

Ernesto Mario Alberto Fiocchetto

p.ernesto.fiocchetto@gmail.com

Azucena Reyes

susanareyes79@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

APORTES SOBRE EL CONCEPTO DE “IDENTIDAD” EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Resumen: *El concepto de “identidad religiosa” cobra cada vez más importancia en la Sociología de la Religión. Abordándolo desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, el artículo presenta un desarrollo teórico del concepto de identidad que implica diversos niveles de análisis de la identidad: personal, social, colectivo. Las consecuencias de este abordaje invitan a un cuestionamiento de varios conceptos aceptados acríticamente en la Sociología de la Religión.*

Palabras clave: *Sociología de la Religión, identidad religiosa*

Contributions to the concept of “Identity” in the Sociology of Religion

Abstract: *The concept of “Religious Identity” is becoming more and more important in the Sociology of Religion. The present article presents a theoretical development over the concept of identity based on the perspective of the symbolic interactionism. This development implies different levels of identity analysis: personal, social, and collective. The consequences of this approach prompt us to question various uncritically accepted concepts in the Sociology of Religion.*

Keywords: *Sociology of Religion, Religious Identity*



Introducción

El estudio de la identidad religiosa como problema sociológico ha cobrado importancia directa e indirectamente en las últimas décadas. Directamente ya que muchos científicos sociales han desarrollado diversos escritos y artículos sobre el tema; indirectamente debido a que es un tema crucial en el estudio sociológico de la religión que subyace en cualquier investigación.

Cualesquiera sean los datos¹ que analicemos sobre la religión en la Argentina actual, surge una serie de preguntas relacionadas con el concepto de identidad: ¿Qué significa que 88,7% de la población argentina manifieste alguna pertenencia religiosa? (Mallimaci, Dir, 2013: 33). ¿Qué entiende un individuo al decirse católico, judío, evangélico, etc.? Cuando hablamos de tal porcentaje, ¿estamos hablando de identidad o solo de adscripción? ¿Es la adscripción un modo de identidad? ¿En qué medida? ¿Cómo se entiende que el alto porcentaje antes mencionado no se refleje en una participación semejante y adhesión a las acciones y ofertas institucionalizadas de las religiones? ¿Tienen alguna relación la adscripción con la participación o el compromiso religiosos? ¿En qué sentido debemos entender tales términos? ¿Qué relación hay entre este nivel de adscripción religiosa que muestran los estudios cuantitativos y otros conceptos ampliamente difundidos en los estudios sociológicos de la religión, tales como individuación de creencias, desinstitucionalización y desregulación religiosa, circulación y nomadismo religioso, religión difusa, religión a la carta, y demás?

No buscamos en este artículo responder estas preguntas sino profundizar en el concepto de identidad religiosa con el fin de aportar algunos elementos teóricos que puedan servir de base a un análisis posterior más riguroso y a futuras investigaciones que vayan brindando respuestas. Para conseguir tal objetivo, describiremos en primer lugar algunos usos inadecuados del concepto de identidad (Apartado 1) para luego adentrarnos en el concepto de identidad religiosa (Apartado 2). Este segundo punto implicará abordar el concepto de identidad (punto a) desde la perspectiva y los aportes últimos del interaccionismo simbólico. Luego, profundizando el concepto en cuestión, se describen teóricamente algunos elementos de las identidades religiosas (punto b). Tal desarrollo nos llevará a sistematizar tres niveles

¹ Vale aclarar que desde 2006 a la actualidad se realizaron en Argentina cuatro estudios cuantitativos sobre religión con alcance nacional: la Encuesta Mundial de Valores, que presenta un capítulo sobre Argentina llevado a cabo por Gallup Argentina; la Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, realizada por CEIL/CONICET y cinco universidades nacionales entre las que se encuentra la UNCuyo; Creencias religiosas de los argentinos de CITEC y UES21; y Actitudes y prácticas religiosas en la República Argentina confeccionada por Poliarquía Consultores. Una buena síntesis comparativa de los estudios detallados se encuentra en Suárez y López Fidanza (enero-junio 2013).



de análisis (punto c) del concepto en cuestión. Algunos otros conceptos y dimensiones del tema que nos atañe, como la estructura de compromisos identitarios y la correspondencia identitaria (punto d) completarán el desarrollo.

La elección del interaccionismo se debe a que esta perspectiva analítica asume que el orden social es constantemente negociado y recreado a través de las interpretaciones de los individuos que lo significan. La sociedad está así en constante estado de fluctuación y la religión es vista como una realidad socialmente construida y emerge junto a la posibilidad del cambio histórico o social. Así, el interaccionismo simbólico considera que en las sociedades complejas las identidades son plurales, diversas y múltiples debido a que, siendo activadas por individuos o impuestas por otros, suponen un juego de intercambios, luchas y negociaciones que se van llevando a cabo en íntima relación con el contexto histórico-social. El *self* del individuo se explicitará y recibirá distintas facetas en la medida en que las exigencias de las interacciones sociales lo requieran. Esto nos permitirá arribar a un análisis más detallado de las diversas dimensiones que implica la identidad religiosa de un individuo. De la vasta constelación de autores de esta perspectiva, con su extensa literatura y sus marcadas divergencias, tomaremos los aportes de Claude Dubar (2002) y Andrew Weigert (et al, 1986), ya que los consideramos pertinentes para lograr el objetivo propuesto en nuestro artículo. En cuanto al concepto de identidad, seguiremos de cerca a Alejandro Frigerio (1993; y Carozzi, 1994; octubre, 2002; 2003; 2007).

1. Parcialidades y sesgos en el uso del concepto de identidad

En muchos de los escritos científicos de este último tiempo en América Latina se observa un uso parcial o sesgado del concepto de identidad. No son pocos los autores que toman alguna dimensión del concepto como la totalidad del mismo y desde allí sacan sus conclusiones elaborando propuestas sesgadas y errando en conceptos que a partir de este uso se desarrollan. Describimos a continuación tres modos de este uso parcial o sesgado del concepto de identidad.

Por un lado, habría en la comunidad de los científicos sociales una aparente resistencia a utilizar una perspectiva

que tome en cuenta la dimensión procesual y construida de las identidades. Aunque no sería correcto hablar de una perspectiva totalmente esencialista para el estudio de las identidades religiosas, el presupuesto subyacente a varios estudios parece ser que la persona opta por y adopta una identidad religiosa en un momento determinado y de una forma más o menos permanente. En el caso de una posterior desafiliación religiosa, esta también es comprendida como fruto de una decisión puntual.

De este modo, incluso cuando en los marcos teóricos es así reconocido, en los procesos de investigación y el análisis de los datos obtenidos se pierde la adopción de una identidad religiosa como fruto de un proceso que involucra distintas decisiones a lo largo de varios momentos de la vida de un individuo. Se apela así a lo que Richardson (1985) denomina el modelo tradicional (o paulino) de conversión religiosa que implica la concepción de la conversión como una experiencia súbita o profunda que cambia radicalmente la identidad religiosa de un individuo que es concebido como ente pasivo de este proceso. El individuo experimentaría un cambio en su identidad religiosa por factores externos a sí mismo que lo llevan a tomar la decisión puntual de cambiar sus creencias y que luego, paso a paso, va internalizando.

Un ejemplo de este uso del concepto de identidad subyace en la acuñación de los términos “lavado de cerebro”, “persuasión coercitiva”, “control de pensamiento”, “deprogramación forzada” y otros que se utilizan en torno al análisis de los procesos de conversión y deconversión religiosa de los individuos. Estas *acusaciones*, que sobre todo recaen en nuevos movimientos religiosos, son llevadas adelante principalmente por grupos de interés que se oponen a su existencia, grupos que los estudiosos han denominado movimientos anticultos (*anti-cult movements*) (Beckford, 1981). Pero también tales acusaciones han provocado numerosos debates teóricos en revistas especializadas como en medios de comunicación. En las décadas del 80 y 90 del pasado siglo el debate sobre la “invasión de las sectas” en los medios de comunicación escritos argentinos adquiere el carácter de *problema* social. Tan es así que esta perspectiva ha llegado en Argentina a juzgados y en 1992 a proyectos de leyes que penarían el supuesto lavado de cerebro por parte de movimientos religiosos. Si bien en los diversos autores o editoriales hay diferencias en el abordaje de este fenómeno,



todos coinciden en comprender la identidad religiosa del individuo como el resultado de la decisión casi inmediata tomada por la persona a partir de una fuerza coercitiva externa que la lleva a cambiar drásticamente su concepción religiosa y donde no tiene lugar la formación de un proceso identitario que dé sentido a las decisiones, conversiones o deconversiones de los individuos. Con el fin de ejemplificar extraemos de un texto del CELAM parte de un apartado que desarrolla las técnicas de reclutamiento y procedimientos de formación y adoctrinamiento utilizados por las *sectas*:

En general, la inclusión del adepto ocurre a partir de un acercamiento estudiado a propósito, que pone el acento en aspectos generalmente positivos, atractivos y seductores. (...) Se tiende, con esta especie de sutil proceso de iniciación, a un progresivo control del individuo a partir de instancias que apuntan fundamentalmente a incidir en el nivel psicológico y espiritual; esto porque la persona acepta con más dificultad ponerse en discusión y eventualmente renuncia a convicciones que involucran la propia esfera emotiva y espiritual. Algunas técnicas de inclusión apuntan, por ejemplo, al bombardeo de afecto, a la atracción sexual, con respuestas bellas y prontas a las preguntas más variadas, con promesas de todo tipo como: oferta de apoyo económico, trabajo o ventajas varias, espejismo de éxito y de fáciles ganancias económicas, curación de enfermedades y problemas físicos, psíquicos y existenciales. Además, algunos grupos o movimientos muestran una cierta apertura al diálogo por lo general instrumental, carente de sinceridad y espíritu de colaboración, encaminado a acreditar la propia organización ante la opinión pública y poder así involucrar con mayor facilidad a más gente dentro de su propia estructura. (1985: 23-24)

En esta línea se basan varios autores latinoamericanos como Pi Hugarte (1992), Assman (1987), Elizaga (1990a, 1990b), entre otros.

En segundo lugar, llama la atención la apelación al sentido común a la hora de utilizar el concepto de identidad. Se lo usa sin más. De este modo bajo el concepto en cuestión se abordan diversos aspectos del mismo como si fuera el todo. Incluso, según el interés del autor, se varía de una dimensión identitaria a otra. Esta limitación establece una relación unilineal entre las identidades religiosas entendidas como creencias de los individuos y comprendería también

todas las prácticas religiosas socialmente legítimas (Frigerio, 2007: 4). Se traza una equivalencia casi automática entre identidades, creencias y prácticas religiosas, obviando que este alineamiento no va de suyo. Así se genera, si no confusión, al menos un uso inapropiado y descuidado de un término clave en el análisis sociológico de la religión con sus consecuencias.

Así también lo advierte Gilberto Giménez (2003) al exponer que el concepto de identidad se ha impuesto masivamente en las ciencias sociales a partir de los años 80 y más todavía en los 90. A su vez destaca que el problema es la tendencia a la banalización de este concepto porque “todo el mundo lo evoca hasta la saciedad sin preocuparse en lo más mínimo por definirlo o someterlo a cierto rigor conceptual” (ídem: 6).

Por último, también es habitual que no se especifique en qué nivel de análisis del concepto de identidad se sitúa el investigador social a la hora de llevar adelante su trabajo. De este modo no queda claro y muchas veces se confunde la identidad personal del individuo con sus identidades sociales o colectivas, es decir, las creencias que una persona tiene efectivamente en cuanto individuo, las creencias que una sociedad tiene por legítimas y aquellas creencias que movilizan a un individuo a la acción en cuanto parte de un nosotros colectivo. En los trabajos sobre identidad, o en los que se alude al concepto, se mezclan datos que tienen que ver con experiencias o eventos de vida, motivos declarados por los que se unen a un grupo religioso o las características del grupo observadas por el investigador, características contrastantes respecto de otros grupos o similitudes, el grado de adopción de los individuos de la cosmovisión del grupo, el modo cotidiano de la autoatribución identitaria o la atribución identitaria por parte del grupo, etcétera.

Valga como ejemplo de este uso sesgado del concepto de identidad la extendida hipótesis del “monopolio católico” en crisis. Veamos algunos ejemplos de esta interpretación:

Se puede observar una fuerte reestructuración del campo religioso: la pérdida del monopolio de la Iglesia católica en la producción y distribución de los bienes de salvación en el marco de una sociedad cada vez más heterogénea y con identidades menos totalizadoras. (...) Las distintas formas de religiosidad que hoy encontramos (...) expresan vías alternativas



de agrupamiento y de sociabilidad, ante la crisis de aquellas instituciones alternativas de agrupamiento y de sociabilidad, ante la crisis de aquellas instituciones totalizantes antaño dadoras de sentido, ante la incertidumbre y el quiebre de certezas constatable en el mundo actual. (Giménez Béliveau y Esquivel, 1996: 117, 118)

El actual surgimiento de nuevas creencias en Argentina nos remite a un “mercado de bienes simbólicos” que puso fin al antiguo monopolio católico en sectores populares. Se ha pasado del monopolio católico a la hegemonía católica sobre la sociedad. (Mallimaci, 2001: 24)

Más allá de otros aspectos tanto teóricos como metodológicos que podrían cuestionarse a la hipótesis del monopolio católico en Argentina (Frigerio, 2007), deteniéndonos en lo que nos atañe, podemos decir que la noción de monopolio implica la equiparación dentro del concepto de identidad de planos que requieren distinción. La hipótesis en cuestión da por equivalentes al menos tres aspectos identitarios que no lo son. Se confunden las creencias que una sociedad tiene por legítimas, las creencias que una persona tiene efectivamente en cuanto individuo y aquellas creencias que movilizan a un individuo a una acción comprometida con el grupo religioso en cuestión. No puede suponerse que el catolicismo haya logrado un monopolio en cada una de estas dimensiones y que ahora lo ha perdido. Un monopolio de tal tipo implicaría que el catolicismo regulaba las identidades en su totalidad: lo que se podía creer y era socialmente legítimo, lo que las personas creían efectivamente y las prácticas y acciones que los individuos llevaban a cabo como fruto de su catolicismo. Diferenciar estos aspectos dentro el concepto de identidad, como más adelante haremos sistemáticamente, nos lleva a comprender que podría hablarse de un monopolio religioso en el campo de las creencias socialmente legítimas sin implicar otras dimensiones. Esto también implicaría que la diversidad religiosa actual no es el resultado de un quiebre identitario dado a partir de un hecho histórico determinado, sino que es parte de un proceso mucho más profundo, rico y prolongado que ha caracterizado el fenómeno de las identidades religiosas en nuestro país a lo largo de la historia.

Con lo hasta aquí expuesto, proponemos una interpretación del concepto de identidad que ayude a la

pertinencia del análisis científico de esta variedad de datos y que eche luz sobre los diversos niveles de análisis del concepto de identidad.

2. Hacia un concepto sociológico de identidad religiosa: distintos niveles de análisis

Para desarrollar el concepto de identidad de una manera más pertinente acudiremos a los aportes de algunos autores que se enrojan en la perspectiva del interaccionismo simbólico.

a. Concepto de identidad

Dentro de su estudio sobre el proceso socializador, Dubar (2002) caracteriza la identidad como un proceso en construcción, deconstrucción y reconstrucción ligado a diversas esferas de la acción de los sujetos. La identidad personal es construida según el autor por el individuo a partir de los recursos que le proporciona su trayectoria social, considerada como una historia subjetiva que da a la identificación una naturaleza narrativa y reflexiva cambiante. El vínculo societario en el que se desenvuelve la persona le ofrece oportunidades, recursos, señas y un lenguaje para la construcción del Yo.

Este proceso posee dos dimensiones que enriquecen el análisis de las identidades. Por un lado, el eje biográfico que implica las dimensiones “temporales” de las relaciones sociales; por el otro, el eje relacional que implica las “espaciales”. El eje biográfico reconoce la naturaleza del sujeto con mayor capacidad definidora (colectiva o individual) y el eje de relación queda definido por la naturaleza del objeto principal de referencia (el sí o los otros). El primero implica la vida misma del individuo en su desarrollo temporal, desde lo heredado hasta lo que él mismo va construyendo en su propia existencia a partir de sus expectativas y posibilidades. El segundo recupera las instituciones sociales como fuentes de socialización de formas simbólicas y significados que apuntan a definir la identidad del sujeto.

De esta manera, la identidad se construye en la articulación siempre compleja que surge del entrecruzamiento de ambos ejes e implica, por ejemplo, lo heredado de una generación anterior a nivel social o familiar, así como las estrategias



identitarias institucionales en las cuales los sujetos interactúan. Pero asimismo el sujeto, a partir de su propia vida y sus experiencias, es capaz de resignificar, transformar y seleccionar estas atribuciones identitarias impuestas por otros.

Para analizar estos cambios en la identidad del individuo a partir de la propia experiencia de vida de los mismos, Dubar introduce el concepto de estrategias identitarias. Las mismas se construyen a partir de la articulación de transacciones objetivas y subjetivas. Las transacciones objetivas se encuentran al nivel del eje relacional, es decir se manifiestan en las interacciones en los contextos institucionalizados; se refieren a las transacciones entre la identidad *para sí* e identidad *para el otro*, procesos inseparables y ligados de manera problemática. Las transacciones subjetivas corresponden a las transacciones internas del individuo, mediadas por el conflicto entre las identidades heredadas y las identidades pretendidas.

La identidad es una articulación de estos dos procesos identitarios heterogéneos. Esta articulación es entendida por Dubar como una negociación permanente entre los demandantes de identidad (identidad para otros dada a partir de actos de atribución) y las ofertas de identidad a proponer (identidad para sí legitimada por actos de pertenencia). Esta negociación identitaria constituye un proceso comunicativo complejo y no simplemente un proceso autoritario de etiquetación de identidades predefinidas.

En síntesis, desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, podemos decir que la identidad es el resultado de procesos de socialización que simultáneamente individuos e instituciones construyen en interacción. Esta construcción identitaria se caracteriza por ser a la vez estable y provisional, individual y colectiva, subjetiva y objetiva, biográfica y estructural.

b. La identidad y las identidades religiosas

La comprensión de las identidades religiosas se enriquece cuando abreva en los caminos abiertos por el interaccionismo simbólico que han sido sintéticamente expuestos en el apartado anterior. Siguiendo a Frigerio, decimos que

...las identidades son siempre situadas,

emergentes, recíprocas y negociadas. Su carácter eminentemente situado y performativo hace que para una adecuada conceptualización de la identidad quizá sea más correcto, en lugar de utilizar este vocablo, hablar de actos de identificación, puntuales, momentáneos, cuya coherencia en el tiempo depende de la relevancia de esta identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo (2007: 99).

Podemos entonces comprender a la identidad como “una definición socialmente construida de un individuo”. Seguiendo a Weigert *et al.* proponemos que “un individuo posee un *self* que es tipificado situacionalmente a través de una variedad de identidades. Las identidades constituyen el *self* en el contexto de la acción social” (1986: 40). Es decir que el *self* de un individuo solo es comprensible en la atribución que él hace de su propia identidad o a través de las identidades que le atribuyen en su contexto histórico social.

Esta perspectiva analítica considera la pluralidad, diversidad, riqueza y multiplicidad de las identidades en las sociedades complejas. Supone siempre un campo de juegos y luchas, intercambios y negociaciones dentro de un contexto histórico-social determinado. La identidad se explicitará o se referirá de diversos modos según lo exijan las interacciones sociales en las que se encuentre el individuo. Esta pluralidad de identidades implica, entonces, la posibilidad de que una identidad u otra pueda ser presentada por el actor o impuesta por otros interactuantes en un proceso de negociación. Los individuos se encuentran así con la tarea de manejar y negociar identidades múltiples en diversas situaciones sociales (1986: 46).

Por lo tanto, un abordaje que esté a la altura de la complejidad del fenómeno identitario exige una distinción entre niveles de análisis:

Resulta indispensable, por lo tanto, diferenciar entre la identidad personal de los individuos, sus identidades sociales y la identidad colectiva propuesta por el grupo. Cada uno de estos términos denota un fenómeno social (y un objeto de estudio) diferente, aunque ciertamente interrelacionados (Frigerio, 2007: 100-101).

La relación entre las distintas dimensiones está lejos de ser automática, simple y unidireccional. Identidad personal, social y colectiva requieren análisis diferenciados, ya que no se constituyen ni se transforman del mismo modo, no siguen



la misma sincronía y no reaccionan a las mismas solicitudes. Es diferente, por ejemplo, responder a la pregunta ¿a qué religión pertenece usted?, lo que conllevará a respuestas que expresen la adscripción religiosa sentida por el individuo (soy católico, evangélico, judío, etc.), que responder ¿en qué cree usted?, lo que tendrá por resultado ciertos contenidos que no necesariamente respondan a la adscripción manifestada (creo en dios, en la reencarnación, en nada, en una energía, etc.). Lo importante es comprender que estamos en niveles de análisis distintos que hacen al concepto de identidad, pero indiferenciados dificultan el análisis científico. No es infrecuente que la traslación acrítica de dinámicas de un nivel a otro desemboque en serias confusiones interpretativas (Frigerio, octubre 2002 y 2007), como se desarrolló en el primer apartado del presente artículo. Esta perspectiva que se desprende del interaccionismo simbólico debe ser aplicada enfáticamente para el estudio de las identidades religiosas.

c. Distintos niveles de análisis del concepto de identidad

A fin de comprender mejor esta triple división analítica del concepto de identidad, podemos sintetizar del siguiente modo cada una de estas dimensiones:

“Identidad personal” es la conceptualización que hace el individuo de sí mismo como un sujeto con sus dimensiones física, moral, social, espiritual, etc. Denota una noción de continuidad que el individuo comprende sobre sí mismo y de los atributos que lo caracterizan en sí pero que también lo diferencian con el resto de los actores con los que entra en una relación intersubjetiva. Es la identidad que brota cuando el individuo, respondiéndose a la pregunta ¿quién soy? o a la cuestión ¿qué o quién es usted?, se distingue de los demás.

La “identidad social”, por otro lado, es “la categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de autoatribución y atribución por otros, en el curso de la interacción” (Carozzi, 1992). Es la trama de categorías que se le atribuyen a alguien o que éste se da a sí mismo en el ámbito de un intercambio social. Se trata de un conjunto de “modos de agrupar”, de formas de dividir colectivos que gozan de reconocimiento y están disponibles en una determinada sociedad que los considera relevantes. Las identificaciones étnicas, raciales y religiosas asumen una particular importancia en este nivel que reviste asiduamente

una dinámica de lucha. La identidad social responde, en definitiva, a la pregunta ¿quién soy yo? según me presento en una situación y según cómo me ven los demás. Aparece la identidad como carta de presentación del individuo en el juego de la interacción.

Por último, la “identidad colectiva” consiste en la “conexión cognitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad mayor” (Frigerio, 2007: 101). Es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en que tiene lugar la acción. Una definición que debe concebirse como un proceso que implica la construcción y negociación de las relaciones que unen a los individuos y que tienden a la acción común bajo un “nosotros”. Es un proceso a través del cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos beneficios de la acción. Está en la línea de un sentimiento compartido de unidad y de un “nosotros” que ancla en vivencias y características que el colectivo condivide. Pero se trata de un sentir propenso a la acción, es decir, de una tensión a actuar de manera conjunta para consolidar, defender y ampliar al grupo. La pregunta ¿quiénes somos nosotros? ofrece respuestas sobre este tercer nivel identitario.

La forma en que la religión actúa e influye sobre los niveles personales, sociales y colectivos de la identidad, por lo tanto, no puede ser captada por una mirada simplista que los unifique o los reduzca. La importancia de esta distinción radica en que los mecanismos de interacción que se ponen en movimiento para reivindicar transformaciones en estos distintos niveles de identidad no son los mismos: por ejemplo, los mecanismos de la identidad personal de quienes se acercan a un grupo religioso no son los mismos ni transcurren en los mismos ámbitos que los puestos en juego para construir una identidad colectiva. Además, para lograr una efectiva movilización colectiva de sus miembros en pro de los objetivos que propone, el grupo debe lograr un cierto grado de correspondencia entre la identidad personal del individuo y la identidad colectiva propuesta por el movimiento. Esta tarea de “correspondencia identitaria” supone esfuerzos adicionales y específicos (Frigerio, 2003).



d. Otras dimensiones del análisis del concepto de identidad

El modo de comprender la identidad y sus niveles de análisis que hemos propuesto nos lleva a seguir profundizando en otras dimensiones que completan el estudio del concepto desde el interaccionismo simbólico.

Siguiendo a Frigerio sostenemos que

... el ordenamiento de las identidades en términos del grado y tipo de compromiso que cada actor tiene con ellas constituye la “estructura de compromisos identitarios”. Los individuos ofrecen para su validación una identidad principal o maestra (*master identity*) que representa una organización implícita de todas las otras identidades (Weigert et al. 1986: 51; 53). Así, un individuo que en distintos contextos puede identificarse como padre, sociólogo, argentino, católico, peronista, blanco y tenista, puede –aunque no siempre– reivindicar una de estas identidades como la principal y las otras como subordinadas. La principal será reivindicada en una mayor cantidad de contextos sociales que las subordinadas. Podrá, además, afectar el desempeño de los roles que expresan a sus otras identidades. (2007: 12; resaltado del autor)

A partir de actos de identificación puntuales, como antes se expresó, el individuo va generando una cierta coherencia a través del tiempo dentro de la estructura de compromisos identitarios que posee.

Este modo de comprender la identidad, los actos de identificación y la estructura de compromisos identitarios ayuda a no equivocar las propiedades de las identidades con los atributos de los sistemas de creencias religiosas. La identidad del individuo lo define a sí mismo en las respuestas situadas que éste da ante la pregunta ¿quién soy? Esta pregunta puede encontrar en cada contexto respuestas diferentes, pero con la lógica inherente a la estructura de compromisos identitarios que el individuo posee.

Con respecto al sistema de creencias, baste decir que lo que un individuo cree acerca de la realidad, y en cuánto esto define quién es ese individuo, no es un tema que pueda ser automáticamente asumido, sino que debe ser objeto de investigación más profunda. Vemos en muchos estudios actuales (verbigracia Esquivel *et al*, 2001; Esquivel y Giménez Béliveau, 2011; Mallimaci, 2004, 2008a, 2008b) cómo al

encontrar diferencias entre los guarismos que arrojan las investigaciones sobre el fenómeno religioso en torno a la adscripción religiosa y las prácticas y creencias que *deberían* aparecer como consecuentes, se deduce automáticamente una contradicción o pérdida identitaria o una debilidad institucional para imponer una identidad. Sostenemos que, por el contrario, este fenómeno debe ser comprendido y analizado a partir de los diversos niveles de análisis del concepto de identidad antes expuestos.

Por último, introducimos el concepto de “correspondencia identitaria”, que supone una cierta implicación entre los tres niveles de análisis en cuestión. Cuando un grupo logra un cierto grado de correspondencia entre la identidad personal de los individuos, la identidad social que estos manifiestan y la identidad colectiva propuesta por el grupo, logrará una efectiva movilización colectiva de sus miembros en pro de los objetivos que propone. En el caso de cualquier grupo religioso, estaremos frente al núcleo activo y más comprometido con la causa grupal.

Un análisis rápido puede inferir de esto el concepto de “desinstitucionalización religiosa”. Así por ejemplo Mallimaci ha sostenido en varias ponencias, notas periodísticas y artículos sobre el Atlas de las creencias religiosas en la Argentina (2013):

Existen cambios visibles en el modo en que la gente se relaciona con la religión (cualquiera sea el credo). Hay una “desinstitucionalización” de la profesión de la fe. (...) Cuando se le pregunta a la gente a quién consulta cuando tiene problemas, la mayoría responde que acude a la familia, no a un sacerdote o a un rabino. Estamos frente a complejos procesos de desinstitucionalización religiosa e individualización y recomposición de las creencias. Ocho de cada diez encuestados piensan que se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo (Diario *La Capital*, 2008 agosto, 31).

Creemos que esta categoría merece un análisis más profundo a partir del marco teórico expuesto en este artículo ya que la (des)institucionalización de un grupo religioso (como de cualquier otro movimiento o grupo social) no depende solamente del grupo comprometido, es decir, de aquellos individuos que han logrado una cierta correspondencia identitaria. Por el contrario, los diversos modos en que se corresponden o no los tres niveles de análisis



dicen mucho más que un proceso de desinstitucionalización. Siendo necesario un estudio más profundo sobre el tema, solo planteamos como hipótesis que es necesario ahondar en los diversos modos en que los individuos se relacionan con la institución o se sienten parte de la misma ya que la correspondencia identitaria a nivel personal o social implica de suyo alguna relación con la institución religiosa.

Por ejemplo, en determinados contextos un individuo puede adoptar una identidad social sin que esto implique que haya realizado grandes cambios en su identidad personal ni que se sienta parte de un grupo cuyos fines comparta y para los cuales trabaje adoptando una identidad colectiva. Simplemente está *reclutado*, o utiliza esta identidad como carta de presentación para autodefinirse ante los demás o está en las primeras etapas de su relación con el grupo, etc. A este nivel se responde en la mayoría de las encuestas sobre religión cuando se pregunta de qué religión es usted.

También un individuo puede adoptar una identidad personal religiosa, lo que en la bibliografía actual suele denominarse un *converso* pero sin una clara conciencia de pertenecer a un colectivo social. Ha formado una clara identidad religiosa personal sin llegar a formar una identidad colectiva. El concepto de “individuación de creencias” o “religiosidad a la carta”, tan ampliamente difundidos en la bibliografía actual, puede encontrar aquí su lugar. Y en este sentido también podrían pensarse y cuestionarse el sentido más acertado de los términos “desinstitucionalización religiosa” o “religión difusa”, entre otros. Veamos cómo funciona este juego de niveles identitarios en un ejemplo aportado por Frigerio:

Algunos umbandistas/africanistas se reconocen como parte de una “comunidad batuquera”, se visitan en templos, etc, sin embargo no tienen una clara conciencia de un “nosotros” (protagonistas) y un “ellos” (antagonistas). No hay construcción de una identidad colectiva que lleve a la acción, a procurar por ejemplo un mejor reconocimiento del grupo en la sociedad argentina, un trato equitativo al de otras religiones, etc. (octubre, 2002)

Para finalizar, aclaramos que en estos tres niveles apuntados el énfasis está puesto en cómo se visualizan el sujeto o los sujetos. Desde el punto de vista de “los otros”, podríamos desarrollar otros conceptos que también ayuden

a un más profundo nivel de entendimiento. Por ejemplo, el de “identidad personal objetiva” que implica cómo clasifican a un individuo las instituciones; o el de “identidad pública”, es decir, cómo los demás “nos ven a nosotros”, cómo la identidad colectiva de un grupo determinado es vista por los otros grupos o individuos.

Conclusiones

La presentación del concepto de identidad en general e identidad religiosa en particular a partir del interaccionismo simbólico permite alejarnos de miradas simplistas, reduccionistas o sesgadas. Propone una riqueza conceptual que no solo alienta a mejores conclusiones en las investigaciones, sino que también pone de manifiesto la necesidad de repensar algunos conceptos que hoy se dan por supuestos en la comunidad científica de la sociología de la religión. El objetivo de este artículo fue precisamente brindar un sintético marco teórico que permita en primera instancia, más que encontrar respuestas, despuntar interrogantes que alienten a nuevas investigaciones.

Si el lector vuelve a leer las preguntas que se plantearon en la introducción de este artículo, seguramente podrá encontrar con su sola relectura nuevos aspectos y aristas que probablemente no aparecerían sin un desarrollo profundo del concepto de identidad. Y es que el abordaje que proponemos de la identidad religiosa, con sus tres niveles de análisis y las demás dimensiones que de esto se desprenden, ofrece la posibilidad de no quedarse sin más en los usos comunes de la identidad, sino que permite ahondar en varios planos que manifiestan una gran riqueza conceptual que es necesario traducir en riqueza en la recolección y organización de los datos a la hora de acercarnos al campo de investigación o en la interpretación de los datos obtenidos.

Además, este marco conceptual expuesto ayuda a replantear y comprender mejor muchas conclusiones e hipótesis aceptadas acríticamente. Así, cuando se expone que en Argentina el 76,5% de la población se considera católica (Mallimaci, 2013: 33) significa que ese porcentaje ha adoptado esta identidad social ante la pregunta sobre la adscripción religiosa. Y no significa, al menos en principio, más que esto. Este número no nos dice nada sobre su identidad personal o colectiva. No sabemos cómo esta identidad social juega



dentro de sus compromisos identitarios o qué peso tiene en una posible correspondencia identitaria que lo mueva a actuar en pro de los intereses de la Iglesia católica.

Así, el par dicotómico identidad-adscripción que surgía en las preguntas de la introducción del presente trabajo encuentra un modo adecuado de ubicarse. La adscripción religiosa puede equipararse a lo que hemos llamado identidad social. El sesgo o las parcialidades surgen cuando desde la adscripción se deducen conclusiones sobre la totalidad de la identidad. Que un individuo adscriba a una religión y manifieste así su identidad social, no necesariamente trae consecuencias en su identidad individual o colectiva. Mucho menos de esta manifestación debe suponerse una correspondencia identitaria y, por lo tanto, un tipo de relación con la institución religiosa en cuestión. Sería altamente desviante extrapolar desde el ámbito de la identidad social conclusiones sobre los otros dos niveles de la identidad, o sobre las creencias y prácticas que realmente sostienen los individuos.

Este artículo, con los límites que le son propios, sugiere la necesidad de repensar el estudio de la identidad religiosa en América Latina y, particularmente, en Argentina. La necesidad de un análisis procesual e interactivo del proceso de construcción de identidades religiosas surge del hecho mismo de que la identidad es un producto de la interacción social y no una sola una decisión individual.

Bibliografía

- ASSMANN, Hugo (1987). *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI.
- BECKFORD, James (1981). Cults, Controversy and Control: a comparative analysis of the problems posed by new religious movements in the Federal Republic of Germany and France. En *Social Analysis*, 42(3), pp. 249-264.
- CAROZZI, María Julia (1992). *La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Informe Final sin publicar. CONICET.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1985). *Las sectas en América Latina*. Buenos Aires: Claretiana.
- DUBAR, Claude (2002) *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona: Bellaterra.
- ELIZAGA, Julio (1990). Las sectas nos invaden I. En *Boletín Salesiano*, 10.

- ELIZAGA, Julio (1990). Las sectas nos invaden II. En *Boletín Salesiano*, 11.
- ESQUIVEL, Juan Carlos, GARCÍA, Fabián, HADIDA, María Eva y HOUDIN, Víctor (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- ESQUIVEL, Juan Carlos, GARCÍA, Fabián, HADIDA, María Eva y HOUDIN, Víctor y GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2011). Transformaciones en las creencias y actitudes religiosas en la Argentina contemporánea. En Sociedad Argentina de Teología (Ed.), *Identidad, culturas, imaginarios. La Argentina del Bicentenario: una realidad para pensar también teológicamente* (pp. 81-104). Buenos Aires: San Benito.
- FRIGERIO, Alejandro (1993). Perspectivas actuales sobre Conversión, Deconversión y 'lavado de cerebro' en Nuevos Movimientos Religiosos. En A. Frigerio (Comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales, TOMO I* (pp. 46-80). Buenos Aires: CEAL. Disponible en: http://www.alejandrofrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_Conversion_o_Lavado_Cerebro_1993.pdf
- FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas y hallazgos. En A. Frigerio y M. J. Carozzi (Comps), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (pp. 17-53). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia (2002). El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas. Ponencia presentada en el XXVI Encuentro Anual da ANPOCS, Caxambu. Recuperado el 6 de febrero de 2013, de http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:059HIdOc31cJ:www.anpocs.org/portal/index.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D4482%26Itemid%3D280+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ar
- FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia (2003). Por nuestros derechos, ahora o nunca: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. En *Civitas* 3(1), pp. 35-68. Recuperado el 6 de febrero de 2013, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/109/105>
- FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia (2007). Repensando



- el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 87-116). Buenos Aires: Biblos.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2003). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México. Recuperado el 7 de enero de 2015 de: <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- GIMÉNEZ VÉLIVEAU, Verónica, y ESQUIVEL, Juan (1996). Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires. En *Sociedad y Religión*, 14, pp. 117-128.
- MALLIMACI, Fortunato (2001). Prólogo. En J. Esquivel, F. García, M.E. Hadida y V. Houdin (Eds.), *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes* (pp. 13-31). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- MALLIMACI, Fortunato (2004). Los católicos: entre el ‘cuentapropismo’ y la protesta social y simbólica”. En F. Mallimaci (Ed.), *Es posible “otro mundo”? Reflexiones desde la fe cristiana*. Bogotá: indo American Press. Disponible en: <http://www.docstoc.com/docs/37368376/EL-PODER-EN-EL-MUNDO-CAT%C3%83%E2%80%99CLICO-ENTRE-EL-CUENTAPROPISMO>
- MALLIMACI, Fortunato (2008a). Creer por su propia cuenta en la ciudad de Buenos Aires en el siglo XXI. En F. Forni, F. Mallimaci y L. A. Cárdenas (Coords), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires. Tomo 2* (pp. 15-31). Buenos Aires: Biblos.
- MALLIMACI, Fortunato (2008b). Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina Urbana. En A. Ameigeiras y J. P. Martín (Eds.), *Religión, política y sociedad: Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente* (pp. 15-43). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- MALLIMACI, Fortunato (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- PI HUGARTE, Renzo (1992). Cultos de Posesión y Empresas de Cura Divina en el Uruguay: Desarrollo y Estudios. En *Sociedad y Religión*, 9, pp. 26-39.
- Radiografía de la relación que los argentinos tienen con la fe (2008, agosto 31). *Diario La Capital*. Recuperado el 13 de setiembre de 2015, de <http://www.lacapital>.

com.ar/informacion-gral/Radiografiacutea-de-la-relacioacuten-que-los-argentinos-tienen-con-la-fe--20080831-5940.html

RICHARDSON, James (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversión/recruitment research. En *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2), pp. 163-179.

SUÁREZ, Ana y LÓPEZ FIDANZA, Juan Martín (2013). El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados. En *Revista Cultura y Religión*, 7(1), pp. 98-115. Recuperado el 13 de setiembre de 2015, de <http://es.scribd.com/doc/222763529/El-Campo-Religioso-Argentino-Hoy-Creencia-Autoadscripcion-y-Practica-Religiosa-Una-Aproximacion-a-Traves-de-Datos-Agregados#scribd>.

WEIGERT, Andrew, TEITGE, J Smith y TEITGE, Dennis (1986). *Society and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fecha de recepción: 25 de enero de 2016
Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

