil, grupos religiosos y la vida cotidiana individual. Genéricamente, la solidaridad nos remite a una idea de lazos, de cooperación, de altruismo. Sin embargo, reflexionando de forma crítica sobre dicho concepto, Liliane Voyé (1996) enmarca el hecho de que es posible identificar históricamente varias tipologías de solidaridad asociadas a lo religioso, considerando, particularmente, la Iglesia Católica Romana. Desde el pasado más remoto al más reciente, la autora incluye cinco tipos de solidaridad: «por pertenencia territorial»; «por obediencia»; «por dependencia»; «emancipadora» y «de visión del mundo».

El primer caso, (solidaridad por pertenencia territorial) se refiere al modelo Estado/Iglesia que ha estructurado la Europa cristiana, es decir, la identidad nacional correspondía a una identidad religiosa. En efecto, esa solidaridad también se presenta en la tipología de los lazos por obediencia. Se trata de una situación típica de la Revolución Industrial donde el poder económico del dueño de la fábrica, asociado a una filiación religiosa, intimidaba a sus operarios por lo que a sus creencias y prácticas religiosas se refiere. En cuanto a la solidaridad por dependencia, Voyé menciona las obras de caridad que acentúan la desigualdad y el estigma de los beneficiados. De naturaleza distinta, la solidaridad emancipadora rescata el trabajo de la iglesia por la promoción y afirmación de las poblaciones marginadas en varias sociedades. Finalmente, y más cercana en el tiempo, estaría la solidaridad de visión del mundo; a partir del momento en que la pertenencia local empieza a desaparecer, a la par del adelgazamiento en la capacidad de controlar la proximidad espacial, la iglesia católica busca desarrollar nuevas modalidades de ejercicio de influencia.

Pero la relación entre solidaridad y religión no se limita al catolicismo romano. Varios autores han buscado profundizar esta cuestión, utilizando el concepto de capital social. Pierre Bourdieu, uno de los pioneros en clarificar dicho concepto, ha escrito en un texto publicado en 1980: «El capital social es el conjunto de los recursos actuales o potenciales que están conectados a la posesión de una red de inter-conocimiento y de inter-reconocimiento; o, dicho de otro modo, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes no solamente dotados de propiedades comunes [...] sino] también unidos por lazos permanentes y útiles» (Bourdieu, 1980: 2). Más recientemente, Alejandro Portes afirma, reflexionando sobre las diferentes ópticas del capital social y a propósito de la operatividad del concepto, que: «La originalidad y el poder heurístico de la noción de capital social tiene sus orígenes en dos fuentes: en primer lugar, el concepto incide sobre las consecuencias positivas de la sociabilidad, excluyendo sus características menos atractivas; en segundo lugar, enmarca dichas consecuencias positivas dentro de una discusión más amplia acerca del capital, centrando la atención en el hecho de que las formas no monetarias pueden ser fuentes importantes de poder e influencia, en paralelo a la cartera de acciones o la cuenta bancaria» (Portes, 2000: 134).

No nos parece relevante discutir en el presente artículo, las distintas perspectivas sobre ese concepto pero sí recordar que se suele aceptar entre sus componentes tanto la confianza como las normas de reciprocidad y la participación en redes sociales. El capital social está relacionado con aspectos estructurales o relacionales que conducen a las actividades sociales de cooperación. Tal cooperación implica obligaciones y expectativas mutuas, normas de reciprocidad, acción cívica y confianza social (Billiet, 1998: 235). De esta manera, el concepto se coloca en el centro del «comunitarismo» por oposición al individualismo y utilitarismo. En ese sentido, Billiet menciona la conexión que Putnam (1993) establece entre capital social y virtudes cívicas. De manera resumida, y en el plano individual, cabe decir que la idea central de Putnam radica en que el individuo con virtudes cívicas estará potencialmente más interesado en temas de naturaleza política, más asociado a la comunidad a través de la pertenencia a asociaciones, además de poseer más confianza en las instituciones y ser tolerante. En definitiva, trabajar en asociaciones promueve la confianza, reciprocidad y redes sociales, aspectos interdependientes que producen y reproducen capital social

En las palabras de Loek Halman (2003: 261): «El capital social se refiere, por lo tanto, a determinados atributos que potencian la capacidad de los participantes en las relaciones sociales para llevar a cabo sus intereses y que, generalmente, constituyen un recurso para el desarrollo social. Esos importantes atributos son la confianza interpersonal, el apoyo mutuo y las normas compartidas». A continuación agrega que, inherente a la noción de capital social, esta «el hecho de que las personas “invierten” y movilizan los recursos entre sí mismas» (Halman, 2003: 262).

Estudios recientes han señalado las prácticas religiosas —o de acuerdo con Billiet, «religioso-filosóficas»— en tanto que atributo del capital social, y van desvelando la existencia de una correlación positiva entre las prácticas religiosa-filosóficas y una ética de confianza, altruismo y cooperación (Billiet, 1998; Halman, 2003). Es decir, que individuos más religiosos disponen de niveles de capital social más elevado que individuos menos religiosos y que las culturas más religiosas poseen capital social más elevado que culturas menos religiosas. El capital social puede ser estudiado tanto a nivel individual como institucional, en su totalidad o en organismos y asociaciones correlacionadas; en ambos casos, eso implica participación en redes interactivas ancladas en sus propios valores de orientación. Ahora bien, es importante señalar que tanto una fuerte religiosidad (en términos prácticos o de creencia) como la

pertenencia a asociaciones u organismos religiosos no significan automáticamente alto capital social y sus aspectos concomitantes (confianza y tolerancia). Correlación que fundamentalmente se produce en el nivel de los líderes y otros protagonistas, dado que son individuos tan significados por su propia participación como movilizados hacia la integración de otros, esencialmente, de las minorías étnicas. Sin embargo han sido detectado grados significativos de etnocentrismo entre miembros de dichos grupos (Billiet, 1998: 237).

### **Consideraciones teórico-metodológicas sobre mediaciones de la cohesión: rituales y emociones colectivas**

Rituales, identidad colectiva y emociones son cuestiones centrales de una sociología durkheimniana cuya preocupación esencial era el alcance de la religión en cuanto causante de la debilidad de la moral común, del protagonismo del individuo y de la falta de confianza y cooperación. En el centro de ese proceso está el ritual, dispositivo clave para Durkheim una vez que sirve de mediador de la confianza y la cooperación entre individuos. Para el autor, el ritual es un espacio de comunión, es decir, de comunicación, en la acepción etimológica de este concepto donde sus protagonistas habitualmente presentan relaciones de identidad cultural y solidaridad social, poseen un marco común de conocimientos contextuales que regulan el funcionamiento de la acción ritual y permiten que éste desarrolle su eficacia pragmática. Gracias a estos conocimientos compartidos, los congregados pueden realizar las mismas o similares interpretaciones de los hechos, coinciden en sus connotaciones y, en ocasiones, comparten una misma

En su teoría elaborada de los ritos, coexisten diferentes tipos y funciones generales para dichas prácticas religiosas. Durkheim distingue tres tipos de ritos: los negativos, los positivos y los ritos de expiación. Los negativos son esencialmente las prohibiciones: interdicción de comer, de tocar con las manos, que se desarrollan en el sentido de todas las prácticas religiosas de ascetismo. Los positivos son actos de comunión orientados, por ejemplo, a promover el bienestar físico/mental, la cura enfermedades, etc. Durkheim estudia igualmente los ritos de imitación, miméticos o representativos, que tienden a imitar cosas que se desean provocar (Aron R., 1967). Por consiguiente, todos esos ritos están cargados de una función social importante: su objetivo es mantener la comunidad, acentuar el sentido de participación en un grupo, revigorizar las creencias y la fe.

Para el autor, el acento de la experiencia religiosa no se encontraba en las cualidades de los individuos sino en el grupo social; en concreto, en la participación comunitaria en rituales donde los individuos se despersonalizan y logran la cohesión, la solidaridad y la igualdad. Por ello, «la única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos» (Durkheim, 1925). A la fuerza e intensidad emocional de unidad y comunión grupal la denominó *efervescencia colectiva*, elemento central de todos los rituales religiosos y de la supervivencia y prioridad de la sociedad frente a los individuos.

Randall Collins (2004) toma como referencia tanto el concepto durkheimniano de sagrado como la «cadena» de rituales de interacción cotidiana goffmaniana. Collins señala cuatro aspectos o «ingredientes» que hacen del ritual un proceso exitoso o fracasado en diferentes grados, generando así diferentes combinaciones de emociones y símbolos asociados a las interacciones. Según su clasificación, el éxito de un ritual depende de: la presencia física/corporal de dos o más participantes; de las barreras que son impuestas/exigidas a las personas

«de fuera»; de la retroalimentación acumulativa originada de un foco de atención común hacia un objeto o evento específico; y de un estado de ánimo emocional compartido. Las formalidades de tipo tradicional no son esenciales, ya que sólo ayudan a mantener al grupo enfocado en reproducir determinada actividad constantemente o, como dijera el propio Durkheim, «profiriendo el mismo grito».

Sin embargo, Collins asume que el último aspecto, el ánimo emocional, es el mayor responsable de estructurar o romper con los rituales, en la medida en que el grupo acumula una fuerte emoción colectiva. Cuando esto impregna la conciencia individual, las personas reunidas en la experiencia son absorbidas por un sentimiento de ser llevado más allá de uno mismo (o más allá del “yo”, en la acepción de Mead) hacia algo más grande y potente. En su sentido más amplio, esta sensación colectiva acoge una variedad de emociones óalegría solemne, enojo, risa, tristeza terribleó que son parte de nuestra cotidianidad pero que son potencializadas en ella. Así, un tipo particular de emoción es crucial para la toma de una experiencia ritual como cualitativamente diferente de otra.

Los rituales de la política, los rituales de sociabilidad, entretenimiento, erotismo, etcétera se distinguen de los rituales de la religión por su grado de activación emocional; pero las diferentes religiones pueden tener asimismo diferentes tonos emocionales ólo que Weber llamaría diferentes «éticas» o conductas, pero que se diferencian, igualmente, por contenidos emocionales. Al respecto de los resultados producidos por la mezcla de los distintos «ingredientes», Collins concluye que los rituales con éxito son responsables de generar en la comunidad: sentido de pertenencia; emblemas simbólicos y objetos sagrados; alta concentración de energía emocional en los individuos óconfianza y entusiasmo en la realización de actividades orientadas a los rituales y sus objetivos simbólicos–; y, finalmente, reflexiones morales del bien y del mal ódando sentido, por ejemplo, a castigar a quienes violan su código simbólico.

Durkheim señala que las características principales de una sociedad son resultado de los rituales exitosos y que el éxito estaría marcado, principalmente, por el grado de integración en que los diferentes rituales se encuentran. Es decir, en un ritual, los resultados pueden variar su intensidad, siendo leves o inexistentes, de acuerdo con la fuerza del compromiso religioso, los tipos de interacciones generadas y el grado de creencia en los símbolos religiosos. Una nueva religión surge cuando un grupo formula una intensa práctica religiosa que le une en una identidad común a través de emblemas simbólicos que asociados a sus creencias. En seguida, Durkheim explica que cuando los rituales no tienen efectos exitosos y se «rutinizan», aunque estén intercalados con momentos de entusiasmo, corren el peligro de fracasar en el aspecto emocional generando indiferencia de los participantes hacia el rito. En este punto, los participantes que se encuentran emocionalmente «fríos» en determinado ritual son reclutados por grupos «rivales» que tratan de presentarse en función de lo que no ofrece el otro grupo.

La consideración de las emociones en el estudio de rituales, de procesos de construcción de identidades colectivas y de cambio social, ha adquirido un papel destacado en la sociología de la religión de las últimas décadas. Basado en los estudios psicológicos de las emociones<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> Para la obtención de más informaciones, consultar el estudio de Ellison (1998) en que se resume en un solo artículo más de doscientos estudios psiquiátricos y psicológicos publicados hasta 1989 que han registrado consistentemente varios aspectos del involucrimiento religioso asociados a la salud mental-emocional. Ver también la obra de Pargament (1990)

Collins (2004) desarrolla el concepto de energía emocional (EE) como factor de cohesión del grupo. La energía emocional (EE), y por lo tanto la relación entre EE y lo que Collins llama «emociones transitorias», es una característica definitoria en su teoría de las cadenas de interacción ritual. Según el autor, las emociones son ingredientes centrales en dichas cadenas. La centralidad de las emociones en la sociología deriva de la capacidad unificadora que desempeñan en el conjunto de la sociedad, proporcionando la energía a través de la cual los grupos se movilizan. El enfoque de la teoría de la interacción ritual es, por el contrario, que los rituales o encuentros sociales comienzan con las emociones de diversa índole y que a su vez se intensifican en el curso del encuentro, produciendo en última instancia otro tipo de emociones. Las emociones que se encuentran en el comienzo del encuentro son transitorias, según Collins, mientras que las emociones generadas como efecto del encuentro son emociones de largo plazo, a las que él denomina de Energía Emocional.

Este autor entiende la noción de energía emocional en términos cuantitativos y cualitativos. La medida de éxito de una interacción ritual consiste en que sea productora de altos niveles de EE, mientras que el fracaso de la interacción ritual se mide con bajos niveles de EE. Cualitativamente, la alta EE se describe como la confianza, el entusiasmo, los sentimientos de positivos autoestima y así sucesivamente. Una Baja EE, por el contrario, es caracterizada por la depresión, la falta de iniciativa y negativos de autoestima. La EE asociada con estas consideraciones es un factor de motivación. El alto nivel de EE lleva a los participantes y posibles participantes a ser atraídos por determinado grupo y, por lo tanto, también es responsable de generar la solidaridad social; por su parte, un bajo nivel de EE actúa como repelente para los miembros potenciales del grupo así como fatigoso para las personas sometidas al grupo; por lo tanto, se caracteriza por la ausencia de solidaridad social.

### **Minorías religiosas y etnicidad en su relación con la estructura social**

Aunque el binomio religión/etnicidad tiende a ser tratado de forma disociada, desde una perspectiva analítica los dos elementos incorporan aspectos que forman parte de una misma realidad (Fenton, 2004). Empecemos con una definición sencilla de cada uno de esos fenómenos. La religión nos remite a un sistema de creencias y ritualidades que tienen como referencia lo sagrado, la trascendencia (implicando la existencia de Dios/dioses o no), y una codificación moral o ética de existencia. La etnicidad, por su lado, «trata de la articulación social y cultural de lo ancestral, real o imaginado» (Fenton, 2004: 57). En el plano de las intercepciones entre comunidades religiosas y étnicas, recordamos las consideraciones tejidas por Durkheim acerca de lo sagrado, donde la religión es en sí misma la experiencia de lo sagrado, generadora de grupos e identidades colectivas<sup>4</sup>. Ese ha sido el tipo de vivencia dominante en las sociedades tradicionales, *premodernas*: naturaleza y cultura, sagrado y profano se sobreponían en un proceso de asimilación recíproco.

El sistema religioso tiene actualmente menos poder que el sistema político, pero las identidades religiosas contemporáneas están situadas en un escenario global y local de diversidad religiosa, particularmente visible en el mundo occidental. No olvidemos que, por un lado, la globalización contribuye para la expansión de sincretismos y la privatización de creencias mientras que, por otro lado, refuerza religiones con referencias territoriales, como en el caso del Cristianismo ortodoxo en los países del Este europeo, después de la caída del

<sup>4</sup> Es esencial resaltar ese aspecto ya que sería uno de los principales distintivos de la religión frente a la magia.

muro de Berlín. En ese caso, la religión ha resurgido como consciencia colectiva en cada nación que había estado bajo dominio soviético y, precisamente a partir de aquella fecha y en consecuencia de crisis políticas y económicas, ciudadanos de esos países han emigrado hacia Europa Occidental, pasando a formar parte de las minorías étnicas en las sociedades de acogida. En un primer momento, el componente étnico se ha revelado como marca distintiva y factor de identificación, pero su especificidad cultural incorporaba también una identidad religiosa que para muchos tenía una historia reciente, pues solamente a partir de la década de noventa la libertad religiosa ha dado pasos efectivos en el Este europeo.

En los últimos diez años, podemos observar una situación análoga a la que nos hemos referido con la llegada de inmigrantes del continente africano a países europeos, particularmente Francia, España, Italia y Portugal. Más allá de motivaciones personales, tales flujos migratorios son en gran medida producto de persecuciones políticas y crisis económicas y sociales en sus respectivos países. En situaciones de marginalización e invisibilización étnica, la creación de una comunidad religiosa se torna un recurso que potencia la visibilidad pública de determinado grupo en la sociedad y, principalmente, la reproducción de su identidad colectiva. Por lo tanto, el sentido de comunidad religiosa es, por norma, uno de los atributos de las minorías religiosas. La comunidad óen especial, comunidades dotadas de espacios físicos de encuentro posee la virtualidad de refuerzo de la posición del grupo dentro del campo religioso, proyectándolo en la sociedad. Cuando tal identidad religiosa surge conjugada con la etnicidad, su particularidad se duplica (Fenton, 2004) y, aunque estas comunidades religiosas son consideradas estadísticamente residuales, representan una dimensión de la realidad que no debe ser ignorada.

Debido a sus propiedades heurísticas, el concepto de «campo» teorizado por Pierre Bourdieu (1984) nos permite instrumentalizar la estructura de las relaciones (dentro de la minoría y del campo religioso en general), la distribución de poderes por los agentes, las situaciones de conflicto y de cooperación y las interdependencias con otros campos. En principio, las minorías religiosas están desprovistas de poder, recursos y oportunidades frente a la religión hegemónica. Sin embargo, estos colectivos buscan el reconocimiento en la esfera pública y, en consecuencia, rechazan la connotación con símbolos de identidad colectiva, asentados en la correspondencia (simbólica o no simbólica) entre Estado-Nación y cultura religiosa dominante.

Turner (1969) nos presenta, en su dialéctica estructura/antiestructura, algunas reflexiones sobre los procesos de configuración de las identidades colectivas frente a la estructura social. Según este autor, por el mero hecho de existir en sociedad, ocupamos una determinada posición en el entramado de los estatus sociales; y la posición que ocupamos en la estructura nos condiciona a cumplir normas que garantizan su funcionamiento y reproducción. Eso no significa que los individuos no puedan alterar la trayectoria de la estructura o mismo sus trayectorias en la estructura. Pese a esto, las mismas estructuras producen ambivalencias que no se pueden resolver en el cotidiano normativizado. Allí es donde la estructuración ejerce su presión en el individuo que por su lado busca un escape en la conformación de grupos que dan cuenta de la diversidad de roles y grupos sociales con los cuales nos identificamos. Ese escape, que muchas veces vemos como imprescindible en la vida social, se da, por ejemplo, en las ritualidades que desarrollamos en nuestras culturas o religiones

En nuestro caso, el ritual religioso no sólo ilustra perfectamente el escape de la estructura al que ya nos hemos referido sino que además es responsable de «recrear» una nueva estructura, o lo que se suele llamar antiestructura —no tanto por su carácter contrario a lo que está

estructurado como porque huye de la estructura y no sigue su lógica linear. Durante las ritualidades, los individuos se ven libres de su “estado” estructural, pues se trata de una situación, en la que desaparecen las posiciones jerárquicas y las normas; se vive una igualdad a través de la cual se liberan las capacidades humanas de creatividad y voluntad respecto a las coacciones estructurales.

Así, en el período al que Turner llama de «communitas», nos preparamos para poder seguir viviendo en la estructura, y es donde se habla de la fase de desahogo individual de la vida social. Si bien los hombres no pueden vivir al margen de las estructuras, tampoco pueden vivir permanentemente en ellas, esto es, sin esa fase en que se ritualizan las relaciones sociales, haciendo deseable lo indeseable. El momento anti-estructural sería entonces la «communitas» que da lugar a que el individuo sobreviva a la estructura. De todas formas, es interesante remarcar este «carácter estructural» de la antiestructura a modo de antítesis dialéctica de la toda vez que una «communitas» determinada no siempre podrá mantenerse como anti-estructura, pero puede transformarse en una actividad rutinaria y estereotipada, que se irá cristalizando como parte de la estructura.

## Conclusiones

Las sociedades democráticas se están transformando, progresivamente, en espacios plurales y por el mismo motivo tienden a subestimar los efectos de la diversidad. Incluso después de que las ciencias sociales, como señala Robert Putnam (2007), hayan revelado que es más fácil confiar y cooperar con el otro cuando la distancia social es menor. La consciencia de la proximidad, de las experiencias comunes, genera empatías y complicidades. Dicho de otro modo, son factores que reproducen y recrean identidades. Y es que las identidades sociales son inevitablemente indisolubles de las distancias sociales, que a su vez potencian y consolidan las identidades (Putnam, 2007: 159).

No nos olvidemos de que en el pasado, considerando la precocidad de nuestras democracias, las minorías «toleradas» han sido consideradas como grupos marginados, categorías-corporación (Wilson, 1996: 20-21) con identidad y cultura específicas; sus dirigentes ejercían simultáneamente el control social en el interior de la comunidad y mediaban las relaciones entre su comunidad y el grupo hegemónico. Pero el proceso adaptativo, a lo largo del tiempo, tanto de la inmigración como de la diversidad, reclama la «construcción de identidades sociales, no meramente de los propios inmigrantes (...) pero también de la nueva sociedad más diversa en su totalidad» (Putnam, 2007: 160).

Las diásporas contemporáneas han sido progresivamente clasificadas hasta ser entendidas como comunidades transnacionales múltiples. Como las comunidades de «taste» (Giddens, 1994: 188) donde la característica dominante es la construcción global de localidades (Robertson, 1992), es decir, la identidad local es construida con referencias globales. Pese a esas transformaciones substanciales, las comunidades de inmigrantes siguen ubicadas en posiciones desfavorecidas de recursos y oportunidades, posiciones que son agravadas cuando dicho estatuto está marcado por contornos religiosos y étnicos.

En las sociedades democráticas contemporáneas, todavía se sigue identificando casos de relaciones de marginalización y subordinación de grupos minoritarios y más específicamente, de colectivos inmigrantes. Entretanto, dichas cuestiones representan algunos de los temas más pertinentes en el debate político y académico actual influenciado por las ideas de pluralismo, integración, solidaridad y cohesión social. Los «nuevos» migrantes son cada vez más

«transmigrantes». Las nuevas formas de comunicación tecnológica y transportes de masa favorecen el mantenimiento de contactos entre origen-destino y las nuevas generaciones pueden reforzar la cultura de origen a la vez que asimilar la cultura dominante (Kennedy & Roudometof, 2002: 13). Por esa razón, recordamos una vez más la perspectiva de Putnam (2007) sobre las potencialidades de las nuevas comunidades de inmigrantes: las nuevas comunidades de inmigrantes son ricos instrumentos para un aprendizaje mutuo y, al hablar de reconstrucción de identidades, lo que se pone de manifiesto no es solamente la identidad de las personas migrantes sino la identidad de la sociedad, culturalmente más diversificada en su conjunto.

## Referencias

- Aron, Raymond (1967). *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 6ª Ed, 2003.
- Beckford, James (1998), «Secularization and Social Solidarity: A Social constructionist View», in R. Laer Mans, B. Wilson & J. Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration*. Lovaina, Leuven University Press, pp. 141-158.
- Bellah, Robert N. (1968), «Civil Religion in America», in William McLoughlin & Robert Bellah (eds.), *Religion in American*, Boston, Beacon Press.
- Bellah, Robert N. (1975), *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York, The Seabury Press.
- Billiet, Jaak (1998), «Social Capital, Religious-philosophical Involvement and Social Integration in Belgium: an Empirical Investigation», in R. Laermans, B. Wilson & J. Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 141-158.
- Bourdieu, Pierre (1980), «Le capital social: notes provisoires», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 31, pp. 2-3. Bowen J. (2004). Beyond migration: Islam as a transnational public space. *J. Ethn. Migr. Stud.* 30:879–94
- Cadge W., Ecklund E.H. (2007). Immigration and religion. *Annu. Rev. Sociol.* 33: 359–79.
- Collins, R. *Interaction Ritual Chains. European Journal of Sociology.* 2006, 47(3): 446-51.
- Dobbelaere, Karel (1968), «Une typologie de l'intégration à l'église», in *Social Compass*, vol. 15, n.º 2, pp. 117-141.
- Durkheim, Émile (1925 [1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris. Librairie Félix Alcan.
- Ellison, C. G. (1998). Introduction to Symposium on Religion, Health and Well-Being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27 (4), 692-694.
- Fenton, Steve (2004), «Modernidade, etnicidade e religião», in D. RODRIGUES (org.), *Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*, Porto, Afrontamento, pp. 51-75.
- Giddens, Anthony (1994), «Risk, Trust and Reflexivity», in U. Beck, A. Giddens & S. Lash (eds.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, pp. 184-197.
- Halman, Loek (2003), «Capital social na Europa contemporânea», in J. Vala, M. Villaverde Cabral & Ramos (org.), *Valores Sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, pp. 257-292.
- Hervieu-L'eger D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, UK: Polity
- Kennedy, Paul; Roudometof, Victor (2002), «Transnationalism in a Global Age», in P. Kennedy & V. Roudometof (eds.), *Communities across Borders: New Immigrants and Transnational Cultures*, New York, Routledge, pp. 1-26.
- Lockwood, David (1964), «Social Integration and System Integration», in G. K. Zollschan et al. (eds.), *Explorations in Social Change*, Londres, Routledge.
- Luhmann, Niklas (1982), *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press.
- Levitt, Peggy and Jaworsky, B. Nadya. (2007), “Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends,” *Annual Review of Sociology* in 33(1), ed. , 2007, 129.
- Marquardt M.F. (2005). From shame to confidence: gender, religious conversion, and civic engagement of Mexicans in the U.S. South. *Lat. Am. Perspect.* 32:27–56.
- Pargament, Kenneth I. (1990). God help me: toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. In D. McIntosh, B. Spilka, D. Moberg & M. Lynn (Orgs.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol.2, pp.195-224). London: The JAI Press.
- Parsons, Talcott (1973), *Les systèmes des sociétés modernes*, Paris, Dunod.
- Portes, Alejandro (2000), «Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea», in *Sociologia, Pro blema e Práticas*, n.º 33, pp. 133-158.

- Putnam, Robert D. (2007), «*E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century: The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*», in *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, n.º 2, pp. 137-174.
- Robertson, Roland (1992), *Globalization: Social Theory and Global Change*, Londres, Sage.
- Turner, V. (1969), *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Voyé, Liliane (1996), «D'une reliance incertaine: la reliance religieuse», in M. Bolle De Bal (ed.), *Voyage au coeur des Sciences Humaines. De la Reliance*, Tome II: *Reliance et pratiques*, Paris, L'Harmattan.
- Wilson, Bryan (1996), «Religious Toleration, Pluralism and Privatization», in Páll Repstad (ed.), *Religion and Modernity – Modes of Co-existence*, Oslo, Scandinavian University Press, pp. 11-34.

## Sobre el Autor

*Rafael Cazarin*: Inicio de los estudios de licenciatura en Ciencias Sociales en la Universidade de Brasília/Brasil (2005) y finalización en la Universidade de Coimbra/Portugal (2009) donde fui becario de iniciación científica en el Centro de Estudos Sociais/CES-UC. En la Universidad del País Vasco concluí el "Máster en Migraciones; Conocimiento y Gestión de Procesos Migratorios" (Sept/2010) donde fui aceptado en 2010 como "visiting researcher" en la University of Witwatersrand/South Africa para un periodo de prácticas en investigación. Concluí en la UPV/EHU un segundo máster en "Modelos y Áreas de Investigación en Ciencias Sociales" (Mar/2012). Actualmente soy doctorando en el departamento de sociología II de esta misma universidad y becario predoctoral (FPI-CAPV 2011/2012) del gobierno vasco. También me encuentro adscrito al grupo XENIA de investigación en migraciones así como en el "Grupo Consolidado de Investigación en Psicología Social". Como temas y áreas de investigación me centro en la antropología y sociología de la religión (rituales, etnicidad, integración, cohesión social, racismo) sociología de las emociones y la psicología positiva (bienestar subjetivo, felicidad, flujo).