

# La representación mediática de las religiones emergentes y el encuentro etnográfico

*Manuela Cantón Delgado\**

*A Diary in the Strict Sense of the Term* de Bronislaw Malinowski dió cumplida cuenta de cuán inverosímil resulta el trabajo de los antropólogos. El mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo, fue demolido por el hombre que tal vez más hizo por crearlo.

GEERTZ (1994:73).

Yo que sentí el horror de los espejos/No sólo ante el cristal impenetrable/Donde empieza y acaba, inhabitable/ Un imposible espacio de reflejos.

JORGE LUÍS BORGES, “Los espejos” (1960)

En la etnografía de la religión la sospecha condiciona la producción de conocimiento de principio a fin. Principalmente el recelo entre investigadores y agentes de culto, que acaba marcando intensamente las relaciones con nuestros informantes en el campo e impregnando todos los aspectos de la investigación; pero también con nuestros propios colegas. La sospecha está asimismo presente en las lecturas que nos nutren, los textos que escribimos y las claves con las que interpretamos. En este contexto, el papel que desempeña la producción mediática de representaciones que anatemizan las religiones emergentes resulta imprescindible para explorar las condiciones contextuales en las que se lleva a cabo la etnografía de las religiones en la contemporaneidad.

PALABRAS CLAVE: religión, medios de comunicación, etnografía, reflexividad.

\* Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla.

In the ethnography of religions suspicion conditions the production of knowledge from beginning to end. Specially the suspicion between researchers and researched permeates into all aspects of the inquiry; fills with uncertainties the relationships with our informants and with our colleagues; and is present in our readings, in the texts we write and also in the keys which we interpret. In this context, the role played for the mass media discourses is very important in order to explore the contextual conditions for the contemporary ethnography of religions.

KEY WORDS: religion, mass-media, Ethnography, Reflexivity.

## Introducción

En estas páginas analizaré algunos problemas concernientes al trabajo etnográfico con agentes religiosos cuya percepción del entorno social está mediada por el conocimiento de la imagen que de ellos construyen los medios masivos de comunicación. No me ocuparé aquí, por tanto, de la creciente presencia de las religiones en los medios tanto tradicionales como emergentes, ni tampoco de ninguno de los aspectos más sugerentes de esa presencia: el papel de estos nuevos soportes como herramientas de predicción capaces de alcanzar un público que organiza el consumo de bienes espirituales de manera más hibridada e individualizada, las nuevas narrativas de la conversión y los contenidos transmitidos a través de los *media*, el impulso que el uso de Internet ha dado al carácter eminentemente reticular de la expansión de las religiones más proselitistas y descentralizadas (el caso del protestantismo evangélico), el incremento de la movilidad religiosa típicamente contemporánea y la complejización de los itinerarios religiosos individuales, la coexistencia de religiones globalizadas junto a la necesidad de pertenencia local (con el consiguiente surgimiento de “comunidades” transnacionales de consumidores de bienes espirituales, simbólicos, religiosos),<sup>1</sup> o la resemantización de la experiencia corporal

<sup>1</sup> El surgimiento de nuevas formas de identidad y pertenencia ligadas a las megalópolis, así como de redes transnacionales de consumidores en la tardomodernidad, ha sido un tema frecuentemente tratado por García Canclini en sus trabajos: “¿Por qué no reinventar nuestra profesión en las megalópolis en vez de reproducir una concepción pueblerina de las estructuras y de los mecanismos sociales? Para estudiar adecuadamente el mundo urbano, ¿no es necesario

en las nuevas condiciones fenomenológicas que impone el uso de estas tecnologías de la información y de la comunicación, así como el papel de esas tecnologías en su puesta al servicio del reclutamiento de nuevos fieles.

Lo que en estas páginas me propongo es revertir la mirada y abordar no tanto la presencia de las religiones en los medios de comunicación, como el impacto que las representaciones generadas desde esos mismos medios están teniendo sobre las condiciones en las que las minorías religiosas emergentes perciben su entorno social, definen su papel en el espacio público, organizan sus interacciones y anticipan la misma identidad de quienes nos adentramos como investigadores-intrusos en sus espacios de culto. Ensayaré, por tanto, una reflexión sobre los efectos que la producción mediática (no confesional) de discursos inequívocamente hostiles –gobernados por un propósito suficientemente consensuado de deslegitimación de la creciente presencia y actividad social de estas organizaciones religiosas– y la composición de representaciones de conjunto sobre las formas no hegemónicas de religión, tiene sobre las condiciones en las que se produce el *encuentro etnográfico* mismo.

Un número creciente de científicos sociales españoles y latinoamericanos se han sentido atraídos en las últimas décadas por la espectacular multiplicación de nuevos lugares de culto, por el papel de las religiones en los nuevos escenarios sociales creados por el aumento de los flujos migratorios, la creciente pluralidad ideológica y complejidad intercultural; fascinados, en suma, por la importancia social, política y cultural de la gran diversidad de organizaciones religiosas que reclaman mayor visibilidad social, le recuerdan al Estado su responsabilidad para evitar la discriminación de las religiones no mayoritarias, le exigen ser consideradas como interlocutores a través de entidades formales cada vez mejor definidas y le reclaman reconocimiento para la ingente actividad asistencial que promueven. Pero desde una identidad característicamente defensiva, en parte

---

interesarse por las nuevas formas de identidad que se organizan en las redes de comunicación de masas, en los ritos populares y en el acceso a los bienes urbanos que nos convierten en miembros de *comunidades* internacionales de consumidores? [...] (Ya no podemos contentarnos con hacer una apología de la diferencia. Se trata de imaginar cómo pueden coexistir la utilización de la información internacional y la necesidad simultánea de pertenencia y de raíces locales [...] en el seno de un multiculturalismo democrático (1997:309-391).

levantada sobre el conocimiento que poseen de la imagen pública divulgada por los medios, los creyentes vinculados a nuevas y viejas organizaciones religiosas de filiación dispar desconfían de los propósitos que mueven a quienes se acercan desde las ciencias sociales para conocer el trabajo que desarrollan estas agrupaciones religiosas. Unas agrupaciones que se abren paso, contra casi todos los pronósticos, también en el seno de las sociedades tardomodernas. Esta ha sido también mi propia experiencia, por lo que el conocimiento de las condiciones en las que se ha desarrollado mi práctica etnográfica entre grupos evangélicos, tanto en Centroamérica como en Andalucía, constituirá la trastienda empírica de esta reflexión.

Por otro lado, desde hace algunos años me ha interesado conocer los mecanismos que intervienen en los procesos de construcción social de la sospecha. No sólo aquellos que afectan a las minorías religiosas no católicas que compiten por ocupar posiciones cada vez más ventajosas en el disputado campo religioso, sino también los mecanismos que desencadenan el tipo particular de sospecha que se cierne sobre quienes desde la antropología social nos ocupamos de estos grupos. Esos procesos de producción social de la sospecha, que se multiplican e interseccionan en el trabajo con religiones hasta crear una circularidad que contiene tanto a investigadores como a investigados, han contribuido a endurecer aún más la forma estereotipada de percibir socialmente a la competencia religiosa en contextos de hegemonía, así como a anatemizar su actividad y su creciente visibilidad social. Esos procesos son asimismo responsables de los usos interesados, también desde el espacio de la academia, del polémico término “secta” como categoría de análisis. Será interesante que nos detengamos en esa circularidad impulsada por la sospecha, porque la percepción alarmista que eventualmente también cala en los ambientes académicos se corresponde milimétricamente con la construcción mediática que se hace de la presencia y actividad de estos grupos en nuestras sociedades, imagen hostil que la mayoría de estos grupos religiosos conocen bien por la omnipresencia de los medios de comunicación masivos en la vida cotidiana, este conocimiento a su vez no puede ser ignorado por quienes nos dedicamos al análisis de las formas mediante las que los grupos religiosos organizan sus relaciones con el entorno social, se imaginan a sí mismos en el espacio público y se esfuerzan por *manejar la impresión* que quieren causar ante quienes se acercan a ellos (Goffman, 1989).

## La religión y las ciencias sociales

La religión ha sido un campo clásico de la investigación sociológica y antropológica desde tiempos de Weber, Durkheim, Frazer, Malinowski o Evans-Pritchard, autores que realizaron una contribución decisiva a la teoría social y que, sin excepciones, otorgaron una centralidad vertebradora a la religión en la organización de la vida social. Pero pese a esta larga y rica tradición, que se inicia hace ya más de un siglo, las ciencias sociales no se han mostrado muy empeñadas en descifrar los aspectos más comprometidos y difíciles de su trato directo con los agentes religiosos. Por el contrario, abundan los ejemplos de textos que muestran toda clase de inercias narrativas y que revelan cómo en el trato que se dispensa a los fenómenos religiosos desde la academia, en la construcción epistemológica de lo que consideramos o no *religión*, en el tipo de relación *sui generis* que los científicos establecen con quienes encarnan las creencias y prácticas religiosas, y en la relación de campo entre investigadores sociales e investigados (miembros de las iglesias, agentes de culto, etcétera), se deslizan prejuicios, tópicos y estereotipos de *sentido común* que terminan comprometiendo los resultados de investigaciones sorprendentemente acríticas con las categorías y metodologías utilizadas.

El marco general más amplio en el que se inscribe esta reflexión es, pues, el de la necesidad de profundizar en el conocimiento de los condicionantes de carácter metodológico involucrados en la investigación de campo con grupos religiosos y agentes de culto, en contextos de expansión sin precedentes de los medios de comunicación e información, de creciente multiculturalidad, multiconfesionalidad, pluralidad de niveles de pertenencia que se interseccionan, de opciones ideológicas, morales, religiosas. Detenernos en la exploración de las condiciones epistemológicas y prácticas en las que producimos nuestro conocimiento científico sobre las realidades consideradas *religiosas* nos conduce a encarar *reflexivamente* qué estudiamos, por qué y cómo lo hacemos; esto es, a examinar los elementos que intervienen en la conformación del objeto de estudio, que lo definen conteniendo unos aspectos y discriminando otros, que sesgan y condicionan el proceso/producto de nuestras investigaciones. Las mismas que muchas veces pueden ser leídas del revés y proporcionarnos más información acerca de las categorías-fetichas de los propios investigadores que sobre los grupos

estudiados. Resulta llamativa la ausencia de reflexiones sobre los condicionantes que impone a las ciencias sociales la investigación de campo con religiones, y acerca de la presencia y más que probable impacto de las *representaciones de sentido común* según las cuales las religiones (emergentes o establecidas) encarnan el regreso de la irracionalidad, constituyen una amenaza a nuestro ideal de laicismo y libertad democrática, o le hacen sombra a otro ideal: el de la hegemonía religiosa de las iglesias establecidas (la Iglesia católica en nuestro caso). En España, la multiconfesionalidad creciente, así como la misma ideología laicista impulsada por el gobierno socialista que preside Rodríguez Zapatero, está siendo percibida como una amenaza por sectores conservadores de la sociedad española recientemente movilizados.

Entre aquellos condicionantes metodológicos hemos de recordar el que ya se ha convertido en un clásico, porque se remonta nada menos que a la epistemología objetivista de Émile Durkheim y a la neutralidad axiológica que el sociólogo francés consideró imprescindible en el tratamiento científico de las religiones. Me refiero a la formulación durkheimiana de explicaciones *no evaluativas* de los fenómenos que consideramos *religiosos*; esto es, su defensa de lo que hoy llamaríamos *producción de distancia* con respecto a los referentes morales, ideológicos y biográficos del observador. Es en este sentido que al método etnográfico, cuya formulación canónica debemos a Malinowski, debe reconocérsele en las ciencias sociales contemporáneas un papel insustituible en la producción de conocimiento sobre las diversas culturas y sociedades: la inmersión y la distancia a las que, paradójicamente, la práctica etnográfica obliga en idéntica medida son parte indelible del “descentramiento” al que debe plegarse la sensibilidad del etnógrafo. El trabajo de campo necesita del compromiso con lo que –refiriéndose a algo semejante– Bourdieu llamara “la ruptura con las preconcepciones ordinarias” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991).

### **El método etnográfico y los procesos comunicativos**

Las ventajas del método etnográfico y de la premisa de la reflexividad para exorcisar las representaciones de sentido común son conocidas. Quienes

nos ocupamos científicamente de las religiones vemos cómo a menudo los diagnósticos macrosociológicos, tanto como cierta antropología nostálgica de la comunidad, tienden a señalar lo que las religiones han dejado de ser, en perjuicio del análisis de aquello en lo que de hecho se están convirtiendo. Persiguen la identificación de totalidades compactas que suplantán el análisis del carácter heterogéneo y versátil de la vida cotidiana en estas agrupaciones religiosas; buscan construir visiones de conjunto objetivantes, coherentes, acabadas, por lo que no debe extrañar que a menudo señalen los efectos desestructuradores de la comunidad, mistificadores de las ideologías, o la suerte de impostura espiritual que encubre la movilidad religiosa contemporánea. Pero una mirada más crítica revela que los nuevos cultos rara vez se valen de técnicas de persuasión que no se consideren legítimas en los ámbitos de lo social, familiar, político, mediático, educativo, económico, y desde luego en el juego estratégico y la práctica ritual de las religiones legitimadas (Prat, 1997). Y sólo en ocasiones anecdóticas, analíticamente irrelevantes aunque de enorme impacto mediático, pueden esas ideologías considerarse impuestas a individuos y grupos *coaccionados*. En las actuales condiciones de ubicuidad e interconexión/confrontación de saberes mediados por las tecnologías de la información, es obligado analizar la presencia en el propio discurso socio-antropológico de visiones excluyentes y etnocéntricas muy próximas a las que divulgan los medios masivos, lo que revelaría nuestra probable complicidad –muchas veces involuntaria– con el marcaje de minorías cuya presencia es considerada alarmante por la mayoría social, la religión mayoritaria y/o el propio orden político.

Los cambios que observamos en el escenario de las lealtades religiosas tradicionales, e incluso en cierta medida estas últimas, son expresiones de la multiplicidad de procesos de hibridación y apropiación creativa que definen los cambiantes perfiles del consumo y los usos de bienes salvíficos, prácticas simbólicas o nociones del cuerpo, en las nuevas condiciones impuestas por la globalización cultural y por la internacionalización de los flujos migratorios, es decir, por las nuevas coordenadas que intervienen en la constitución de los itinerarios espirituales individuales y colectivos, en la emergencia de comunidades transnacionales de creyentes, y en la redefinición del sentido de las prácticas rituales en la contemporaneidad. Esos cambios piden ser analizados y no censurados, porque la hostilidad

es finalmente producto de una simplificada visión del proceso en la que sólo se consideran las relaciones entre emisores que *dominan* y receptores que son *dominados*, relaciones de las que parecen ausentes la seducción, la negociación o la resistencia, como explica Martín Barbero para los propios medios de comunicación. Es esta una visión del proceso según la cual por la *estructura del mensaje* no atraviesan conflictos ni contradicciones. Vistas así las cosas, el modo en que los individuos y grupos producen el sentido de su vida, construyen su cotidianidad, o el modo en que se comunican y se sirven (en nuestro caso) de las nuevas creencias y prácticas religiosas, queda fuera del *esquema*.

Desde esta otra perspectiva la comunicación, y esto puede aplicarse a cualquiera de las manifestaciones del abigarrado campo religioso actual, desde la modesta congregación evangélica de latinoamericanos inmigrantes residentes en una ciudad de provincias del sur de España, a las poderosas emisoras evangélicas latinoamericanas, o a las grandes campañas proselitistas de algunos grupos religiosos norteamericanos (Hoover, 1998), se vuelve una cuestión de *mediaciones* más que de medios, lo que lleva a reconsiderar el proceso de la comunicación desde el lado de la recepción, las apropiaciones y los usos (Martín-Barbero, 1991:9-12).<sup>2</sup> Significa también observar e interpretar las ideologías religiosas desde su reverso, desde la apropiación y la práctica; no dando por sentado que los intentos de imposición y dominación ocurren sin que intervengan resistencias. De otra forma: pensar la *recepción* sin dar la espalda a “la complejidad del vínculo que se produce

<sup>2</sup> Martín-Barbero redefine el objetivo de los viejos esquemas seguidos en los estudios sobre comunicación de masas, cambiando el lugar de las preguntas, “para hacer investigables los procesos de constitución de lo masivo por fuera del chantaje culturalista que los convierte inevitablemente en procesos de degradación cultural”; para ello se hace necesario investigarlos desde las mediaciones y los sujetos, o sea, desde la articulación entre prácticas de comunicación y movimientos sociales. Al investigar lo que Martín-Barbero llama “las formas de presencia del pueblo en la masa” (las mediaciones), no se abandona la crítica a “lo que en lo masivo es enmascaramiento y desactivación de la desigualdad social y por tanto dispositivo de integración ideológica”. Esta es una “impresión tramposa”, y al mismo tiempo el precio que se paga siempre que se intenta romper con la razón dualista y “afirmar el entrecruzamiento en lo masivo de lógicas distintas, la presencia ahí no sólo de los requerimientos del mercado” (Martín-Barbero, 1991:11-12). Una visión emparentada con ésta, que busca desvelar las razones por las que la diversidad cultural se ha querido convertir en diferencia, y los “pueblos” en “el pueblo”, es la de García Canclini (1982, 1990).



en el intercambio cotidiano de los públicos y los medios”, apartándonos del viejo modelo de transmisión lineal y esquemático de la comunicación (Winocur, 2002:29-30).

Esta consideración de la etnografía y del encuentro etnográfico como una vía privilegiada de acceso al análisis de la realidad social, entendida ésta como una realidad atravesada por significados intersubjetivamente constituidos, está construida enteramente desde la *reflexividad* (Bourdieu, 2003). Es decir, desde la premisa epistemológica según la cual teoría, metodología y experiencia etnográfica son instancias indeliberables, porque la teoría siempre media la producción de conocimiento y porque, en consecuencia, las técnicas de investigación están cargadas de intención teórica y han de ser, de hecho, consideradas como *teorías en acto*.

Puede resultar sorprendente [...] que sea aún necesario recordar a la gente que los hechos están fabricados, contruados, que las observaciones no son independientes de la teoría, que el etnógrafo y sus informantes colaboran en un trabajo de interpretación conjunto, en el que el informante propone al etnólogo, siguiendo una muy especial retórica de la presentación, las explicaciones que inventan en función de sus mutuas expectativas y a costa de un verdadero esfuerzo teórico, sobre el supuesto extraordinario de la situación de interrogación misma [Bourdieu, 1992:152].

Las estrategias desplegadas durante el desarrollo del trabajo de campo etnográfico constituyen otras tantas *teorías en acto*, teorías que dependen del marco epistemológico de intenciones desde el que construimos el conocimiento antropológico. Estas ideas estaban poco presentes en los trabajos de los antropólogos clásicos, porque las etnografías del historicismo norteamericano y del funcionalismo estructural británico eran eminentemente coherencialistas, de manera que el conflicto entre el sujeto investigador y los agentes/grupos religiosos se concretaba en la dificultad para entenderse, relacionarse, desenvolverse, y hacerlo en el lenguaje de los estudiados. El conocimiento de estos pueblos, de sus dispositivos simbólicos y sus sistemas religiosos, eran fuente de prestigio y legitimación para el etnógrafo de lo exótico, y resolver esa especie de “embrollo” creado en el encuentro etnográfico era el único desafío (Cruces, 2003; Velasco y Díaz de Rada, 1997).

## La etnografía en contextos urbanos

Pero la práctica etnográfica contemporánea, que se despliega en contextos urbanos, multiculturales y globalizados, ha roto con ese espejismo haciendo del “embrollo” mismo su *locus*. Imaginar el *holismo*, la construcción de totalidades, se ha vuelto una tarea más complicada. El caso de las religiones minoritarias es, si cabe, aún más complejo: evangélicos, testigos de Jehová, mormones, científicos, baha'is, moonies, hare-krishnas, entre otros, desafían con su presencia la mirada con la que las ciencias sociales hemos venido acomodando la persistencia de la *irracionalidad religiosa* en nuestras avanzadas, secularizadas y tardomodernas sociedades del conocimiento y la información. Proponen caminos salvíficos, terapéuticos, filosóficos, metafísicos, asistenciales, económicos, étnicos; juegan papeles importantes en los procesos de participación y/o movilización política; y desde luego también ellas saben sacar partido a las modernas tecnologías de la comunicación.

El campo religioso se ha ensanchado y sus antiguos límites han saltado en pedazos. La proximidad de unas realidades que creíamos lejanas y ajenas a nosotros, y la distancia, el *extrañamiento*, que suscitan las ideologías religiosas próximas de orientación a veces *fundamentalista* y milenarista, penden sobre la investigación amenazando constantemente con impregnar todo el proceso de la observación. Como consecuencia, es fácil que el investigador deje de ver los contextos religiosos que investiga como lo que fundamentalmente son para sus protagonistas: espacios familiares y cotidianos, espacios en los que se bromea, se negocia, se gestan pactos y alianzas, espacios económicos en los que se intercambia información o se gestionan ayudas; espacios densos regidos por códigos, que poseen un lenguaje propio y que sustentan, y se sustentan, tanto en redes sociales como en la compleja trama de la interacción cotidiana. Unos contextos, eso sí, que exigen al investigador compromiso, silencio, respeto, participación sin encubrimiento, un esfuerzo suplementario en la construcción del *rapport*, para no acabar confinado a una distancia desde la que el grupo se vuelve inasequible. En estos grupos de culto, productores incesantes de una

*identidad de resistencia*,<sup>3</sup> se actualizan recursos identitarios, entreverados con los discursos y las prácticas religiosas, y se activan dispositivos de reconocimiento de los que los investigadores-*expertos* estamos excluidos y, tantas veces, autoexcluidos.

Volviendo a las virtudes del método etnográfico para encarar estos desafíos, Winocur plantea que la comprensión del sentido social del consumo cultural (la radio, en su caso) pasa por desentrañar reglas que estructuran en la cotidianeidad tanto la circulación como la resignificación de los mensajes en diferentes grupos sociales. Para este fin las técnicas macrosociológicas (encuestas, sondeos, medidores de audiencia, etcétera) no nos sirven, porque aíslan al sujeto del contexto donde se produce el acto de consumo y por tanto de los múltiples significados que pueden revestir esos actos. Incorporar las *situaciones*, suministrar contexto y acceder a los significados de las prácticas cotidianas de consumo significa incorporar el código epistemológico que da sentido al trabajo etnográfico como estrategia metodológica vertebradora de todo análisis social centrado en los significados de las prácticas (Winocur, 2002:31-32).

Todo ello apunta a esa consideración compleja de las nuevas condiciones en las que se realiza trabajo de campo urbano en las sociedades globalizadas y, en consecuencia, la relevancia que adquiere la reflexión sobre los nuevos condicionantes que intervienen en el ejercicio de la etnografía y fuerzan a redefinir las rutinas metodológicas heredadas. Entre aquellos condicionantes contemporáneos que intervienen en el trabajo de etnógrafo y en su relación con los informantes, quiero destacar aquí uno: la *inconmensurabilidad de saberes* y la confrontación de *lenguajes expertos* (Giddens, 1993), esto es, la entrada en escena de saberes mediados por las instituciones de

<sup>3</sup> Entendiendo *resistencia* de un modo abierto y relacional, es decir, como estrategia para la persistencia de las identidades que no es puesta en marcha solamente por “segmentos politizados” dentro de los grupos subalternos, sino generadas por las “formas cotidianas de resistencia” que muchas veces no se articulan abiertamente como *disidencias*. Esta caracterización de las formas cotidianas de resistencia ha sido formulada por James C. Scott, quien en su libro *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance* (Yale University Press, 1985) la define como forma pasiva –si bien contrahegemónica– de resistencia frente situaciones de imposición cultural o política exógena (en su caso, el colonialismo interno y externo en el sureste asiático). También ha sido utilizado por Eckstein (citado en Dietz, 2003:17. Agradezco a Dietz sus aclaraciones en este punto).

la tardomodernidad: la escuela, los medios de comunicación, etcétera. En nuestro caso, estamos tratando de explorar las consecuencias del impacto que las representaciones construidas por los medios masivos, que han hecho suyos algunos tópicos pseudo-sociológicos extremadamente esquemáticos, tienen en la formación de las identidades religiosas resistentes en contextos de hegemonía, así como los efectos de esa circularidad comunicativa a la que hemos aludido, que complica la composición de identidades y añade complejidad al proceso de hibridación que las constituye.

La situación ha sido bien descrita por F. Cruces al referirse a las condiciones de posibilidad de la etnografía en contextos urbanos y globalizados. Plantea el autor que si las etnografías clásicas podían entenderse como formas de mediación intercultural, como traducciones exitosas de mundos inconmensurables en las que era posible poner de manifiesto la congruencia interna de todo el sistema simbólico para volverlo así inteligible desde el propio sistema de referencia (el recurso zande a la explicación por la brujería como algo próximo a nuestro concepto de azar), en nuestros contextos etnográficos actuales este modo de proceder se ha complicado por una dificultad en realidad antigua, pero que se extrema vertiginosamente en las sociedades contemporáneas: la de los límites del contexto analizado.

Es un hecho que resulta cada vez más aventurado definir esos límites, acotar con precisión los contextos, y no sólo por la apertura espacio-temporal en la sociedad contemporánea a formas culturales venidas de todo tiempo y lugar (el propio cristianismo pentecostal estadounidense, formalmente el del ex presidente Bush Jr., se ha extendido entre los tzotziles del sureste mexicano, o entre los gitanos sedentarios del sur de España), sino también por la intervención en la vida cotidiana de formas de saber *desancladas* y basadas en la división social del trabajo en la tardomodernidad, aquellas que Giddens llamó *sistemas expertos*:

Los saberes que queremos traducir están hoy irremediablemente mediados por las formas racionalizadas de la ciencia, la tecnología, la escuela, los medios de comunicación, el mercado y demás instituciones de la modernidad [Cruces, 2003:172-173].

Un ejemplo: en la desconfianza que los líderes gitanos del movimiento evangélico-pentecostal mostraron hacia nuestra presencia como investi-

gadores en sus espacios de culto durante la realización de un prolongado trabajo de campo entre ellos, intervino una percepción clara de la dimensión pública del pentecostalismo de los gitanos, así como del alcance de los discursos estigmatizantes que desde los medios de comunicación se produjeron durante unos años en relación a la expansión de esta religión entre sectores cada vez más amplios de la población gitana (Cantón *et al.*, 2004). Como etnógrafos acabamos situados en mitad de un fuego cruzado entre los *media* y sus representados, un verdadero conflicto en términos de producción de saberes en relación a un fenómeno que, en contextos de hegemonía religiosa y de xenofobia tácita y expresa contra la forma de vida de los gitanos, suscita la animadversión de la mayoría social. Una situación de *heteroglosia* originada en la multiplicación de *autoridades* productoras de discursos expertos de carácter científico, teológico, político, jurídico o mediático. Esa confrontación de saberes se ha extremado en las sociedades contemporáneas, aunque si revisamos la literatura antropológica sobre religión y ritual, vemos que tiene antecedentes (Llera Blanes, 2005:6).

### Medios, narrativas y experiencia etnográfica

La etnografía es narrativa y cada vez más se sitúa en una encrucijada de narrativas que compiten y se intersectan; pero es también experiencia (Cruces, 2003). La realiza alguien que irrumpe en la cotidianeidad de una manera persistente, duradera, que pertenece a un mundo que el informante interpreta según un *marco interpretativo* que le permite organizar la *experiencia*, el cual está irremediabilmente conformado a base de expectativas mutuas, definiciones de la situación, sospechas de ida y vuelta (Goffman, 2006). Nuestros informantes, cuando se trata de agentes religiosos, aparecen ante el investigador emboscados tras una puesta en escena teatral, muchas veces revestida de cortesía, pero en verdad nos observan desde una posición resistente y defensiva que han acabado normalizando. El etnógrafo no puede dejar de negociar su presencia entre ellos y de *manejar la impresión* que le corresponde dar entre quienes observan atentamente el lenguaje corporal del intruso a la búsqueda de señales sobre su probable impostura, sus verdaderos intereses, su desordenada intimidad.

El conocimiento de la imagen que de ellos ofrecen los medios, principalmente las televisiones, y que apenas distingue unos grupos religiosos de otros, contribuye a la sobredramatización generalizada del auge contemporáneo de la oferta simbólica, impregna el imaginario social sobre estos grupos, acaba complicando la representación que nuestros informantes se hacen de nosotros —que encarnamos un tipo específico de *experto*—, obligándonos a unas maniobras asimismo defensivas que muchas veces no habíamos previsto. Todo ello pasa a formar parte del conflicto entre el sujeto investigador y los agentes/grupos religiosos,<sup>4</sup> lo que nos complica aún más la tarea de erigir la gran ficción de la coherencia, el ideal coherencialista que se nutre del pensamiento estructural y dualista, que se orienta a la búsqueda de opuestos, compartimentos y esencias, lo que sólo excepcionalmente se corresponde con la experiencia vivida cotidianamente por nuestros *sujetos* de estudio, que rara vez es *coherente*. Ni con la propia experiencia cultural del trabajo de campo etnográfico, que también ha dejado de serlo (si alguna vez lo fue). Estructurar la experiencia para presentarla ante el etnógrafo exige disponer de *marcos* en los que encajar los relatos de coherencia, y esos marcos han incorporado una imagen del investigador de campo cargada de hostilidad.

Por otro lado, el encuentro etnográfico no consiste meramente en un encuentro de subjetividades. Como ha explicado Ulan desde una perspectiva hermenéutica, lo que en el trabajo de campo entra en contacto son

<sup>4</sup> Añadido al problema de la racionalidad de las religiones, y a los modos de encarar el hecho indiscutible de que los etnógrafos de la religión han de manejar un tipo muy especial de objeto que sólo puede aligerarse de su complejidad sacrificando el meollo de la práctica religiosa, su principal justificación: la creencia en instancias refractarias a la epistemología científica en la que se sitúa el conocimiento del investigador (Cantón, 2001:171 y ss). O bien aceptando que la *creencia* es propia de cualquier otro campo de relaciones (artístico, político, cultural, económico) y no sólo interviene en el campo de la religión (o de *la manipulación simbólica*). Y recordando con ello que no es la creencia propiamente dicha, sino los intereses ligados a la participación en un determinado campo religioso, lo que resulta científicamente relevante, es decir, la inversión en el juego ligada a intereses y ventajas específicos (Bourdieu, 1988). Pero la creencia informa el comportamiento, las representaciones inspiran acciones, de manera que no podemos despachar la creencia como algo que no nos compete investigar o, peor aún, investigarla con desafecto, ¿o sí podemos? Todo ello interviene en las condiciones prácticas (etnográficas) en las que producimos conocimiento sobre los sistemas de sentido y las prácticas religiosas.

sobre todo *tradiciones*, no tanto *subjetividades*. En el análisis reflexivo que el investigador hace de los elementos que intervienen y condicionan su acción cognoscitiva, descubre que el diálogo no se produce con una historia personal subjetivista, sino con los fundamentos cultural e histórico de la sociedad a la que pertenece él y a la que pertenecen sus investigados (Ulin, 1990:41-42). Las interacciones en el campo se vuelven así intensas y agónicas, porque exponen continuamente al etnógrafo y le fuerzan a escenificar incansablemente la bondad de sus intenciones, a veces con incómodas dosis de sobreactuación. Debido a que los creyentes han interiorizado la “mala prensa” de ciertas modalidades religiosas, como es el caso del evangelismo pentecostal, la sospecha gobierna la interacción con los informantes y orienta las representaciones que se hacen de quienes se acercan a las iglesias para observar e interrogar, individuos que en la mayoría de los casos no muestran desde luego una intención expresa de convertirse. A todo ello cabe añadir que la *observación participante* no es una elección en estos contextos, sino un imperativo; y también hay que añadir la característica “urgencia milenarista” y el “llamado bíblico” a la evangelización (proselitismo), así como la carnalidad, la sensualidad a veces opresiva tanto en los espacios de culto pentecostal como en la interacción cotidiana entre miembros de las congregaciones.

La posición característica de *outsider* del etnógrafo se vuelve en estos contextos canónica. Pero el cuidado que ponemos en desmarcarnos de toda complicidad con la representación hostil y alarmista divulgada por los medios, a fin de salvaguardar nuestra posición analítica y el proceso mismo de comprensión empática, no debe llevarnos a olvidar que esa mirada de los medios a las minorías gobierna de manera efectiva el imaginario de la mayoría social, es decir, existe en los otros, y tiene consecuencias. El estigma y la exclusión social son moneda corriente en el desenvolvimiento cotidiano de muchos grupos religiosos en sus respectivos entornos socio-culturales. Siguiendo una lógica constructivista, los miembros de estos grupos no hegemónicos acaban muchas veces conduciéndose como *desviados* en algunas situaciones y ante cierto tipo de interlocutores ajenos a sus organizaciones y espacios de culto, en buena medida debido a que conocen bien su déficit de legitimidad (Goffman, 1989:162 y ss). Son precisamente esos laberínticos procesos de ida y vuelta en la construcción social de nuestras percepciones

mutuas, en la lógica de las relaciones de poder, en la multiplicidad de niveles de pertenencia que se intersectan y superponen, y en el complejo entramado de las interacciones cara a cara, esos contextos de producción social de las imágenes de los otros que median la actividad etnográfica misma, lo que nos resulta fascinante conocer desde la antropología.

Podemos preguntarnos con Bourdieu qué es un informante y qué hace exactamente cuando compone, a petición de un *outsider* (un intruso, a lo sumo un *nativo marginal*), una representación de su propio mundo en la cual intervienen esquemas cognitivos tomados de la tradición propia mezclados, y a veces confrontados, con la retórica etnográfica misma, y en la cual ha pasado a incorporarse la imagen mediática de repulsa a la presencia de estos grupos en las sociedades democráticas (Bourdieu, 1992:153). A esta clase de interrogantes, que constituyen la piedra angular del pensamiento reflexivo, habría que añadirle aquella complejidad que se origina en la multiplicación contemporánea de saberes *mediados* que objetivan al etnógrafo, que inventan de algún modo al *sujeto de la objetivación*, llevándole a encarnar y desmentir, por este orden, los múltiples personajes que los informantes imaginan en él.

El etnógrafo ha de recordar que no debería actuar con la avidez del periodista, con la condescendencia del mediador social, con la jactancia y sobreactuación del político, con la indigencia espiritual del que busca la conversión, con el paternalismo de los agentes católicos que actúan en zonas de marginación, porque el desvelamiento de la impostura acabará pervirtiendo la relación de confianza que busca establecer con sus informantes, y que es siempre precaria. En este punto, la figura del periodista-reportero televisivo, que busca información rápida que encaje en los esquemas de alarmismo y simplificación que ganan audiencias, es un tropo fundamental. Quien hace etnografía debe recordar que, cuando pregunta, ellos pueden estar respondiendo a cualquiera de estos personajes, o aún a otros que el etnógrafo ha de anticipar, adentrándose con ello en la realidad social y cognitiva de sus informantes, que como es sabido también observan, interrogan y *etnografían* al antropólogo. Se va desvelando de este modo un cadencioso juego de seducción de doble sentido, y una sutilísima inversión irónica de los roles en el campo.

En este borgiano juego de espejos los informantes se afanan por definir al propio sujeto de la objetivación, y le fuerzan a reinventarse para esquivar



cuidadosamente esas representaciones que ha de imaginar y con las que libra un duelo imaginario, y que parcialmente se deben al hecho paradójico de que los medios han contribuido a predefinirnos como aquellos personajes que se parecen demasiado a quienes han demostrado tener como fin último la deslegitimación pública de las prácticas religiosas no reconocidas. El etnógrafo puede llegar a convertirse en un ser inclasificable, ¿y qué información se proporciona a quien no se ha podido encajar con éxito en ninguna categoría, o a quien se identifica con los personajes más refractarios a la intención *comprendiva* genuinamente etnográfica?

En síntesis, el impacto mediático ha de investigarse también desde las condiciones inscritas en su reverso, es decir, el *plus de reflexividad* que añade al trabajo etnográfico, la condición *heteroglósica* –marcada por la confusión entre lenguajes– que caracteriza a la descripción etnográfica en contextos de circularidad explicativa, en los que se combinan categorías de distinto nivel de abstracción. En las nuevas condiciones y contextos en los que se lleva a cabo el trabajo de campo:

El desarrollo etnográfico nunca conducirá a la traducción mutua de dos lenguajes cerrados en sí mismos, sino a un intercambio entre términos del vocabulario de la profesión y niveles dispares de pertenencia cultural, algunos de los cuales comparte el observador. El campo de las categorías nativas no es nunca uno: son muchos y borrosos, e incluyen parcialmente el suyo propio [Cruces, 2003:174].

En cualquier caso, y sirva la siguiente cita para mostrar cómo a menudo afrontamos problemas que revisten matices nuevos, decisivos para definir las condiciones de trabajo en las que se desarrolla la etnografía contemporánea, y que en consecuencia merecen ser explorados, pero que también han formado parte del trabajo de los antropólogos clásicos en contextos coloniales –como fue el caso de Evans-Pritchard:

La afirmación del narrador acerca de la intimidad del investigador de campo con las gentes sometidas a su estudio, acerca del igualitarismo, no mengua la dificultad de los primeros contactos, cuando los nuer, frecuentemente, lo trataban como a un extranjero y como a un enemigo. En su texto, los nuer aparecen caracterizados como gentes hostiles y poco dispuestas a dar información

acerca de sí mismos. Por el contrario, sabotaban todos los afanes, a ese respecto, del investigador [...] Los nuer, en definitiva, lo identificaban con el régimen colonial que había desencadenado toda una campaña militar contra ellos [Rosaldo, 1991:141-142].

## Bibliografía

- Abril, Gonzalo (1998), “El ladrón de hachas: introducción a los aspectos cognitivos, afectivos y sociales de las sospechas”, en C. Castilla del Pino (comp.), *La sospecha*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 41-68.
- Bourdieu, Pierre (1988), “Sociólogos de la creencia y la creencia de los sociólogos”, en *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*, Gedisa, Barcelona.
- (1992), “Postfacio”, en Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar Universidad, Madrid, pp. 151-153.
- (2003), *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona.
- , J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (1991), *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI Editores, México.
- Cruces, Francisco (2003), “Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LVIII, núm. 2, CSIC, Madrid, pp. 161-178.
- Cucó, Josepa (2004), *Antropología urbana*, Ariel, Barcelona.
- Díaz de Rada, Ángel (2003), “Las formas del holismo. Sobre la construcción de totalidad en etnografía”, *RDTP*, CSIC, Madrid, LVIII, 1, pp. 237-262.
- Dietz, Gunther (2003), “Introducción”, en B. Pérez y G. Dietz (eds.), *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Los Libros de la Catarata, Madrid, pp. 9-40.
- García Canclini, Néstor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, Casa de las Américas, La Habana.
- (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- (1997), “Cultures urbaines de la fin du siècle: la perspective anthropologique”, *Revue internationale des sciences sociales*, núm. 153, pp. 381-392.
- Geertz, Clifford (1994), “‘Desde el punto de vista del nativo’. Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”, en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, pp. 73-92.

- Giddens, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Goffman, Erving (1989), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, CIS, Madrid.
- Hoover, Steward M. y Knut Lundby (eds.) (1997), *Rethinking Media, Religion and Culture*, Sage, Londres.
- Llera Blanes, Ruy (2005), “Atheist Anthropologists. Believers and non-believers in anthropological fieldwork”, Paper presentado en la VIIIth Biennial Conference of the EASA, Viena (Austria), septiembre, 2004.
- Martín-Barbero, Jesús (1991), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Prat, Joan (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona.
- Rosaldo, Renato (1991), “Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor”, en J. Clifford y G.E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar Universidad, Barcelona, pp. 123-150.
- Ulin, Robert C. (1990), *Antropología y teoría social*, Siglo XXI Editores, México.
- Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel (1997), *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Trotta, Madrid.
- Winocur, Rosalía (2002), *Ciudadanos mediáticos. La construcción de lo público en la radio*, Gedisa, Barcelona.