

Gould (1941-2002), quienes consideran que estas categorías son insuficientes cuando se aplican acrítica y universalmente en la interpretación de todos los procesos evolutivos. Autores como éstos, además, han desvelado las vulgarizaciones del evolucionismo en las pseudociencias del darwinismo social. En general, cuestionan las consecuencias racistas, clasistas y sexistas que se desprenden de estas excesivas pero muy frecuentes ideologizaciones del darwinismo cuando sus tesis son aplicadas al caso de los seres humanos.

Se menciona este ejemplo como un caso paradigmático de ideologización de la ciencia, pero no es el único. Otro caso es el de las ciencias de la mente (muchas veces en estrecha relación con el darwinismo vulgar y, desde luego, con las ciencias sociales), en las que la presencia de factores ideológicos es moneda corriente. Todo esto lleva a la reflexión de si algún día será posible separar por completo a la ideología de la ciencia o si, por el contrario, es un peso que hay que cargar sin poder librarse de él.

Lo que es claro es que la antítesis ciencia/ideología no es válida siempre, ni es disyuntiva obligada. Ésta es una idea sostenida por Terry Eagleton (n. 1943) (2003), uno de los estudiosos contemporáneos más importantes de la ideología, quien sugiere que cuando una visión del mundo se proyecta a la ciencia, incluirá en su proyección los elementos de falsa conciencia en ella. En todo caso, la intensidad, frecuencia e importancia con la que esto se haga dependerá del tipo de visión del mundo que domine la escena. El hecho de que el capitalismo no pueda superar esta situación hasta este momento, no implica que no pueda ser superada nunca.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis (1965), *For Marx*, London: New Left Books.
 _____ (1970), *Lenin y la filosofía*, México: Era.
 BACON, Francis (1961), *Novum Organum* [1620], Buenos Aires: Losada.
 CARNAP, Rudolf (1965a), "La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje", en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 66-87.
 _____ (1965b), "Psicología en lenguaje fisicalista", en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 171-204.
 COMTE, Auguste (2002), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid: Alianza.
 EAGLETON, Terry (2003), "La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental", en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 199-251.
 FEYERABEND, Paul K. (1992), *Tratado contra el método*, Madrid: Tecnos.
 GOULD, Stephen Jay (1984), *La falsa medida del hombre*, Barcelona: Antoni Bosh.
 HABERMAS, Jürgen (1994), "Ideology", en Terry Eagleton (ed.), *Ideology*, London: Longman, pp. 190-201.
 KUHN, Thomas Samuel (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.

- LEVINS, Richard y Richard LEWONTIN (1985), *The Dialectical Biologist*, Cambridge: Harvard University Press.
 LEWONTIN, Richard (1992), *The Doctrine of DNA: Biology as Ideology*, London: Penguin.
 LUKÁCS, György (1969), *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo.
 MARCUSE, Herbert (1968), *El hombre unidimensional*, México: Joaquín Mortiz.
 _____ (2000), "Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada" [1962], en Kurt Lenk (ed.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 343-363.
 MARX, Karl (1984), *El capital. Libro I*, México: Siglo XXI.
 MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1953), *L'ideologie allemande*, en Karl Marx, *Oeuvres philosophiques*, tomo VI, Paris: Alfred Costes.
 NEURATH, Otto (1983a), *Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle*, en R. S. Cohen y M. Neurath (eds.), *Otto Neurath: Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel, pp. 48-51.
 _____ (1983b), "Physicalism", en R.S. Cohen y M. Neurath (eds.), *Otto Neurath: Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel, pp. 52-57.
 PLATÓN (1997), *Complete Works*, Indianapolis: Hackett.
 POPPER, Karl Raimund (1962), *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos.
 ROSE, Steve (1997), *Lifelines: Biology, Freedom, Determinism*, London: Penguin.

IGLESIA

HUGO JOSÉ SUÁREZ

DEFINICIÓN

El término *iglesia* en sus orígenes proviene del griego *ekklesía* que evocaba una "llamada" vinculada a la "movilización del ejército". En la Antigüedad, se usaba para designar a la "asamblea plenaria de los ciudadanos en plenitud de derechos de la polis" (Coenen, 2003: 710). Sus funciones eran preponderantemente políticas, además de jurídicas y militares. Si bien se realizaban oraciones y sacrificios, su especificidad no era religiosa. Para referirse a eventos de culto se usaban otros términos. En contrapartida, la palabra *synagogé* tenía una serie de aplicaciones, entre las cuales se podía considerar las asociaciones de culto (710).

Para el español y las lenguas latinas en general, se hereda el término del latín *ecclesia* en su significado más global, que se refiere a la asamblea, comunidad, congregación. En el caso del inglés *church* y el alemán *Kirche*, la raíz griega es *kyriakón*, cuya referencia religiosa es más explícita, pues evoca la pertenencia al Señor (Royston, 2005: 228).

En su uso más corriente, existen tres maneras de utilizar el término *iglesia*. Por un lado, se trata de un colectivo

de creyentes cristianos que, unidos por una serie de rituales particulares —por ejemplo, el bautismo—, pertenecen a una misma comunidad religiosa. Una segunda acepción evoca directamente la construcción material utilizada para el culto o la difusión del cristianismo. Por último, *iglesia* se refiere a la institución compuesta por una serie de autoridades responsables de la administración, difusión, celebración y cuidado de prescripciones propias de su fe (Pratt, 1987: 147).

El cristianismo ha sido una de las religiones que ha utilizado la palabra *iglesia* con mayor contundencia. La iglesia “cristiana”, como producto histórico, es un tipo “particular de combinación entre comunidad religiosa y comunidad política” que surge del “encuentro entre las comunidades religiosas cristianas y la estructura estatal de la Roma imperial” (Casanova, 1999: 128). Dicho término se encuentra en el Nuevo Testamento de distintas maneras, lo que ha generado una serie de reflexiones teológicas de mayor envergadura en distintas direcciones. Hay que recordar la diferencia de acentos entre los discípulos Pablo y Pedro respecto de la comunidad de fieles: mientras que el primero se inclina más por la promoción del acontecimiento que implica la experiencia de Cristo y la fe (Coenen, 2003: 715), al segundo se le atribuye la sentencia de que Cristo le dio una misión: “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia” (Mateo 16: 18). Esta última frase es interpretada por el pensamiento teológico de matiz ortodoxo de la iglesia católica como la base para la creación de una institución dirigida por los herederos del mandato que encarna el obispo de Roma, que es a la vez el papa y, por tanto, líder del catolicismo mundial.

Sin embargo, también existen interpretaciones opuestas. El clásico libro de Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder* (1992), sostiene que la misión de Cristo nunca fue la creación de una iglesia institucional; Juan Antonio Estrada va más lejos; afirma además que Cristo ni siquiera inauguró una religión:

El propósito de Jesús no era fundar una iglesia separada; por eso, su predicación se centró en Israel y tenía resistencia a trabajar con no hebreos [...]. Es decir, históricamente Jesús fue un reformador judío y no fundó ninguna nueva religión. Se ubica dentro de las corrientes proféticas y estaba cercano a algunos círculos reformadores y críticos con las autoridades sacerdotales y políticas (2005: 126-7).

Las iglesias inspiradas en el cristianismo son varias y dependen de su propia historia, su fundador, lugar de acción y momento histórico. Existen las iglesias ortodoxas de Oriente —griegos, rusos, sirios, etcétera—; la iglesia católica romana; iglesias protestantes —luteranos, presbiterianos, anglicanos, metodistas, etcétera—; iglesias pentecostales, entre otras.

El problema de la religión ha sido fundamental desde el nacimiento de la sociología. Los autores más prolíficos en la disciplina se han ocupado de ella en sus distintas formas. Por eso conviene referirse a algunos de los principales acercamientos, poniendo especial atención al concepto de *iglesia* que, en todos los casos, forma parte de un dispositivo teórico mayor al que ineludiblemente hay que mencionar.

Es conocido que para Emile Durkheim su interés analítico fue la transformación de la sociedad en que le tocó vivir. Por ello reflexiona detalladamente sobre el tipo de sociedad tradicional, donde prima la llamada “solidaridad mecánica”. Hay formas sociales relativamente similares y con pocas diferencias, un sistema de creencias homogéneo y una conciencia mínima clara; a la vez, describe la sociedad moderna como aquella caracterizada por la “solidaridad orgánica”, la desintegración, las múltiples posibilidades de elección por parte de los individuos y la anomia. Específicamente, se pregunta cómo sobrevivirá el vínculo social, y por tanto, la sociedad misma, en un contexto de cambio en que los elementos que cohesionaban a la colectividad empiezan una reconfiguración acelerada. Sus extensas reflexiones sobre las formas del suicidio y la anomia tienen la intención de develar la relación entre la cohesión social y estos fenómenos que, por más que parezcan individuales, son colectivos.

Ante la angustiada pregunta de Durkheim sobre el futuro de la sociedad moderna impregnada por la anomia, su respuesta es encontrar en la religión la fuerza anónima y difusa que “impregna en los individuos y les impone respeto y obediencia” (Voyé, 1998: 112). La divinidad logra concentrar reglas y normas, lo que permite mantener la integración y conduce a la continuidad de la vida colectiva.

De hecho, para Durkheim, a diferencia de otros enfoques, la naturaleza religiosa del hombre es “un aspecto esencial y permanente de la humanidad” (1968: 2), por tanto no se trata de un fenómeno transitorio destinado a desaparecer. En sus estudios, busca encontrar en las religiones —que son todas comparables— los elementos esenciales comunes y las representaciones fundamentales que “tienen siempre la misma significación objetiva y asumen las mismas funciones” (6).

Para este autor, todas las religiones constituyen un tipo de reflejo —transfigurado— de la realidad de donde son creadas, por lo que son, en principio, verdaderas:

Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida colectiva o social [...]. No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana (3).

Durkheim sugiere que la sociedad necesita crear un ideal, es decir, representaciones “que nos hagan actuar y nos ayuden

a vivir” (595). El hombre no podría vivir sin historias y mitos que le cuenten su historia de otra manera, que transfiguren su realidad en cuentos fantásticos y efectivos para la vida cotidiana. La religión tiene, entonces, una función psicoafectiva, da sentido a la existencia en el mundo, moviliza a los hombres en búsqueda de sus objetivos y del sentido de la vida:

El objetivo principal de la religión no es dar al hombre una representación del universo físico; si ésta fuese su tarea esencial, no entenderíamos cómo se puede mantener esta relación sobre la base de un tejido de errores. La religión es, antes que nada, un sistema de nociones a partir del cual los individuos se representan la sociedad a la que pertenecen y las relaciones, oscuras pero íntimas, que mantienen con ella (322).

Para definir la religión, este autor empieza caracterizando los elementos que no necesariamente llevan a la comprensión del concepto:

- 1) La divinidad. La referencia a dios, espíritus u otro tipo de referencias no es precisa, pues “la religión desborda, entonces, la idea de dioses o espíritus y, en consecuencia, no puede definirse exclusivamente en función de esta última” (49).
- 2) Lo sobrenatural. La referencia a lo sobrenatural como uno de los calificativos de la religión tampoco es un aspecto definitorio: “las concepciones religiosas tienen como objeto, ante todo, expresar y explicar no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que tienen de constante y regular” (39).
- 3) La institucionalización. Tampoco es una característica básica el que una creencia sea legalizada en una institución eclesiástica que se denomine a sí misma portadora de lo religioso: “existen fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión determinada [...]: fiestas del árbol de mayo, del solsticio de verano, del carnaval, creencias diversas relativas a los genios, de demonios locales, etcétera [...]” (57).

Para este autor, los elementos centrales de la religión son la referencia a una cosmología, la división sagrado/profano y la experiencia colectiva. No hay religión que no constituya un sistema de ideas que quiera comprender la totalidad de las cosas, es decir, una visión de mundo, una representación del universo: “No hay religión que no sea una cosmología [...]” (12); “todas las religiones conocidas fueron, en distintos grados, sistemas de ideas que buscan abarcar la universalidad de las cosas y darnos una representación total del mundo [...] una concepción del universo” (200).

Por otro lado, hay religión si existe una distinción entre lo sagrado y lo profano. La referencia a una visión bipolar del mundo es central para comprender el fenómeno.

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintivos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso (50-51).

Así, llegamos a la definición clásica del autor:

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que adhieren a ellas. El segundo elemento que entra de este modo en nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser cosa eminentemente colectiva (65).

Si bien la institución eclesial en Durkheim no es en sí misma definitoria de la religión, pues existen religiones que prescindan de ella, es indispensable una “comunidad moral” con la cual se comparte una cosmología particular, atravesada por la dicotomía sagrado/profano. Resalta la segunda tesis del párrafo, donde la iglesia es lo que permite que la experiencia sea colectiva. Para este autor, la iglesia es una comunidad en que los miembros tienen una misma manera de representarse el mundo en lo sagrado y profano, lo que se expresa en prácticas comunes. En este sentido, religión e iglesia serían inseparables: “si existe vida religiosa, existe también iglesia” (Cipriani, 2004: 105).

Otro pilar de la reflexión sociológica respecto de la religión es Max Weber. Su forma de trabajo es diferente de la de Durkheim, aunque comparte con él el interés analítico por “las características y los efectos de las dos grandes revoluciones que marcan el fin del siglo xviii” (Voyé, 1998: 135). Entre sus múltiples preocupaciones, está la comprensión del sentido de la acción humana, lo que lo lleva a la construcción de una tipología particular. La sociedad que observa está marcada por el nacimiento del capitalismo y su peculiar relación con lo religioso; el nacimiento de la burocracia, las formas de Estado y la cuestión jurídica; los distintos mecanismos de dominación; el ingreso de la razón como eje de la explicación de la vida social que lleva al “desencantamiento del mundo”.

Weber sostiene que la sociología es “una ciencia que pretende entender, interpretándola (*deutend verstehen*), la acción social para de esa manera explicarla causalmente (*ursächlich erklären*) en su desarrollo y efectos” (1978: 5). Metodológicamente propone el estudio comparativo de los fenómenos. Su análisis intenta ver la singularidad de cada experiencia para comprender mejor cómo se articulan y suceden los hechos.

Se trata de llevarlos al límite de manera que pueda ir construyendo poco a poco el tipo ideal que responde al momento o problema que trata:

En el tipo ideal, se trata de caracterizar una acción por su proyecto mostrando los trazos pertinentes que permiten comprender la lógica de acción [...]. Ciertos trazos llevados al límite permiten comprender la singularidad de una relación significativa [...]. El ideal tipo es una herramienta de base en el nivel de la comprensión, donde se trata de extraer la lógica intencional que sustenta la acción (Remy, 1994: 141).

El tipo ideal es una construcción abstracta a partir de la observación histórica concreta de comportamientos extremos que le permita la lectura de la realidad en cualquier otro contexto (Suárez, 2003: 60). En sus análisis, parte de un hecho histórico (un “dato concreto”) para dejar de lado lo poco importante, aislando y abstrayendo su modelo hasta llegar a lo esencial y particular que forma su tipo ideal. Su propósito es conceptualizar a partir de situaciones específicas y construir una teoría que a un cierto nivel de abstracción logre una comprensión universal del fenómeno, pudiendo aplicar sus conceptos a distintas realidades.

Su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) es una referencia porque, por un lado, la escribe a partir del método del tipo ideal y, por otro, busca comprender el origen del capitalismo analizando un tipo de hombre que articula a la vez disposiciones económicas con un sistema religioso de valores. Weber resume cuál fue su procedimiento:

Recordé con la ayuda de ejemplos que hasta ahora no han sido rechazados por nadie, la marcada congruencia entre el protestantismo y el capitalismo moderno. Luego presenté, a título de ilustración, algunos ejemplos de máximas morales (Franklin) que consideramos como testimonios indudables del “espíritu capitalista”, y me pregunté en qué estas máximas éticas de vida se diferencian de otras máximas, particularmente aquéllas de la Edad Media. Después intenté ilustrar, nuevamente con ayuda de ejemplos, la relación causal de ese tipo de actitudes psíquicas con el sistema económico del capitalismo moderno. Haciendo esto, encontré la idea de “profesión-vocación” (Beruf) y la nombré afinidad electiva muy específica que tiene el calvinismo con el capitalismo, afinidad que se puede constatar desde hace mucho tiempo, y al mismo tiempo busqué mostrar que nuestra concepción actual de la profesión posee, de una manera o de otra, un fundamento religioso (1996: 139-140).

En esa obra, el punto de partida es la constatación de que una gran cantidad de personas adineradas en Alemania pertenecen a la religión protestante. Se pregunta: ¿por qué sucede este fenómeno?, ¿qué tienen los protestantes de particular,

singular o diferente que hace que su posición económica sea distinta de la de los demás?, ¿qué tiene esta creencia religiosa que condiciona la aparición de un *ethos* económico?, ¿cómo influye el pertenecer a una religión en la vida económica? La respuesta a estas interrogantes es el hilo conductor. Su propuesta es que “el principio de estas actitudes diferentes no se lo debe buscar únicamente en las circunstancias exteriores temporales, histórico-políticas, sino también en el carácter intrínseco y permanente de las creencias religiosas” (1994: 35).

Para Weber, el concepto de *iglesia* está relacionado, por un lado, con el problema de la dominación, y por otro, en su relación con las sectas. Hay que recordar que para él toda sociedad tiene un tipo de dominación, que se sintetiza en la relación que se establece entre dos grupos, mientras uno emite órdenes, el otro obedece; de ahí se desprenden los tres tipos de dominación: la tradicional, que reposa en las tradiciones para ejercer la autoridad legítima; la legal (racional o burocrática), cuyo funcionamiento más bien opera gracias a la legalidad de los reglamentos, y la carismática, que reposa en el carisma de un personaje con fuerzas extraordinarias.

En el desarrollo de la idea de dominación, Weber define a la iglesia:

Por asociación hierocrática debe entenderse una asociación de dominación, cuando y en la medida en que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación (coacción hierocrática). Debe entenderse por iglesia un instituto hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática (1987: 44).

En el marco de una relación de poder, el concepto de *iglesia* adquiere mayor contenido cuando se lo contrapone con el de secta:

En el sentido sociológico, una secta no es una comunidad religiosa “pequeña” y tampoco una comunidad que se ha desprendido de cualquier otra y que, por consiguiente, “no es reconocida” por esta última o es perseguida y considerada como herética [...]. Se trata de una comunidad que, por su sentido y naturaleza, rechaza necesariamente la universalidad y debe necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros. Debe ser así, porque se trata de una organización aristocrática, de una asociación de personas calificadas desde el punto de vista religioso. No es, como una “iglesia”, un instituto dispensador de gracias, que proyecta su luz sobre los justos y los injustos y que cabalmente quiere llevar a los pecadores al redil de quienes cumplen los mandamientos divinos. La secta tiene el ideal de la *ecclesia* pura (de ahí viene el nombre de “puritanos”), de la comunidad visible de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos

sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios. Cuando menos en su tipo más puro, rechaza las indulgencias eclesiásticas y el carisma oficial (932)

En la interpretación de Bourdieu (1971) sobre la lectura de la religión en Weber, se enfatiza la distancia entre el profeta —vinculado a la secta— y el sacerdote —vinculado a la iglesia—. El primero se caracteriza por una propuesta crítica de ruptura; el segundo será el reproductor del discurso institucionalizado. Uno es productor de principios de visión de mundo, el otro instancias de reproducción encargado de inculcar esta visión y mantenerla viva. El profeta está asociado a lo discontinuo, a lo extraordinario y extracotidiano, mientras que el sacerdote se vincula con lo ordinario, lo continuo y cotidiano (12). La iglesia es el aparato burocrático cuya función es controlar la producción, reproducción, distribución y administración de los bienes de salvación, delegando para ello a los sacerdotes como los funcionarios autorizados para utilizar el capital religioso.

Para Weber, existe una constante tensión entre la autoridad oficial de la iglesia, como “una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia” y la “religión virtuosa” que busca un desarrollo independiente (1978: 35). La pugna entre “funcionarios y virtuosos” estará en el origen de múltiples enfrentamientos en diferentes contextos históricos concretos.

La reflexión de Weber se inscribe en la problemática de definición de estas dos formas religiosas en diálogo y discusión con otros pensadores de la época. Particularmente, hay que evocar a Ernst Troeltsch (1865-1923), teólogo y filósofo luterano que desarrolla con especial atención una tipología de la dupla iglesia-secta. Para él, ambas encuentran su inspiración en el cristianismo primitivo, y de hecho en los primeros siglos del cristianismo se puede observar una y otra de acuerdo con situaciones particulares, antes de que asumieran un rostro más contundentemente diferenciado.

La iglesia propiamente se construye sobre la base de la doctrina de la santidad del sacerdocio, la sucesión apostólica y los sacramentos. Estos elementos imprimen una forma jerárquico-sacramental que será uno de sus rasgos fundamentales:

La esencia de la iglesia es su carácter objetivo de institución. En ella se nace y, mediante el bautismo de los niños, queda uno introducido en el ámbito de su círculo milagroso. El sacerdocio y la jerarquía, como portadora de la tradición, de la gracia sacramental y de la jurisdicción, ofrece, incluso en los casos accidentales de una indignidad personal del sacerdote, el tesoro objetivo de la gracia, al que sólo se necesita ponerlo en el candelero y llevarlo a efecto en los sacramentos, para que se pongan así por obra sus efectos, en virtud de la fuerza milagrosa que le es inherente a la iglesia (Troeltsch, 1976: 253).

En contrapartida, la secta es una comunidad de la libertad voluntaria que reposa sobre una adhesión-conversión consiente cuyas características son:

El cristianismo laico, la prestación personal ético-religiosa, la comunidad radical del amor, la igualdad y fraternidad religiosas, la indiferencia frente a los poderes estatales y los estratos sociales dominantes, la aversión al derecho técnico y a la prestación de juramento, la separación de la vida religiosa respecto a las preocupaciones de la lucha económica en un ideal de pobreza y sobriedad o en una actividad caritativa con tránsitos ocasionales al comunismo, la inmediatez de las relaciones religiosas personales, la crítica a los directores oficiales de almas y a los teólogos oficiales, la apelación al nuevo testamento y a la iglesia primitiva (251).

Mientras que la iglesia tiene una propensión universal, con alcance de masas y de orientación cultural global, lo que la vincula al mundo y sus poderes, la secta más bien persigue un “fin vital supramundano”, con carácter “individualista y de ligación religiosa inmediata con Dios” (248). La primera educa a los pueblos, convoca a las masas; la segunda congrega a la “élite de los llamados”.

La iglesia es

[...] una organización predominantemente conservadora, relativamente afirmadora del mundo, dominadora de masas y, por ello, tendiente en virtud de su mismo principio hacia la universalidad, es decir a abarcarlo todo. Frente a ella, las sectas son grupos proporcionalmente pequeños, apuntan a una formación personal e interior y a una vinculación directa persona a persona entre los miembros de su círculo, estando así destinadas por su origen a la formación de grupos más reducidos y a la renuncia a ganar el mundo; frente al mundo, el Estado y la sociedad, se comportan de una manera indiferente, tolerante u hostil, ya que no pueden hacerse con ello ni articularse a ellos, sino que pretenden evitarlos y dejarlos que exijan junto a sí, o, en todo caso, sustituirlos por su propia sociedad (247-248).

Troeltsch sugiere que ambas formas religiosas tienen una base teológica en los evangelios y que, al estar enlazadas, es conveniente el análisis de las dos para la comprensión sociológica.

El desarrollo del concepto de *iglesia* y en general de la sociología de la religión en el siglo xx ha sido fructífero y ha asumido distintos nombres e inquietudes, que no es pertinente destacar en estas líneas. Lo que sí parece de mayor importancia es exponer el cambio en el enfoque de lo religioso que se dio a partir de los años sesenta y setenta, lo que se hará en el apartado siguiente.

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE CONTEMPORÁNEO

En 1967, Thomas Luckmann publica el libro *La religión invisible*, que marcará un nuevo enfoque en la comprensión de la religión. El autor analiza un proceso de segmentación de ámbitos institucionales como una característica de la sociedad moderna, lo que sucede en distintos campos que van desde el económico hasta el político. En términos generales, observa la decreciente capacidad de las instituciones en la formación de las conciencias.

En un momento en que la teoría de la secularización había tenido cierta importancia, Luckmann se pregunta sobre la “forma interna de la cosmovisión típica de la sociedad moderna, en qué consiste la estructura temática de las creencias religiosas que llena el estrato simbólico de la moderna visión del mundo” (1976: 89).

En su estudio, describe los distintos comportamientos religiosos y varios contextos. En Europa, el campo es más religioso que la ciudad, las mujeres son más religiosas que los hombres, así como los jóvenes y los viejos tienen una práctica más sostenida que otros grupos. Los sectores con mayor educación se comportan de manera diferente que los que tienen menor educación, y lo propio sucede con las diferencias de clase. En suma, lo que el autor busca es comprender “el lugar social que la religión institucionalmente especializada ocupa dentro de la sociedad moderna” (90), y subraya que las variables sociales e históricas están en el seno de la explicación de la práctica religiosa. Estas consideraciones lo conducen a afirmar, por un lado, la existencia de una “religión de iglesia” diferenciada entre Europa y Estados Unidos y, por otro, a que en términos más generales, en los países industrializados ésta constituye un fenómeno marginal (1980: 133).

Luckmann critica la identidad preestablecida entre religión e iglesia; este presupuesto —que prevaleció durante largos periodos de la historia de Occidente— conllevaba una concordancia entre ambas que no siempre fue cierta. El individuo estaría viviendo un proceso de segmentación de las instituciones, lo que lleva, en el ámbito de la fe, a que

[...] las creencias religiosas institucionalizadas en la iglesia ya no constituyen el núcleo evidente del estrato simbólico de la realidad. En la cosmovisión moderna, el estrato simbólico de la realidad recibe como compañía de las creencias tradicionalmente religiosas, toda una creciente cantidad de creencias “religiosas” y “antirreligiosas” (1976: 92).

Por ello, la religiosidad de los individuos ya no puede ser considerada como un “conjunto unitario en una ideología institucional” (98). Las búsquedas no se vinculan a las orientaciones institucionales, sino más bien a la demanda de autorrealización y autoconfirmación de individuos autónomos: “la racionalización de las normas les es propia a las instituciones, no está acompañada de una racionalización

de la existencia individual” (105); el sentido subjetivo se lo descubre y construye desde la experiencia individual: “en la sociedad moderna —concluye el sociólogo— la religiosidad eclesial se convierte pues en un fenómeno periférico” (97). Esto es lo que se llamaría la “religión invisible”.

Este temprano argumento que pondría en duda la relación iglesia-religión, la formalidad institucional y la experiencia subjetiva, fue alimentado con una serie de reflexiones durante las décadas siguientes, que alimentaban —y debatían— la misma idea. Michel de Certeau afirmaba que el “lenguaje religioso” oculta otro lenguaje que no enuncia explícitamente, “funciona de otra manera que no dice; oculta otra realidad de la que anuncia; hay un doble sentido, sea político, sea constituido por otra experiencia religiosa, y esta significación implícita no corresponde a lo que afirma explícitamente” (1973: 136).

Las observaciones de estudios sociológicos posteriores vinieron a corroborar la misma idea, con acentos y matices propios de cada equipo de investigación. Remy, Hiernaux y Servais (1975), de la Universidad Católica de Lovaina, analizaban en la Conferencia Internacional de Sociología Religiosa, cómo las formas religiosas estaban en transformación, poniendo en duda que las instituciones eclesiales fueran las responsables de la creación del sentido en los individuos:

Nuestra opción teórica indica que no podemos limitarnos a considerar como “religioso” lo que es promovido como tal por las organizaciones socialmente reconocidas como depositarias de un cuasi monopolio de la definición del universo religioso y de la difusión de los bienes religiosos. Por el contrario, nuestro análisis implica considerar que es posible que, en ciertas condiciones, los simbólicos que se invertían anteriormente en formas oficialmente “religiosas” se invierten en otro momento en otras formas (90).

Así, se subrayaba que había que concentrar la atención en el proceso de articulación entre el orden afectivo y el orden social, teniendo claro que existe una “implicación de la relación con el sentido y de la relación social en diversas tareas y dinámicas de la vida cotidiana” (Hiernaux y Remy, 1978: 101).

El estudio de Roland Campiche y su equipo sobre la creencia en Suiza develó un proceso de desinstitucionalización de la religión que incrementa las posibilidades de escoger libremente las ofertas religiosas; la producción del sentido se realiza con referencia, de manera preponderante, a uno mismo (Campiche *et al.*, 1992: 256). La conclusión del estudio argumentaba que “la individuación de la religión está en el origen de la recomposición del campo simbólico” (267), y las iglesias —es decir, las empresas encargadas de la administración de la fe— pierden su influencia.

Fue el trabajo de Danièle Hervieu-Léger el que buscó situar la reflexión de la desregulación de las instancias eclesiales en la discusión sobre las formas de creencia en la Modernidad:

La modernidad ha destruido los sistemas tradicionales de la creencia, pero no ha podido evacuar a la creencia. Se expresa de forma individualizada, subjetiva, dispersa y a través de la multiplicidad de significaciones que los individuos elaboran en forma cada vez más independiente del control de las instituciones de la creencia (y en particular de las instituciones religiosas) (1993: 109).

Considerando que la característica de lo religioso moderno sería la fluidez y la movilidad, estaríamos frente a una recomposición global en la cual el individuo es el responsable de su sistema de creencias más allá de la instancia eclesial:

Esta amplia recomposición, que juega simultáneamente sobre la identidad, la centralidad y la mediación, trae la idea de las rearticulaciones de la creencia, o más precisamente una crisis de la articulación entre la creencia individual y la creencia en común: la crisis no es de la creencia, sino de creer en conjunto, lo que trae la pregunta central de la institución (Michel, 1993: 225).

En uno de sus distintos textos, Hervieu-Léger analiza el fin de la figura del practicante como figura típica del catolicismo caracterizado por la centralidad de la iglesia, cuya práctica se caracterizaba por la obligatoriedad, la territorialidad estable, la repetición, lo fijo, lo comunitario y la norma institucional, y afirma que más bien la socialidad religiosa actual asume el rostro de la figura del peregrino, cuya práctica es voluntaria, autónoma, individual, extraordinaria y dinámica (1999: 109). Esa sería, desde su perspectiva, una de las nuevas formas religiosas contemporáneas de referencia que se encuentra más distante del modelo eclesial.

En los últimos años, los estudios sobre el concepto de *iglesia* han estado marcados por las reflexiones mencionadas, con discusiones y acentos de acuerdo con escuelas o interpretaciones puntuales. La pluralidad, la heterogeneidad, la individuación, la desinstitucionalización, la crisis del monopolio del sentido, las nuevas formas religiosas, la transnacionalización, la relocalización, son los temas que preocupan a la sociología actual, que ha sido invitada a renovar su teoría de la iglesia frente al mundo cambiante.

BIBLIOGRAFÍA

- BOFF, Leonardo (1992), *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander: Sal Terrae.
- BOURDIEU, Pierre (1971), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1, pp. 3-21.
- BRESSOLETTE, Claude (2003), "Iglesia", en Paul Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona: Herder.
- CAMPICHE, Roland et al. (1992), *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, Suisse: L'Age d'Homme.
- CASANOVA, José (1999), "Religiones públicas y privadas", en Javier Auyero, *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 115-162.
- CERTEAU, Michel de (1973), *L'absent de l'histoire*, Paris: Repères-mame.
- CIPRIANI, Roberto (2004), *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- COENEN, Lothar (2003), "Iglesia", en Coenen, Beyreuther y Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme.
- DURKHEIM, Emile (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France.
- ESTRADA, Juan Antonio (2005), "Las primeras comunidades cristianas", en M. Sotomayor y J. Fernández (coords.), *Historia del cristianismo, vol. I: El mundo antiguo*, Madrid: Universidad de Granada, Trotta, pp. 123-187.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993), *La Religion pour Mémoire*, Paris: Cerf.
- (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion.
- HIERNAUX, Jean Pierre y Jean REMY (1978), "Rapport de sens et rapport social, Éléments pour une problématique et une perspective d'observation", *Recherches Sociologiques*, vol. IX, núm. 1, pp. 101-131.
- LUCKMANN, Thomas (1967), *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York: Macmillan.
- (1976), "Religión y persona en la sociedad moderna", en F. Fürstenberg (coord.), *Sociología de la religión*, Salamanca: Sígueme, pp. 89-105.
- (1980), "La decadencia de la religión en la iglesia", en R. Robertson (coord.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 127-136.
- MICHEL, Patrick (1993), "Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution, hommage à Michel de Certeau", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 82, abril-junio, pp. 223-238.
- PRATT FAIRCHILD, Henry, ed. (1987), *Diccionario de sociología*, México: Fondo de Cultura Económica.
- REMY, Jean (1994), "Max Weber", en Gilles Ferreol (org.), *Histoire de la pensée sociologique*, Paris: Armand Colin, pp. 139-157.
- REMY, Jean, Jean Pierre HIERNAUX y Émile SERVAIS (1975), "Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques", en *Changement social et Religion. Actes de la 13ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Paris, pp. 87-110.
- RODRÍGUEZ, Pedro (1989), *Diccionario de las religiones*, Madrid: Alianza.
- ROYSTON, Edgar (2005), *Diccionario de religiones*, México: Fondo de Cultura Económica.
- SUÁREZ, Hugo José (2003), *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, La Paz: Muela del Diablo.
- TROELTSCH, Ernst (1976), "Iglesia y secta", en F. Fürstenberg (coord.), *Sociología de la religión*, Salamanca: Sígueme, pp. 247-255.
- VOYÉ, Lilliane (1998), *Sociologie. Construction du monde construction d'une discipline*, Bruselas: De Boeck Université.
- WEBER, Max (1978), *Sociología de la religión*, Buenos Aires: La Pléyade.
- (1987), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Pocket.