

CONSTRUYENDO IDENTIDADES RELIGIOSAS: PLANTEAMIENTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS

CONSTRUCTING RELIGIOUS IDENTITIES: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROPOSALS

José Alberto Galván Tudela

RESUMEN

La diversidad religiosa en Canarias es un fenómeno ya constatado. El mapa religioso es abigarrado, múltiple, coexistiendo en el espacio insular religiones, formas de y también personas que las rechazan. Tal coexistencia y contigüidad es un factor, entre otros, que ha facilitado la creación de flujos de personas entre las mismas, y de no creyentes a aquellas, así como formas de nueva religión, expresión de nuevas culturas interactivas. La presente ponencia pretende ser a la vez introductoria y programática al conjunto de comunicaciones del panel, que analice las características de dichos flujos no solo entre los canarios/as sino también entre otros residentes en las islas, tanto hoy como en el pasado.

ABSTRACT

The religious diversity of the Canary Islands has dramatically increased over the last few decades. By now, many religion's forms coexist in the archipelago and many new religious identities have arisen. The coexistence and contiguity of these new forms and identities has favoured the flows of persons between these, and also propelled the dynamics of conversion as an expression of new interactive cultures. But of course, there is also a reaction against these new religious forms and rejection of its insertion in local society. This chapter offers an introduction to the lectures about the new religious movements in the Canary Islands that were presented and discussed at the conference. It also proposes an approach of how we might best analyse the flows of religious forms, contents and of individuals/believers, and also the cultural exchanges between the autochthonous population of the Canary Islands and newcomers (migrants, refugees, residents or tourists).

José Alberto Galván Tudela: Catedrático de Antropología Social, Grupo de Investigación RELICAN (ICPS). Universidad de La Laguna, Campus de Guajara, (s/n), La Laguna (Tenerife, 38071, 922317743, agalvant@ull.es

PALABRAS CLAVE: construyendo identidades religiosas, flujos, itinerarios y conversiones, narraciones como instrumentos de análisis.

KEYWORDS: Constructing religious identities, cultural flows and networks, religious itineraries, conversions and narrative strategies as analytical instruments.

La diversidad religiosa en Canarias es un fenómeno ya constatado. Conocemos sus causas históricas y actuales en un mundo globalizado, tales como la expansión religiosa y el apostolado, las migraciones transnacionales, el consumo a través de los diversos espacios que promueven actividades, comercializan objetos y símbolos, u ofrecen distintos servicios; la influencia de los medios de comunicación como la televisión e Internet y, por último, la literatura y los eventos culturales y artísticos. El mapa religioso, por tanto, es abigarrado, múltiple, coexistiendo en el espacio insular religiones, formas de y también personas que las rechazan. Tal coexistencia y contigüidad es un factor, entre otros, que ha facilitado la creación de flujos de personas entre las mismas, y de no creyentes a aquellas, así como formas de nueva religión, expresión de nuevas culturas interactivas. La presente ponencia pretende ser a la vez introductoria y programática al conjunto de comunicaciones del panel, que analice las características de dichos flujos no solo entre los canarios/as sino también entre otros residentes en las islas, tanto hoy como en el pasado (Anaya, 1996; Fajardo, 1996; Galván (Coord.), 2009) En este panel nos interesa conocer la variedad de formas de construir las identidades religiosas, sus grados de incorporación y compromiso, todo ello en el contexto de la búsqueda personal en una sociedad, que siempre ha sido plural, y que hoy es cada vez más multiétnica. Por ello, aunque se debe conocer la naturaleza interna y variada de los rituales y creencias de todas aquellas expresiones, se esperan sobre todo relatos y análisis de los diversos itinerarios de personas de unas religiosidades y espiritualidades a otras, a fin de establecer, si existen o no patrones diversos, definir cuáles son sus características, e incluso si coexisten múltiples, temporales y sincréticas identidades religiosas personales. Una pregunta, entre otras, se hará eco en las dos sesiones del panel: en las sociedades globalizadas como Canarias, ¿podemos definir la situación religiosa simplemente como la de un hipermercado donde, perdido el monopolio del catolicismo, los creyentes eligen, desechan o rechazan a voluntad lo que se cree y lo que se practica?

SOBRE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

Veamos primeramente el concepto de identidad. Hace referencia a aquellas características culturales o no que definen a un individuo, indicando su pertenencia a una población que comparte aquellas características. En un

DNI expresamos nuestro nombre y apellidos, sexo, lugar de nacimiento (ciudad y provincia), fecha del mismo (edad), filiación, lugar de residencia (calle, número y piso, ciudad y provincia) y nacionalidad. En otros documentos de identidad se añaden a veces características fenotípicas (sea color de ojos, de la piel o diversas características del pelo) y pertenencias a algún grupo religioso. Si nos fijamos bien todo este conjunto de determinaciones constituyen una totalidad de status, que incluyen las propiedades individuales y las diversas posiciones que las personas ocupan en la sociedad, y que el Estado sintetiza en un número. Sin duda su función es de control.

Tenemos, por tanto, múltiples status (p.e., español, canario, tinerfeño, hijo de/padre de, hermano, hombre/mujer, vecino, niño, y, en su caso, religión, grupo étnico y racial...). Si analizáramos más en detalle, podríamos saber una profesión, indicando si es profesor, universitario, de antropología, que imparte introducción/económica/política/simbólica...Y si nos fijamos entre los status que ocupamos, algunos de ellos predominan en contextos concretos, como hijo o hija en casa, y estudiante o profesor en el aula.

Como indica el antropólogo C. Ph. Kottak (2002) “hay algunos status que son *adscritos* en los que las personas tienen escasa o nula capacidad de elección en su obtención. Así, la edad es un status adscrito, e incluso lo suelen ser la raza y la etnicidad, pues las personas nacen miembros de un cierto grupo y permanecen en el durante toda la vida. Por el contrario, los status *adquiridos* no son automáticos, sino que se obtienen mediante tratos, talentos, acciones, esfuerzos, actividades y logros”. Ejemplos de ello son médico, senador, vendedor, sindicalista, padre, estudiante universitario, e incluso, en algunos casos el sexo, que también puede construirse aunque no heredarlo ya construido artificialmente...Un status adscrito puede ir asociado a una posición en la jerarquía político-social, como la subordinación de ciertas *minorías* o grupos poblacionalmente más pequeños.

A veces los status, en particular los adscritos, resultan *mutuamente excluyentes*, e incluso tomar un status o unirse a un grupo requiere *una experiencia de conversión*, adquiriéndose una nueva y abrumadora identidad primaria. Otros no son mutuamente excluyentes, sino *contextuales*. Las personas, p.e., pueden ser a la vez negros e hispanos, o madre y senadora. Un religioso santero, puede ser palero, espiritista, católico...o por lo menos comportarse como y asistir a cultos de estas religiones. Además, una identidad puede utilizarse en ciertos contextos y otra en otros diferentes. Esto se denomina *negociación situacional de la identidad social*. Cuando *la identidad étnica* es flexible y situacional (Moerman, 1965), se convierte en un status adquirido... Además, las personas bilingües pueden manipular una identidad étnica al mismo tiempo que también participan en una cultura nacional (Kottak, 2002).

Por todo lo dicho hasta aquí los status o identidades, aunque sean adscritas o adquiridas, pueden en muchos casos cambiarse, pues indican fundamentalmente que pueden venir dadas o no por nacimiento o por biología. Por tanto, las identidades están sujetas a *procesos de construcción* y presentan *multiplicidad de formas*, consolidadas o difusas, individuales o múltiples. Entendemos por procesos de construcción la posibilidad de montaje, fabricación, la expectativa de estructuras diferentes como punto final y la posibilidad de emplear materiales diferentes en la fabricación. En contextos multiculturales las identidades religiosas están sometidas a procesos de decantación, de antítesis o de sincretismo, pudiéndose identificarse el sujeto a una diversidad de denominaciones religiosas.

Por otra parte, debemos distinguir cultura en sentido estructural y cultura en sentido organizacional. En sentido estructural hace referencia a esas características que *comparten* los miembros de un grupo étnico. En sentido organizacional hace referencia a aquellas características de un grupo poblacional, que son utilizadas por ellos para distinguirse de otros. Estas pueden ser dadas u observables objetivamente o producto de una invención, a menudo acudiendo al pasado. Entre esas características, que pasan a ser consideradas como *diacríticos culturales de un grupo étnico*, podemos encontrar la religión. Llamamos *etnicidad* a ese proceso de identificación con, y sentirse parte de un grupo étnico, y distinción, no necesariamente exclusión, de otros grupos debido a esta afiliación. La religión, por tanto, puede constituirse como marcador étnico, cohesionar el grupo y distinguirse de los demás.

Por último, debemos distinguir grupo étnico de nación/estado, para indicar en el primer caso a aquella población que se distingue por sus similitudes culturales (compartidas entre sus miembros) y por sus diferencias (con respecto a otros grupos). “Los miembros del grupo étnico comparten creencias, valores, hábitos, costumbres y normas, y una lengua, religión, historia, geografía, parentesco y/o rasgos raciales comunes. Mientras, la nación/estado hace referencia a una entidad política autónoma, aunque a menudo no sea étnicamente homogéneo pudiendo existir naciones/estado multiétnicos. Los grupos étnicos que en alguna ocasión tuvieron, o desean tener o volver a tener, un status político autónomo se denominan *nacionalidades*. En palabras de Benedict Anderson (1991:6-10) se trata de *comunidades imaginadas*, de tal modo que aunque se conviertan en naciones/estado, continuarán siendo comunidades imaginadas, porque la mayoría de sus miembros, aunque sientan una estrecha camaradería, nunca se encontraran”. (Kottak, 2002:65).

ITINERARIOS, AFILIACIONES Y/O CONVERSIONES RELIGIOSAS

Habiendo expuesto algunas ideas sobre las identidades religiosas, quiero avanzar en la conceptualización más conveniente respecto a los flujos de

personas entre religiones y/o espiritualidades, y de no creyentes a aquellas, así como la existencia de formas de nueva religión, expresión de nuevas culturas interactivas.

Quisiera que, ante todo, se tenga en cuenta algo afirmado por M. Juergensmeyer (2002) de que “los procesos fluidos de interacción cultural, de expansión, síntesis y cambio han existido siempre desde los primeros registros de la historia escrita. En ese sentido, la religión siempre ha sido global, ya que las comunidades y tradiciones religiosas han mantenido siempre límites permeables. Se han movido, cambiado, e interactuado con otras alrededor del mundo. Y, a pesar de que muchas religiones, especialmente las universales, están ancladas en elementos o referencias que parecen inmutables, no obstante es indiscutible que todas contienen en sí una enorme diversidad de características y elementos culturales tomados de las tradiciones religiosas vecinas. En este sentido la globalización religiosa y la hibridación han sido fenómenos estrechamente ligados a la historia de cualquier tradición, y no constituye un fenómeno actual. No obstante, en las últimas décadas del siglo XX y en los inicios del siglo XXI está tomando unas dimensiones espectaculares, debido a las redes de comunicación y los medios de difusión masiva de la información. Lo cual ha generado que en escasas regiones del globo hoy existan miembros de una sola religión tradicional. La globalización de la religión está relacionada con el movimiento de gentes e ideas”.

Si es cierta esta afirmación, debemos tener en cuenta la complejidad de los flujos de personas y creencias, y no tanto las visiones normativas o institucionales, que tienden a menudo a ser simplificaciones o estereotipos, como los procesos de construcción religiosa que aluden directamente a las condiciones individuales, que son polimorfos, y más complejas que aquellas. Las visiones normativas suelen ser establecidas a posteriori, y están más relacionadas con *el deber ser*, por lo que podemos considerarlas más ideológicas, que con *los hechos*. Si esto es así, ¿no será mejor, metodológicamente, estudiar esos procesos religiosos desde la complejidad o teniéndola en cuenta, más que desde la simplificación propuesta especialmente por las religiones, universales, las religiones carismáticas y exclusivas? Como luego veremos este es el caso de las conceptualizaciones de la conversión, que supone estructuralmente el abandono de una tradición religiosa internalizada en cada persona por el acceso a otra, a través en el mejor de los casos de un proceso de cosmogonía personal (Cucchiari, 1988:422), en el que el individuo vuelve a nacer, alterando el modelo tradicional de valores y generando una nueva legitimación (Guerrero, 1995).

Por ello propongo que discutamos algunos conceptos usuales tales como “conversión”, “afiliación” e “itinerario religioso”. Como hemos indicado el primero está anclado en una distinción entre el pasado y el presente, en un

antes y un después, implicando que el cambio o transformación de estados religiosos supone que lo nuevo hace desaparecer lo viejo. ¿Es aplicable esta concepción a las religiones sincréticas, esencialmente dinámicas y polimorfos?

Un segundo concepto muy común es el de afiliación, que observamos para caracterizar algunas religiones tales como las afrocubanas (Dianteill, 1996). Aunque este término se ha vulgarizado y es aplicado comúnmente para indicar el proceso de entrada en diversos colectivos, tales como un equipo de fútbol, sin embargo tiene una acepción etimológica importante. Concibe al colectivo como una familia donde sus miembros se consideran parientes entre sí, hijos con relación de parentesco ritual. El problema es que no todas las religiones comparten esta idea, por lo que no es aplicable a muchas religiones. Por otra parte, se centra preferentemente en un atributo estructural y no explicita el carácter procesual del fenómeno.

Un tercer término o concepto muy utilizado es el de itinerario. Aunque tiene la desventaja de ser más descriptivo, tiene el valor de no ser alusivo a una religión concreta. Ello, no obstante, es así aunque etimológicamente signifique “camino” (del latín, iter/ itineris). Este concepto es aplicable a diferentes religiones, pero sobre todo es un concepto que indica proceso, pasos en diversas direcciones, incluidos de ida y de vuelta, y que admite la multiplicidad religiosa, al ser cambiante e incluso ambiguo.

En este trabajo optamos por el término de *itinerario religioso*, ya que aparte de las características ya señaladas (proceso, dirección no prescrita, ambigüedad...) se abre a la multiplicidad *individual* de los mismos.

HACIA UNA TIPOLOGÍA DE LAS CONVERSIONES

En el capítulo sobre los procesos de conversión de su obra *El estigma del extraño*, el antropólogo Joan Prat hace un estudio analítico proverbial del fenómeno de la conversión con especial referencia a las sectas religiosas. Partiendo de un análisis de la definición de conversión de W. James (1985), apoya las tesis de Robbins (1988:64), afirmando que la conversión implica una transformación radical de la identidad y de la orientación vital, al tiempo que supone el tránsito de un universo discursivo a otro, y en la tesis de Rambo (1982:4-5) que destaca que los cambios en el comportamiento y en la cognición de los conversos son fundamentales en cualquier proceso de conversión. Estos y otros autores anglosajones distinguen claramente entre *conversión*, *incorporación* (recruitment) y *compromiso* (commitment) para indicar que la incorporación o adhesión a determinados cultos o rituales no implican necesariamente el compromiso, y convertirse a religiones que se consideran exclusivistas como el cristianismo o el judaísmo. Como afirma Nock (1933) “no hay un patrón único de conversión y cada época histórica,

o cada sociedad, puede propiciar un modelo dominante del mismo” (Prat, 1997, 106).

Apreciamos claramente que estos autores insisten en que el fenómeno de la conversión está estrechamente vinculado a determinadas religiones universalistas, de carácter exclusivista, que son contrarias a la comprensión de formas religiosas, de carácter sincrético y/o multidimensional. Por tanto, la conversión es propia del tránsito unilineal, de una a otra religión o del ateísmo a una religión. En cierta medida, el concepto de conversión es planteado desde una perspectiva normativa, oficial, del poder religioso, excluyendo incluso las formas o versiones populares de la misma, que siempre han sido sincréticas, y se consideran heterodoxas.

Tras definir la conversión, J. Prat pasa a analizar algunos paradigmas hegemónicos de la conversión en lo que considera nuestra tradición cultural, a partir de los trabajos de Richardson (1985), que se apoya en las características del modelo paulino, que ha jugado un papel central en la teología católica y protestante. “Los grandes ejes son: a) La *experiencia* se percibe como *súbita, intensa, emotiva y de naturaleza irracional*; es decir, se trata de algo inexplicable y que requiere de la *intervención de un agente poderoso y externo*, a menudo la de un dios omnipotente; b) Es un *acontecimiento único*, capaz de cambiar la vida del sujeto, y supone una *ruptura total con su pasado...*; c) La conversión del sujeto implica la negación total del “hombre viejo” y la implantación o nacimiento del “hombre nuevo”; d) ...Se piensa que la experiencia de la conversión cambió el sistema de creencias de Saulo y consecuentemente también cambiaron sus comportamientos, ya que estos dependen de la orientación cognitiva existente; e) W. James, por oposición a Richardson enfatiza los aspectos emocionales del paradigma paulino. El converso tiene la *sensación de desentrañar verdades* que no conocía, de que los misterios de la vida se le clarifican y todo ello envuelto en una especie de *sentimiento de felicidad inefable e intensa —el éxtasis—* del que hablan diversas tradiciones religiosas; f) la experiencia prototípica de conversión es determinista y supone un *sujeto pasivo y predestinado* (entendiendo la predestinación ya en términos teológicos ya psicológicos, según la lectura que se efectúe del fenómeno)”. (Prat, 1997:106-107).

Como apreciamos la conversión es concebida como súbita, no gradual. La experiencia es considerada intensa, emotiva e incluso irracional, donde interviene un agente poderoso, externo. Por otra parte, el acontecimiento es considerado como único, generando una ruptura total con el pasado, cambiando el sistema de creencias y los comportamientos. No obstante, no siempre los procesos de conversión adoptan estas características, apareciendo diversos *ritmos de una conversión gradual* (Marfá i Castán, 2009), significando un cambio cualitativo en la experiencia y en el nivel de

compromiso religioso. A su vez esta conversión gradual tiene dos variantes *por volición (o activa)* y *por rendición del yo (o pasiva)*, es decir en ese cambio gradual el converso va reconstruyendo su mundo religioso conscientemente o se abandona confiadamente a los designios divinos, haciendo de estos el centro de la nueva vida y de la nueva personalidad del converso. Según J. Prat (1997, 108), “son unmerosos los grupos protestantes que han seguido este modelo de conversión gradual, en el que distinguen dos estadios, uno de *convicción intensa de los pecados del converso* y la necesidad de dirigirse a Jesús y otra denominada por W. James como *santificación* que implica un cambio cualitativo más radical en el camino del perfeccionamiento espiritual que se desea emprender”. Los Testigos de Jehová son los que claramente siguen este modelo de conversión gradual, un proceso de comprensión progresiva de los mensajes bíblicos, único camino de acceso a la verdad (Beckford, 1975, 1978; Wilson, 1990; Prat, 1997:127-177).

En la línea de la conversión gradual, hay autores como Roger B. Strauss (1979) que afirman que la conversión es más *un proceso* que un hecho súbito en el que el converso busca comportarse de acuerdo con su verdadero ser, así como experimentar su nueva identidad. Distingue *dos perspectivas de análisis, una individual y otra institucional o colectiva*, que destaca los mecanismos que aquella institución activa con objetivos proselitistas, si bien a menudo son complementarios.

Para muchos autores, la tipología más completa es la de J. Lofland & L. N. Skonovd (1983), que distinguen cinco variables: (1) El grado de presión social que lleva a la conversión; (2) La duración temporal de la experiencia; (3) El nivel de excitación implícito durante el proceso; (4) El tono o contenido afectivo del mismo; (5) El nivel de participación en la doctrina. La combinación de estas variables les permite distinguir seis formas de conversión: *intelectual; mística; experimental; afectiva; revivificadora; y coercitiva*.

La conversión *intelectual* supone un descubrimiento o iluminación que un sujeto con escasa presión social y con un nivel de excitación emotiva medio adopta una teodicea alternativa gracias a la lectura intensiva de obras ligadas a una religión concreta (por ejemplo, la iglesia de la Cienciología). La conversión *mística*, caracterizada por un *éxtasis teofánico*, mezcla de sentimientos de amor, respeto y miedo, se corresponde con un bajo nivel de presión social y un periodo de tiempo corto, precedido a veces de una sensación de estrés relativamente larga y aguda (la antropóloga Benetta Jules-Rossette convertida a la iglesia apostólica africana de John Maranke). La conversión *experimental* supone que el converso adopta una actitud de comprobación ante los agentes interesados en convertirlo. Aquí la presión y los niveles de excitación son bajos y el proceso de conversión es largo. La práctica puede preceder a la creencia y prefigura su orientación que, a su

vez, está condicionada por la comprobación de los 'buenos resultados' que el converso espera obtener para tomar su decisión definitiva. La conversión *afectiva* se basa en relaciones previas del converso, sus propias redes sociales, que juegan un papel decisivo en su incorporación al grupo (por ejemplo, los Mormones). La conversión *revivificadora* tiene como prototipo la conversión masiva, colectiva, donde se junta la presión generada por la propia dinámica de grupo, la mezcla de sentimientos de miedo, alegría, y culpa, alto nivel de excitación de tipo extático que fácilmente puede ser reconducido (o manipulado) dentro del propio contexto litúrgico (grupos cristianos carismáticos, miembros de la iglesia de Filadelfia y otros grupos fundamentalistas). Por último, el tipo de conversión *coercitiva* implica la existencia, real o supuesta, de mecanismos de control mental, persuasión coercitiva, modificación del pensamiento y otros mecanismos relacionados con el concepto clave de *lavado de cerebro*, como forma de violencia encaminada a doblar la voluntad de las personas (Prat 1997, 109-111).

A MODO DE CONCLUSIONES

Veamos a continuación algunas reflexiones sobre las narrativas como materia prima para el análisis de los itinerarios religiosos.

Existen, estudios clásicos sobre narrativas, si bien basados en estudios sobre la conversión. No obstante, pienso son útiles a efectos de un análisis desde la perspectiva que proponemos.

Tales trabajos sugieren que la persona convertida utiliza una forma predilecta para relatar su proceso de conversión y, en efecto, se lo considera como un género narrativo en sí mismo (Snow & Machaleck, 1984). Afirman que existen modelos que dan forma al modo en que la experiencia de la conversión es descrita. Además, al proveerse de una narración alternativa se enriquece la competencia del sujeto en la interacción, especialmente por la utilización de recursos de la pragmática de la narración, así como de la discusión sobre la posibilidad de ser otra persona, El relato y/o el escrito autobiográfico, según Popp-Baier (2009) propone una ética y arte de vida.

Por otra parte, las narrativas se han utilizado preferentemente para el estudio de la conversión entre los Hare Krishna (Prat, 1997; Vallverdú, 1999; Daner, 1976) y en religiones cristianas de corte carismático, especialmente entre los pentecostales en España con los gitanos de Andalucía y Cataluña (Marfà i Castán, 2009; Prat, 1997) y en Sudamérica (Fediakova, 2002; Stoll, 1990), tanto en el territorio michoacano de México (Fabre, 2001; Bastian, 2008; Sandoval Ferrero, 2008; Carrasco, 1988), como en Guatemala (Cantón, 1998), en Argentina (Míguez, 2001) y en Chile (Masías-Hinojosa, 2010, Tennekes, 1985). Se trata de la aplicación de la entrevista biográfico-narrativa con apoyo de lo que denominan *líneas de vida*, cuyos

resultados se identifican en dos tipos de estructuras narrativas de conversión, la *narración de salvación personal* y la de la *restauración espiritual* (Rosenthal, 1993).

Se ha planteado que el relato se caracteriza por tener una estructura binaria, ternaria o quíntica, aunque muchos autores afirman que aún se está lejos de contar con una teoría completa y unificada del relato o discurso narrativo. Sin embargo, el relato parece tener sus propias formas y métodos de construcción, aunque podemos encontrar diferencias entre los relatos de los jóvenes y de los adultos mayores o entre los relatos de personas de género masculino y de género femenino, donde en estos últimos se pueden hallar múltiples variantes. En nuestro caso, debemos tener en cuenta también la condición de extranjero inmigrante o de local, la edad, el estado civil, la profesión, e incluso la religión de los progenitores, o las religiones que va adoptando el sujeto en el transcurso de su vida. Por ello es plausible pensar que los que nacen en una religión no tengan la misma expresividad e intensidad de la vivencia religiosa del converso. Sin duda, el estudio de los itinerarios debería abarcar una temporalidad mayor que la planteada en los estudios de conversión. Tales itinerarios debemos ubicarlos en la estructura jerárquica de los grupos, distinguiendo los líderes de los creyentes, los iniciados de los simplemente interesados por razones de origen, amistad o familia, en su condición social y económica y en su ideología política. Yo añadiría incluso, que es necesario preguntar por las crisis vitales, relacionadas con la pérdida del empleo, desavenencias de pareja, conflictos familiares... que sin ser del dominio religioso espolean a veces la percepción de que es necesario un cambio de vida. En este sentido los cuestionarios sobre el itinerario religioso deben ir acompañados también de preguntas sobre los contextos sociales de los sujetos que hacen sus narraciones. Por ello, pienso que sería necesario insistir sobre discursos de los sujetos en situaciones fuera de o ajenas a la congregación o grupo religioso, lo que implica asimismo acceder al mundo íntimo para lograr etnografías densas sobre los procesos vitales.

Todo lo dicho hasta aquí es importante, ya que es conocido que la narración, desde un punto de vista institucional, es un recurso que utilizan algunas comunidades religiosas para: 1. definir la pertenencia e identidad colectiva; 2. para demarcar el sentido de comunidad; y 3. para proporcionar los medios para la construcción de una identidad personal alternativa (Mankowski & Rappaport, 2000). Similarmente otros autores afirman que los relatos personales de conversión son dispositivos del discurso que permiten realizar las relaciones sociales de quienes han descubierto, en las tradiciones narrativas religiosas, una solución para dar sentido a su vida (Masías-Hinojosa, 2010). Como afirma Masías-Hinojosa, “el estudio del discurso narrativo es un medio para poner de manifiesto y comprender —conceptual

y empíricamente— la relación de dependencia que existe entre un relato de vida individual y la ideología y memoria colectiva de un grupo o comunidad del cual forma parte. El relato de conversión, como cualquier otro, depende del grupo social al que pertenece o al que aspira ser clasificado” (2010: 4). En las religiones pentecostales, según Hans Tennekes (1985:20), “para ser aceptado como miembro convertido no se requiere haber tenido experiencias sobrenaturales —haber hablado en lenguas (glosolalia) o haber danzado con el Espíritu—, pero sí, se exige tener ‘buen testimonio’”.

Si esto es así, es claro que al menos en determinadas religiones universalistas los relatos de conversión permiten identificar *cómo un grupo social ha construido sus relatos de vida* en un contexto de significados religiosos. En segundo lugar, tales construcciones pueden ser efectivamente caracterizadas de acuerdo a un conjunto discreto de *temas transversales*. Tercero, se pueden *hallar tipos de relatos de conversión* pese a la relativa uniformidad que tienen esta clase de relatos, lo que da cuenta de la variabilidad del discurso de conversión en una doctrina religiosa. De este modo podemos caracterizar qué ocurre en un porcentaje de personas que se convierten a la comunidad religiosa en cuestión. Incluso un psicólogo social ha planteado que las narraciones comunitarias actuarían como recursos por medio de los cuales la gente se apropia de un poder comunicacional, o empoderamiento (Rappaport, 1995). En el caso chileno es fácil encontrar parques, plazas o ramblas donde algún miembro del grupo pentecostal dé su testimonio sobre cómo Jesús ha intervenido en su vida, para lo cual comunica a los transeúntes su relato de vida y experiencia de conversión. Es preciso, por tanto, añadir estos relatos a los confesados en la intimidad de la congregación, o en el contexto de la soledad durante una entrevista en casa.

¿Cómo explorar separadamente la estructuración de los relatos de vida de estas personas? Masías-Hinojosa, en su artículo del 2010, propone mostrar cómo los relatos de conversión tienen: 1. variabilidad en la forma narrativa de lo que denomina las líneas de vida; 2. todo un conjunto de temas transversales; 3. una secuencia prototípica en la cual son expuestos los eventos y cambios de vida.

No obstante lo dicho hasta aquí, no quisiera terminar sin mostrar un apoyo explícito a la reformulación crítica de las conversiones en términos de itinerarios religiosos. Se trata del trabajo de Bernardo Guerrero Jiménez (1995) *La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica*. En él se efectúa una crítica al enfoque de las ciencias sociales, según el cual la conversión “desde una óptica racional se reduce a categorías temporales como el antes o el después, descuidando la centralidad del fenómeno”. Según el autor, el proceso de conversión se caracteriza por un dramatismo que las palabras no son siempre capaces de transmitir. Este dramatismo se hace soportable y necesario en la medida en que él o ella encontrarán como

final feliz el *conocimiento de la verdad*. Se afirma que no se puede reducir el análisis a los elementos de crisis tanto a nivel estructural como biográfico, ya que el camino de la deprivación ideológica señala una fuerte determinación de factores externos sobre el individuo, que reacciona ante esos estímulos. Este énfasis reduce su capacidad para responder o no a estas presiones.

La conversión es concebida como una solución a la crisis que le acontece a un individuo. En otras palabras, es una solución de sentido. Para poder captar este fenómeno, se afirma, hay que ubicarse no tanto en el uso de categorías del antes y del después, sino en cuestiones relativas a qué es lo que ocurre en el momento en que se produce la experiencia religiosa. El etnógrafo parece estar más centrado en la búsqueda de procesos que de los momentos, careciendo de una terminología que le permita acceder a la noción de conversión en sus componentes emotivos, de éxtasis y de fervor religioso.

Según R. Rosaldo (1991: 100), detrás de la necesidad de mirar la vida social y religiosa como proceso, está la idea de que en cualquier acto hay estructuras. En otras palabras, se concibe la cultura como control y se tiende a pasar por alto, las pasiones, la diversión espontánea y las actividades improvisadas. No se trata de que no haya orden social, o estructuras en la vida social, pero sobredimensionar su presencia, es reducir los márgenes de la espontaneidad en la vida social, ignorar la noción de ritmo al analizar la misma, no tener en cuenta lo que pasará después y cuándo pasará, ya que el futuro es incierto, y tendiendo a ver los fenómenos una vez concluidos.

Por el contrario, se propone posibilitar que los sujetos nos hablen acerca de su experiencia y su entorno más directo, haciendo de las narraciones verdaderas elaboraciones emotivas de lo vivido. Ello no implica que el etnógrafo se deba convertir a la religión de los sujetos que estudia, pues nadie nos asegura que un antropólogo convertido nos dé una mejor imagen que un antropólogo que no lo sea. Más bien se trata de cambiar el acento en el núcleo central de la experiencia y en la manera de narrar los sucesos, asumiendo el compromiso como una forma mejor de comprender al otro, y cambiar los acentos en las formas de narrar lo sucedido. No obstante, no hay que pensar que esta reubicación nos va a permitir entenderlo todo, ya que las interpretaciones son siempre provisionales y debemos estar preparados para saber ciertas cosas y otras no (Rosaldo, 1991:20). No olvidemos que el converso cuando narra o escribe sobre sus experiencias también las está traduciendo o interpretando; el vivió la experiencia, pero los códigos con los que narra su experiencia sirven ante todo para actualizar lo vivido. Lo mismo le ocurre al antropólogo, toma y escoge relatos, los escribe y los articula para dar testimonio de lo que ha oído al informante y explicar lo acontecido. Ambas versiones o interpretaciones son útiles y necesarias, por lo que deben ser tenidas en cuenta, buscando la posibilidad de su articulación. En

cualquier caso, los itinerarios, afiliaciones o conversiones hay que tratar de entenderlas en su dinámica emotiva enfatizando lo que acontece al sujeto que vive esa experiencia (Guerrero, 1995).

1. En el presente texto hago una defensa de los *procesos de construcción* de la multirreligiosidad entendida desde el punto de vista del sujeto. Pienso que actualmente existe una continuidad hasta llegar a consolidar una *religión casi individualizada*, con componentes que siempre tienen relación entre sí, y que impiden la destrucción esquizoide del individuo en su búsqueda religiosa.

2. Propongo derivar el estudio de la multirreligiosidad hacia esos *itinerarios religiosos*, que en unos casos vienen derivados del contacto con las religiones, aportadas por los inmigrantes y, en otros casos, por la difusión a través de otros medios, como Internet (Galván, 2008, 2009).

3. Planteo la necesidad de construir *una antropología de la emoción*, que describa y analice no tanto el antes y el después en los itinerarios religiosos individuales, sino sobre todo *los momentos de la experiencia religiosa*. Partiendo de las narrativas de los sujetos como materia prima para el análisis de los itinerarios religiosos propongo, por tanto, que se otorgue especial acento e importancia a los momentos de dicha experiencia religiosa de los individuos, en todas sus variantes.

4. Si lo dicho en el texto es cierto, ¿podemos definir los itinerarios religiosos en términos de la metáfora de un hipermercado donde, los creyentes eligen, desechan o rechazan a voluntad lo que se cree y lo que se practica? Nuestro análisis parece ir más lejos, pues insistimos en la complejidad de la toma de decisiones, donde la elección puede ser múltiple y el acto de desechar o rechazar no es una a una de todas las religiones y espiritualidades del presente. La metáfora indicada parece ligada más bien a una actividad supuestamente racional, un tanto gratuita de un sujeto abstracto, desprovista de otros componentes, emocionales por ejemplo, e incluso de las presiones derivadas por los estados del individuo y del medio ambiente social y familiar. En este sentido, muchos itinerarios son posibles pero no infinitos, ya que cada decisión que se va tomando secuencialmente en el itinerario religioso no deja de influir en las siguientes, e incluso me atrevería a pensar que algunas posibilidades se encuentran bloqueadas de antemano por las características mismas de algunas religiones, que son estructuralmente excluyentes. No obstante, sin duda, sólo a través de la riqueza de buenas y densas etnografías podremos responder concluyentemente a esta cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

- ANAYA HERNÁNDEZ, L. A.: *Judeoconvertos e Inquisición en las islas Canarias (1402-1605)*- Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996.
- ANDERSON, B.: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- BARTHES, R.: (Eds) *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.
- BASTIAN, J-P.: “Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas”, en *Tracce* 54, 2008, pp. 19-30.
- BECKFORD, J. A.: *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehova’s Witnesses*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- “Accounting for conversion”, en *British Journal of Sociology* 29(2), 1978, pp. 249-262.
- BERGER, P. B. & LUCKMANN, Th.: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- BRUNER, J.: *Acts of Meaning*. London: Harvard University Press, 1990.
- CANTÓN, M.: *Bautizados por el fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: CIRMA, 1998.
- CARRASCO, P.: “¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central. Estudio de una muestra de relatos de conversión”, en *Cristianismo y Sociedad* 26(95), 1988, pp. 7-49.
- CITRO, S.: “La materialidad de la conversión religiosa: Del cuerpo propio a la economía política”, en *Revista de Ciencias Sociales* 10, 2000, pp. 37-55.
- CLARK, J. G.; LANGONE, M. D.; SCHECTER, R. E. y DAILY, R.: *Destructive Cult Conversion: Theory, Research and Treatment*. Weston, Mass.: American Family Foundation, 1981.
- CUCCHIARI, S.: “Adapted for heaven: conversion and culture in western Sicily”, en *American Ethnologist* 15(3), 1988, pp. 417-440.
- CHARMAZ, K.: “Discovering chronic illness: Using grounded theory”, en *Social Science & Medicine* 30(11), 1990, pp. 1161-1172.
- DANER, F. J.: “Conversion to Krishna Conciousness: The transformation from hippie to religious ascetic”, en En R. Wallis (Ed): *The American Children of Krishna*. New York, Holt Rinehart and Winston, 1976, pp. 53-69.
- DIANTEILL, E.: “El rol de la santería en la organización de las relaciones sociales en Cuba: Identidad y parentesco”, en *Actas I Congreso Europeo de Latinoamericanistas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca (edición digital), 1996.
- DÍEZ de VELASCO, F. (Ed.): *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria Editorial/Fundación Pluralismo y Convivencia, 2008.
- DÍEZ de VELASCO, F. y GALVÁN TUDELA, J. A. (Eds.): *Religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007.
- FABRE PLATAS, D. A.: “Conversión religiosa y dinámica social: El discurso como elemento de análisis”, en *Convergencia* 25(8), 2001, pp. 277-308.
- FAJARDO ESPÍNOLA, F.: *Las conversiones de protestantes en Canarias (siglos xvii-xviii)*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996.
- FAJARDO ESPÍNOLA, F.: “Inmigración e integración en Canarias en la Edad Moderna”, en J. A. Galván Tudela (Coord): *Migraciones internacionales e integración cultural. Lecturas históricas desde el espacio insular*. Santa Cruz de Tenerife: Academia Canaria de la Historia, 2009, pp. 173-198.
- FEDIAKOVA, E.: “Redes religiosas trasnacionales: El pentecostalismo latinoamericano en la era de la información”, en *Revista de Ciencias Religiosas* 11(5), 2002, pp. 47-60.

- FICHTER, J. H.: *Autobiographies of Conversion*. Lewinston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987.
- GALVÁN TUDELA, J. A.: “Inmigración y religiosidad como expresión del multiculturalismo: Una perspectiva transnacional”, en *La mirada antropológica: Entre lo local y lo multicultural*, Mérida: Asamblea de Extremadura, 2008, pp. 93-123.
- “Migraciones transnacionales y multiculturalismo religioso. A propósito de Canarias”. En J. A. Galván Tudela (Coord): *Migraciones internacionales e integración cultural. Lecturas históricas desde el espacio insular*. Santa Cruz de Tenerife: Academia Canaria de la Historia/Casa África, 2009, pp. 221-250.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (Coord.): *Migraciones e integración cultural. Lecturas históricas desde el espacio insular*. Santa Cruz de Tenerife: Academia Canaria de la Historia/Casa África, 2009.
- GALVÁN TUDELA, J. A. y SANTANA JUBELLS, G. A. (Coords.): Historia social: Multiculturalismo y religiones en Canarias. En *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2008)*. Las Palmas de Gran Canaria: Casa Colón, Cabildo de Gran Canaria, 2010.
- GUERRERO JIMÉNEZ, B.: “La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica”. <http://www.revistacienciasociales.cl/archivos/revista8/Word/revista8articulo8.doc>; 1995.
- HORTON, R.: “African conversion”. *Africa* XLI (2), 1971, pp. 85-108.
- “On the rationality of conversion (I)”. *Africa* 45 (3), 1975, pp. 219-235.
- “On the rationality of conversion (II)”. *Africa* 45 (4), 1975, pp. 375-399.
- JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1985.
- JUERGENSMEYER, M.: “Thinking Globally about Religion”, en *Global & International Studies Program* (University of California, Santa Bárbara), 2002, Paper 1.
- KOTTAK, C. Ph.: *Antropología cultural*. Madrid: McGraw-Hill, 2002.
- LA FONTAINE, J. S.: *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*. Barcelona: Lerna, 1985.
- LOFLAND, J. & SKONOVD, L. N.: “Conversion motifs”, en *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4), 1981, pp. 373-385.
- “Patterns of Conversion”, en E. Barker (Ed.): *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Macon Georgia: Mercer University Press, 1983, pp.1-24.
- MANKOWSKI, E. & J. RAPPAPORT: “Narrative concepts and analysis in spiritually based communities”, en *Journal of Community Psychology* 28(5), 2000, pp. 479-493.
- MARFÁ i CASTÁN, M.: “El ritmo de la conversión: La extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana”, en CORNEJO, M.; CANTÓN, M. y LLERA, R. (Coords): *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. San Sebastián: FAAEE, 2009, pp.157-172
- MASÍAS-HINOJOSA, V. H.: “La estructura narrativa de la conversión religiosa: El caso de los convertidos a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile”, en *FQS (Forum: Qualitative Social Research)* 11(1), 2010.
- MÍGUEZ, D. P.: “La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la “década perdida””, en *Intersecciones de Antropología* 2, 2001, pp. 73-88.
- MOERMAN, M.: “Ethnic Identification in a Complex Civilisation: Who are the Lue?”, en *American Anthropologist* 67(5), 1965, pp. 1215-1230.
- MORRISON, K. F.: *Understanding Conversion*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1992.
- POPP-BAIER, U.: “Conversion as social construction. A narrative approach to conversion research”, en Ch. S. M. Hermans, A. De Jong, G. Immink, & J. Van der Lans (Eds): *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill, 2002, pp.41-61.

- PRAT, J.: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 1997.
- RAMBO, L. R.: "Bibliography: Current research on religious conversion", en *Religious Studies Review* 8, 1982, pp. 146-159.
- *Understanding Religious Conversion*. New Haven, London: Yale University Press, 1993.
- RAPPAPORT, J.: "Empowerment meets narrative: listening to stories and creating settings", en *American Journal of Community Psychology* 23(5), 1995, pp. 795-807.
- RICHARDSON, J. T.: "The active versus passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research", en *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, 1985, pp. 163-179.
- ROBBINS, Th.: *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*. London: Sage Publication, 1988.
- ROSALDO, R.: *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social*. México: Grijalbo, 1989.
- ROSENTHAL, G.: "Reconstruction of life stories: Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews", en JOSSELSO, R. & LIEBLICH, A. (Eds): *The Narrative Study of Lives*. Newbury Park: Sage, vol 1, 1993, pp.59-91
- SANDOVAL FERRERO, E. A.: "Conversión, conflicto y reconocimiento religioso en indígenas de México", en *Ra Ximhai* (Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable) 4(3), 2008, pp. 635-656
- SNOW, D. A. y MACHALEK, R.: "The Sociology of Conversion", en *Annual Review of Sociology* 10, 1984, pp. 167-190.
- STARK, R. y BAINBRIDGE, W. S.: "Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects", en *American Journal of Sociology* 85, 1980, pp. 1376-1395
- STOLL, D.: *Is Latin America turning Protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- STRAUSS, R. B.: "Religious conversion as a personal and collective accomplishment", en *Sociological Analysis* 40(2), 1979, pp. 158-165.
- TAYLOR, B.: "Conversion and cognition: An area for empirical study in the microsociology of religious knowledge", en *Social Compass* 23, 1976, pp. 5-22.
- TENNEKES, H.: *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Montero Impresores, 1985.
- VALLVERDÚ, J.: "Conversión. Compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna", en *Alteridades* 9(18), 1999, pp. 57-79.
- WILSON, B.: *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.
- *The Social Dimension of Sectarism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press, 1990.