

CONVERSIÓN Y APOSTASÍA RELIGIOSA COMO RITOS DE PASO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Daniel Solís Domínguez

Gustavo Aviña Cerecer

COORDINACIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y

HUMANIDADES-UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Introducción

Las transformaciones en el campo religioso implican una movilidad de las posiciones que rebasa a las sociedades religiosas. En México el surgimiento y crecimiento de sistemas religiosos diferentes, y autónomos, a la estructura monolítica católica aún mayoritaria y dominante, comunican tránsitos simbólicos hacia otras formas de religiosidad. Desde la teoría del ritual articulada [Turner, 1980, 1998, 2002; Da Mata, 2002; Geist, 2002] a la teoría de los campos simbólicos [v. Bourdieu, 1990, 1995], en el presente texto se abordan estos desplazamientos de los individuos de un sistema religioso hacia otro.

Analizamos los procesos de movilidad religiosa, en particular la conversión y la apostasía, como rituales de paso que en alguna medida explican estos procesos religiosos de la sociedad contemporánea. Asimismo, creemos que la conversión y apostasía religiosas se asocian a mecanismos simbólicos a través de los cuales operan el poder y los procesos hegemónicos en la sociedad con-

temporánea. Por el referimos procesos rituales estrechamente vinculados al cambio y, a la vez, a la dominación simbólica.

La conversión es un concepto que refiere un proceso de cambio en los individuos, una experiencia religiosa profundamente emotiva e intelectual, motivadora de una reevaluación de tipo moral conducente hacia una nueva forma de actuar, particularmente desde Dios hacia el ámbito social, y, como lo señala la información de campo aquí presentada, deslegitimando la historia y la acción personal pretérita. El individuo abandona un mundo que ya no le es plausible y entra a otro en donde encuentra especialmente el orden y la coherencia, y que le da un sentido a su vida.

La conversión implica un cambio; es una operación dialéctica cuyo resultado es la reelaboración de la identidad de la persona, en términos subjetivos, pero también es un cambio en su posición dentro del campo simbólico, en su estatus y funciones como sujeto social.

Es posible que una situación de crisis le preceda o coexista durante el proceso de conversión, así ocurre en procesos de cambios macrosociales o de conflicto político-religioso, o bien, alude “al discurso de los creyentes que se refiere al cambio de vida por una modificación drástica hacia la nueva fe” [Garma, 2004:198]. También es posible encontrar conversos en lo individual, alejados de situaciones de crisis cuya movilidad sucede por una decisión instrumental propia, es decir, porque se está en busca de mejores posibilidades experienciales y nuevas relaciones sociales.

El converso adquiere, adhiriéndose a las “nuevas creencias”, un instrumento de explicación cosmológica que usa para controlar sus experiencias trascendentales. Así, la conversión es un cambio de orientación en la forma de percibir, explicar y experimentar el mundo. El discurso, la narración del converso, en efecto es revelador de esta nueva perspectiva del mundo, pero también entendemos lo narrado como orientador de prácticas y de experiencias históricamente construidas.

Claudia Molinari, centrada en la conversión étnica o de comunidades enteras, acentúa la relevancia de los contextos al proponer, que la:

conversión es entonces un cambio no necesariamente radical en la orientación religiosa de una persona o pueblo. Es ante todo un proceso dialéctico mediante el cual un grupo social adapta, regionaliza y se apropia de una religión distinta a la

tradicional, generándose nuevos grupos de identidad que pueden en determinado momento representar una fuerza de poder [Molinari, 1999:199].

Además cabe destacar el proceso de apostasía, desertar de una religión, pues comúnmente está vinculado a la conversión. Es apóstata quien abandona voluntariamente su religión [Royston Pike, 1992:33]; este desplazamiento es hacia otro asidero simbólico que bien puede ser secular. La apostasía puede ser consecutiva o paralela a la conversión, pues la primera comprende un desprendimiento del orden otorgado por el sistema de creencias y prácticas religiosas, cuyo desenlace puede ser la adhesión a un nuevo esquema ético-religioso, es decir, la conversión. Aunque es posible que, la segunda no visualice la conversión religiosa, el apóstata simplemente niega su adhesión al sistema de creencias y a toda práctica religiosa eclesial.

La conversión y la apostasía desde la religión católica hacia las variantes protestantes son procesos que, según información estadística de los últimos años, están aumentando [INEGI, 2000]. Desde las últimas cuatro décadas ha habido una disminución del número de mexicanos que se dicen católicos. Actualmente 88% de la población mayor de cinco años se declara católica, dejando un margen de 12% para la población con otra creencia o ninguna. Asimismo, la Dirección General de Sociedades Religiosas, dependiente de la Secretaría de Gobernación, revela el aumento significativo del número de sociedades religiosas no católicas. Hasta octubre de 2007 esta dependencia tenía registradas 6,806 asociaciones y 60,542 ministros de culto operando en el país.¹ Es claro, entonces, que durante los últimos años han crecido y prosperado creencias distintas al catolicismo. Además, hay datos que nos señalan un campo religioso en transformación que tiende hacia la multiculturalidad religiosa en donde la conversión y apostasía son el vehículo que posibilita estos cambios.

El campo simbólico religioso

Consideramos que el uso del concepto de *campo simbólico* de Pierre Bourdieu, aplicado a los fenómenos religiosos, ayuda a precisar e identificar los procesos, elementos y mecanismos, colectivos e individuales, específicos de tales fenómenos. De hecho, en el sistema de pensamiento bourdiano el *campo simbólico* es un concepto central y se define por la dimensión relacional de

1. V. páginas www.inegi.gob.mx; y www.asociacionesreligiosas.gob.mx.

las posiciones mantenidas entre los agentes al interior del campo, es decir, las relaciones objetivas que mantienen los individuos o grupos de agentes e instituciones, quienes ocupan posiciones diferentes en la estructura de la distribución de los distintos tipos de capital simbólico [v. Bourdieu, 1991]. Asimismo, el *campo simbólico* obtiene sentido por las relaciones dadas entre los agentes o instituciones, quienes pretenden incrementar, poseer y/o mantener el control de un capital simbólico en disputa porque detentarlo garantiza imponer su autoridad, o bien mantenerla o modificarla para su beneficio.

Esta noción de capital simbólico ya ha sido empleada por otros autores en relación a lo sagrado. Destaca lo dicho por De la Torre:

El dominio está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los secretos de salvación (pensamos cómo los sacerdotes han gestionado la exclusividad de la consagración, la comunión, la interpretación bíblica, los santos óleos, la confesión, etcétera). Este monopolio es ejercido por un cuerpo sacerdotal de especialistas, que gozan de reconocimiento y legitimidad social de ser detentores exclusivos de los saberes de salvación y salud de las almas; en contraposición, opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital, cuya desposesión cuenta también con el consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo [De la Torre, 2002: 48].

Esta base teórica permite analizar cómo el campo religioso se mantiene como un “espacio social” relativamente autónomo, aunque, está claro, aún integrado al resto del conjunto social, al tiempo que nos permite dimensionar la importancia de la voluntad del sujeto más allá de determinismos sociológicos. Tal perspectiva analítica precisa una estructura social en donde se ubiquen y estén posicionados, socialmente, grupos sociales y sujetos individuales en constante capacidad de movimiento por la búsqueda de un mayor capital simbólico ya que éste se encuentra sujeto al juego, es decir, a un conjunto de transformaciones normativas del orden y el ejercicio del poder en sociedad.

El capital simbólico es un crédito, aunque en el sentido más amplio del término, es decir, una especie de anticipo, descuento, credencial que la creencia del grupo sólo puede conceder a quienes más garantías materiales y simbólicas les ofrece [... Así] se entenderá cómo la exhibición de capital simbólico (siempre muy costosa en el

plano económico) es uno de los mecanismos que permiten [...] que el capital vaya al capital [Bourdieu, 1991: 201].

La posesión y la acumulación del capital son un medio y a la vez un fin para ejercer autoridad legitimada dentro del campo. Entonces, más allá de los condicionamientos de clase a la que pertenecen los agentes o grupos de agentes también hay una posibilidad individual o grupal de desencadenar cambios por el deseo de incremento o consolidación del capital simbólico accesible desde lo religioso [Bourdieu, 1990: 136 y 141].

En este sentido, y en gran medida, los movimientos de conversión y apostasía religiosa son capital que llama al capital. Esto es porque los sujetos sociales en nuestra manifiesta alienación actuamos como mercancía de intercambio para el crecimiento del capital económico y cultural. Así, el movimiento en la búsqueda del poder religioso es la materia prima propia de la objetivización del sujeto como objeto-mercancía,² libertad de culto como condicionante, principio básico de la economía del capital que señala a la circulación y el intercambio como verdadera fuente de riqueza; expresión misma del flujo del capital que en su movimiento se regenera a sí mismo y al sistema; acercamiento mayor a Dios, por el incremento de poder simbólico:

el capital simbólico aporta todo lo que se agrupa bajo el nombre de *nesba*, es decir, la red de aliados y relaciones que se tiene (y que se mantiene) a través del conjunto de compromisos y deudas de honor, derechos y deberes acumulados[...] [Bourdieu, 1991:200].

La acción de los individuos es, entonces, la expresión instrumental del capital que en su expansión requiere del movimiento de las personas, que en este caso se manifiesta como movilidad religiosa. A partir de esta *praxis libertaria pero condicionada* desde la lógica del Capital, siempre anclada a horizontes de significado macrosociales, en este caso religiosos y de orden cultural, los individuos llevan a cabo desplazamientos de conversión y apostasía.

las disposiciones interiores [el orden de lo religioso], *interiorización de la exterioridad*, permiten a las fuerzas exteriores [el Capital] ejercerse, pero según la lógica de los organismos en los que están incorporados [Bourdieu, 1991:95].

2. *Objetivización* es la palabra que utiliza Marshal Sahlins para referir al proceso de alienación del sujeto como objeto mercancía adentro del sistema del capital. V. *Cultura y razón práctica* [1988].

Argumentación clave del estructuralismo piagetiano, que Bourdieu sigue aquí, en donde el orden interno es la mente que ordena lógicamente el mar de posibilidades del exterior y por el que la autonomía del sujeto codependiente del exterior tiene sentido. Conversión religiosa, entonces, como aplicación mental de organización que al tiempo que delimita el espacio interno establece espacios, taxonomías elementales y posibilidades transformativas mediante el ejercicio de un capital simbólico. Situación biológica análoga a lo sucedido en el plano de lo humano, en donde lo orgánico y emocional se manifiestan y retroalimentan desde lo simbólico virtual y lo ideológico.

Así, privilegiamos una perspectiva teórica en donde el significado se vincula con la construcción de la realidad social que en la búsqueda de su interés económico-simbólico los sujetos reproducen, recreando transformaciones de sentido ideológico coyunturales en pos de un crédito para el ejercicio de beneficios y poder social, desde el interior del campo religioso; un movimiento de capital que en su expansión traslapa las posibilidades de desarrollo de otros campos, como el político y el económico.

Ritos de paso, conversión y apostasía

A partir de lo anotado respecto al campo simbólico, dada la problemática contenida en los procesos de conversión y apostasía, nos parece necesario articular otras categorías conceptuales que permitan avanzar en el análisis hacia la comprensión del fenómeno, ya no desde el ámbito macrosocial, el de los grupos sociales en relación con las determinaciones del sistema dominante o el Capital, sino en relación con la persona, que ciertamente es una parte del sistema macro pero que —desde su subjetividad— gesta y desarrolla la acción superior de lo social.

En este sentido, en la búsqueda de articular lo social con lo personal, pensamos oportuno seguir las propuestas conceptuales de Victor Turner, sobre todo su teoría acerca de los ritos de paso y en especial el capital simbólico del campo religioso: transferible y convertible desde, y hacia, una gran variedad de planos sociales; no estático en sus valores y determinaciones sino que se caracteriza por una relativa inestabilidad sujeta a las determinaciones subjetivas de las personas. Una de las maneras en que institucionalmente son objetivados estos movimientos de capital son los procesos rituales, mismos que constituyen, al tiempo que un elemento del campo simbólico religioso, una gama de reglas y determinaciones de muy diversa naturaleza cultural, esto es, una lógica práctica organizada en

cuanto prescripciones a seguir, pero también organizativa de la vida de los sujetos que en su conjunto forman una sociedad.

La lógica del ritual objetiva de manera preformativa el sentido y significado de los capitales simbólicos y, por lo tanto, permite el estatus de la persona al interior de la organización y la distribución de sus recursos simbólicos; en otras palabras, en el campo simbólico religioso el ejercicio del poder pasa por la acción preformativa del ritual, conjunto de acciones normativas por medio de las cuales los sujetos objetivizan y despliegan la fortaleza de su capital simbólico. En este sentido es que creemos que la conversión y la apostasía pueden ser analizadas bajo el esquema inicial de Van Gennep, revisado y enriquecido por Victor Turner en su conceptualización de Ritos de Paso.

No reducimos la conversión y la apostasía a fenómenos personales, ni tampoco al sujeto a un agregado social aislado; pensamos que más bien los sujetos del campo simbólico religioso utilizan al proceso ritual a la manera del *habitus*³ bourdiano, proceso ritual al mismo tiempo que instrumental, estético. Por ende, *habitus* localizable desde sujetos que están en la búsqueda del aumento de su capital simbólico personal, es decir, en aquellos actores que siempre, en relación con el sistema dominante, buscan escalar posiciones de poder, personas constituyentes y constituidas por un campo religioso institucional que, a su vez, los utiliza para su macro expansión. Pero también proceso ritual como *habitus* estético, en el sentido de que su acción no busca un fin inmediato de poder social, sino la consumación de una experiencia trascendental más mística, artística y personal que pragmática y social [v. Nogués Pedregal, s/f].

La conversión y apostasía son espacios de acción en donde se expresan parte de las transformaciones actuales que experimenta la sociedad en su conjunto, pero es a través de los sujetos, en su progresión ritual hacia la divinidad, que se van delimitando estos espacios y ejercicios de poder simbólico. En esta búsqueda de acercamiento a lo sagrado, las personas van pasando por distintas etapas de comprensión de lo divino y uso simbólico de lo divino. De acuerdo con la lógica social históricamente determinada, tal progresión es cada vez más demandante de tiempo y capital, pero también cada vez más otorgante

3. *Habitus*, entendido como sistema de prácticas configurado e internalizado por la experiencia de los agentes, obtenida en cada campo simbólico específico que se caracteriza por expresar (generalmente de manera implícita) el conocimiento y reconocimiento del sistema de reglas pertinentes para relacionarse en el campo con los otros agentes. Las reglas permiten "jugar" con el fin de acumular capital. El *habitus* permite a los agentes diseñar estrategias dirigidas a controlar el capital en disputa [Bourdieu, 1995:64].

de prestigio y capital simbólico (o así se ve desde la perspectiva del sujeto social apóstata y converso que pasa de la Iglesia Católica a alguna otra de origen protestante). De hecho, aquí queremos proponer que estos sujetos viven su proceso de conversión como un proceso ritual y, sobre todo, a la manera de una definición simbólica del ritual retomada desde las artes dramáticas, esto es, pensar al “ritual como una dramatización de ciertos elementos, valores, ideologías y relaciones de una sociedad” [Da Mata, 2002:53].

En la sociedad contemporánea el ritual es un hecho social constituyente de la vida diaria de cada individuo y de los colectivos, se presenta en múltiples escenarios cotidianos, o bien, en campos simbólicos; por ejemplo, poseen procesos rituales los movimientos artísticos, deportivos, políticos y festivos, pero por excelencia, desde épocas milenarias, existen los rituales al interior del campo simbólico religioso.⁴ Al respecto, Turner ubica al ritual en distintas esferas de la sociedad tanto religiosas como secularizadas, siendo el punto de diferencia la naturaleza de los puntos de unión, pues un ritual tiene por función unir acciones y ámbitos relacionales que antes estaban separados en potencia o claramente. El ritual vincula, muestra la unión de lo antes difuso o vivido como disgregado, y funciona como un proceso de comunión entre partes alternativas y entre las personas, o bien como un punto de comunicación entre las mismas. Los rituales religiosos unen al mundo cotidiano con lo sagrado, lo profano con lo trascendental; y su instrumento esencial es el mundo de lo simbólico, en este caso los símbolos trascendentales que sustentan al discurso religioso.

Los símbolos rituales poseen los atributos de la plasticidad, son poli-semánticos, paradójicos, y a la vez fusionan y resuelven dilemas imponderables e intangibles, permiten comprender e interpretar pautas de pensamiento y de acción complejas del mundo, esto es, poseen la capacidad de condensar lo complejo haciéndolo cognoscible a través de una manifestación o enunciación simple; asimismo, unifican contradicciones a la vez que las polarizan [Turner, 1998].

De hecho, el símbolo es ambiguo pero esto no significa la pérdida de sus atributos sino la afirmación de los mismos, pues posibilita la libertad condicionada de la interiorización de lo exterior arriba referido. Así, a través del símbolo

4. Turner, en relación con los procesos religiosos, apunta que el ritual es “una conducta formal prescrita en ocasiones no determinadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” [Turner, 1980:21].

lo conceptual se hace experiencia y ésta conduce nuevamente a lo conceptual. Entonces, lo simbólico como materia prima de la cultura al tiempo que estructura al sujeto es estructurado por éste y puede constituir ideologías que operan los procesos de legitimación del Capital, es decir, los procesos hegemónicos determinantes de la identidad social e individual. Por ello, el ritual es un proceso en donde la acción simbólica interioriza lo externo mediante una experiencia vinculada a estructuras culturales que operan relaciones de lo sagrado, pero también de poder.

Tanto la conversión como la apostasía son procesos que envuelven desplazamientos entre conjuntos simbólicos de sentido subjetivo que son objetivados en las prácticas de la vida secularizada. Sin embargo, estos elementos simbólicos son más patentes en los ritos de paso de los procesos religiosos al involucrar tres momentos continuos y lineales: 1) la separación de los individuos o de un grupo; 2) la liminaridad; y 3) la incorporación del, o los individuos, a un nuevo grupo con su correspondiente nuevo estatus. Los rituales de paso, como ya se ha afirmado [v. Leach, 1988], fundamentan la posición social de quien participa en ellos y además indican la adquisición de un nuevo estatus y abandono de uno anterior, conceptualización que sigue lo ya apuntado desde 1909 por Van Gennep en su libro *Les Rites de Passages*: el proceso ritual implica necesariamente la separación de un culto tras un acto de voluntad; la transición en la que el converso realiza una transformación simbólica de su identidad; y la integración a un nuevo culto.

El proceso de conversión y apostasía

Tanto el tiempo como el lugar, presentes en la transición ritual, poseen las características propias de los procesos simbólicos, siendo la liminalidad una transición simbólica sucedida en un tiempo y un espacio subjetivos pero sujetos al contexto histórico y social al cual está sujeto el individuo. Lo que Turner ha denominado la *communitas*, es el estado de transición del ser consciente que va acompañado de una profunda sensibilidad e idealización de las relaciones personales que tienden hacia una igualdad y estrecha comunión entre los sujetos participantes. Así, la liminalidad es “potencialmente y en principio una región libre y experimental de la cultura, una región en la que no sólo se pueden introducir nuevos elementos, sino también nuevas reglas combinatorias” [Turner, 1982:28]. Esto permite que el individuo o grupos completos

“prueben nuevos modos de actuar, nuevas combinaciones de símbolos, para aceptarlos o rechazarlos” [Turner, 1977:40, en Lie, s/f:6].

La conversión va sustentada en un discurso que narra el sujeto convertido, es una narración cuyo argumento anuda tópicos secuenciales y de tránsito hacia una práctica renovada, vitalizada y reafirmada en el devenir subsiguiente del converso. Los sujetos conversos narran, desde un marco moralmente normativo y actualizado, un momento de su vida marcado por una serie de situaciones relacionadas con percepciones de su entorno y de ellos mismos. Situaciones y momentos son reprobables según la moral religiosa que actualmente acogen. Sin embargo, también hay quienes no reconocen conductas censurables sino una “falta de sentido a la vida”. En cualquier caso, hay una situación crítica, de crisis o de profunda falta de apego a las estructuras nómicas que organizan al individuo. De esta manera hay un momento “A” de la conversión correspondiente al esquema tripartito de rito de paso denominado *de desprendimiento*.

Momento A

“Yo andaba perdido, andaba en las tinieblas”, “estaba enfermo y renegaba de Dios”; “me gustaban los bailes, era un delincuente y drogadicto, me gustaba todo lo mundano”; “me peleaba a diario con mi esposo”. Éstas son situaciones que los conversos testimonian y censuran éticamente. Su narración que es particularmente emotiva al instante de evocar la experiencia contraída por la comunicación con lo divino. Por ejemplo, el restablecimiento de la salud después de estar al borde de la muerte por adicciones a drogas hasta enfermedades “incurables” como el SIDA. Salir librado de estas situaciones peligrosas, o simplemente encontrar “un nuevo sentido a la vida”, son situaciones comprendidas por el sujeto desde una experiencia con lo sagrado, por la comunión con Dios a través de la oración.⁵ Este momento es claramente identificado con el momento liminal y especialmente con la *communitas*. Es un momento que lo podemos identificar como “B”.

Momento B

“Entonces sentí la fuerza de Dios [...] es una fuerza que no se puede explicar, se siente”; “sentí al Espíritu Santo cuando el pastor empezó a orar por mí”;

5. Los vehículos posibilitadores del contacto con lo divino son los misioneros —o cualquier miembro— de las iglesias, quienes realizan actividades proselitistas. Estas personas son portadoras de los recursos simbólicos; incluso ellos mismos actúan como símbolos de lo sagrado.

“cerré los ojos y llorando, hincado, arrepentido, le pedí a Dios que me lavara mi alma de pecados, y mi vida cambió”. El estado del sujeto del ritual (el pasajero, de aquí la idea de ritos de paso), es decir, el converso narra una experiencia inefable, “que no se puede explicar con palabras”, “indecible”; es pues una vivencia profundamente subjetiva, un estado intermedio, indefinido y ambiguo para el mismo pasajero ritual. Los atributos anteriores, del momento “A”, se desvanecen, ya no lo definen, y al mismo tiempo los atributos venideros no son asibles ni cognoscibles todavía. Desde las pautas culturales y estructurales a las que aún pertenece no hay manera de intentar clasificarse ni que lo clasifiquen; además el contexto concreto en el que ocurre todo esto es liminal, denotado por la oración y efervescencia religiosa. El templo, un hospital, una cantina o la calle son espacios en los que la conversión ocurre acompañada de la exaltación mística. Es este un momento eminentemente experimentado en los intersticios, en los bordes estructurales: es el momento mismo del tránsito.

Siguiendo a Victor Turner, lo liminar en la conversión convoca la *communitas*. Es decir, un modelo de sociedad justa y compartida, homogénea, paradisíaca, utópica, edénica y contraria al modelo de sociedad injusta, heterogénea, estratificada de la estructura social; no de individuos concretos sino de estatus. Por ejemplo, según nuestras notas de campo⁶ hemos escuchado narraciones, en el púlpito de un templo frente a la congregación, de conversos que al momento de la oración profunda y la experiencia emotiva dicen tener “visiones” de “una ciudad limpia, de ríos de agua cristalina” en clara referencia a la Tierra Prometida por Dios, es decir, al Paraíso, a la Nueva Jerusalén. El relato se torna mítico y para el converso va adquiriendo realismo, y a la postre orientará su conducta relacional con los otros peregrinos cuyo destino es el mundo trascendental.⁷

En el momento de liminalidad, a la vez momento de la *communitas*, la práctica de los sujetos del ritual es particularmente reflexiva, dirigida hacia el encuentro de explicaciones que se le presentan en un principio como oscuras o ambiguas. Sin

6. Solís Domínguez, Daniel. Guadalajara, 2006.

7. Cabe destacar que Turner consigna que la *communitas* está envuelta en una estructura (no una estructura como la definen Radcliffe Brown o Lévi-Strauss, aunque se acerca mucho a la noción de este antropólogo estructuralista). Es una estructura de símbolos y de ideas, una estructura de instrucción. “Una manera de inscribir en las mentalidades de los neófitos reglas generales, códigos y medidas con los que pueden manipular los símbolos del discurso y la cultura para darles cierto grado de inteligibilidad sobre una experiencia que perpetuamente deja atrás las posibilidades de la expresión lingüística y cultural” [Turner, 1998:547].

embargo, lo incomprensible se va develando como una posibilidad cognoscible, y por lo tanto es un momento de potencialidad creadora e innovadora, no sólo autorreflexiva, sino de re-pensamiento de la realidad circundante (incluyendo el más allá). El mundo neuménico va adquiriendo una explicación compatible con la vida ordinaria y cotidiana del sujeto. Reflexividad, explicación y entendimiento de lo ambiguo en la *communitas*, pues ésta es una especie de anti-estructura ideológica para conocer la realidad trascendental que abandona los atributos estructurales en el sentido social, legal o político, y la racionalidad utilitaria de la vida cotidiana. Entonces, la *communitas* es entendida como contraria a la estructura, como su opuesto; es un peligro constante para lo instituido.⁸

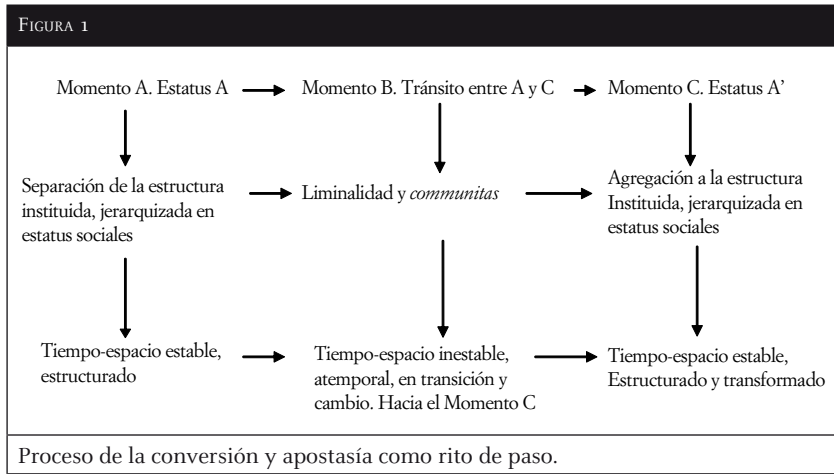
Hasta cierto punto, este es el momento del desprendimiento de un *gnomos* para anclarse en otro, es un acto de contra-cultura, de rebeldía no obstante un orden religioso que ya no resulta plausible. De hecho, este juego de oposiciones al parecer es el resultado de un orden constitutivo del cerebro y su lógica binaria, pues una oposición de reglas profundas que gobiernan la combinación, la relación y la diferenciación son fundamentales para la construcción simbólica de la realidad.

Momento C

“Ahora veo todo como si estuviera limpio”; “ahora Dios es mi guía”; “he dejado las drogas y ya tengo trabajo gracias a que Nuestro Señor Jesús Cristo me perdonó y me enseñó el camino”. La agregación del o de los “pasajeros rituales” a un nuevo agregado social, a una sociedad religiosa, parte de la adjudicación de un nuevo código por parte del converso que ha adquirido un conocimiento profundo de cómo debe evaluar sus actos y también las conductas de los otros. Se posiciona en un nuevo punto cardinal dentro del campo religioso en donde ahora, particularmente, su biografía es interpretada a la luz de un trasfondo simbólico eminentemente religioso, es decir, desde una moral rígida, inflexible, que debe seguir reconstruyéndose en la permanente participación de la *communitas*, reservorio y abrevadero de nuevos horizontes culturales.

Hay, entonces, un nuevo conocimiento desde el “interior” del neófito y concomitantemente una nueva práctica en permanente emergencia a través

8. Por ejemplo, el caso de las Comunidades de Base y la mística de optar por el pobre, aunado a una teoría marxista del cambio, en su momento, y aún en donde existen, representan un riesgo para la estructura eclesial jerárquica de la Iglesia Católica debido a que en las comunidades se practica una religiosidad que cuestiona la jerarquía. Se valora en demasía un fervor religioso apegado a la experiencia inmediata envuelta en un contexto generalmente precario y marginal.



de refrendar en la vida diaria el nuevo estatus adquirido: conocimiento, expresado simbólicamente, que le otorga un nuevo poder operado en la vida pos-liminal [Turner, 1998:535]. El resultado de esta práctica permanente es el logro de una estabilidad percibida desde el punto de vista del nuevo credo como la institucionalización de la *communitas*. De esta forma, la antiestructura es una válvula de escape mediante la cual se reprime, pero a la vez se libera, la fuerza de la rebelión en las religiones más estables, más burocratizadas de lo sagrado en el sentido weberiano.

En el contexto de la sociedad contemporánea

La conversión y también la apostasía han sido detectadas en contextos de cambio estructural, de variación económica, demográfica y de hambrunas o enfermedades masivas, etc. Al respecto Turner nos dice, refiriéndose a los movimientos religiosos:

Las muchas características que estos movimientos religiosos entusiastas comparten con la situación liminal en los sistemas rituales tradicionales sugieren que esos movimientos también poseen una cualidad liminal. Pero su liminalidad no está institucionalizada y predeterminada. Mejor haríamos considerándola como espontáneamente generada en una situación de cambio radical estructural [Turner, 1998:528].

En términos macrosociales hay una desarticulación de la eficacia simbólica entre las religiones y el orden social, pero esto se articula desde el nivel individual. La conversión y la apostasía son, como hemos estado aludiendo, ejemplo de ello. Ambas son procesos inaugurales y centrales de la génesis de las transformaciones del campo religioso contemporáneo y de la sociedad en su conjunto.

Para avanzar en el análisis de los fenómenos rituales de la sociedad contemporánea, por ejemplo en esferas secularizadas como el teatro o el ocio, Turner, además, propone entenderlos desde lo liminoide, aspecto también emergente en la fase intermedia del proceso ritual religioso. Asimismo, otros conceptos vinculados por Turner a los procesos rituales de la sociedad moderna son: trabajo, ocio, juego, flujo y *communitas*; y lo destacable es que de estos cinco conceptos en las sociedades modernas, el trabajo y el juego han experimentado una separación, mientras que en las sociedades tribales permanecían unidos. En lo que llamamos ahora ocio es en donde se encuentran las actuales experiencias liminoides [v. Boudewijnse, 7:1994].

Lo liminoide y *communitas* se erigen como dos aspectos de la dimensión subjetiva de la sociedad; ambos términos refieren a un reservorio potencial de creatividad e innovación cultural. Ingrid Geist [2002], a partir de los planteamientos de Turner, apunta:

Lo liminoide se sitúa en las acciones simbólicas de solidaridad orgánica basadas en relaciones contractuales. Los símbolos liminoides se producen individualmente, lo cual comporta un carácter idiosincrásico, voluntario, fragmentario, plural, crítico y lúdico que se resume en el entretenimiento, el cual presupone un tiempo de ocio que ofrece la oportunidad de experimentar con un repertorio de alternativas. Los fenómenos liminoides surgen fuera de los procesos económicos y políticos, no obstante, pueden repercutir en estos últimos [Geist, 2002:171].

Así, los fenómenos liminoides, debe advertirse, no sólo envuelven la crítica e innovación cultural, sino que también suelen procurar la consolidación de operaciones justificadoras del *status quo*.

En las sociedades contemporáneas los rituales, en este caso de conversión y de apostasía, cobran un sentido inverso que el que tiene en las sociedades “tradicionales”. Mientras que en éstas últimas a través de la práctica ritual el individuo es

expuesto en su especificidad como distinción dentro de la sociedad, en la sociedad contractual, individualista, fragmentada y diferenciada de hoy, el ritual opera como proceso de integración colectiva. Lo individual se agrega a colectivos, a referentes simbólicos compartidos, y es articulado al control [Da Mata, 2004].

El proceso ritual en nuestra sociedad explica o describe una doble característica: por un lado la fragmentación social y la pluralidad cultural, en donde el individuo como ciudadano es el eje constructor, y por otro la configuración de colectividades comunitarias.

De hecho, en el mundo occidental la religión ha demostrado ser una actividad y forma de pensar en continua transformación por la emergencia constante de adaptaciones estructurales, y la modernidad tal y como la pensaban quienes entendían a la sociedad contemporánea como la expresión ideal del progreso tecnoeconómico y científico no ha ocasionado su disolución como campo simbólico.

Los sistemas religiosos son actualizados por los sujetos en su vida cotidiana. En una sociedad en donde el consumo de mercancías y productos crea sensaciones de satisfacciones instantáneas, esporádicas y superfluas, las religiones, en consonancia con la mercantilización, entran en un mercado de bienes simbólicos. Los sujetos se enganchan desde una visión personalísima a conglomerados de creyentes. No obstante, les ofrecen formas de pensar y de actuar en el mundo opuestas al espacio de lo mercantil y lo político. Supuestamente su relación con el entorno, el espacio, y en consecuencia con el tiempo, es diferente en tanto son adherentes a una religión y están más cerca de Dios.

En los ámbitos urbanos contemporáneos, la regulación hegemónica de la Iglesia Católica sobre la ética y la moral, es decir, sobre las conductas de los individuos, se ha difuminado o al menos está en proceso de hacerlo, al tiempo que en las comunidades rurales e indígenas de nuestro país aún tiene cierta credibilidad moral.

En los últimos siglos, desde el interior y exterior del campo religioso, se ha gestado un cambio en relación con sus referentes simbólicos. Feligreses católicos ya no reconocen la autoridad eclesial y moral de su Iglesia o la reconocen desde su manera personal, se desplazan hacia nuevos sistemas religiosos: testigos de Jehová, mormones, pentecostales, evangélicos, bautistas, en fin, hacia la cada vez más elaborada y amplia “nebulosa protestante” que construye nuevas visiones del mundo de lo religioso conquistando espacios antes propios del reino católico.

En semejante dinámica social diversa, plural y fragmentada, la conversión y apostasía son las alternativas que los individuos disponen para dirigir su conducta con una regenerada carga simbólica articulada desde lo personal y en concordancia con su estilo de vida, con sus creencias de la vida cotidiana. Estos desplazamientos mediados por procesos rituales van dirigidos hacia nuevas estructuras de orden, de control y de poder. Por un parte, son movimientos que si bien se realizan dentro del campo religioso y obedecen a su propia dinámica, indican, por otra parte, transformaciones de estatus, lo cual impacta en el orden del campo y en las relaciones sociales de los individuos. Asimismo, también señalan procesos de reafirmación de lo establecido a través de consolidar posiciones de estatus personales.

La fase liminar del proceso ritual, al ser construida a partir de dos categorías de pensamiento universal, lo liminar y lo liminoide, no está exenta de ser fuertemente trastocada por la experiencia personal y profana de la vida cotidiana, de tal suerte que no pueden ser definidas *a priori*. Lo liminar se identifica con la transición temporal del ritual, es decir, alude al tiempo subjetivo producto del “trance” ritual, mientras lo liminoide expresa el espacio socialmente construido.

Suponemos, por lo tanto, que el tiempo-espacio ritual de la conversión y de la apostasía se aproxima a un modelo que pretende recuperar e integrar lo físico y lo cultural. Estamos ante el espacio y el tiempo socialmente construidos como una *unidualidad personacontexto*. El ámbito de lo ritual es la naturaleza simbolizada o, si se prefiere, el acto humano de simbolizar el espacio y el tiempo a través de las experiencias individuales de los distintos sujetos-símbolo. Experiencias ordenadas y mediadas por operaciones que bajo una lógica dialécticamente relacional y en perspectiva de un pensamiento complejo, expresan la realidad social que está constantemente emergiendo, rehaciéndose como producto de la interacción adentro-sujeto, afuera-otros sujetos [Aviña Cerecer *et al.*, s/f].

Hemos combinado un enfoque teórico de envergadura amplia, el “campo” social, con la teoría del ritual centrada en procesos situacionales. El engarce entre ambos enfoques lo ubicamos en la dimensión simbólica, pues parte fundamental de la operación del campo se encuentra en el uso y manipulación de estos. También, el antropólogo Carlos Garma [2004:196] acuña el concepto de “movilidad religiosa” para describir y analizar los procesos de cambio religioso experimentados por el individuo, entre ellos la

conversión y apostasía. La conversión religiosa adquiere diferente movilidad de acuerdo al punto desde donde se realiza el movimiento. Así, si es desde la religiosidad católica hacia una religiosidad protestante las “distancias de sentido” se harán mucho más notables. En cambio, si la conversión es de una religiosidad evangélica hacia otra de características semejantes habrá menor notoriedad en el cambio de sentido. Sin embargo, lo relevante de la movilidad religiosa es la denotación de un campo religioso en transformación.

Así, creemos que la conversión y la apostasía son aspectos de la movilidad religiosa cargados de dirección y de sentido desde una intencionalidad subjetiva, con lo cual se debilitan o refuerzan las posiciones de estratificación social, y con ello se postulan cambios o se consolida una estructura mantenida en parte por el poder y la hegemonía del macro sistema, es decir, por el Capital.

Conclusiones

En la sociedad contemporánea los ritos de paso explican las relaciones entre la estabilidad de la estructura y la movilidad social [Turner, 1999]. Es decir, explican las relaciones que hacen posible el mantenimiento de poder en la estructura y los mecanismos por los que opera dicho poder.

Los rituales de conversión y apostasía religiosa describen y explican relaciones colectivas e individuales de la sociedad contemporánea, las cuales podemos ver por partida doble: situadas dentro del campo social macrosocial caracterizado por procesos centrados en el individuo en la pluralidad y fragmentación institucional propios de la sociedad moderna y, a la vez, situadas, también, de manera más específica y particular dentro del campo religioso. Asimismo, dichos rituales se insertan en las relaciones de poder y, como se advirtió, mantienen un vínculo interdependiente con el campo social total, sobre todo el político y económico.

El campo religioso se compone de distintas iglesias que persiguen consolidar su posición mediante un todo estructurado por las disposiciones de sus agentes, las instituciones eclesiales y los feligreses, pero además por su capital simbólico respectivo, es decir, los bienes de salvación, las liturgias, las iglesias y su parafernalia de objetos sagrados. Mediante este aparato simbólico controlan e imponen una visión del mundo en el vasto campo de lo social, ubican a sus feligreses en posiciones de poder y mantienen las diferencias con aquellos que son vistos como herejes, o bien, minusválidos espirituales.

Imposición, segregación y control son manifestados a través de la manipulación de los campos religiosos, generalmente dispuestos en marcos normativos que exigen un deber ser, es decir, una acción normada y generadora de comportamientos, experiencias, conocimientos, sentimientos e ilusiones, obligando sutilmente a los actores a estar en favor, o en contra, de cierta ideología. Debemos recordar que el capital simbólico religioso legitima y autoriza una visión del mundo cuya función es controlar, manipular e imponer un orden. De suerte que tales acciones aumentan o disminuyen la concentración de poder de las “unidades operantes” de las religiones así como de sus operadores. De esta manera, la movilidad religiosa no sólo describe trayectorias de los agentes, sino que implica una intención, una dirección dentro del campo que obedece a intereses explícitos e implícitos, si bien de los conversos y apóstatas, también de las iglesias.

Bibliografía

Aviña, Gustavo, Daniel Solís

s/f “Des-haciendo al espacio. Nuevos enfoques en antropología: ciencias sociales, religión y territorios”, en *Seminario Arqueología, Antropología e Historia*, ENAH, UAD, UAH, UASLP, UADY.

Bourdieu, Pierre

1990 “Algunas propiedades de los campos”, en *Sociología y cultura*, México, CNCA, pp. 135-141.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant

1995 *Repuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

De la Torre Castellanos, René

2002 “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 24, pp. 45-50.

Da Mata, Roberto

2002 *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, FCE.

Garma Navarro, Carlos

2005 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM, Plaza y Valdés.

Geist, Ingrid

2002 “Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro”, en Geist, Ingrid (Comp.), *Antropología del ritual*, México, ENAH, pp. 145-187.

Lie Rico

s/f “Espacios de comunicación intercultural”, en *Research Centre Communication for Social Change (CSC)*, Bruselas, Universidad Católica de Bruselas (K.U. Brus-

RITOS DE PASO

CONVERSIÓN Y APOSTASÍA RELIGIOSA COMO RITOS DE PASO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

sel), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Departamento de Comunicación en http://www.portalcomunicacion.com/forumv/forum3/pdf/f3_esp.pdf, consultado el 10 de febrero de 2008.

Molinari M, Claudia

1999 “Protestantismo y cambio religioso en la Tarahumara: Apuntes para una teoría de la conversión”, en Masferrer Kan, Elio (Comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER, Plaza y Valdés, pp. 196-209.

Nogués Pedregal, Antonio Miguel

s/f *El ritual como proceso*, Universidad Miguel Hernández, en http://www.dip-alicante.es/hipokrates/hipokrates_I/pdf/ESP/435e.pdf, consultado el 4 de febrero del 2008.

Royston Pike E.

1992 *Diccionario de Religiones*, México, FCE.

Sahlins, Marshal

1988 *Cultura y Razón práctica*, México, Gedisa.

Turner, Victor

1999 “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas”, en Bohannan, Paul y Mark Glazer, *Antropología. Lecturas*, España, Mc Graw Hill, pp. 517-544.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos, Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI.

Van Gennep, Arnold

1909 *Les rites de passage*, París, Librairie Critique.

Internet

www.asociacionesreligiosas.gob.mx, consultado el 25 de octubre de 2007.

www.inegi.gob.mx, consultado el 15 de noviembre de 2007.

