

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
2008, enero-junio, vol. LXIII, n.º 1,
págs. 147-172, ISSN: 0034-7981

Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas

The Boundaries of Imposture. Reflections on Ethnographic Work Among Religious Minorities

MANUELA CANTÓN DELGADO
Departamento de Antropología Social
Universidad de Sevilla

RESUMEN

En este texto se discute el reconocimiento de la subjetividad como tarea puesta al servicio del ideal de asepsia científica. Quienes postulan que la interferencia causada por el impacto del factor idiosincrásico sobre el ideal de objetividad puede ser conjurada mediante técnicas de confesión y autocontrol aprueban, más allá de la improbable eficacia de tales medidas, el reconocimiento de la objetividad como meta última de la actividad antropológica. En la etnografía con religiones, la sospecha de doble dirección, entre investigadores e investigados, se cuele por todas las rendijas del trabajo; impregna de incertidumbres las relaciones con nuestros informantes, con nuestros propios colegas; está presente en las lecturas que hacemos, los textos que escribimos y las claves con las que interpretamos. Condiciona, en suma, la producción de conocimiento de principio a fin, y nos lleva a preguntarnos por el sentido de aquel ideal, cuando lo que a menudo está en juego son los límites mismos de la impostura.

Palabras clave: Religión, Racionalidad, Objetividad, Etnografía, Reflexividad.

SUMMARY

The author discusses the admission of subjectivity as a task in the service of the ideal of scientific asepsis. Those who argue that the interference caused by the impact of the idiosyncratic factor on the objectivity ideal can be eliminated by techniques of confession and self—control approve of, beyond the unlikely efficiency of such measures, the acknowledgement of objectivity as the ultimate goal of anthropological practice. In the ethnography of religions, the two— way suspicion between the researchers and the researched permeates into all aspects of the inquiry; fills with uncertainties the relation-

ships with our informants and with our colleagues; and is present in our readings, in the texts we write and in the keys with which we interpret; in sum, conditions the production of knowledge from beginning to end, and takes us to ask ourselves for the meaning of that ideal at times when the very boundaries of imposture are often at stake.

Key Words: Religion, Rationality, Objectivity, Ethnography, Reflexivity.

A riesgo de sorprender y de decepcionar a la vez a muchos de entre ustedes, que acuerdan a la sociología una labor profética, escatológica, agregaré que este género de análisis podría tener también una función clínica, hasta terapéutica: la sociología es un instrumento de autoanálisis extremadamente poderoso que permite a cada uno comprender mejor lo que es [...] sus propias condiciones sociales de producción y la posición que ocupa en el mundo social [...]. En realidad, se trata de decir “Soy lo que soy. Y no es para alabar o para censurar. Simplemente, eso implica toda suerte de propensiones y, cuando se trata de hablar del mundo social, de errores probables” (Bourdieu 1988c: 101).

Nunca he comprendido la fe. No quiero comprenderla: bastantes enigmas tenemos en nuestro propio jardín (Canin 1997: 234).

Hace unos años una alumna me entregó un ejercicio que solicité para la materia de Antropología Urbana. El texto consistía en una aproximación etnográfica a la Fiesta del Dragón, un *rave* que anualmente se desarrolla en las Alpujarras granadinas, y empezaba así:

Generalmente en los trabajos académicos nos proponen un canon, un modelo a seguir, como una fórmula vencedora... pero si intento, aunque sólo sea mentalmente, ponerme en este rol de investigador que intenta escribir a la manera en que los demás están acostumbrados a leer, yo no me siento a gusto, y no consigo escribir algo que parezca pertenecerme. Quizás sería mejor enseñar todo esto con un video y crear momentos donde haya posibilidad de discutir y charlar sobre temas tan complejos, sobre mundos que, posiblemente, la forma escrita reduce y aplasta volviéndolos algo unidimensional [...]. Porque un texto reduce lo ocurrido a algo racional y formal, lo opuesto de lo que muchos contextos son a menudo.

Es bastante probable que quienes hacemos etnografía hayamos pensado, leído e incluso escrito algo semejante en alguna ocasión. En esas palabras parece emerger con fuerza la imagen del antropólogo como alguien que sobre todo debería esforzarse por “suministrar contexto”, alguien que media, que funciona como un puente entre dos o más mundos que con frecuencia apenas se tocan, y que no debería aspirar a certezas ni a explicaciones cerradas. Alguien que tiende puentes comunicativos en contraste con el que escribe, inscribe y fija; que no se orienta sólo hacia la identifi-

cación de causas sino que trata de volver inteligible una forma de vida, trenzando un entramado denso de relaciones significativas, haciendo emerger a los sujetos y encarando la lógica, muchas veces laberíntica, de sus acciones. Alguien que sabe que una cultura real no puede reducirse a un conjunto de reglas claras, ni siquiera a un juego demasiado estable que podamos someter a una “comprensión meramente formalista”, porque los agentes sociales no están programados de antemano para actuar de una determinada manera¹. La escritura, la puesta en escena, la representación del objeto están siendo problematizadas de una manera cada vez más consciente y firme en la actual antropología, y aunque en el caso que propongo podría confundirse con inexperiencia, la reflexión de Giada acerca de los grilletes del discurso racionalista y las servidumbres de la palabra escrita nos concierne y refleja a todos, expertos incluidos.

Pero el antropólogo no sólo escribe, pese a lo que Geertz dejó dicho en su célebre sentencia: “¿Qué hace el antropólogo? El antropólogo escribe” (Geertz 1988:31). Éstas fueron, como han acordado los historiadores de la disciplina, las palabras fundacionales de la posmodernidad antropológica. Pertenecen a un pensador que combatió las visiones esquemáticas de la actividad etnográfica y encarnó el énfasis en la construcción autorial del texto antropológico. Y de este énfasis vinieron otros énfasis: el trabajo de campo es sobre todo una forma de escritura, está impregnado de subjetividad —la ocultemos o la exhibamos—, se funda sobre cronotopos específicos en los que se cruzan el tiempo del relato y el tiempo nativo, o sobre estrategias narrativas a veces perversas. Es una representación del Otro que lo deforma o lo congela, lo somete o lo cosifica, pero que siempre es *construida* siguiendo una serie de convenciones distintivas del género etnográfico, que se corresponden con lo que Marcus y Cushman —entre otros— han llamado el “realismo etnográfico” (Marcus y Fischer 2000: 50-51). El antropólogo no sólo escribe. El trabajo de campo es narrativa y es también experiencia:

Si bien es cierto que la etnografía es inevitablemente escritura (o *puesta en escena*, su equivalente para el caso de la antropología visual y la etnomusicología), no siempre se insiste lo bastante en el hecho de que a esas construcciones se llega por un proceso que no es exclusivamente narrativo, porque implica un tiempo largo de contacto personal, pero también de pequeñas y grandes negociaciones, negociaciones complejas e intensas a nivel interno, en el seno de la comunidad científica, y negociaciones a lo largo del propio proceso etnográfico. También implica estrategias de seducción de doble dirección, resocialización en otras for-

¹ “Ese entramado de relaciones significativas, que se va construyendo conforme avanza la investigación y la escritura del texto etnográfico, es el contexto”; el contexto es “el proceso de alumbramiento de relaciones significativas entre los fenómenos socioculturales” (Velasco y Díaz de Rada 1997: 235; ver además 235-237).

mas culturales, reordenación de la intimidad y la vida cotidiana del investigador, en suma, un *proceso* de incesantes idas y venidas desde la experiencia vivida a la escritura, de las lecturas de los textos de otros a las observaciones propias, de la observación a la entrevista, de ésta al diario, del diario al texto etnográfico (Cruces 2003: 162).

Precisamente por ello, en el curso para el que fueron pergeñadas estas reflexiones se nos pidió que tratáramos de ir más allá del texto, reflexionando sobre el proceso global de concepción del informe etnográfico, sobre la autoría y el impacto de la propia subjetividad en el trabajo de campo; pero sin exagerar lo meramente autobiográfico o idiosincrásico. Sobre la genealogía del proceso de elaboración de una monografía antropológica, sobre la génesis de los descubrimientos etnográficos (lecturas, incidentes del trabajo de campo, etc.), sobre los complejos vericuetos de la relación entre sujeto y objeto de investigación; en suma, sobre lo que conocemos como *reflexividad*.

Tras una propuesta como ésta se esconden preocupaciones conocidas acerca del *proceso* personal de conocimiento como conjunto decisivo de experiencias que no pueden ni deben ocultarse, y como algo indesligable del *producto* de ese conocimiento. Dicho de otra manera, en la medida en que el proceso queda inscrito en el producto, proceso y producto terminan por ser indisociables. El debate es antiguo, recordemos las reflexiones de S. F. Nadel:

Si la subjetividad es inevitable, por lo menos que se manifieste abiertamente, lo cual significa que el razonamiento subyacente en la observación y en la descripción debe ser formulado claramente, sus premisas explícitamente expuestas y sus operaciones reveladas paso a paso [...]. Ésta no es más que una manera de escapar al dilema. Aún con sus sistemas de conceptos y categorías aclarado, el observador sigue sometido a la influencia de su personalidad. No puede ver más que con sus ojos, oír con sus oídos [...]. He oído la sugestión de que a todos los futuros antropólogos de campo se les someta a un psicoanálisis. No estoy seguro de que esta forma especial de examen de la personalidad sea la más útil, pero parece imperativa alguna forma de prueba psicológica [...]. Por tales medios el antropólogo advertirá más fácilmente su tendencia inconsciente y estará capacitado para defenderse del influjo de fuerza que ha aprendido a evaluar (Nadel 1974 [1951]: 61-62).

No podemos escapar a la influencia de nuestra personalidad, parece concluir Nadel con cierto pesimismo; pero podemos, y tal vez debemos, considerar como parte irrenunciable de nuestro trabajo conocer los sesgos que introduce esa subjetividad, para poder de este modo esquivar o negociar algunos de ellos. Pensando en las palabras de Nadel y en los objetivos del encuentro, me pregunto si de verdad estamos todavía tratando de *lim-*

piar el camino de nuestro conocimiento etnográfico, destacando lo objetivo y buscando la expiación de los excesos subjetivistas por el sencillo método de desenmascararlos.

Intervenimos como *autores* en el trabajo etnográfico que realizamos, quién puede hoy poner en duda una aseveración como ésta. Nosotros, y todas las voces que nos llegan a través de las lecturas que hacemos. Esas lecturas de los textos de otros nos van sugiriendo guiones precisos para interpretar, y acabamos muchas veces construyendo una suerte de realidad paralela pre-construida y trabajando como etnógrafos en ella, a fin de atrapar y erigir la gran ficción de la *coherencia*. Un ideal de coherencia informado las más de las veces por el pensamiento estructural y la razón dualista, orientado a la búsqueda de opuestos, compartimentos y esencias; lo que no se corresponde con la experiencia y la percepción vividas cotidianamente por nuestros sujetos de estudio, que rara vez es coherente. Como también es verdad que el paso de una experiencia que tiene lugar en condiciones de radical dialogicidad y que está mediada por la subjetividad —el trabajo de campo—, a un producto eminentemente monológico y objetivante —el texto—, produce importantes tensiones que, no por azar, han llevado a hablar en la reciente antropología de relación ‘especular’ entre ciencia y literatura. Con todo, el reconocimiento de la subjetividad como tarea puesta al servicio del viejo ideal de la asepsia científica ha dejado de ser un objetivo convincente. La idea de que la interferencia causada por el impacto del factor idiosincrásico sobre el ideal de objetividad puede ser conjurada mediante técnicas de confesión y autocontrol presupone, más allá de la improbable eficacia de tales medidas, el reconocimiento de la objetividad como meta última de la actividad antropológica.

Pero podemos presentar varios *problemas* relacionados con este discutido ideal de la objetividad. Primero, nos recuerda mucho a la *vigilancia epistemológica* del sujeto reflexivo —en los términos de Pierre Bourdieu— que ya planteaba sus problemas: y eso que el sociólogo francés fue más allá del mero reconocimiento de la *ecuación personal* y la subjetividad, al estilo de las viejas formulaciones de S. F. Nadel. Según Bourdieu, el *hecho* se conquista contra la ilusión del *saber inmediato*, las prenaciones y los cantos de sirena de la *sociología espontánea*. La vigilancia epistemológica no puede soslayarse en el caso de la sociología, porque en ella la frontera que separa la opinión común y el discurso científico es más imprecisa que en otros campos. La actitud vigilante y sus procedimientos de control lograrían así detectar las distorsiones que interfieren la producción de conocimiento científico, las cuales proceden sobre todo del *sentido común*, contra el cual debe ir —según Bourdieu— el discurso sociológico. Claro que entonces nos encontramos con una *petición de principio*, que establezca un

referente meta-teorético capaz de “vigilar al vigilante”. No está claro que podamos resolverlo confiando sin más en las teorías científicas empíricamente contrastadas, porque habría que preguntarse quién legitima a su vez la validez de esas teorías; y, si entendemos que se trata de la comunidad de antropólogos/as, tendremos que reflexionar sobre el papel jugado por el conjunto de factores sociales —constitutivos del sujeto— que inevitablemente concurren y median la acción cognoscitiva de quienes componen esa comunidad (Bourdieu *et al.* 1991: 27; Sánchez Pérez 2001: 116-117). El debate es interminable y conocido: si bien, como veremos más adelante, el planteamiento de Bourdieu al respecto es más complejo.

En segundo lugar, si el reconocimiento de nuestra subjetividad no conduce a la objetividad es, entre otras razones, porque la subjetividad es sólo una parte del *problema*. Recordemos que la importancia de la subjetividad en el trabajo etnográfico ya fue reconocida por el mismo Evans-Pritchard. A tal extremo que la diferencia entre su *hecho etnográfico* y el *hecho social* —tal y como fue definido por Durkheim— reside precisamente en el grado en que Evans-Pritchard reconoce la selección y la interpretación individuales como elementos que cumplen un papel decisivo en el proceso de conocimiento. Según Evans-Pritchard no existen hechos sociales *pre-dados*, sino hechos etnográficos *construidos* por y para una investigación. Pero, como observa R. Ulin desde un punto de vista comprometido con la *reflexividad*, lo que en el trabajo de campo entra en contacto es un conjunto de *tradiciones*, no tanto de subjetividades. Y de ahí que el *hecho etnográfico* al que se refirió Evans-Pritchard esté aún reificado: porque, “en el mejor de los casos, ha entrado en diálogo activo con una historia personal subjetivista”, y no con los fundamentos culturales e históricos de la sociedad británica a la que el propio Evans-Pritchard pertenecía (Ulin 1990: 41-42)².

Puede que resolvamos el problema aceptando la existencia de una realidad extrasubjetiva, de estructuras independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, pero el propio punto de vista del investigador ya no puede bastar. Necesitamos además la puesta en escena de una multiplicidad de perspectivas, y el reconocimiento de la necesidad de impregnarse con un vasto conjunto de puntos de vista, porque las estructuras objetivas

² “El papel de la teoría en la antropología funcionalista es, pues, el de organizar el cuerpo de datos e hipótesis que puedan ser verificadas empíricamente por medio de una mayor experiencia en el campo. Incluso Evans-Pritchard, quien afirmaba que el conocimiento antropológico se basaba en la interpretación, limita su reflexión sobre la actividad teórica a la experiencia y la historia personal de la vida del investigador. Por esta razón no podía ampliar su base de indagación de la subjetividad del investigador al fundamento cultural e histórico de la sociedad británica, de la cual él formaba parte” (Ulin 1990: 42).

sólo deberían ‘desvelarse’ tras el conocimiento, relativista y extrañado, del conjunto de las prácticas de los agentes (Velasco y Díaz de Rada 1997: 218). En este sentido, el recurso de redefinir la *objetividad* como *intersubjetividad* no debiera implicar la renuncia a la formulación de leyes, porque la ciencia social no puede renunciar a lo que no le es posible obtener: estudiamos realidades sociales, por su misma naturaleza poco aptas para la promulgación de *leyes* entendidas como formulaciones aplicables universalmente, aunque sí resulta una meta legítima si se las considera tan solo como ‘regularidades’ que se predicán para un universo definido de casos³.

En tercer lugar —y con ello me adentro en el trabajo concreto con religiones— creo que éste es un debate insuficiente, porque la toma de conciencia acerca del impacto de la propia subjetividad y de las *trampas* del sentido común no vacuna contra otro tipo de excesos. Algunos autores de la llamada ‘posmodernidad’ han recuperado la *mirada* romántica y extremado la máxima según la cual no todo lo *real* es *racional* (Shweder 1998). Pero el caso es que los etnólogos que al abordar las religiones despliegan sus sentimientos personales, no evitan las preconcepciones más de lo que lo hacen quienes rechazan el estilo confesional postmoderno. El subjetivismo en el análisis de la religión, que incluye la apuesta por la narrativa en primera persona empleada contra el objetivismo positivista, no evita el etnocentrismo más de lo que lo hace el propio positivismo, que rechaza la implicación del investigador y rehúsa problematizarla. La inclinación a subrayar el exotismo y el misticismo de ciertas prácticas religiosas, así como la frecuente “sobredramatización” de los rituales, están también presentes en el tratamiento postmoderno de los fenómenos religiosos no occidentales. Por ello, el abordaje vanguardista de la religión acaba muchas veces encubriendo viejos usos y contribuyendo a reforzar, desde otros presupuestos, los estereotipos más etnocéntricos sobre las culturas no occidentales (Olivier de Sardan 1992: 8-9 y 16).

La práctica de la reflexividad nos permite trascender la confianza ingenua en el mero reconocimiento de la subjetividad, y a superar la disposición ‘inductivista’ que, tanto desde el *positivismo* como desde el *naturalismo*, acaba promoviendo un modelo de investigador social hiperempírico cuya

³ Estas últimas consideraciones las debo a algunas conversaciones mantenidas con Angel Díaz, en concreto a las valoraciones que suscitó en él una cita perteneciente a Carlos Rodrigues Brandão, que yo inicialmente había incluido en este punto concreto de mi texto. Este antropólogo brasileño de la religión afirma que la práctica de la antropología cada vez exige más “la presencia de toda la afectividad, de toda la capacidad de ‘sentir con’ para comprender y de ‘sentirse con’ para comprenderse”, lo que, según el mismo autor, implicaría “no sólo *renunciar a las leyes en beneficio de los significados*, sino renunciar también a un desvelamiento sistemático de todo en beneficio de una atribución infinita de significados” (Rodrigues Brandão 1995: 37. La cursiva es mía).

relación con el objeto no es problematizada. Tanto el positivismo, con el objeto de conjurar la distorsión que puede causar el factor idiosincrásico, y con fines de objetividad científica; como el naturalismo, que busca captar en toda su pureza (en su “estado natural”) la realidad social también con fines de objetividad (aunque a la manera fenomenológica) —y pese a que aquí los retrate de manera apresurada en blanco y negro— refuerzan el método inductivo como garante de una verdad ganada sin interferencias, sin mediaciones. Por razones opuestas, ambos entienden que es posible una captación extrasubjetiva de la realidad social y, por ello, postulan la distancia entre el sujeto y el objeto de la investigación. Aunque los primeros comparen y formulen teorías y los segundos generen *descripciones* de la vida social, amparados en una *metodología ingenua* que niega la mediación (Hammersley y Atkinson 1983). Unos y otros trabajan de espaldas a la reflexividad y, por caminos diferentes, acaban creyendo que existe una *verdad objetiva*, exterior a la cultura y al lenguaje, y que el de la ciencia es un discurso privilegiado, y no un extraordinario *juego del lenguaje* que la historia de Occidente ha consagrado como hegemónico pero que también está, como otros sistemas de creencias, protegido contra los fallos (Winch 1994; Wittgenstein 1992).

Nos estamos refiriendo a una reflexividad *reformista* o *práctica*, que se presenta como proyecto de búsqueda —en la ciencia social y en el conocimiento que ésta puede producir— de sus propias condiciones sociales de producción, que analiza los presupuestos escondidos en las operaciones habituales de la práctica científica y se prolonga en una auténtica crítica “de las condiciones sociales de posibilidad y de los límites de las formas de pensamiento que el científico ignorante de esas condiciones pone en juego sin saberlo en su investigación” —y que acaban realizando *en su lugar* operaciones científicas tan decisivas como la propia *construcción del objeto* de la ciencia. La reflexividad reformista no se corresponde con la historia individual del investigador y, de hecho, sólo puede ejercerse plenamente si afecta al conjunto de los agentes comprometidos en el campo. Bourdieu la contrapone a la *reflexividad narcisista*, una modalidad de confesión que se limita a un regreso complaciente del investigador a sus propias experiencias y que es, por ello, en sí misma su final (Bourdieu 2003: 155-157).

Hace mucho que hemos dejado atrás la ilusión de ser meros observadores externos, pasando a considerarnos involucrados en una relación compleja con nuestros *objetos-sujetos de estudio*: una relación mediatizada personal, teórica, histórica, cultural y socialmente. Sabemos que todo ello condiciona decisivamente nuestra actividad cognoscitiva, el producto de ésta y las formas en que este producto es luego recibido, leído.

* * *

Me quiero referir ahora al proceso de construcción de un proyecto y una monografía antropológicos en términos de la clase de mediaciones, tensiones y diálogos que se dan cita en un territorio extremo: el de la etnografía de las religiones. En concreto, el de los sistemas y organizaciones religiosas próximas, minoritarias, emergentes; también llamadas *sectarias*. Expondré una serie de consideraciones que tantean un argumento, unos ejemplos al hilo de ellas, algunos recuerdos, evocaciones e invocaciones, unas *instantáneas* teóricas, prácticas y —por qué no decirlo— biográficas que buscan dar sentido y unidad a una reflexión personal sobre la que ha sido mi preocupación académica durante los últimos quince años: entender el papel que juegan las prácticas religiosas *cismáticas* en la conformación de la vida social, política y económica de distintas sociedades.

REVELACIONES BAJO SOSPECHA

La construcción de la religión como campo de estudio científico es un proceso sembrado de problemas. No han faltado quienes desde la fenomenología, el marxismo o el estructural-funcionalismo, han hecho en algún momento su particular contribución para reducir a polvo el ambiguo *campo* de la religión. Un campo en el que juegan a menudo un papel decisivo, en su constitución como objeto científico, los prejuicios, las preconociones y *a priori* sobre lo que es e implica la actividad llamada *religiosa*. Hay antropólogos que prefieren no ser conocidos como “antropólogos de la religión”, los hay que hacen formar parte a las religiones de los sistemas simbólicos, de los procesos festivos, del ámbito de las representaciones o de las ideologías: todo con tal de sacarla de ese inquietante cajón y colocarla en otro sitio, con otra etiqueta. A la religión muchas veces no se le quiere ni llamar por su nombre, y otras veces se le llama por su nombre con la peor de las intenciones. Es curioso que, con frecuencia, también se trate de una etiqueta incómoda para los mismos estudiados: organizaciones que rechazan ser consideradas *sectarias*, pero que tampoco quieren que se les reconozca como *religiones*. Claro que en un escenario marcado por la pluralidad y la competencia religiosas encontramos desde *cientiólogos* que afirman ser una religión, a *cristianos evangélicos* convencidos de no ser una religión sino una forma de vida, pasando por *testigos de Jehová* que aspiran a ser reconocidos como cristianos para que no se les margine como “secta engañosa” en el seno de las religiones de origen cristiano. Pero todos sin excepción son *sectas* para todos, lo que revela el potencial heurístico de la exploración de los usos internos del término “secta” en los procesos de marcaje de los límites del campo religioso y, con ello, en la lucha por la definición de la producción legítima de bienes salvíficos y significados últimos.

En otros campos de la antropología se aceptó de buen grado la necesidad de tener en cuenta la posición de la que parte el investigador: su *ecuación personal*, su biografía, su mundo vital precientífico, su trayectoria académica, sus intereses políticos y motivaciones; es decir, la mediación teórica, política, académica y biográfica, y cómo todo ello muestra que el objeto de estudio es siempre un producto *reflexivo* de la labor objetivadora del sujeto y ejemplifica su carácter de ficción, de ‘constructo’. En cambio, en el seno de la Antropología de la Religión la tarea de volver explícito ese conjunto de mediaciones no puede cuajar sin encarar tensiones insidiosas. Revelar los pormenores de la ecuación personal y la propia posición en el campo, cuando se trata del trabajo con religiones próximas y de corte *sectario*, es frecuentemente una actividad que despierta sospechas, se sea o no creyente de alguna religión: parece que tengamos que justificar nuestra elección, que ocultemos algo o que presupongamos legítimo el absurdo aparente de ser creyente (porque se nos juzga como afines a un campo de creencias) e investigador social a un tiempo. Acabamos por parecernos demasiado al “ateo de aldea” o al “predicador de aldea”, personajes a los que irónicamente se refería C. Geertz⁴. Sabemos de la presencia de afinidades electivas basadas en adhesiones ideológicas, filiaciones étnicas u orientaciones sexuales que no sólo se toleran, sino que incluso se aplauden. Pero que un creyente se ocupe científicamente de la religión sigue considerándose un contrasentido. Es muy probable que el resultado de su trabajo, si trata de presentarlo como un ejercicio de reflexión y análisis científicos, sea tachado de inevitablemente subjetivo, interesado o mistificador, como si las otras investigaciones estuvieran libres de sesgo. Como si el campo religioso no fuera al cabo, como todos los campos —universitario, político, artístico—, “un campo de creencia” (Bourdieu 1988a). Pero en el trabajo con religiones con frecuencia se presuponen vínculos inconfesados, una participación en la creencia (mientras preocupa menos el impacto de la increencia activa) que —como afirma significativamente Bourdieu— es en realidad menos interesante que la existencia de científicos sociales que participan en grados diversos de intereses ligados a la institución religiosa. No es por tanto la creencia, la fe, ni tan siquiera la pertenencia a una iglesia, lo que nos interesa conocer, sino

la creencia ligada a la pertenencia al campo religioso [...]. La inversión en el juego, ligada a intereses y ventajas específicas [...]. La fe religiosa en el sentido ordinario no tiene nada que ver con el interés propiamente religioso en el sentido

⁴ “Uno de los principales problemas metodológicos que se presentan al escribir científicamente sobre religión es el de hacer a un lado tanto el tono de los ateos de aldea como el de los predicadores de aldea, así como sus más refinados equivalentes” (Geertz 1988: 115).

en que lo entiendo, es decir, el hecho de tener algo que hacer con la religión, con la Iglesia, con los obispos, con lo que se dice de ello... (lo mismo valdría evidentemente para el protestantismo o el judaísmo)⁵.

La creencia religiosa interfiere en nuestro trabajo, por exceso o por defecto, y siempre es motivo de sospechas de doble dirección. En la investigación científica con religiones, las cuestiones de creencia individual se sobredimensionan y acaban revelando una problemática áspera —pero muy fecunda— en torno al impacto de la creencia sobre la actividad científica y sobre la producción de conocimiento; pero también sobre la construcción de las relaciones personales, sobre la *observación participante* y la interacción social durante el trabajo de campo (Llera Blanes 2005). También habría que añadir una especificidad de la etnografía entre grupos religiosos minoritarios, que ya Christian Lalive D'Épinay consignara, a raíz de su trabajo de campo en comunidades pentecostales chilenas:

Los especialistas en sectas saben que no puede haber un observador neutro en este tipo de sociedades. El grupo no comprendería que se asista a sus actividades sin estar existencialmente interesado por su mensaje y por su fe. El visitante está constreñido a participar, es decir, a cantar, a orar [...] De tal manera que el método llamado de observación participante aquí no se elige: se impone (Lalive D'Épinay 1968: 18).

En los contextos en los que he desarrollado mis etnografías esta consideración se extrema, muy probablemente por la urgencia milenarista y el llamado bíblico a la expansión de la doctrina (proselitismo), pero sobre todo por el modo en el que los creyentes han interiorizado la “mala prensa” del pentecostalismo: lo que organiza su valoración de y sus prácticas ante todo el que permanece fuera del grupo, y les lleva a sospechar de las intenciones de quienes se acercan a las iglesias sin buscar la conversión. Todo ello pone a menudo al investigador contra las cuerdas.

A VUELTAS CON EL DEBATE SOBRE LA RACIONALIDAD

El trabajo de los antropólogos, al menos hasta la entrada en decadencia del paradigma positivista en la década de los sesenta, se centró en el cono-

⁵ Importa este interés y la “pérdida” del interés, porque la creencia que la institución organiza enmascara la creencia en la institución y todos los intereses ligados a la reproducción de la institución, lo que se ha complicado con la disolución de las fronteras del campo religioso: a la que el mismo Bourdieu también se ha referido en otro texto. Importa el interés y aún más allá, porque “las inversiones en el campo religioso pueden sobrevivir a la pérdida de la fe y aún a la ruptura, más o menos declarada, con la Iglesia” (Bourdieu 1988b: 93-94).

cimiento de los *primitivos*, mientras la sociología se ocupaba del estudio de las sociedades denominadas *complejas*. La religión, más aún que otros aspectos de la vida de esos *primitivos*, fue abordada con frecuencia desde una perspectiva monológica y etnocéntrica, y remitida a un horizonte genérico de irracionalidad. Hubo antropólogos occidentales para quienes la religión de los pueblos primitivos era la expresión de una mentalidad irracional y tradicional frente al modelo de ‘pensamiento’ vigente en un Occidente industrializado, en el que las creencias y prácticas religiosas parecían destinadas a acabar barridas por la ciencia, el progreso y la racionalidad instrumental. En general, prevaleció la *tesis de la Ruptura* (la religión y la ciencia son modos irreconciliables de explicar el mundo) frente a la *tesis de la Continuidad* (que, defendida por Durkheim, sostenía que la religión precedió intelectualmente a la ciencia). Prevaleció la tesis de la ruptura —de Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss, de Malinowski a Evans-Pritchard— y, aunque puede que la versión extrema fuera la defendida por Lévy-Bruhl —que distinguía entre mentalidad primitiva y prelógica (base del pensamiento mágico y religioso) y mentalidad lógica (base del pensamiento científico)—, esta áspera dicotomía estuvo de alguna manera presente en muchos trabajos antropológicos. Es verdad que también encontramos esfuerzos sorprendentes, como los *enfoques intelectualistas* de la religión sostenidos por Jarvie, o los de Horton, quien postuló la existencia de interesantes elementos de continuidad entre el pensamiento religioso y científico, proponiendo que los sistemas religiosos tradicionales africanos funcionan como modelos teóricos próximos a los de la Ciencia. Y no sólo eso, porque al enfatizar esas similitudes Horton desplegó además una crítica —muy necesaria— a *dicotomías* que consideraba anticuadas, tales como intelectual *vs* emocional, racional *vs* místico, natural *vs* sobrenatural, o abstracto *vs* concreto (Horton 1994).

La revisión que Peter Winch realizó en 1964 a una de las obras cumbres de la antropología de la religión, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, de la que es autor E. E. Evans-Pritchard, es en este sentido reveladora de lo que trato de argumentar, y centra lo que se conoció como el *Debate sobre la Racionalidad* en los años sesenta del siglo pasado. Winch seguía a Ludwig Wittgenstein, que había postulado la imposibilidad de un conocimiento objetivo, exterior a la cultura y al lenguaje, y había considerado éste más allá de su *función nominal*, es decir, de su función para *nombrar* los objetos del mundo. Para Wittgenstein el lenguaje tiene sobre todo una importante *función constitutiva*, porque con su uso podemos producir consenso intersubjetivo acerca de la naturaleza de la *realidad*. Esta cualidad es la que llevó al filósofo a concebir lo que llamó *juegos del lenguaje*, equivalente a comunidades de hablantes, a entidades culturales de

alguna manera autocontenidas⁶. Winch consideró —siguiendo a Wittgenstein— que, si la realidad se constituye a través de los juegos propios del lenguaje, cabe concluir que nuestro mismo sentido de la realidad es el resultado de una construcción social de carácter intersubjetivo, basada en el discurso convencional de una comunidad lingüística. Por tanto, la verificación empírica que la ciencia positivista practica no es sino uno entre los muchos juegos del lenguaje posibles, y no el soporte de verdad objetiva alguna, de carácter extralingüístico y extracultural. Así que utilizar los juegos del lenguaje propios de la ciencia como vara de medir el grado de adecuación a la *realidad objetiva* de las creencias religiosas sólo puede desembocar en una caricatura de éstas. Winch argumentó en su ensayo cómo finalmente, aunque Evans-Pritchard fuera más allá de Lévy-Bruhl, siguió sin embargo confiando en la posibilidad de un conocimiento científico, en el sentido de verdadero y objetivo, frente a la ignorancia y la superstición primitivas. Evans-Pritchard pensó que los azande eran definitivamente racionales, y que vivían gobernados por creencias racionales, aunque engañosas, porque sólo la racionalidad científica da acceso al conocimiento de la realidad objetiva (Winch 1994).

La dedicación a los primitivos por parte de la antropología clásica, la centralidad atribuida a la creencia mágico/religiosa —a las supersticiones, a lo irracional y lo místico en las vidas de los primitivos— y la práctica repetida de remitir la religión a un horizonte de irracionalidad, es lo que volvió tan interesante y necesario ese debate en el seno de la antropología, y en concreto de la antropología de la religión (Cantón Delgado 2001: 171 y ss.) Pero la vigencia del debate sobre la racionalidad está todavía hoy plenamente justificada, y por eso lo quería traer a estas páginas. La consideración, no siempre disimulada, de las minorías religiosas próximas —las llamadas *sectas*— como reductos de irracionalidad y fanatismo, como agrupaciones portadoras de una ideología totalitaria, antidemocrática, absorbente, alienante,

⁶ Nombramos las cosas y así podemos referirnos a ellas en el discurso, “como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama ‘hablar de cosas’. Mientras que en general hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones”; pensemos en expresiones como “¡agua!”, “¡fuera!”, “¡ay!” o “¡auxilio!” (Wittgenstein 1988a: n.º 27). Hablar es también algo que hacemos, es una actividad (J.L. Austin y J. Searle se inspirarán después en estas ideas). Los juegos del lenguaje se constituyen en función de los distintos usos del lenguaje, ligados a contextos particulares. Refieren al hecho de que “*hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein 1988b: 66-10c). La religión era para Wittgenstein un juego del lenguaje, como la estética o el psicoanálisis. Para ser un error, la religión era un error *demasiado* grande (Wittgenstein 1992: 139). En definitiva, lo que es o no un error, lo que es o no verdad, si algo es o no religioso, lo es en una cultura, en un sistema, en una forma de vida, en un *juego*.

manipuladora de la personalidad, fraudulenta y peligrosa, y el funcionamiento de todos estos juicios como *aprioris* eficaces (pre-supuestos que engloban a todas las formas de disidencia religiosa, muchas veces implícitos en los propios trabajos académicos), nos lleva a pensar que no nos hemos movido tanto de aquellos viejos sesgos etnocéntricos con los que algunos antropólogos clásicos pensaban la religión, de aquellas dicotomías o no hemos sabido relacionarnos con ellas, buscarles el lugar en el que menos nos estorben.

He reflexionado mucho sobre las razones biográficas y académicas que pueden explicar mi falta personal de hostilidad previa hacia los grupos evangélicos —pentecostales o no— que he estudiado, primero en Guatemala y sureste de México (Chiapas), después entre gitanos andaluces. Es probable que esa falta de hostilidad se deba, al menos en parte, a la drástica conversión de mi padre y el final de su vida. Él se hizo pentecostal, ya avanzada mi investigación en Guatemala, y murió siendo protestante al año de defender yo la Tesis. Ocurrió de una manera completamente imprevista, aunque en cierto modo canónica, así que nada tuvo que ver en la elección de mi tema de investigación (Cantón Delgado 1998: 23 y ss.). Acaso también, se deba a que mi familia no nos impuso muy seriamente una educación religiosa, más allá del cumplimiento de los rituales previos a la mayoría de edad. Mi madre ha sido católica practicante, mi padre fue —hasta su conversión al pentecostalismo— *hermano* del sevillano Cristo Jesús del Gran Poder, con el que procesionaba cada Semana Santa, y lector ocasional de panfletos religiosos de toda orientación. Esta última afición llevó a más de un sacerdote a reprenderle, y a mi propia madre, que poco después de quedar viuda también se hizo pentecostal. Pero a mí me dejaban en paz. Es probable que también haya contribuido, ya en estos últimos años de trabajo de campo entre pentecostales gitanos del sureste andaluz, el respeto de los hombres gitanos a mi postura agnóstica, lo que a su vez se debió —sobre todo— a que la distancia —étnica y de género— obró en este caso claramente a mi favor. Los gitanos creyentes nunca pretendieron un acercamiento muy íntimo a mi persona, ni buscaron mi conversión. Pienso ahora que para eso habría sido necesario tocar, tomar las manos, mirar a los ojos, emocionarse con el otro... y un gitano no puede hacer todo eso con una mujer paya, universitaria e inconversa, sin que se levante un escándalo. Una gitana sí podría, pero he trabajado mucho menos con ellas, en parte para evitar esa fiscalización y cercanía que con ellas puede volverse opresiva, muy próxima, muy carnal; pero sobre todo porque me han interesado los procesos de movilización política y étnica, los discursos de pertenencia etno-religiosa, y para ello he tenido que hablar sobre todo con varones, que son los que componen la organización institucional de la Iglesia Filadelfia a ni-

vel estatal, dirigen las iglesias, toman decisiones, evangelizan, etc. (Cantón Delgado *et al.* 2004: 277 y ss.). El papel de las gitanas pentecostales está cambiando aceleradamente en los últimos años, pero ahora no es ése el tema de reflexión.

No experimenté rechazo alguno hacia los grupos evangélicos, al menos durante las estancias en el campo a comienzos de la década de los noventa, mientras recorría las iglesias de los municipios indígenas, observaba, interrogaba y era interrogada, y escribía. Pero cuando volví a Guatemala tras los años de trabajo de campo, ya cerrada formalmente la investigación que me había llevado allí, desperté una mañana de domingo en Santiago Atitlán y me di cuenta de que los *altoparlantes* (altavoces) de las iglesias me horrorizaban, la gente reunida en los templos me parecía fanatizada, su vehemencia algo irracional, las danzas, gritos y desmayos la expresión más clara de la fragilidad e indefensión de los pobres de la tierra. He recordado para escribir estas páginas y puedo aún evocar mis emociones encontradas: me indignaba y al instante siguiente me avergonzaba mi propia indignación. Vi entonces claro que durante los años de trabajo de campo había logrado imponer una percepción *selectiva*, un potente y delicado filtro en la puesta a punto de mi *aparato de sentido común*. No juzgaba a los creyentes que llenaban las iglesias mientras me esforzaba sinceramente por entenderlos, por ligar mi aparato analítico a toda la afectividad de la que era capaz, para sentirlos próximos a mí en su incalculable distancia. Creo que por eso mi trabajo no destila esa animadversión tan común en la literatura sobre sectas⁷.

Cuando volví a Guatemala me aterraron los altoparlantes que alborotaban en el abigarrado enjambre de iglesias evangélicas presentes en un municipio de pocos miles de indígenas tzutujiles, el hermoso y lastimado Santiago Atitlán. Me sobrecogieron los llamados al arrepentimiento, el anuncio repetido del fin de los tiempos, la desesperación y sensualidad de los cuerpos, los momentos de éxtasis y el don de lenguas (*glosolalia*): ¿es que antes no los escuchaba? Una compañera de trabajo me había confesado, en los inicios del verano de 1989 cuando empezábamos la investigación con protestantes en Guatemala, que aquellos garajes tristes en los que se reunían los evangélicos resultaban deprimentes en comparación con una iglesia del catolicismo sincrético indígena, templos en los que por lo común se amontonan los santos ataviados con viejos huipiles bordados, espacios de culto

⁷ Esta impresión ha sido recientemente corroborada por la recensión que el reconocido pastor protestante Alfredo Abad publicó en el número 36 (de 2005) de la revista *Cristianismo Protestante*, órgano de la I.E.E. (Iglesia Evangélica Española), al libro *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía* (Cantón Delgado 2004).

en los que se murmuran plegarias y en los que a veces también hay sacerdotes, confesiones y sermones, inaccesibles pero todavía bellos. Me indigné y lo consideré un comentario ofensivo, un juicio innecesario y etnocéntrico: la antítesis de la actitud antropológica. Una percepción que sólo podía desembocar en un análisis cargado de hostilidad.

Pero tuve que darme cuenta ya entonces de que tal vez yo pensaba igual o sentía igual, que me sentía tentada por ese sentimiento, o que al menos entendía las claves que informaban ese desprecio. Mis propias claves, mi misma sensibilidad, mi historia, las pocas misas de mi infancia. Porque en aquellos locales protestantes, pobres y sucios, con las paredes vacías las más de las veces, que bien podrían haber sido salas de reunión sindical o almacenes de cualquier cosa, también a mí me faltaban hasta la agonía estética los claroscuros, las velas, el misterio, los olores del copal y las agujas de pino en el suelo del templo, las imágenes envueltas en ropajes autóctonos. Mi propia experiencia, reinventada de una manera fascinante. Sin embargo, había logrado encerrar mi aparato de sentido común en las mazmorras del trabajo de campo. Al menos, hasta que el primer indígena me lloró su conversión y pude entender la magia y la emoción de esos templos deslucidos, en los que el misterio no cuelga de las paredes ni se ayuda con imágenes y velas.

Angel Díaz —y retomo con ello algunos diálogos que hemos mantenido a propósito de este texto— sostiene que, como investigadores sociales, nos movemos con dos instrumentos de interpretación para aplicar a cualquier contexto socio-cultural, ya se trate de mayas evangélicos de los altos de Chiapas, gitanos pentecostales de Jerez de la Frontera o de los miembros de mi comunidad de vecinos. El primero es mi *aparato de sentido común*, el de mis categorías interpretantes como individuo que ha experimentado una determinada socialización. El segundo es mi *aparato analítico*, el conjunto de teorías y dispositivos metodológicos con los que encaro una investigación. Dado que la consistencia o porosidad de las fronteras culturales (la distancia *socio* o *etno*) es en buena medida el resultado de nuestra particular percepción de las diferencias, tanto el *etnocentrismo* como el *sociocentrismo* se activarían sólo en el campo del primero de esos instrumentos, el del sentido común. Pero la puesta en marcha del aparato analítico desplazaría idealmente el aparato de sentido común, de manera que entre mayas evangélicos, gitanos pentecostales o entre mis vecinos, percibo tan sólo a los seres humanos y sus *convenciones*. Si sigo este planteamiento, ¿explicaría una disección tan precisa de mis argumentos y emociones la ausencia de animadversión con la que percibía, antes de acabar mi investigación, las implacables llamadas al arrepentimiento o la violencia política expresa de aquellos mensajes cristianos?

TENSIONES, HÍBRIDOS Y VIRUTAS

Sin embargo, estoy persuadida de que ante esos *otros* religiosos, los llamados “sectarios”, nuestra sensibilidad hacia la diferencia trabaja necesariamente bajo presión, y nuestra capacidad para el *extrañamiento* experimenta distorsiones muy particulares. La prueba está en los sesgos que recorren la abundante literatura científica sobre ellos: a veces observados desde su carácter de rareza o extravagancia, o conceptualizados *a priori* como grupos que inoculan el divisionismo, pulverizan la identidad étnica, desestructuran las comunidades; o como sectores conflictivos de la sociedad (lo que nos puede volver cómplices de ciertas prácticas de marcaje, ya que se trata de sectores sociales previamente problematizados por la mayoría social o el orden político: inmigrantes, gitanos, jóvenes, enfermos, marginados o “sectas religiosas”)⁸.

Por otro lado, el deber de huir de la complicidad con esa mirada fiscalizadora producida desde el sentido común no significa que esa mirada no organice el imaginario de la mayoría social, que no exista en los otros y que no tenga consecuencias prácticas. Ni que, de hecho, la exclusión social y el estigma no sean moneda corriente en el cotidiano de muchos grupos religiosos minoritarios en los contextos urbanos, ni que —en consecuencia, y siguiendo una perspectiva constructivista— ellos no acaben conduciéndose como *desviados*, al menos en algunos contextos y ante algunos interlocutores, en parte porque saben de su déficit de legitimidad. Son precisamente esos laberínticos procesos de ida y vuelta en la construcción social de la realidad, en las relaciones de poder y en las interacciones cara a cara, esos contextos de producción social de las imágenes de los otros que informan las prácticas sociales, lo que nos interesa conocer como antropólogos.

Volviendo a lo anterior, ¿son compatibles el antropólogo como individuo cargado de preferencias y opciones ideológicas, el que se indigna ante el espectáculo de algunos cultos, ante el contenido de algunos mensajes y el autoritarismo de algunos líderes, con el relativista equilibrado y reflexivo

⁸ “No es posible ahorrar esfuerzos en la tarea de construir el objeto si no se abandona la investigación de esos objetos preconstruidos, hechos sociales demarcados, percibidos y calificados por la sociología espontánea, o ‘problemas sociales’ cuya aspiración a existir como problemas sociológicos es tanto más grande cuanto más realidad social tienen para la comunidad de sociólogos [...]. Muchos sociólogos principiantes obran como si bastara darse un objeto dotado de realidad social para poseer, al mismo tiempo, un objeto dotado de realidad sociológica: dejando a un lado las innumerables monografías de aldea, podrían citarse todos esos temas de investigación que no tienen otra problemática que la pura y simple *designación* de grupos sociales o de problemas percibidos por la conciencia común, en un momento dado” (Bourdieu *et al.* 1991: 53).

que interpreta tratando de suministrar contexto para volver inteligibles prácticas aparentemente irracionales, al menos desde el código de la comunidad científica para la que finalmente escribe? Este género de contradicciones se extreman en el trabajo *reflexivo* con religiones, y colocan al antropólogo ante un conjunto de tensiones personales, experienciales, interpretativas y narrativas de gran calado. Porque el discurso público puede descalificar la actividad de las minorías religiosas⁹ con una impunidad impensable en el caso de las minorías étnicas o sexuales, o en el caso de los discursos sobre estrategias de corte etnopolítico ¿Cómo resolvemos esas ambivalencias para no acabar convertidos en un híbrido incongruente de tertuliano incendiario y elegante antropólogo postmoderno? Geertz habló en su ensayo “*Anti-antirrelativismo*” de poetas y chinchetas¹⁰, pero ¿resuelve su elegante reflexión contra el anti-relativismo este dilema, o se cuelan en nuestros análisis virtutas de ese rechazo que tratamos de vigilar, en el que hemos sido socializados? He vivido casi toda mi vida en Andalucía, donde la convivencia y la mezcla entre payos y gitanos no ha evitado el estigma indeleble del pueblo gitano en el imaginario payo (y a la inversa, como no podía ser de otro modo). No me extenderé con el relato de lo que he oído en casa y fuera de casa durante cuatro décadas acerca de los gitanos: pero sí traeré a estas páginas la memoria del machismo que he percibido trabajando entre ellos y ellas, la superioridad del varón que ensalzan abiertamente y parece inscrita en sus prácticas culturales (y en las nuestras, a veces enmascarado, maquillado, pero presente), que —quizás porque la proximidad de los gitanos a mi cultura, entorno y mi cotidianeidad me recuerdan quién soy— me ha resultado un tipo de discriminación más insidiosa que la provocada por las prácticas sexistas que he observado durante mis estancias de campo en Centroamérica, por ejemplo. Puedo recordar mi estupor durante el transcurso de una de las bodas por el rito gitano a las que he podido asistir, cuando en pocos minutos la antropóloga que llevaba años asistiendo a sus iglesias se convirtió, al ir acompañada por vez primera por un

⁹ Salvo que se trate de hacer chistes sobre Mahoma, como acontecimientos recientes han demostrado. Entonces hay que andarse cada vez con más diplomacia, no sea que truene el *eje del mal*, esa pueril metáfora que encierra todas las desgracias contemporáneas. Tampoco las musulmanas son minorías, es cierto.

¹⁰ Recordemos sus palabras aquí: “Quien sugiere que tal vez no existan unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognoscitivos, estéticos y morales, que los principios a nuestra disposición son siempre inciertos, será acusado de no creer en la existencia del mundo físico, de atribuir a una chincheta el mismo valor que a un poema, de pensar que el único defecto de Hitler eran sus gustos poco convencionales o incluso —como a mí mismo me ha ocurrido hace poco— de ‘carecer en absoluto de política’” (Geertz 1996: 97).

amigo, en “la mujer de Miguel”. Traté de consolarme para encajar el golpe, y una vez más me sorprendí invocando, como una letanía, las palabras de mis colegas: “Lejos de suponer apresuradamente que las personas son *incapaces*, el etnógrafo trata de describir y entender, con el mayor detalle posible, *de qué son capaces, dadas las circunstancias* [...]. En sus circunstancias —que hay que investigar— *cualquiera* haría lo que ellos hacen” (Velasco y Díaz de Rada 1997: 217).

Pero a veces no se trata sólo del rechazo en el que hemos sido socializados, o de convicciones de orden ideológico o político que estimamos no negociables, y que han de ser aparcadas durante el trabajo de campo para que no interfieran en el *rapport* creado con los informantes. Hay ocasiones en las que experimentamos un tipo de repulsa que proviene de un verdadero imperativo ético: sostener una expresión serena mientras un pastor evangélico justifica el asesinato de hombres, mujeres y niños bajo sospecha de apoyar a la guerrilla, es una experiencia que frustra y lastima. No siempre he querido, ni podido, guardar silencio y asentir cuando entrevistaba a algunos líderes religiosos y políticos en la Guatemala de los noventa (Cantón Delgado 1998: 211 y ss.). La etnografía en condiciones de violencia extrema, cuando está en juego la vida de las personas, puede acabar reducida a una actividad algo estúpida si no va acompañada del compromiso y la denuncia. Y si la denuncia compromete el relativismo metodológico, imprescindible para entender el contexto de producción social de ese tipo de acciones violentas y de discursos legitimantes, entonces lo que está en juego es la posibilidad y pertinencia de hacer etnografía.

SOSPECHA Y PRODUCCIÓN DE SABERES

Por todo ello, no resultará difícil entender que en los últimos años me haya interesado casi hasta la obsesión conocer el funcionamiento de los procesos de construcción social de la sospecha: no sólo aquellos que hacen diana en las minorías religiosas próximas, sino también los que afectan a quienes desde la antropología nos ocupamos de ellas. Esos procesos de construcción social de la sospecha han desembocado en usos interesados, también desde los ámbitos académicos, del término “secta” como categoría de análisis, y en una visión que anatemiza la actividad y creciente visibilidad social de algunos grupos religiosos. Una percepción alarmista que se corresponde al milímetro con la reductora construcción mediática que se hace de la imagen de estos grupos, imagen negativa que los miembros de estos grupos conocen bien, conocimiento que a su vez no puede ser ignorado por quienes estamos dedicados al estudio de estas realidades y hemos de interaccionar y negociar con actores informados.

La situación ha sido en este sentido bien descrita por Francisco Cruces, en un texto en el que explora las condiciones de posibilidad del trabajo de campo en contextos urbanos y globalizados: si las etnografías clásicas podían entenderse como formas de mediación intercultural, como traducciones exitosas de mundos inconmensurables donde era posible poner de manifiesto la congruencia interna de todo el sistema simbólico —para así volverlo 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 hoy ya habituales este modo de proceder se ha complicado por una dificultad en realidad antigua, pero que se extrema en las sociedades contemporáneas, la de los límites del contexto. Resulta cada vez más difícil reconocer y definir esos bordes, y no sólo por la apertura espacio-temporal en la sociedad contemporánea a formas culturales venidas de todo tiempo y lugar (el propio pentecostalismo norteamericano, formalmente el mismo del presidente Bush Jr., se ha extendido entre los gitanos de Jerez o Sevilla), sino también por la intervención en la vida cotidiana de esas formas de saber desancladas y basadas en la división social del trabajo —a las que Giddens se refirió con la expresión *sistemas expertos*—: “Los saberes que queremos traducir están hoy irremisiblemente 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).

La desconfianza inicial hacia mi persona mostrada por los gitanos evangélicos, principalmente líderes, evangelizadores, pastores y “responsables de zona”, se debió a una percepción muy clara de la dimensión pública del movimiento evangélico pentecostal gitano y —sobre todo— de la abundancia de discursos *estigmatizantes* producidos en relación al mismo. Se trata de un auténtico conflicto de competencias —en términos de producción de saberes— en relación a un fenómeno específico: conflicto originado en la multiplicación de *autoridades* productoras de discursos expertos de carácter científico, teológico o periodístico. Esa confrontación de saberes se ha extremado en las sociedades contemporáneas pero, si revisamos la literatura antropológica clásica sobre religión y ritual, vemos que no es nueva (Llera Blanes 2005:6).

En la investigación de religiones la sospecha se cuela por todas las rendijas del trabajo, impregna de incertidumbres las relaciones con nuestros informantes, con nuestros propios colegas, está presente en las lecturas que hacemos, las claves con las que interpretamos, los textos que escribimos: condiciona la producción de conocimiento —en suma— de principio a fin. Pensemos en las lecturas en las que nos basamos para fundamentar y legitimar nuestras propias interpretaciones, porque el proceso de escritura per-

sonal no empieza y acaba con la monografía: escribimos a lo largo de todo el proceso de conocimiento etnográfico. Esa escritura personal involucra de una manera central la lectura de los textos que otros autores han producido: autores que suelen describir sus propios casos de estudio en referencia a otros a quienes a su vez han leído, por mucho que quieran mostrar la originalidad de los mismos. Yo me he formado como etnógrafa en Guatemala y México, guiada por las lecturas y experiencias de científicos sociales originarios de esos países, o desplazados a ellos para investigar. Encontré que muchos de ellos producían e interpretaban sus datos, a finales de los ochenta, inspirados por los enfoques de tipo conspiracionista que postulaban la monocausalidad del imperialismo norteamericano para explicar la expansión protestante en América Latina. Mi lógica desorientación inicial hizo que me alinear con este conspiracionismo vehemente, e hiciera más las cómodas hipótesis que buscaban explicar el protestantismo indígena sin considerar a los propios indígenas, e interpretando sesgadamente sus prácticas. No hará falta decir que encontré indicios del conspiracionismo por todas partes: las sectas protestantes dividían y desestructuraban las comunidades, prohibían la contribución para la celebración de las fiestas locales tradicionales y con ello comprometían el ciclo ritual, compraban adeptos, lavaban cerebros, aprovechaban la indefensión y la pobreza, usurpaban la voluntad de los indígenas campesinos y alienaban a los marginados urbanos, etc. Me costó algún tiempo empezar a mirar a otro lado, aprender a identificar y reconocer la capacidad de agencia de los actores sociales, el valor de las prácticas y la mediación, dejar atrás los discursos que finalmente buscaban certificar algunas identidades étnicas como auténticas, homogéneas, autocontenidas. Siguiendo estos discursos reductores los indios convertidos eran colocados ante una tesitura tramposa: o bien estaban sencillamente dejando de ser indios, o bien sus conversiones al protestantismo no eran más que un simulacro. Pero quedaba claro que no podían ser indios y protestantes a la vez.

Los textos que en los años ochenta siguieron la hipótesis del conspiracionismo hicieron en su conjunto una contribución académica de notables proporciones a los procesos de construcción académica e intelectual de la sospecha, los mismos que repetidamente informan y suplantán una explicación rigurosa y descentrada de los fenómenos relacionados con la innovación y la creatividad religiosa. Esos textos ejemplificaron el ejercicio de una clase especial de violencia académica, interpretativa, política y simbólica que no podía sino descalificar, negar o ignorar los 'procesos de mediación cultural' que hacen de las *víctimas* verdaderos actores de prácticas estratégicas (estrategias con diverso grado de *intencionalidad estratégica*). Víctimas que no siempre son pobres o excluidos, y que ni tan siquiera son

siempre indígenas. Aquellos diagnósticos estaban gobernados por una concepción evaluativa e ideologizada del papel de las religiones y, si bien es verdad que pese a que nacieron muy vinculados a los intereses de cierta 'sociología religiosa', poco a poco fueron cediendo el protagonismo a las interpretaciones del fenómeno más centradas en los usos, resignificaciones y apropiaciones cotidianas, localizadas, de grandes sistemas religiosos *globalizados*, como es el caso del protestantismo pentecostal.

A esas lecturas primeras debo en buena medida muchos años escribiendo a la contra¹¹. Tanto detesté aquellos textos contruidos sobre la sospecha —el tono moralista de quienes se erigían guardianes de las esencias étnicas, y la consiguiente denuncia de las organizaciones religiosas que venían a contaminarla— que mis propios textos se volvieron obsesivos y hasta *sospechosos* para algunos. He tenido que aclarar muchas veces que mi falta de animadversión no se debe a que comulgue con ninguna organización religiosa, y que mi indiferencia intelectual y emocional ante la institución religiosa y la fe organizada es algo a prueba de quince años de participación en cultos evangélicos. Parafraseando con la necesaria modestia al recientemente fallecido Clifford Geertz, me he empeñado en una posición *anti-sectaria* que ha dado lugar, como no podía ser de otro modo, a numerosos malentendidos.

LOS USOS DE LA IMPOSTURA

Pero la sospecha es recíproca. En el trabajo con *sectarios*, ellos también interrogan y fiscalizan al antropólogo, lo someten a una observación tan intensa que en algunos momentos puede resultar opresiva. Claro que con ello también ayudan al investigador a desarrollar habilidades sociales, destrezas que pasan desapercibidas en la vida cotidiana, pero que en el contexto de la instrumentalización de las relaciones sociales que ocurre durante el trabajo de campo cobran una dimensión inusual, y tarde o temprano acaban por irrumpir en el incómodo terreno de la simulación, la ocultación o la impostura.

Un ejemplo de las mentiras (y luego uno de las habilidades). Si bien en las investigación con gitanos andaluces nunca me habría atrevido a ocultar la verdad principal de mi trabajo entre ellos mentir —principalmente por-

¹¹ Haciendo de *abogado del diablo*, como alguna vez me espetaron unos ex-Testigos de Jehová, en un programa de radio en el que de mala gana participé. Según ellos, mi perspectivismo sólo encubría una inaceptable defensa de las "sectas destructivas y sus peligrosos gurús", lo que volvía mi comportamiento como académica aún más peligroso que el de esos grupos.

que los grupos con los que trabajé viven a veinte minutos de mi domicilio y porque son siglos de mutua desconfianza, que han hecho de la suspicacia la moneda corriente en las relaciones cara a cara—, en el caso de mis estancias en Guatemala me consideré obligada a ocultar en todo momento mis propósitos. Es lo que también se conoce con el tecnicismo eufemístico de “investigación encubierta”. Allí fui una universitaria que pensaba en la fe perdida, una historiadora interesada por la deslumbrante evolución histórica del protestantismo en América Latina, una ex-católica que se desencantó de la religión y que andaba buscando algo. En mi descargo diré que presentarme como una antropóloga llegada a Guatemala con un proyecto de investigación sobre la dimensión política de las conversiones al evangelismo, tan sólo ocho años después de que un militar golpista, exalcohólico y evangélico *renacido* gobernara Guatemala dejando un rosario interminable de asesinados y desaparecidos, y en los meses previos a la elección del segundo presidente evangélico de Guatemala, habría acabado con mi investigación (y comprometido mi propia seguridad personal) antes de empezarla.

Y un ejemplo de las habilidades: Madrid, Leganés, septiembre de 2004. Convención anual de la Iglesia Filadelfia para la elección de responsables de zona y presidente de la Iglesia a nivel estatal, celebrada en un conocido complejo hotelero y comercial del sur de Madrid. Ya había decidido que presentaría el libro *Gitanos pentecostales* a las autoridades y ancianos de la Iglesia Filadelfia, ‘devolviendo al campo’ lo que el campo me había permitido producir. Me preparé a conciencia un discurso que presentar ante los miembros del Consejo y viajé a Madrid para que me conocieran, no sin antes negociar el permiso y apadrinamiento de un importante líder evangélico andaluz. Llegado el crucial momento, entre grandes alborotos y un cierto desorden, entré en la sala acompañada por quien había autorizado varios años atrás la investigación, un respetado veterano del evangelismo gitano-andaluz. Él me presentó a los *ancianos* de la obra y *responsables de zona* de toda España, que me miraron con curiosidad mientras murmuraban y reían entre ellos. Pepe Pisa, para que yo cobrara algún tipo de relieve en el código de los presentes, me presentó —dedo alzado— como “profesora de la Junta de Andalucía nombrada por el Sr. Chaves” (presidente de la Junta, a la sazón). Superado mi estupor empecé a hablar, interrumpida por aplausos y “aleluyas” constantes. Mi discurso no duró más de cinco o seis minutos, y luego me despidieron con la misma alegre algarabía. Era la primera vez en cincuenta años que una mujer, y además paya, entraba en la reunión anual que los altos cargos de la Iglesia celebran a puerta cerrada.

Al salir de la sala, me aposté para respirar un poco en el mostrador de la recepción del hotel en el que se celebraba la convención. Allí, con la apariencia de ser un cliente más del hotel, pude escuchar a varios emplea-

dos murmurar entre ellos consignas para vigilar de cerca a los gitanos que pululaban por las salitas y pasillos del establecimiento: “sí, ya han venido otros años” —lamentaban desolados— “y cada año es lo mismo, dicen que son de una iglesia o no se qué, vienen familias completas, con un montón de niños, y siempre se nos acaban colando varios en la misma habitación, y los niños manchan con saliva los cristales, y gritan todo el rato, pero son tantos que no se les puede controlar”. Estaba yo entretenida escuchando esos comentarios cuando las mujeres gitanas, que aguardaban el final de la reunión en la que se concentraban sus notables esposos, lograron rodearme. Querían saber quién era yo y qué buscaba allí, y por qué había entrado en la sala de los *ancianos*, pastores y responsables gitanos. Les conté que había investigado las iglesias durante ocho años porque quería conocerlas *desde dentro*, tratando de saltar de puntillas sobre la distancia incalculable que me separaba en esos momentos de ellas y que ellas se encargaban de recordarme con el rabillo del ojo, los brazos cruzados, las miradas descreídas... El grupo me observó de arriba abajo, como se observa a un animal inclasificable que se ha colado repentinamente en la sala de estar, y entonces sobrevino la pregunta inevitable: ¿cómo es que yo estaba entre ellos desde hacía ocho años, en sus iglesias y en sus cultos, y no me había *entregado* todavía al Señor?

—“Eres tonta”, me espetaron varias de ellas. “Tu eres tonta, pero de remate”.

Yo les conté, con la poca convicción que sus recriminaciones me iban dejando, que los colegas de la Universidad, que son los que me leen, no me harían ningún caso si escribiera sobre los evangélicos habiéndome convertido en una más de la iglesia:

—“Quiero dar a conocer lo que hacéis desde dentro” —insistí—, “pero es que hablo para otros, porque vosotros ya sabéis quienes sois”...

—“ah ya!” —dijo una de ellas— “a ti lo que te importa es lo social, le importa lo social”, dijo dirigiéndose a las demás, “que no os enteráis”.

—Y añadí casi sin querer: “Lo mismo el Señor me está usando a través del libro”.

Se hizo el silencio. A mí misma me sorprendió mi pericia comunicativa, y ellas quedaron encantadas con el argumento. Diálogos, puentes comunicativos, argucias, seducción:

—“¡Eso es, te usa, se sirve de ti, deja que lo haga, te quiere para él!, ¡El libro es cosa de Dios para que nos conozcan los que no creen!”.

Tanto les gustó mi sugerencia que se la apropiaron en el acto. Sonreían, ahora todo encajaba. El extraño animal que se les había colado en la salita había sido enviado por el mismo Jesucristo al que ellas habían entregado sus vidas. Fin del acto¹².

No tuve más remedio que recordar entonces aquellas palabras de Laura Bohannan (“*Shakespeare en la selva*”), sólo que ahora yo, en vez de estar frente al jefe de una tribu africana a quien acababa de contar Hamlet, estaba ante una gitana influyente de la Iglesia Filadelfia y en un hotel del sur de Madrid, la esposa —como luego supe— de la máxima autoridad de los gitanos evangélicos españoles en el año 2004 y 2005, la mujer del Pelele: “Envolviéndose en su raída toga el anciano concluyó: ‘Alguna vez has de contarnos más historias de tu país. Nosotros, que somos ya ancianos, te instruiremos sobre su verdadero significado, de modo que cuando vuelvas a tu tierra tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y que te ha enseñado sabiduría’” (Bohannan 1996: 93).

Después de ocho años entre gitanos pentecostales y más de quince entre evangélicos, me había sorprendido a mí misma salvando una situación imposible, en mitad de una encerrona que no había previsto. Pude tender un puente comunicativo mostrando a aquellas mujeres, vehementes y rotundas, una explicación que atravesaba esa doble frontera, levantada por la creencia religiosa y la pertenencia étnica.

Modesto logro, porque continuó —después de tantos años entre creyentes— sin resolver los enigmas del jardín.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BOHANNAN, L. 1996. “Shakespeare en la selva”, en: H. Velasco (comp.), *Lecturas de Antropología Social y Cultural, Cuadernos de la UNED 119*: 119-127. Madrid: UNED.
- BOURDIEU, P. 1988a. “La disolución de lo religioso”, en: *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*: 102-106. Barcelona: Gedisa.
- . 1988b. “Sociólogos de la creencia y la creencia de los sociólogos”, en: *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*: 93-97. Barcelona: Gedisa.
- . 1988c. “Objetivar el sujeto objetivante”, en: *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*: 98-101. Barcelona: Gedisa.
- . 2003. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Madrid: Anagrama.
- . CHAMBOREDON, P. J. C. y J. C. PASSERON. 1991. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- CANIN, E. 1997. *Blue River*. Barcelona: Emecé.

¹² Debo algunas modificaciones en este punto del texto a las valiosas sugerencias aportadas por Miguel López Coira tras su lectura del borrador.

- CANTÓN DELGADO, M. 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Montpelier (Vermont, EE. UU.) y Ciudad de Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA.
- . 2001. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- CANTÓN DELGADO, M. et al. 2004. *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Eds.
- CRUCES VILLALOBOS, F. 2003. "Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados". *RDTP* LVIII (2): 161-178.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- GEERTZ, C. 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- . 1996. "Anti—antirrelativismo", en *Los usos de la diversidad*: 93-126. Barcelona: Paidós.
- HAMMERSLEY, M. y P. ATKINSON. 1983. *Ethnography: Principles in Practice*. Londres: Tavistock.
- HORTON, R. 1994. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.
- LALIVE D'EPINAY, C. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Del Pacífico.
- LLERA BLANES, R. 2005. "Atheist Anthropologists: Believers and Non-believers in Anthropological Fieldwork". Ponencia presentada ante la VIII Conferencia Bienal de la *European Association of Social Anthropologists (EASA)*, en Viena (septiembre de 2004). Texto inédito.
- MARCUS, G. y M. FISCHER. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Argentina: Amorrortu.
- NADEL, S. F. 1974 [1951]. *Fundamentos de Antropología Social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1992. "Occultism and the Ethnographic 'I': The Exoticizing of Magic from Durkheim to 'Postmodern' Anthropology". *Critique of Anthropology* 12 (1): 5-25.
- RODRIGUES BRANDÃO, C. 1995. "El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil". *Antropología* (Madrid) 10: 7-40.
- SÁNCHEZ PÉREZ, F. 2001. "Antropología social, ¿hacia una disciplina sin sujeto de conocimiento?", en M. Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica*: 107-120. Madrid: La Catarata.
- SHWEDER, R. A. 1998. "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón o evidencia", en C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna, por C. Geertz, J. Clifford y otros*: 78-113. Barcelona: Gedisa.
- ULIN, R. 1990. *Antropología y Teoría Social*. México: Siglo XXI.
- VELASCO, H. y A. DÍAZ DE RADA. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- WINCH, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. 1988a. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- . 1988b. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- . 1992. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós.

Fecha de recepción: 30 de octubre de 2006.

Fecha de aceptación: 10 de enero de 2007.