

Max Weber y la incidencia de la religión en los procesos de estratificación social

Rafael Arriaga Martínez
Universidad Autónoma de Baja California

Resumen. En este artículo tratamos de aportar elementos de conocimientos susceptibles de contribuir a una mejor comprensión de la posición conceptual de Max Weber con respecto al catolicismo, definido éste como una religión globalmente en conflicto con el ethos capitalista. Sostenemos la pertinencia de la tesis religiosa de Weber pese a ciertas evidencias empíricas favorables a los católicos de ascendencia europea en términos de ascenso social. Se trata de un proceso social posible de explicar a la luz de una serie de conceptos que Weber define en su obra como racionalidad difusa, fuerzas históricas y la paradoja de la voluntad del hombre y su destino, o efectos no esperados, para expresarlo con el lenguaje de Raymond Boudon.

Palabras clave: 1. religión, 2. estratificación social,
3. comportamiento, 4. racionalismo, 5. ética.

Abstract. In this article we offer to contribute certain elements liable for a better understanding of Max Weber's conceptual position on Catholicism, defined as a religion generally in conflict with the capitalist ethos. We sustain the pertinence of Weber's thesis bears weight to certain empirical evidence favourable to Catholics of European descent in terms of social upward mobility. It has to do with a social process that is possible to explain in the light of a series of concepts that Weber defines in his work as diffuse rationality, historical forces, and the paradox of the relation of man and fate or unintended consequences as Raymond Boudon would say.

Keywords: 1. religion, 2. social stratification,
3. behavior, 4. rationalism, 5. ethics.

culturales

VOL. V, NÚM. 10, JULIO-DICIEMBRE DE 2009
ISSN 1870-1191

Introducción

¿LA REALIDAD SOCIAL DE HOY EN MATERIA de estratificación social, y por extensión de desarrollo económico, estará realmente arbitrando en contra de la tesis de Max Weber respecto al catolicismo? ¿No había concebido Weber las religiones como vehículos éticos susceptibles de inhibir o estimular los procesos de estratificación social y desarrollo económico? (*cf.* Weber, 1967, 2000). ¿Acaso no había identificado en su célebre *Ética protestante y espíritu capitalista* disposiciones de “espíritu” y una ética económica en los católicos contraria al *ethos* capitalista? Ahora bien, los datos que nos arroja la realidad de hoy en materia de estratificación social, y de desarrollo económico por extensión, no son los mismos que Weber observa y le sirven de base para sus estudios sociológicos. En Europa ya no es posible distinguir entre los países de cultura protestante y los de cultura católica las mismas diferencias y con la misma agudeza con que Weber todavía las observaba en su tiempo. Por otra parte, ¿acaso no es posible constatar en el ámbito de la estratificación social, como nos lo demuestran los datos estadísticos publicados por el U.S. Bureau of Census 2000, que los católicos de ascendencia europea en Estados Unidos han terminado por reequilibrar su situación social con respecto a sus homólogos protestantes del mismo origen? El caso que más podría acomodarse a una lectura monológica, determinista, de la tesis de Weber es el de los mexicanos en Estados Unidos, mayoritariamente católicos. ¿Pero cómo, entonces, conciliar la teoría con dos conjuntos sociales –el de los católicos de ascendencia europea y el de los católicos mexicanos y de ascendencia mexicana– distribuidos en la escala social de una manera muy contrastada?

Todos estos hechos de la realidad social de hoy nos colocan, pues, *a)* frente a la pertinencia de la tesis religiosa de Weber dada su posición con respecto al protestantismo y el catolicismo, *b)* frente a una cierta vulgarización de la misma tendencia a interpretar el *ethos* religioso como una fuerza cultural determinante en los procesos de desarrollo económico y estratificación

La religión en los procesos de estratificación social

social y c) frente a la tendencia a juzgar la validez de su tesis a partir de la congruencia o no congruencia de la realidad de hoy en materia de desarrollo económico y estratificación social con la asimetría empírica que Weber observa en su época entre católicos y protestantes.

Nuestra posición es que todas estas expresiones de la realidad empírica de hoy no afectan la tesis religiosa de Weber, que es posible explicar dicha evolución social a la luz de una serie de proposiciones teóricas que Weber plantea de manera esquematizada en torno a nociones conceptuales clave, como la racionalidad difusa, las fuerzas históricas y los efectos no esperados.

Acerca del individualismo metodológico y la teoría de la racionalidad general: nota metodológica

Está de más aclarar que el espectro de lo que aquí planteamos es demasiado amplio como para ser tratado en el marco estrecho de un artículo. Si mencionamos los procesos de desarrollo económico –y por extensión la referencia a los países de cultura protestante y católica– es porque el problema, además de ser central en la teoría, guarda una relación de concomitancia con los procesos de estratificación social, que es el tema de nuestro interés. Por lo cual, para demostrar la pertinencia de la tesis religiosa de Weber consideraremos únicamente la experiencia sociorreligiosa de los católicos de ascendencia europea en los Estados Unidos, y esto, desde una perspectiva comparativa con respecto al calvinista típico idealizado por Weber y a los protestantes de una manera general. Dejamos, pues, globalmente de lado los problemas ligados al desarrollo económico. Omitimos igualmente, y por la misma razón, la experiencia sociorreligiosa de los mexicoestadunidenses, cuya problemática forma originalmente parte de un estudio desarrollado en una tesis de doctorado presentada en la Universidad de la Sorbona-París IV. Hacemos

mención de los mexicanos pero sólo cuando la experiencia de éstos contrasta profundamente con la de los católicos de ascendencia europea. Por el resto nos reservamos la materia relativa a los primeros para una comunicación posterior con referencias comparativas al caso que nos ocupa en ese estudio.

En la arquitectura del artículo el lector podrá igualmente observar el carácter subordinado de la materia de nuestro interés a un problema epistemológico de primer orden, como es el que se desprende de la posición conceptual de Weber con respecto al conocimiento, la causalidad y la explicación sociológica. Se trata de un tópico de discusión orientado a defender la tesis religiosa de la lupa fatalista por la cual algunos epígonos y críticos de Weber la han alternativamente confirmado e invalidado.

Por último, en el método y los conceptos analíticos aplicados, sobre todo a la parte empírica, el lector podrá reconocer la perspectiva histórica gobernada a través de la teoría racional de los comportamientos formulada por Max Weber y Raymond Boudon.¹ Sus principios pueden ser resumidos en los puntos siguientes: *a)* el que define los fenómenos sociales como el resultado de comportamientos individuales agregados y *b)* el que define los comportamientos individuales y colectivos como el resultado de decisiones y motivaciones susceptibles de ser traducidas en razones. Tales principios metodológicos presuponen la reconstrucción de la lógica responsable de los comportamientos y actitudes de una comunidad conformada por individuos atravesados por preocupaciones existenciales y creencias religiosas comunes, como es la de los católicos estadounidenses de ascendencia europea.

El lector familiarizado con el individualismo metodológico encontrará, pues, una serie de razonamientos típicos idealizados que

¹ Como todos los autores que encabezan corrientes de pensamiento sociológico, Raymond Boudon es, junto con Peter Berger, uno de los autores contemporáneos que más se inspiran en Max Weber. La relación de continuidad entre Boudon y Weber es tanto más perceptible en que la teoría de racionalidad de este último y la teoría de la racionalidad "abierta" de aquél parten de un mismo fondo epistemológico: comparten, en otras palabras, la misma concepción del individuo y la explicación sociológica.

La religión en los procesos de estratificación social

han sido aislados con base en técnicas de descentración apoyadas en experiencias mentales (Boudon, 1998:209). Por experiencias mentales entiéndase el proceso cognoscitivo experimental a través del cual el observador le atribuye una cierta lógica al observado para explicar su comportamiento y los fenómenos sociales a los que da origen (Arriaga, 2008b). Si nos apoyamos, entonces, en hechos de conciencia no observables es porque ello es totalmente conforme con los principios del individualismo metodológico y con la teoría general de la racionalidad (*cf.* Boudon, 2007).

La tesis religiosa de Max Weber y evidencias empíricas de hoy y de ayer

Conocemos los datos de los que parte la *Ética protestante y espíritu capitalista* de Weber (1967): los católicos no comparten el mismo dinamismo económico que afecta a los protestantes. Éste es el caso de ambos grupos en la Alemania de su época, aunque también asegura que no ve prueba contraria en el mundo allí en donde éstos puedan ser tanto mayorías como minorías. Weber ve una huella aún visible de un proceso de estratificación social que arranca históricamente con la Reforma de Lutero. Weber y sus epígonos contaron durante mucho tiempo con una realidad social que, en todo caso, no contrariaba drásticamente su teoría. En Estados Unidos, por ejemplo, los estadounidenses católicos de ascendencia europea guardaron durante mucho tiempo una relación de asimetría social con respecto a los estadounidenses de confesión protestante, y ello fue objeto de una serie de estudios de carácter empírico cuyos resultados respaldaban de una u otra manera la tesis religiosa de Weber (Bogue, 1959; Lenski, 1961). Los países de cultura católica destacaban en el mundo por su posición subalterna en materia de desarrollo económico con respecto a los países de cultura protestante, y todo ello, de nuevo, alentaba a los investigadores a presentar aquello como una prueba más de la validez de la tesis de Weber. El problema

es que los procesos de estratificación social y desarrollo económico en el mundo han evolucionado de una manera distinta a la que Weber constata en su tiempo. La Alemania de cultura católica ya no es lo que fue en la época de Weber (Arriaga, 2008c:445). De una manera general, la fractura socioeconómica que separaba antiguamente a los países de cultura protestante de los países de cultura católica —esto es, en Europa— ha terminado por soldarse en buena medida. Por otra parte, ¿acaso no es posible constatar en los Estados Unidos el ascenso social fulgurante de los católicos al paso de las generaciones? Ellos también terminan por soldar la fractura que los separaba de sus homólogos protestantes (Greeley, 1976:41; 1990). Los contrastes socioeconómicos entre católicos y protestantes que durante buen tiempo alimentaron la literatura sociológica de inspiración weberiana ya no cuentan con el fundamento empírico de antaño (Greeley, 1990). Todavía en los años cincuenta, a los católicos se les percibía tanto por su estatus social como por sus creencias, su comportamiento y aun por su manera de concebir la historia nacional y su lugar dentro de la civilización de occidente (Allitt, 1993:7). Las cosas cambian de manera tal que para los años ochenta del siglo pasado, y esto de acuerdo con Coleman, los católicos blancos ya gozaban de un estatus social, de un ingreso medio y de un nivel de escolaridad comparables no sólo a los de los protestantes blancos, sino superiores a los que gozaban ciertas denominaciones protestantes (*cf.* Budde, 1992:84). ¿La realidad social de hoy estará, pues, realmente arbitrando en contra de la tesis religiosa de Max Weber? ¿Que no había concebido Weber las religiones como vehículos éticos susceptibles de inhibir o estimular los procesos de estratificación social y desarrollo económico? ¿Que acaso, como hemos dicho, no había descrito la racionalidad católica como fuerza activa contraria al “espíritu capitalista”? (Weber, 1967).

Nosotros sostenemos que ni el éxito de los católicos en materia de integración económica y social en el marco de la sociedad estadounidense, ni el desarrollo económico experimentado por

La religión en los procesos de estratificación social

países como España, Irlanda, Italia, afectan realmente la posición de Weber respecto a la racionalidad católica, entendida ésta como fuerza activa generadora de valores contrarios al espíritu capitalista (cf. Weber, 1967 y 2000).

Contra una lectura monocausal y determinista de la tesis religiosa de Weber

Hablábamos de ciertos hechos de estratificación social y desarrollo económico que han evolucionado en un sentido aparentemente no conforme con la tesis de Weber. Decíamos igualmente que el catolicismo está entre las religiones portadoras, según Weber, de éticas económicas globalmente en conflicto con el espíritu capitalista. Ahora bien, ¿puede una teoría ser válida cuando por una parte tenemos una proposición que nos afirma que las religiones en cuestión son portadoras de éticas económicas globalmente en conflicto con el espíritu capitalista y por la otra asistimos a una realidad que arroja evidencias de evolución socioeconómica favorable a los católicos de ascendencia europea en Estados Unidos?, para referirnos solamente a los procesos de estratificación, que es el punto que más nos interesa.

No porque un fenómeno evolucione en una dirección distinta a la descrita por la teoría en un momento dado tiene que ser ésta invalidada. Como lo observa Boudon, los fenómenos sociales no pueden ser ni previsibles ni determinados, por la sencilla razón de que en su producción intervienen contingencias inesperadas o acciones individuales generadas en el marco de situaciones caracterizadas por un alto grado de indeterminación objetiva (1995:159). Esto es reconocer la complejidad de la realidad social y los fenómenos que la animan. Es por ello que Weber insiste en la imposibilidad de explicar los fenómenos en su integridad y *a fortiori* a partir de un solo factor. En una palabra, el sociólogo alemán se opone a las explicaciones monocausales y a los determinismos, cualesquiera que sean éstos, económicos, culturales, biológicos, etcétera, y en

ese sentido lamenta (1996:136) que su tesis haya sido vulgarizada, interpretada, como ocurrió y ocurre, de manera absolutista.² “La ética religiosa de la conducta de la vida constituye igualmente uno –decimos sólo uno– de los factores determinantes de la vida económica”, insiste Weber (1996: 333). Es de esta manera que Weber reconoce que “ninguna ética económica ha sido determinada solamente por la religión” (Weber,1980:18), que la complejidad numerosa de factores –entre ellos la geografía, la economía, la historia, principalmente– están allí para invalidar toda causalidad monolítica, reductora, que se pueda establecer entre ética religiosa y actitud económica (*cf.* Weber, 1980:18; Peyrefitte, 1995:308; Aron,1967:541).

Weber parte de esa premisa epistemológica para calificar la teoría materialista de la historia de Marx como una “doctrina simplista” (*cf.* Weber, 1967:52), y es ése el sentido que le da a su declaración pública en Viena cuando habla de “refutación positiva del materialismo histórico” (Aron, 1967).

Es cierto que Weber presenta la relación de causa a efecto que establece entre un hecho de conciencia (racionalidad religiosa) y un hecho social trascendente (el desarrollo del capitalismo) como una “relación causal inversa” a la explicación marxista del origen de las ideas (*cf.* Weber, 1967:52). Pero, como lo sostiene Aron, no hay nada más falso que suponer que Weber haya tratado de

² El párrafo siguiente es un testimonio de la fuerza con la que Weber recusa la lectura determinista de su tesis. La polémica es con el profesor Rachfahl: “había indicado yo mismo como resultado de mis investigaciones [...] que un (insisto: ¡un!) elemento constitutivo del “espíritu capitalista” tenía su origen en la ética burguesa de la profesión y en particular [en] el carácter ascético que le acompaña [...] además, ya había señalado esta evidencia [en el sentido de que] los elementos de psicología religiosa de los que he hablado no habían podido contribuir directamente al desarrollo del capitalismo que sólo cuando se encontraban reunidas un buen número de otras ‘condiciones’ en particular de orden natural y geográfico; en fin y sobre todo, recuerdo que desde 1908, en respuesta a una crítica parecida a la de Rachfahl, y sin temor a repetir para evitar toda forma de ‘absolutización’ del complejo causal que había analizado, que se trataba en mis estudios de analizar el desarrollo de un ‘estilo de vida’ ético adecuado al capitalismo naciente de la época moderna, y nada más. Si hubo quienes ‘sobrestimaran el alcance de mis estudios’, yo no soy responsable” (Weber, 1996:136).

explicar la realidad económica a partir de las creencias religiosas algo así como Marx explica las creencias religiosas, como un puro producto de la realidad económica (*cf.* Aron, 1967).

A veces sucede que los autores traicionen sus propios principios metodológicos. Pero éste no es el caso de Weber. Es más verosímil, como observa Boudon (1989), que Weber haya hecho una exposición de sus tesis en el sentido débil de la palabra (A es una de las causas de B) y luego se haya interpretado en el sentido fuerte (A es la causa de B). En otras palabras, Weber nunca sostuvo que A (el factor religioso) fuera causa de B (el desarrollo del capitalismo), en el sentido de que el calvinismo haya podido generar él solo el desarrollo del capitalismo.

Se juzga, pues, la validez de una teoría a partir de una concepción sumamente estrecha de la causalidad. Porque ésta es otra singularidad de la teoría sociológica del conocimiento de Weber: su concepción de la causalidad. Boudon no vacila en atribuirle a Weber la paternidad de una teoría moderna de la causalidad (1998:70).

Hasta donde hemos podido ver, la teoría de la causalidad plantea en esencia dos cosas: por una parte, la necesidad metodológica de estudiar los fenómenos sociales a partir de un solo factor y, por la otra, también la necesidad de considerar el factor como una causa pero no como una causa necesaria y/o suficiente, como lo entiende la teoría convencional de la causalidad, sino como una condición favorable que no necesariamente tiene que, y por fuerza, provocar el mismo resultado en todos los contextos. Es, entonces, preciso relativizar la causalidad, como lo sugiere Michel Maffesoli (1985:22).

Decíamos, pues, que Weber rechaza los determinismos, cualesquiera que éstos sean. Que “A es una de las causas de B” no significa, si bien en su momento y debido a una coyuntura sociohistórica favorable el factor religioso haya jugado un rol de primera importancia, que A (el factor religioso) genere en todos los contextos los mismos resultados. No es una ley. Boudon (1999:194) observa al respecto que una regularidad empírica observada en un contexto puede desaparecer o invertirse en otro.

Culturales

Las realidades sociales son irrepetibles por la sencilla razón de que son el producto de contextos sociales complejos y particulares. La causalidad que establece Weber es, históricamente hablando, más manifiesta en los Estados Unidos, Inglaterra y Holanda que en otros países, incluyendo a la Escocia predominantemente presbiterana (Boudon, 1998:63, 64) o a la Ginebra de Jean Calvin, en donde se constata la ausencia total de la variable dependiente, como lo observa Pellicani (1988). Se trata, finalmente, de una relación causal sumamente limitada como para esperar que el protestantismo genere dondequiera que se presente desarrollo o prosperidad para quienes la profesan y el catolicismo lo contrario. Por ello es de ilusos esperar que la conversión al protestantismo transforme, con ciencia cierta, a los pueblos en agentes de cambio y en promotores de desarrollo económico.

Weber era congruente con los hechos que observaba en su época y sobre todo con los relacionados con la expansión del capitalismo. Veía como plausible la difusión del capitalismo aun en países en donde, contra toda evidencia, la cultura le era incompatible en ciertos aspectos. Es de esta manera que Weber considera de manera particular el caso de una China influida por la racionalidad confuciana (*cf.* Weber, 2000). El hecho es que el desarrollo económico fulgurante de países como Hong Kong, Taiwán, Singapur, entre otros, no hacen más que confirmar sus advertencias del potencial de la racionalidad utilitaria del confucianismo para influir en el desarrollo capitalista de China y, por extensión, en el de la China de la diáspora.

Ahora bien, todo parece indicar que este proceso de recuperación económica fue acompañado de cambios culturales, como observan Inglehart *et al.* (2000) en su estudio en torno a la modernidad y la cultura. En efecto, estos autores anotan en su estudio que el desarrollo económico registrado en países como Irlanda, España, Portugal, etcétera, ha activado procesos de cambio de actitudes en sus pueblos con respecto a una infinidad de aspectos de la vida económica y política, de tal suerte que, afectados por la difusión del capitalismo, son ahora –constatan los autores– más

La religión en los procesos de estratificación social

racionales en sus comportamientos, más motivados por racionalidades utilitarias, para decirlo en otros términos. Se trata de una evidencia que Weber mismo se encarga de poner al descubierto al distinguir los procesos de desarrollo surgidos de la “instalación” de una cultura moderna en los procesos generados a partir de acciones individuales modernizadoras (Boudon, 1998:68).

Aun así, podemos decir que estos cambios empíricos no afectan la tesis de Weber en el sentido de que la teoría ofrece margen a una explicación imputable a las capacidades cognoscitivas de los individuos para asimilar las nuevas realidades derivadas de la expansión del capitalismo.

Racionalismo económico y proceso de racionalidad difusa: el caso de los católicos de ascendencia europea

Weber observa los contrastes de comportamiento entre los católicos de Maryland y los puritanos de las otras colonias de la Nueva Inglaterra (Weber, 1967:40, 41); pero no dice nada respecto a los católicos del Estados Unidos de su tiempo: los irlandeses, y aún menos de los italianos y polacos que llegan de manera masiva a ese país entre 1880 y 1920 (los llamados “nuevos inmigrantes”). Y sin embargo, la existencia de estos inmigrantes, lejos de pasar desapercibida para una clase política y un público inquietos por las altas tasas de criminalidad e indigencia que pesaban sobre ellos, era objeto de un debate furioso, algo así como lo que ocurre con los inmigrantes mexicanos de hoy en día. Es probable que por prudencia hayan guardado silencio, tratándose de una situación –ver la pobreza y la marginalización que afectaban a estos inmigrantes de confesión católica– verosímilmente difícil de imputar a las “particularidades mentales”³ de esos migrantes, precisamente

³ Para Weber, los contrastes socioeconómicos que observa entre católicos y protestantes son parcialmente imputables a una “disposición especial” que él identifica sólo en los protestantes e independientemente de su origen nacional. Weber define esta disposición como “racionalismo” (1967:35), que viene siendo como una especie de valoración utilitaria de los comportamientos. Weber identifica el origen de esta disposi-

por su escasa antigüedad de residencia en Estados Unidos. Se trata de una hipótesis plausible, sobre todo si se le considera a la luz de lo que Weber mismo llama “racionalidad difusa”, o proceso de difusión de ideas, que afecta, según lo anota en su *Sociología de las religiones*, a los católicos del periodo colonial: la explicación es esquemática y Weber la plantea en estos términos:

Es indiscutible que este estilo de vida⁴ fue cultivado y con una gran energía en las comunidades ascéticas, se destiñe en los territorios en donde se mezclaban las diversas confesiones, sobre el estilo de vida de las otras denominaciones rivales [...] y eso se produjo desde un principio y se amplificó en la medida [en] que el espíritu capitalista penetraba en la vida económica; el fenómeno se observa desde muy temprano en los luteranos holandeses y americanos, e igualmente para los católicos americanos [...]. Por supuesto, las cosas evolucionan de tal manera que en el curso de esta “asimilación” las diferencias se han ido reduciendo gradualmente sin que éstas lleguen a borrarse completamente [...] (1996:149, 150).

Tenemos así que, siendo las sectas puritanas las “portadoras”⁵ de una racionalidad económica capitalista, ésta se difunde

ción mental en la “familiaridad” o “afinidad electiva” entre el modo de vida requerido para tener éxito en los negocios (ética económica) y el modo de vida derivado de las exigencias éticas de Dios (ética religiosa). Se trata, pues, de una disposición mental que a los ojos de Weber explica la relativa facilidad con la que los protestantes, en relación con los católicos, maximizan sus acciones a través de una mejor adecuación de los medios a los fines. Ahora bien, para Weber este recurso cognoscitivo es prácticamente inexistente en los católicos.

⁴ Weber se refiere a las formas más exigentes del ascetismo protestante.

⁵ En Weber, la difusión de las ideas, las creencias, los valores, parte de focos o contextos sociocognoscitivos bien precisos. Cuando decimos contextos sociocognoscitivos dejamos asentada la idea de que entre el individuo y el contexto existe una relación de interacción en la que el individuo evalúa no sólo los hechos sociales sino también las ideas. El calvinista de Weber, por ejemplo, se mueve en un contexto social y cognoscitivo bien preciso: la congregación de conventículo y sus preocupaciones existenciales dominadas por el dogma de la predestinación. El conventículo no sólo le aporta relaciones sino también la posibilidad de regular esas relaciones con base en el conocimiento de una ética y representación del mundo. En este sentido, podemos decir que todos los individuos obtienen de su contexto recursos sociocognoscitivos que varían de un contexto a otro por las mismas diferencias en los parámetros.

La religión en los procesos de estratificación social

primero entre las denominaciones protestantes y luego entre los luteranos y católicos. Ahora bien, ¿por qué primero entre sectas como los cuáqueros, menonitas, baptistas, presbiterianos, pietistas? Porque, como observa Weber en su *Ética...*, la racionalidad económica capitalista encuentra en el estilo de vida ascético que esas sectas practican un terreno favorable para su adopción. Hablamos, pues, de un recurso cognoscitivo inexistente en el caso de los luteranos y los católicos, que fue adquirido a lo largo de un proceso en el que la religiosidad de los católicos se puritaniza como consecuencia del carácter facultativo que tienen los individuos para evaluar el entorno en el que viven. Con esto queremos decir que el carácter funcional o la compatibilidad de ciertas actitudes sostenidas por el protestantismo con las exigencias del capitalismo de ninguna manera escapan a la racionalidad de los laicos católicos de la costa este, conformados en su mayoría por inmigrantes de ascendencia europea.

Religiosidad de ayer y de hoy: racionalidad difusa y consecuencias inesperadas

Estados Unidos es un país de inmigrantes, es cierto, pero esto es más verdad para los católicos que para los protestantes, que son quienes fundan este país en el siglo diecisiete. Esto ha dado lugar a un largo proceso de acumulación de riqueza, de transmisión de fortunas y, por vía de consecuencia, de movilidad social decididamente más ventajoso para los protestantes que para los católicos.⁶ Se trata de un factor que debió forzosamente haber actuado en la formación de los contrastes, que por lo menos hasta los años cincuenta del siglo veinte fueron agudos.

⁶ De acuerdo con un estudio citado por Anderson, la mayoría de las empresas de interés público existentes en las ciudades industriales de 1900, 1925 y 1950 eran administradas por estadounidenses de ascendencia británica. Se trata de un hecho social cuyas consecuencias no dejan de sorprender por el número aplastante de personas acaudaladas entre este último grupo social (Anderson, 1970:19).

Es cierto también que el ritmo de integración que experimentan los católicos no deja presagiar nada que pueda hacer de ellos un caso de excepción, si se consideran las observaciones que el sociólogo alemán hace de estos dos grupos en materia de contrastes socioeconómicos. El hecho es que de década en década la brecha que separa a unos de otros se ha venido estrechando, poniendo aparentemente en duda la idea según la cual el factor religioso seguiría actuando favorablemente para los unos y en detrimento de los otros.

Greeley y Weigel van más lejos: el primero se obstina en demostrar estadísticamente la inversión de los contrastes socioeconómicos entre católicos y protestantes blancos (Greeley, 1976) y el segundo lo explica como una consecuencia del surgimiento de una nueva ética entre los católicos de clase media alta. Según esto, la ética en cuestión tendría la particularidad de acrecentar la importancia de la creación de la riqueza en contraposición a la visión apologética de la pobreza (Weigel, 1990).

Por más que se pueda dudar de la validez de los resultados presentados por Greeley y de la explicación de Weigel, o por más que se insista en la existencia de una cierta ventaja socioeconómica a favor de los protestantes, las diferencias ya no podrán tener la misma significación sociológica que Weber les atribuía en su tiempo. Y ello es tanto más cierto cuando la racionalidad religiosa estudiada por Weber pierde igualmente muchos de los rasgos que el sociólogo alemán le atribuía. El dogma de la predestinación, tal como lo entendía el puritano ideal tipificado por Weber, por ejemplo, es una creencia que ha dejado desde hace mucho tiempo de existir en la conciencia de los protestantes.⁷

⁷ De acuerdo con Alexis de Tocqueville, los puritanos participan en la colonización de Missouri e Illinois como misioneros portadores de la palabra de Dios y la libertad (1981:399). Pero para entonces la idea de la elección providencial había dejado de ser una creencia de conventículo religioso para transformarse en una ideología nacional salpicada de elementos escatológicos (instrumentación providencial de la nación) y positivos (ideales inspirados en la filosofía de las luces: progreso gracias a la ciencia, libertad, igualdad, etcétera). Podemos decir incidentalmente que con estos antecedentes se llega a la concepción de la doctrina del destino manifiesto (cf. Arriaga, 2008a).

En las Iglesias protestantes, incluyendo aquellas para las que el *born again* es fundamental para la salvación, la gracia de Dios se administra como un bien espiritual sin ninguna referencia a la elección (*cf.* Wuthnow, 1994:202). Las sectas se transforman en Iglesias alejadas de la posibilidad de controlar rigurosamente a sus adeptos sobre la base de una cierta ética, como en los viejos tiempos del puritanismo. En los viejos tiempos del protestantismo, a diferencia de lo que observamos hoy, la búsqueda de la gracia de Dios se daba en un contexto de incertidumbre espiritual y ello hacía que, por lo menos en teoría, los creyentes orientaran racionalmente su comportamiento a la salvación. Es una actitud que, según un autor (*cf.* Wuthnow, 1994), hoy en día concierne cada vez a menos gente.

La importancia de la creencia en la predestinación y la angustia⁸ que genera en los creyentes no deja de ser mayor porque, según Weber, además de favorecer el comportamiento económico en los términos ya señalados, neutraliza los efectos inhibidores derivados de la conciencia de pertenecer a los elegidos. Nos referimos a un sentimiento cuya intensidad alcanza, de acuerdo con Weber, una “altura vertiginosa” (1967:169). Para Weber el sentimentalismo religioso constituía en sí una amenaza para el racionalismo económico, y como tal lo explora en el caso de los puritanos y otras sectas, como los pietistas y los metodistas (1967:153, 154). Pero, hasta eso, Weber reconocía diferencias de intensidad en la emoción, siendo la de estas dos últimas sectas (*sic*) más importante que la de la primera. Nada que ver con los transportes emocionales que experimentan los adeptos del movimiento pentecostal. De considerarse bajo este aspecto la religiosidad protestante de una manera general, y la del pentecostalismo de una manera particular, la conclusión nos llevaría a un puerto muy distinto al que llega Weber en sus tiempos. ¿Por qué? Porque sin el dogma de la predestinación, sin *certitudo salutis* o cualquier otra idea o creencia religiosa fundada en el temor de

⁸ Nos referimos al efecto emocional que, de acuerdo con la tesis psicológica de Weber, provoca el dilema de la predestinación: ¿elegido o condenado?

perder irremediabilmente la gracia de Dios, el protestantismo de hoy pierde éticamente hablando toda posibilidad de contrarrestar los efectos negativos de la religiosidad emocional.

Los nostálgicos concluyen que es debido a la ausencia de tales creencias que la religiosidad en Estados Unidos ha perdido mucho de su autenticidad (Herberg, 1956:15). La nostalgia por los tiempos heroicos del puritanismo se fundamenta en una impresión: la de que se viven tiempos de decadencia, de pérdida de confianza y de valores. Una buena parte de la clase política conservadora lo ha venido expresando así.⁹ Pero lo más grave de todo es que desde las esferas del saber se postula la existencia de elementos portadores de valores que minan la ética en la que se cimenta el “sueño americano”: en el siglo diecinueve y principios del veinte eran los inmigrantes europeos quienes ponían en peligro el futuro del país. Ahora, según Huntington (2004), los hispanos, y los mexicanos en particular, encarnan ese peligro (cf. Arriaga, 2008a).

Tenemos, entonces, que la religiosidad protestante, por una parte, pierde lo que Herberg define como “autenticidad” y, por la otra, deja de alimentar los valores que han hecho de los Estados Unidos una potencia. Todo mundo podrá estar de acuerdo con la primera proposición, en el sentido de que las creencias mencionadas han pasado a la historia de las ideas religiosas; pero

⁹ La preocupación por el retorno a los valores tradicionales es manifiesta en los casos de Ronald Reagan, George W. Bush y John McCain. Para Ronald Reagan, la historia de los Estados Unidos debía enlazarse de nuevo al pasado liberal y religioso: la única vía, según él, de resolver la crisis de confianza que venía afectando al país desde su ruptura estrepitosa con la tradición puritana en los años sesenta y setenta del siglo pasado. Reintroducir la oración en las escuelas significaba de alguna manera reintroducir la moral en la vida de las nuevas generaciones. Desmantelar el Estado protector era una manera de reintroducir el sentido de la responsabilidad individual en la vida de los sectores de la población dependientes de la asistencia del Estado, “de poner al país a trabajar”, según sus propios términos. Era, en una palabra, el regreso de la máxima franklineana según la cual “Dios sólo ayuda a los que se ayudan” (*god help them who help themself*). Amplios sectores de la población estadounidense se reconocen en el lenguaje de estos políticos, como es el caso de los evangelistas, cuya representación dentro del Partido Republicano pesa en un buen 37 por ciento, según algunas fuentes (Ehmann, 2006), y 44 por ciento, de acuerdo con otras (Mair, 2007).

no los valores que esas creencias generan. Esto significa que la vigencia de la noción del trabajo, el ahorro, la comunicación fiable ya no depende de la religión como foco desde donde se propaga. Y no es porque el protestantismo haya perdido el brío de los tiempos míticos del puritanismo. Los estadounidenses siguen siendo tan religiosos¹⁰ como en esos tiempos, sólo que de una manera distinta. Digamos que la modernidad afecta a la religiosidad de los estadounidenses, pero más desde un punto de vista cualitativo que cuantitativo,¹¹ en el sentido de que los individuos de hoy tienden a comprender su religiosidad más con apego a una ética de responsabilidad que a una de convicción.¹² En otras palabras, y para expresarlo en un lenguaje más llano y sin perder de vista ciertas excepciones, los creyentes de hoy son menos “fanáticos” que los de las generaciones precedentes, porque en buena medida son más instruidos y críticos.¹³ Se

¹⁰ Según un sondeo de opinión, el 94 por ciento de los estadounidenses afirmaron creer en Dios (Lyons, 2005) y un 55 por ciento dijo asistir a un servicio religioso por lo menos una vez al mes (Newport, 2007). Para más de la mitad de los mismos la religión es un hecho “muy importante en sus vidas” (Winseman, 2005a).

¹¹ Con el evolucionismo cientificista se esperaba la liquidación tanto de la ideología como de la religión, como consecuencia de la exacerbación de la crítica desarrollada en el marco del debate de ideas (cf. Boudon, 1989:9, 10).

¹² Nos referimos a la ética de convicción y a la ética de responsabilidad, dos comportamientos típicos idealizados por Weber que nos parecen muy útiles para comprender la religiosidad de los estadounidenses, cada vez más alejada de la convicción dogmática y cada vez más centrada en la moral. Gallup Poll nos ofrece datos que nos dan cuenta de este desliz de actitud: la Biblia, por ejemplo, es cada vez menos percibida como “la palabra de Dios” y cada vez más como un libro de “preceptos morales”. En todo caso, la proporción de personas en el primer caso baja de 38 por ciento en 1976 a 28 por ciento en 2006 (Newport, 2006). Gerhard Lenski también observa este deslizamiento racional en el marco de una encuesta realizada en Detroit entre los protestantes hacia fines de los cincuenta (1961:222). Ello explica la relativa facilidad con la que los individuos asisten a servicios religiosos de denominaciones protestantes diferentes de las propias. Wilson (1988:27) y Wuthnow (1994:277-279) observan el fenómeno entre la clase trabajadora en Munci, Indiana, en 1924, 1934, 1979 y a principios de los años noventa (U.S. Labor Force).

¹³ Esto es evidentemente más aceptable para el protestantismo histórico y liberal que para el protestantismo fundamentalista, que, como en el caso del movimiento pentecostal, prospera esencialmente entre las clases desfavorecidas. En 2004 el 41

trata de una tendencia que en Europa alimenta el escepticismo religioso pero no en Estados Unidos, sorprendentemente.¹⁴

La existencia misma de lo que convencionalmente los sociólogos de hoy llaman la “excepción religiosa americana” merece que se le señale de manera enfática, porque redimensiona los estudios orientados a demostrar la influencia de las creencias religiosas en la vida social de un país que, pese a la modernidad, sigue siendo paradójicamente religioso.

Weber (1967) anota cuán rápido se secularizaba la sociedad de su tiempo, pero sobre todo apunta la huella cultural que había dejado la vida religiosa de los tiempos de los puritanos. En las organizaciones asociativas, como el club, reconoce el conventículo de los puritanos y su tendencia a seleccionar éticamente a sus miembros. De acuerdo con Weber, el club surge como un sustituto funcional de la secta y en particular de su sistema de interayuda y reconocimiento social... y ello en la medida en que los dogmas abandonaban la conciencia de los creyentes en beneficio de una religiosidad de moral. Aquí se plantea de nuevo la oposición entre ética de convicción y

por ciento de los estadounidenses se definía como *born again*, de los cuales 49 por ciento no había terminado el colegio, contra sólo un 33 por ciento que había logrado graduarse (Winseman, 2005b). Un dato por más revelador del nivel educativo de una buena parte de esta categoría social: el 48 por ciento de ellos percibía la teoría de la evolución como una herejía y el 68 por ciento declaró haber visto al diablo (Lapham, 2003). De la misma manera, se podrá igualmente observar que son precisamente los menos instruidos (*high school* y menos) los que perciben a la Biblia como “la palabra de Dios”. En todo caso, la frecuencia es cuatro veces mayor si se le compara con los individuos que han terminado estudios de posgrado (39 contra 10 por ciento, respectivamente) (Newport, 2006). Además, todo parece indicar que dicho proceso no es reciente; Alexis de Tocqueville lo anota en su obra *La democracia en América* (1981:396).

¹⁴ La creencia en Dios y en otros ítems relacionados con la religión (alma, cielo, infierno) es tan importante que los Estados Unidos se confunden más con los países en vías de desarrollo o subdesarrollados que con los países altamente desarrollados (Inglehart, Basáñez y Moreno, 1998). Comparados con estos últimos y de acuerdo con la misma fuente, los estadounidenses asisten a los servicios religiosos dos veces más que los franceses (44 contra 21 por ciento) y diez veces más que los suecos y japoneses (44 contra 4 y 3 por ciento, respectivamente).

ética de responsabilidad o el desliz de una acción más centrada en la moral que en el dogma. El estado de gracia podría dejar de interesar a los creyentes, pero no la calificación ética –y los beneficios en cascada– que se lograba con el solo hecho de pertenecer a la secta. Es, pues, de esta necesidad que nace, según Weber, esta forma específica de organización social que es el club.

La ética de los puritanos podrá no tener sentido para las sensibilidades religiosas de hoy o, en todo caso, tener el mismo sentido que le atribuían los puritanos a su religiosidad. Pero ello no significa que necesariamente tenga que afectar en su existencia a los comportamientos que han hecho posible la universalización del capitalismo. El ascetismo religioso como actitud declina con el tiempo, pero no el manojito de comportamientos que lo caracterizan, como la sobriedad, el trabajo, el ahorro y la comunicación fiable. No, porque para el capitalismo son también actitudes edificantes. ¿Por qué? Porque le son funcionales. En la “seriedad del productivismo” se reconoce el ascetismo de los puritanos (*cf.* Maffesoli, 2009). Se trata de consecuencias que caen bajo el signo conceptual boudiano de los efectos no buscados, inesperados o perversos (*cf.* Boudon, 1977, 2003:78-80), o aun lo que Weber llamó “la paradoja de la voluntad del hombre y su destino” (2000:324). ¿Qué significa esto? Que para los puritanos la sobriedad, el trabajo, el ahorro y la fiabilidad en la comunicación, entre otras actitudes, tenían una significación metafísica, trascendental, que sólo Dios y los miembros del conventículo comprendían, porque finalmente era ante Dios que se ganaba la confirmación religiosa y ante los miembros de la secta, la confirmación social.

Por una parte tenemos, pues, que las virtudes que la secta exigía eran en la práctica medios éticos que conducían hacia una felicidad que no era de este mundo; pero por otra parte vemos a un individuo más bien dispuesto a trabajar para que la felicidad fuera una cosa de este mundo. Sin embargo, para ello fue preciso que todas esas virtudes mencionadas produjeran lo

que ineluctablemente tenían que producir: riqueza. Pero no sólo eso. Los puritanos aureolan de santidad la filosofía de la avaricia en una época en la que el afán del dinero era considerado como una actividad inconfesable, “sin dignidad y como manifestación de una avaricia sórdida”, para repetirlo en los mismos términos de Weber (1967). El hecho es que hoy en día ya no es necesaria la religión para disimular la búsqueda de una ganancia, de un beneficio o aun de la riqueza. Ahora es una norma que los individuos aceptan abiertamente como la regla número uno de la vida social.¹⁵ Si de la riqueza el individuo obtiene estatus social

¹⁵ Es una idea relativamente más admitida en los países desarrollados que en los países en vías de desarrollo, pero todavía más en los países en donde por tradición el capitalismo ha estado más libre de políticas económicas administradas por Estados con poderes centralizados. Ése es el caso de Estados Unidos. En este país la lucha por el dinero es considerada como un comportamiento digno de exhibirse con orgullo y sin inhibición y el dinero propiamente, como un índice de éxito social, como algo con lo que se contribuye al progreso del país (Israel en Laronche, 2000). La creencia en el dinero es tal, dice un autor, que el público se inclina de admiración ante los hombres ricos como Rockefeller y aún más cuando éstos revelan el monto de sus fortunas (Lapham, 1988:207). El contraejemplo puede ser Francia, en donde, según un secretario de Estado responsable de la industria y las pequeñas y medianas empresas bajo el gobierno de Lionel Jospin, “no es de buen tono ganar dinero cuando se tiene éxito” (*Le Figaro*, 2002). Es un país en donde la moral de inspiración católica, observa otro autor, sigue condicionando ante el dinero: “Cuando se es rico más vale ocultarlo”. En su esfuerzo por articular la actividad psíquica individual y la realidad social, Paul Israel, vicepresidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, reconoce la existencia en los franceses de una manera particular de relacionarse con el dinero. Los franceses, según él, tienden a desarrollar una especie de “vergüenza sucia” en su relación con el dinero y una cultura colectiva en la que cada uno esconde la singularidad de su relación con el deseo de adquirir (Israel en *Le Monde*, 28 de febrero de 2000). Charles Baudelaire, en su compasión por Edgar Allan Poe, se lamentaba de las desgracias del país de éste: que el tiempo y el dinero tuvieran un valor tan grande y que la actividad material se llevara a la proporción exagerada de una manía nacional y que todo ello dejara en el ánimo de la gente muy poco lugar para las cosas que no fueran de la tierra (Baudelaire, 1965:34). Nos equivocáramos profundamente si consideramos la apreciación de Baudelaire como la de un poeta con convicciones marginales. Éste no sólo expresa la visión de los de su época, sino que sigue expresando la visión de los franceses de hoy o por lo menos la de la generación del Baby Boom. En la fe judía, por el contrario, el dinero no es un problema porque, en todo caso, no redundaba en ningún sentimiento de vergüenza. Desde la perspec-

es porque por lo general se le percibe como algo logrado sobre la base del esfuerzo personal. Es así que lo que es hoy una calificación social es un signo ético positivo que pesa igual en la conciencia y en el comportamiento de un católico que en los de un protestante, aun cuando, como observa Tropman, la ética católica se sigue distinguiendo del protestantismo en este aspecto (*cf.* Tropman, 1995:53).

En materia de frugalidad, por ejemplo, es poco probable que un trabajador asceta y comprometido religiosamente pueda ahorrar o pueda ser más eficiente en el trabajo que uno no practicante, como lo demuestra una encuesta realizada en el mundo del trabajo (*cf.* Wuthnow, 1994:52, 150).

El carácter difuso de las actitudes mencionadas (en el sentido de que se universalizan, que pierden su estatus de particularismos culturales) nos incita a pensar que ello ha sido posible gracias a lo que Weber denomina “racionalización difusa”, que no es otra cosa que un proceso histórico, cognoscitivo, a través del cual los individuos seleccionan o eligen las actitudes y los valores que más les convienen desde el punto de vista de sus intereses y dignidad. Se trata de un proceso complejo ya que una actitud, un valor o una creencia no se instalan en todos los contextos (países o comunidades) con la misma facilidad debido a la interferencia de lo que Weber llama “fuerzas históricas”, “obstáculos espirituales” y “resistencias internas”. A diferencia de estos dos últimos conceptos, que Weber concibe como dificultades de carácter cognoscitivo, las fuerzas históricas actúan como fuerzas externas al individuo con capacidad para acelerar o frenar la difusión de una idea, actitud, valor, o simplemente para instalar una institución. Me parece que con una proposición así es posible determinar la existencia o ausencia de los obstáculos espirituales (ideas, creencias, actitudes) y resistencias internas tiva del judaísmo, “vale más ser rico que pobre porque un pobre vale lo que un muerto” (Klein, 1984:15). Se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con el autor en cuanto a la interpretación de los comportamientos, pero lo más importante de esto es que podamos constatar los hechos que saltan a los ojos de un observador incluso no experimentado.

Culturales

(intereses materiales e ideales), en el caso particular de los grupos sociales de nuestro interés, y en qué medida su ausencia o su presencia facilita o frena el progreso socioeconómico de sus miembros. En cuanto al concepto de fuerzas históricas, éstas se pueden presentar bajo la forma de factor social o económico o de contingencia simplemente. La tasa de urbanización de un grupo, por ejemplo, puede afectar el comportamiento social y cognoscitivo de los individuos y también generar efectos no esperados.

Urbanización, industrialización y proceso “inesperado” de movilidad social acelerado: el caso de los católicos de ascendencia europea

Eso que Weber define como espíritu capitalista corresponde a un conjunto de actitudes que prosperan más en el medio urbano que en el rural. Es en la ciudad (del siglo diecinueve) donde florecen las manufacturas y sus agentes: los empresarios y los obreros. Ahora bien, la experiencia urbana, y más particularmente la circunscrita a la manufactura y sus consecuencias en términos de disciplina y capacitación, es una realidad que afecta más —y de una manera amplia— a los católicos que a los protestantes.

Nueva York fue el puerto de entrada y, en consecuencia, el paso obligado de todos los inmigrantes originarios de Europa. A diferencia del periodo colonial, las ciudades del periodo industrial ofrecían oportunidades inmediatas que el campo ya no podía ofrecer por la misma especulación y el encarecimiento galopante de las granjas agrícolas del interior. El sueño de estos inmigrantes era recrear el modo de vida campirano dejado en el Viejo Mundo. Pero como para la mayoría esto fue imposible por las razones señaladas, no tuvieron más alternativa que quedarse en las ciudades de la costa este y atender las ofertas de trabajo que ofrecía la manufactura (Herberg, 1956:20).

La religión en los procesos de estratificación social

Este factor, además de provocar un proceso de concentración urbana, acelera inesperadamente el ritmo de la movilidad social. La hipótesis según la cual la urbanización creciente acelera los procesos de movilidad social es confirmada por Lipsey. Pero no sólo eso. Este autor observa adicionalmente que es a los individuos y grupos sociales de mayor antigüedad a los que benefician estos procesos, y aún más si la ciudad es rica en posibilidades económicas, sociales y culturales (*cf.* Duchac, 1974:327).

Nos encontramos, pues, frente a un fenómeno que Boudon identifica como efecto perverso de signo positivo. ¿Por qué? Porque el resultado fue inesperadamente afortunado para estos inmigrantes obligados a alquilarse en las ciudades de la costa como obreros por falta de perspectivas vinculadas con las actividades agrícolas. Estamos hablando de una época en la que la agricultura se basaba en la pequeña propiedad, cuando las ciudades de la Nueva Inglaterra y el Medio Atlántico eran sedes, por su parte, de las industrias textil, del cuero y metalúrgica. La Revolución Industrial del siglo diecinueve se ha encargado de dotar a las ciudades de esta región, y en particular a ciudades como Boston, Lowell y Nueva York, de una estructura productiva orientada a la tecnología de punta (*cf.* Ghorra-Gobin, 1987:90-92). Se trata de una mutación prodigiosa que se opera en detrimento del campo y particularmente de las granjas, las cuales se fueron progresivamente abandonando como unidades de producción y medios de subsistencia estratégica (*cf.* Lobao y Meyer, 2001).¹⁶

De acuerdo con Greeley (1976:73), dicha evolución afectó manifiestamente más a los protestantes, quienes atraídos por el

¹⁶ Vladimir I. Lenin observa en su escrito sobre el capitalismo y la agricultura estadounidenses que el desarrollo de la agricultura comercial en gran escala propiciaba la emigración de la población agrícola hacia las ciudades. De 1900 a 1910, anota, la población urbana aumentaba más rápidamente que la agrícola. En el norte industrial la tasa era de 28.8 por ciento, contra 3.9 por ciento en el campo (Lenin [1915], 1970:132, 133). Se trata de una tendencia que se mantiene hasta nuestros días. Para no citar más que uno de los periodos más críticos, entre 1960 y 1970 el campo pierde más de la mitad de sus empleos (*cf.* Chevalier, 1971:115, 116).

Culturales

dinamismo de las ciudades tuvieron que competir por los empleos con una población citadina –y en ella muchos católicos– dotada de una experiencia (la calificación profesional derivada del contacto con las innovaciones tecnológicas progresivamente aplicadas al proceso de trabajo) y un conocimiento incomparable del mercado de trabajo.

Catolicismo estadounidense versus catolicismo romano: del conflicto a la constitución de la parroquia nacional como estrategia de ascenso social colectivo

Tenemos, pues, que frente a las dificultades de acceso a la propiedad agrícola los inmigrantes católicos de ascendencia europea tuvieron que quedarse en la ciudad y aprovechar, pese a todo, las oportunidades de empleo que les ofrecía el contexto.

En la ciudad los católicos de ascendencia europea experimentan la segregación y la hostilidad por parte de los nativistas –partidarios de una cultura nacional anglosajona y protestante–, pero de una manera muy distinta a la que conocen los mexicanos. Los contextos y los parámetros bajo los que los individuos reaccionan cognoscitivamente son muy distintos en ambos casos. En el caso de los católicos de Europa, los irlandeses, italianos y polacos, entre otros, participan del cosmopolitismo de las ciudades de la costa este, cosa que no les fue posible a los mexicanos –demasiado dispersos en un vasto territorio dominado por las actividades agrícolas–. En el ámbito urbano, la compatibilidad del protestantismo estadounidense con el “modo de vida americano” no escapa a la evaluación de los católicos; entre otras cosas, el sentido de participación del laicado en los asuntos de la parroquia. Es cierto que éste es un rasgo característico del catolicismo estadounidense, cuyo origen se remonta a la colonización de Maryland en una época en la que era sumamente difícil para Roma atender las necesidades religiosas de una pequeña comunidad de ascendencia inglesa

alejada prácticamente del mundo (*cf.* Herberg, 1956:154, 159). Pero también no es menos cierto que hayan sido ellos, los inmigrantes católicos de la nueva inmigración, los que conservan e incluso acrecientan el poder del laicado en el marco de la parroquia nacional.

Herberg observa que el activismo de los católicos estadounidenses no fue del agrado del Vaticano, porque de alguna manera atentaba contra lo que Pío XII llamara “la herejía de la acción”, definida ésta bajo la idea de que el mundo podía salvarse gracias a la actividad externa (Herberg, 1956:163). De haber dejado que se desarrollara dicha tendencia, Roma hubiese corrido el riesgo de ver a la Iglesia Católica estadounidense entrar en un proceso de “calvinización” parecido al que afectó a la Iglesia Anglicana a la muerte de María Tudor en Inglaterra. El catolicismo estadounidense escapa a ese proceso; no obstante, facilitó de manera importante la participación del laicado en la homilía. Se trata de un estado de cosas que pudo haber alterado en los fieles lo que Weber llama la “disposición de espíritu ritualista”, a la que define como la actitud que asumen los católicos en la ceremonia religiosa: actores pasivos para quienes lo más importante es el encuentro con un “instante piadoso que garantice la salvación” (1996:179). Para Weber, una “disposición de espíritu” así inhibe la iniciativa personal y particularmente la orientada hacia el trabajo y la creación de empresas.

Con relación a la acusación de Pío XII, en realidad la jerarquía católica y el laicado estadounidense estaban más preocupados por salvar la fe católica en un contexto particularmente hostil que por salvar al mundo. Porque, en efecto, los protestantes los amenazaban en su existencia como Iglesia en los Estados Unidos, invirtiendo millones de dólares en la evangelización de los inmigrantes católicos, bloqueándoles el acceso a las agencias de caridad y a los fondos públicos para la creación o el mantenimiento de sus escuelas, difundiendo en las escuelas públicas una imagen deformada del catolicismo (Swift, 1998:196).

Culturales

Frente a un reto así, la jerarquía católica reaccionó promoviendo, en la medida de sus posibilidades, el ascenso social de sus fieles para que pudieran defender su fe desde una posición de fuerza. Para ello fue necesario trabajar conjuntamente con el laicado en la construcción de una vasta infraestructura de instituciones que todavía hoy podemos constatar: hospitales, casas de retiro, orfanatos, agencias de caridad y bienestar, ligas y clubes para todas las categorías socioprofesionales, y sobre todo escuelas, entre las que destacan las escuelas industriales y los colegios. El prestigio de las escuelas católicas entre los protestantes burgueses de Massachusetts (bastión histórico del puritanismo) fue tal que los nativistas saquearon y quemaron algunos establecimientos. Esto fue en el decenio de 1830 (*cf.* Billington, 1938:68, 69).

De acuerdo con una apreciación hecha por un especialista, el cristianismo jamás había creado, aun durante la Edad Media, una infraestructura tan vasta como la que se realiza en Estados Unidos (Herberg, 1956:169). Y si la escuela se convierte efectivamente en un instrumento funcional al servicio de una estrategia de ascenso social colectiva, fue gracias a la convergencia de racionalidades entre el clero estadounidense y el laicado.

El parentesco social entre un clero pobre y los inmigrantes, el respeto que los clérigos inspiraban en sus fieles (por su nivel de instrucción y sus posibilidades de orientación en un contexto nuevo, desconocido), ayudan a soldar las dos partes en torno a una idea: la de constituir un frente común contra una religión hacia la cual los católicos expresaban cada vez mayor rencor y aversión.

Es cierto que el sentimiento de aversión hacia los protestantes afectaba mayormente a los irlandeses, pero con el tiempo éste penetra en las filas del catolicismo desde arriba y desde abajo debido a la fuerte representación de los irlandeses tanto en la base como en la jerarquía (Anderson, 1970).

Decíamos, entonces, que para la jerarquía católica era de sumo interés trabajar para superar la posición y la influencia

de la Iglesia en los problemas de la nación. De esta manera, era preciso contar con una comunidad de fieles, importante en número, instruida, respetable y solidaria. Ante esta visión, y según una racionalidad inferida de unos datos aportados por Stevens-Arrollo y Díaz-Stevens (1994), el episcopado estadounidense reacciona como si fuera un solo individuo. Además de la infraestructura institucional que el clero y el laicado conciben y construyen como un verdadero vehículo de ascenso social, el episcopado se plantea el problema de la particularidad cultural del catolicismo emergente en los Estados Unidos. Los liberales lo concebían como un freno a la integración. Los conservadores, por su parte, percibían como un gran peligro la política de *americanización* que proponían los liberales, porque, según ellos, favorecía a los partidarios del acercamiento religioso con los protestantes. Esta última tendencia –la liberal– contaba con más simpatías porque el protestantismo, a los ojos de los inmigrantes, aventajaba al catolicismo en materia de oferta de recursos sociales y cognoscitivos favorables a la integración. Los conservadores estimaban, por el contrario, la necesidad estratégica de tener respeto por la especificidad de cada grupo para facilitar la emergencia de una identidad cultural anclada en el catolicismo y con ello descartar el peligro de la asimilación y el acercamiento cultural con el protestantismo. Como ya hemos dicho, el protestantismo siempre fue percibido por los católicos estadounidenses como fuertemente asociado al modo de vida de ese país.

Finalmente, de estos dos puntos de vista surge una síntesis personificada en la parroquia nacional. Ésta fue diseñada para favorecer la integración de los inmigrantes católicos pero dentro de un contexto de solidaridad étnica... y moral. Moral, porque de este planteamiento surge la necesidad de equipar a los actores con motivaciones de tipo religioso. Es en este contexto cognoscitivo en el que el arzobispo John Ireland –uno de los hombres más notables de la jerarquía católica– lanza la fórmula según la cual “An honest ballot and social decorum

will do more for God's glory and the salvation of souls than midnight flagellation or Compostellian pilgrimages" (Herberg, 1956:163, 164).

La fórmula advierte de la inutilidad de las buenas obras como canal de acceso a la salvación, y en ese sentido coincide con la concepción puritana del hombre piadoso, entendido éste como un instrumento de Dios. Por otra parte, abre la puerta a la legitimación religiosa del interés y de la acción orientados a la "adquisición capitalista". Que una enseñanza así haya bajado a la base no hay duda, porque, para empezar, traduce una racionalidad que es congruente con la mentalidad económica de un país en donde la libertad de empresa es un verdadero dogma. No hay que perder de vista la facultad evaluativa de los individuos y su capacidad para comparar las proposiciones que les conciernen (ideas, creencias, valores, etcétera) con los hechos. La idea según la cual los individuos disponen de una cierta libertad para creer o aceptar como útiles tales proposiciones es una hipótesis de base sustantiva del individualismo metodológico.

*La comunidad, el individuo y la parroquia
nacional o vehículo colectivo de ascenso social*

A diferencia de la vieja actitud protestante, por la que la admisión a la secta se hacía sobre la base del mérito personal, seguido de un reconocimiento social y religioso, la parroquia se ofrecía a todos y sin discriminación como un refugio, como un lugar de asistencia y de oportunidades de mejoramiento social a través de las instituciones católicas que emergían con su trabajo. Para los actores sin recursos sociales y cognoscitivos para confeccionarse una estrategia personal de movilidad social, la parroquia se presentaba como la opción colectiva por excelencia, accesible tanto para el practicante convencido como para los indiferentes, incluyendo a las personas conocidas por

su anticlericalismo, como ocurrió entre los italianos (cf. Swift, 1998:197).

Esta estrategia, tenemos que precisarlo, se inscribe en un contexto de ruda competencia entre los diferentes grupos religiosos. El cuerpo católico, cuyo crecimiento se alimentaba de la inmigración, era particularmente codiciado por decenas de denominaciones religiosas protestantes. Se estima en cientos de miles y quizás hasta en un millón los católicos convertidos al protestantismo en el siglo diecinueve (Swift, 1998:197). Y si la Iglesia Católica logra detener esa hemorragia de fieles, quienes en su mayoría se convertían al protestantismo más por motivos de tipo utilitario (perspectivas de ascenso social) que axiológico (convicciones religiosas de tipo escatológico), fue gracias al pragmatismo descrito en las páginas anteriores.

Cada grupo nacional contaba con su propia parroquia, y en cada parroquia era imposible disociar la pertenencia religiosa de la lengua vernácula de sus miembros, que es el otro rasgo de la cultura. Para los alemanes era sencillamente inconcebible el empleo en los oficios religiosos de una lengua que no fuera la suya. Para ellos la lengua era la más grande de las “guardias de la fe”.

Este sentimiento explica la multiplicación de las “Iglesias nacionales”. En los hechos, estas Iglesias nacionales gozaban de una autonomía relativa en la medida en que ellas mismas administraban sus propios problemas. Por ejemplo, la asignación de un sacerdote a una parroquia se apegaba a un criterio definido por los mismos miembros de la comunidad: el del conocimiento de la lengua y la cultura de los fieles, en el caso de que el sacerdote no fuera él mismo inmigrante originario del mismo país. La prerrogativa es una concesión “tardía” que hace la jerarquía católica local y el Vaticano a los partidarios del *trusteeísmo* (dirigido por el bajo clero, compuesto esencialmente por inmigrantes alemanes e italianos, y los líderes de la comunidad laica), para el que la diócesis debía normarse, no de acuerdo con criterios territoriales, sino en función de la nacionalidad y

la cultura de la comunidad laica.¹⁷ La rebelión de los *trustees*, hay que recordarlo, es un conflicto que se extiende a lo largo del primer cuarto del siglo diecinueve, y surge como una reacción contra la recuperación del control de las parroquias por parte de la jerarquía católica. Recordemos también que esto sucede en un momento en el que la jerarquía, prácticamente inexistente, se reconstituía conforme se acrecentaba la inmigración de clérigos y fieles originarios de Irlanda e Italia.¹⁸

Como dice Weber, “para mantener su posición de fuerza y ampliar el número de adeptos, el clero se ve frecuentemente obligado a ser generosamente receptivo a las necesidades de los laicos” (1996:174). En todas partes el clero se ha visto obligado a acomodarse a esta exigencia, a la concepción politeísta de los campesinos bajo el Imperio Romano y también durante la Nueva España, para no citar más que un par de ejemplos. De la misma manera, en Estados Unidos el clero católico reconoce las aspiraciones de su laicado en el marco de la parroquia nacional, y con tanta más facilidad, que las formaciones religiosas dominadas por laicos se imponían como una referencia obligada a ambas partes.

La fuerza del laicado dentro de la Iglesia Católica estadounidense no es menor. Se puede ver claramente en la severidad con la que los laicos tratan el escándalo de la pedofilia que

¹⁷ La parroquia nacional desaparece como concepto después de la Segunda Guerra Mundial, una vez agotados los grandes flujos de la inmigración masiva (Becker, 1988:1483).

¹⁸ El catolicismo del periodo colonial es animado esencialmente por estadounidenses originarios de Inglaterra, descendientes de los fundadores de Maryland, muy lejos del interés de Roma. No es sino a partir de la llegada masiva de irlandeses y alemanes que la jerarquía católica comienza a reconstituirse. En 1776 sólo un 1.8 por ciento de la población era de confesión católica (Finke y Stark, 1992:52), y se tuvo que esperar hasta 1806 para que Roma le asignara a Boston su primer obispo (Billington, 1938). El catolicismo del periodo colonial conoce un proceso parecido al que experimenta la Iglesia Anglicana en la misma etapa: sin jerarquía, funcionaba como una denominación protestante y hasta era percibida como tal en ciertas colonias, como por ejemplo Rhode Island, en donde, según Billington, gozaba de una tolerancia total.

sacude actualmente a la jerarquía. Todo parece indicar que la noción de autoridad que el laicado católico suscribe ya no se fundamenta en la piedad filial, que es la noción en la que se sustenta la subordinación del laicado al prelado en el catolicismo tradicional. Se trata de un punto en el que el catolicismo de los Estados Unidos emula al protestantismo y, de una manera tanto más clara que con la piedad filial, transforma en deferencia. La deferencia se define como una actitud de respeto, a la manera como lo expresaban los colonos con respecto al magistrado y los ministros que gobernaban la bahía de Massachusetts (*cf.* Baltzell, 1979). La piedad filial, por el contrario, exige una actitud de sumisión con respecto a la autoridad. La piedad atestigua de la fe en Cristo y de la Iglesia que lo encarna. Sin piedad no habría jerarquía y sin jerarquía tampoco habría “misión salvadora”.

Volviendo a lo que habíamos dicho antes: además de ser un lugar de culto, la parroquia era un lugar de socialización comunitaria. Dicho de otra manera, la parroquia no atraía sólo a los “pobres de espíritu”: la comunidad de fieles contaba con la presencia de activistas poco piadosos y más preocupados por los problemas sociales que aquejaban a la comunidad. La presencia de estos individuos de alguna manera le marcan límites a la autoridad del clero sobre los intereses de la comunidad. La prueba es que muchas de sus exigencias se convierten en realidades, como por ejemplo el hecho de que el perfil del sacerdote debía ser compatible culturalmente con el de la comunidad de fieles: hablar la misma lengua y de preferencia compartir el mismo origen nacional. En la medida en que la relación de fuerzas lo permitía, la comunidad elegía al sacerdote en función de su maleabilidad.

En este orden de ideas, podemos citar el caso del padre William Hogan, quien, bajo la presión de la congregación, en la crisis de los *trustees* los acompaña en sus reivindicaciones, pese a la amenaza y la ejecución más tarde de la excomunión por parte del Vaticano (*cf.* Billington, 1938:38-39).

Culturales

Se trata de un estado de cosas que redundaba en una mayor participación del laicado en los asuntos de la parroquia. No olvidemos que, en lo ideal, los católicos se inspiraban en la experiencia de los protestantes en materia de organización eclesiástica.

La emulación que hacían las parroquias nacionales de las denominaciones protestantes en cuanto al lugar que ofrecían a la participación de los laicos en los asuntos de la comunidad abre la puerta a la creación de instituciones de ayuda, como las organizaciones de fraternidad, confrerías, hospitales y orfanatos, y aun de escuelas orientadas a la enseñanza de la lengua materna de los grupos étnicos (*cf.* Becker, 1988:1483). Finalmente, el clero y el laicado trabajan conjuntamente, y de manera compatible con la idea de que la salvación comienza desde este mundo, en la creación de toda una infraestructura de carácter mutuo. De acuerdo con un autor, es gracias a este esquema –el de la parroquia nacional– que los católicos del siglo diecinueve se benefician de un proceso de integración económica y cultural (Budde, 1992).

La proposición que avanza Budde es sin duda alguna correcta, pero no deja de ser un enunciado, y en ese sentido merece –para fundamentarla objetivamente– que se le analice desde una perspectiva microsociológica, como lo prescribe la metodología individualista. El lector recordará que nuestra concepción de la causalidad es racional y no positiva, por lo cual una explicación basada en motivos y razones, como lo hemos venido haciendo de manera explícita o implícita a lo largo del texto, tiene un fundamento objetivo.

A continuación hacemos una breve presentación de una serie de consideraciones teóricas que nos permitirán comprender por qué los estadounidenses se afilian a las organizaciones religiosas con una frecuencia atípica con relación a los países más desarrollados, en donde la irreligiosidad es el común denominador. La racionalidad que de una manera general explica el carácter excepcional de los Estados Unidos en materia de religiosidad, o lo que la literatura sociológica define convencionalmente como

La religión en los procesos de estratificación social

“la excepción religiosa americana”, afecta en lo particular a los católicos de ascendencia europea (*cf.* Lyons, 2005) pero no a los mexicanos o de ascendencia mexicana. Se trata de un punto que será materia para un estudio comparativo entre ambos catolicismos.

Mecanismos cognoscitivos de identificación sociorreligiosa y utilitarismo religioso

Decíamos, pues, que la participación creciente de los laicos en los asuntos de las parroquias genera condiciones y posibilidades para que éstas fueran instrumentadas racionalmente como clubes de ayuda mutualista, acrecentando con ello el sentido del utilitarismo entre los fieles católicos. No deja de ser significativo que, aun cuando hoy en día la religiosidad de los protestantes pueda ser más intensa que la de los católicos,¹⁹ la frecuencia con la que estos últimos participan como miembros activos en sus propias parroquias es mayor que la de aquéllos (70 contra 74 por ciento) (*cf.* Lyons, 2005).

De considerar la actitud de los individuos bajo el ángulo de la lógica (mecanismos cognoscitivos) responsable de la adhesión a las formaciones religiosas, diríamos que esa actitud descansa en cálculos utilitarios que maximizan la diferencia entre las ventajas y los costos derivados de la misma. En efecto, la adhesión significa una contribución periódica a cambio de un beneficio: la retribución eventual que la formación religiosa podría devolverle bajo la forma de acceso a su infraestructura mutualista. Otro beneficio podría ser el prestigio (adquirido o esperado) que el individuo retira de su formación religiosa, como un efecto derivado de la contribución colectiva bajo cualquier forma, financiera o participativa. Se trata de un prestigio que

¹⁹ Por religiosidad más intensa entiéndase la importancia que los fieles le conceden a la religión para comprender sus problemas, la importancia que tiene para sus vidas, la frecuencia con la que asisten a sus templos y la confianza que le tienen a sus cleros (*cf.* Lyons, 2005).

tiene sentido para los actores porque significa algo, y ese algo es un estatus personal que se confunde también con el del grupo al que se pertenece. Ahora bien, en un país multiétnico, como es Estados Unidos, cada formación religiosa se ha visto a lo largo de su historia dominado por un grupo étnico o de ascendencia nacional particular (*cf.* Finke y Stark, 1992), y ello no hace más que exacerbar la identidad de los grupos subalternos. Al final de cuentas, tenemos a los grupos expresando frente a la sociedad las características socioculturales de sus miembros. Podríamos decir que es a través de una especie de agregación que la institución religiosa o la parroquia del gueto expresa la personalidad cultural de cada uno de los miembros, su ego, sus intereses tanto materiales como ideales. El *homo sociologicus* trata siempre de afirmarse a sí mismo, pero como no puede definirse socialmente sin referencia a los demás, se ve obligado a identificarse con los demás miembros de su comunidad y a participar de ese proceso por el cual los grupos “tratan de subrayar su identidad, de distinguirse de los demás profundizando la distancia que lo[s] separa de lo inferior para acercarse a lo superior” (Cherkaoui, 1992:121). Al jugar el juego de la estratificación social, el individuo entra en un proceso de asimilación en el que es el grupo estatutario superior, en este caso el grupo WASP (blanco, anglosajón y protestante), el que define las normas y los valores del prestigio. Estamos, por supuesto, lejos del pluralismo cultural que caracterizara a la sociedad estadounidense a partir de los años sesenta del siglo veinte.

Los WASP eran mayoría en el siglo diecinueve²⁰ y el poder político, económico y financiero convergía en ellos. Se trataba de un monopolio que se ha desmoronado desde hace un buen tiempo, como lo constata Molnar (1986:81-81). Había un consenso en cuanto a las normas y los valores definitorios de ese prestigio. Era un consenso que emanaba de la masa WASP de la población

²⁰ De acuerdo con proyecciones realizadas por el Bureau of Census de los Estados Unidos, para 2044 la población blanca definida como WASP sería sobrepasada en número por los hispanos (Bureau of Census, 2004).

La religión en los procesos de estratificación social

y abrazaba a todos los estratos de la sociedad, incluyendo a los inmigrantes católicos de ascendencia europea, nuestros actores típicos ideales.

Religión, geografía, efectos cognoscitivos y consecuencias inesperadas

La espera de la salvación en el más allá es más manifiesta en los estratos sociales bajos, nos dice Weber en su *Economía y sociedad* (1974:389, 390, 393). Aquí Weber concibe la creencia en la redención como un efecto cognoscitivo derivado de la precariedad existencial que caracteriza a los estratos pobres de la sociedad (*cf.* Boudon, 1995). Planteado de otra manera: los pobres subliman el sufrimiento que experimentan en este mundo. Aunque cabe bien precisar que la proposición en cuestión tiene más probabilidad de confirmarse empíricamente entre los pobres, pero sólo cuando éstos viven en contextos marcados por la pobreza y la inamovilidad social. El fatalismo (la resignación social, para decirlo de otra manera) prospera en los contextos en donde el esfuerzo permite a lo más sobrevivir económicamente, como lo demuestran crudamente los relatos de vida reconstituidos por Oscar Lewis (*cf.* 1961, 1980). Pero, por otra parte, encontramos que el llamado a la providencia y la promesa de la compensación en el más allá se vuelven menos apremiantes en los contextos que ofrecen perspectivas de prosperidad material.

Estados Unidos es el país de inmigración que mejor ha encarnado, bien que mal, la idea de la felicidad en el mundo... y el que más ha explotado, también para bien y para mal, el *elan* de los inmigrantes atraídos por el “sueño americano”. Y esto es particularmente más acertado para los inmigrantes del periodo de la industrialización que para los que inmigraron durante el periodo colonial, quienes en su mayoría eran protestantes en busca de libertad religiosa.

Ahora bien, de los inmigrantes del periodo de la industrialización, entre los que llegaron en el siglo diecinueve y principios del siglo veinte se cuentan los católicos de ascendencia europea: irlandeses, alemanes, polacos e italianos, principalmente. La importancia del reto –la “felicidad al otro lado del mundo”– revela mucho de la psicología de estos inmigrantes: de la literatura sociológica que hemos podido consultar se puede fácilmente inferir que no eran fatalistas instalados cognoscitivamente en la creencia de una felicidad que no podía ser de este mundo. Eran, en su mayoría, individuos sólidos dispuestos a invertir su destino. Pese a ello, no eran raros los que perecían de agotamiento y los que llegaban en calidad de enfermos y asistidos desde su arribo al puerto de Nueva York (*cf.* Billington, 1938:211).

La Iglesia Católica apoyaba decididamente a los inmigrantes que por desfortuna caían bajo la administración de la asistencia pública, pero estaba lejos de compartir el pesimismo sociológico de los marxistas que caracterizara a los teólogos de la liberación un siglo después. La porosidad de los estratos sociales hacía perceptible, a los ojos de todos, la posibilidad del ascenso social.

A diferencia de otros grupos étnicos no inmigrantes, como los nativos norteamericanos, y de los mexicanos del sudoeste tanto del periodo de la conquista como de la posconquista (*sic*),²¹ el *elan* de los católicos europeos se nutría del fuerte sentimiento de vivir como inmigrantes en un país separado por el Atlántico de su país natal y de estar imposibilitados de regresar de forma inmediata dada la distancia y los costos que ello significaba en términos de esfuerzo y finanzas. Bajo estas circunstancias, la lógica de estos inmigrantes favorecía la adhesión a los programas de “americanización” promovidos por la misma Iglesia Católica en el marco de las parroquias nacionales.

²¹ La situación contextual endogámica –matrimonios transgeneracionales– que los mexicanos del sudoeste experimentan durante mucho tiempo, y aunados a ella el carácter casi virtual de la frontera y la facilidad consecuente con la que inmigraban, favorecía la difusión entre la población de la “conciencia indígena” que originalmente afectaba a los “pobladores”.

La religión en los procesos de estratificación social

Nada más alejado de esta conceptualización y marco interactivo que la experiencia de los mexicanos en los Estados Unidos. Pero, en fin, ése es tema para otro artículo.

Conclusiones

Para Weber, la realidad es el resultado de una serie de numerosos e inextricables acontecimientos, y en ese sentido es extremadamente compleja como para atribuirle al factor religioso un peso determinante. El factor religioso juega a fondo un papel importante en el desarrollo económico y en los procesos de estratificación social que lo acompañan, pero como consecuencia de su intervención en el marco de una realidad singular e irreplicable. No es que B, a la manera de una ley, haya resultado del elemento A, sino que más bien el elemento A incita a los actores a producir B, sin perder de vista que bajo otras circunstancias sociales el elemento A podría bien dejar de producir B (Boudon, 2004). Se trata de una proposición válida en tiempo y espacio.

Es opinión de Weber que los puritanos son los portadores históricos de la racionalidad económica capitalista; pero eso no excluye que otros actores con otras sensibilidades religiosas no la hayan podido adquirir cognoscitivamente hablando. Weber habla claramente de un proceso de racionalización difusa o difusión sociocognoscitiva del ascetismo religioso-económico entre los católicos y otras formaciones religiosas protestantes. Además, estos procesos de racionalidad difusa prosperan más en las ciudades que en el campo. Y esto es tanto más verdad que desde principios del siglo diecinueve el dinamismo económico se desplaza del campo a las ciudades, acarreado con ello un beneficio inesperado a los católicos que, contra su voluntad (pues el acceso a la propiedad agrícola era casi imposible dada la especulación galopante), se concentraban en las metrópolis de la costa este. Nueva York, el paso obligado para todos los inmigrantes católicos originarios de Europa, no era un puerto

fronterizo perdido en algún lugar del desierto entre México y Estados Unidos; era una metrópoli en pleno auge industrial que ofrecía oportunidades de empleo a los recién llegados.

En la fábrica—a diferencia de lo que ocurría con los trabajadores agrícolas mexicanos del sudoeste²² los inmigrantes católicos de ascendencia europea se sometían a la disciplina y al aprendizaje de las técnicas más novedosas de producción. Era un proceso que en el largo plazo sorprendió a los protestantes, quienes ante la degradación de la economía agrícola emigraron a las ciudades para competir por los empleos industriales con los católicos, pero desde una posición de desventaja.

La geografía, como parámetro contextual, pudo haber afectado cognoscitivamente a los inmigrantes en el sentido de complicar los proyectos de regreso, dadas las distancias inmensas que los separaban de sus lugares de origen y lo que ello implicaba en términos de costos financieros y humanos. En estas circunstancias, la inmigración tuvo enorme probabilidad de haber sido integrada cognoscitivamente como un proyecto de vida definitivo. Es por eso, o parcialmente por eso, que los inmigrantes en cuestión se mostraban abiertamente receptivos a los programas de “americanización” promovidos por la Iglesia Católica en el marco de la parroquia nacional.

Además de cumplir con su función sustantiva —la de formar ética y moralmente a sus fieles—, la parroquia se convierte en un lugar de activismo cultural y político-comunitario.

La parroquia nacional es un concepto que emerge como consecuencia de un largo proceso pautado de conflictos con el alto clero y de ruda competencia por los fieles con las diferentes denominaciones protestantes. La Iglesia Católica logra frenar la conversión masiva de católicos al protestantismo, pero para ello tuvo que ceder parcialmente el control de las parroquias al laicado y trabajar con éste en la construcción de una vasta infraestructura educativa y asistencial para su propio beneficio.

²² Considérese esta característica como un parámetro contextual históricamente activo en la formación de los valores.

En la costa este, los inmigrantes católicos de ascendencia europea participan, pues, del cosmopolitismo de la metrópoli y de la posibilidad de evaluar la experiencia congregacional de los protestantes en términos de compatibilidad con las exigencias de un contexto fuertemente marcado por la modernidad. La percepción evaluativa de los católicos da pie a innovaciones de tipo ritual y organizacional, generando con ello condiciones favorables para que *a*), por una parte, los laicos participen de manera más decidida en los problemas parroquiales y *b*), por la otra, se diluya la pasividad que el ritual católico asigna a sus fieles. Al introducir tales innovaciones, el catolicismo norteamericano elimina una “disposición”²³ contraria al racionalismo utilitario.

Los efectos cognoscitivos de esa índole son numerosos y de una manera general explican la congruencia racional de los inmigrantes católicos con el utilitarismo del modo de vida estadounidense. Por ello decimos que las religiones educan éticamente hablando a sus fieles en función del contexto en el que éstos actúan. Es más plausible, por ejemplo, que los católicos sean más sensibles a la promesa de redención en contextos en donde la pobreza afecta en proporciones importantes a la población que en contextos en los que la percepción de llevar una vida socialmente digna es claramente visible. El catolicismo tradicional, el que opera en los contextos de pobreza, no invita a concebir la riqueza como el producto de una tarea que es grata a Dios, como lo entiende el catolicismo estadounidense, influido en este aspecto por el protestantismo histórico y su impacto difuso en

²³ Weber emplea la noción de disposición con un sentido distinto al que vehicula la filosofía disposicional de la acción de Pierre Bourdieu, la que por definición conecta con la teoría de la socialización y con la noción de condicionamiento. Por *disposición* habría más bien que entender un estado de ánimo que, aunque condicionado por la situación desde la que el individuo evalúa su entorno, no es desfavorable a la racionalización. Si en este caso la disposición favorece la pasividad, ésta es no menos consentida y en consecuencia avalada por medio de una argumentación o sistema de razones posibles de reconstruir, en el sentido operativo de la metodología individualista. Se trata, pues, de una actitud racional cuya comprensión pasa más fácilmente si se concibe desde una perspectiva de “posición” e “implicación” (cf. Boudon, 2003:90).

el conjunto de la sociedad, sino como un obstáculo que empequeñece espiritualmente. De allí la vergüenza y la desinhibición con las que los individuos se asumen aquí y allá ante las cosas cuantificables en dinero, según algunas encuestas de carácter psicológico (Israel, 2000).

Los estadounidenses opinan en buena proporción que los hombres ricos son ricos porque trabajan duro. Entre ellos el rico y la riqueza son percibidos con admiración. Las Iglesias, por su parte, no podrían percibir de otra manera la riqueza y a los hombres ricos. Si el intercambio que está en la base de las transacciones comerciales y de acumulación de la riqueza cuenta con la bendición de Dios (véase la leyenda inscrita en el papel moneda: *In God We Trust*), ¿por qué sus operadores no podrían contar con el aval de sus Iglesias? Por supuesto que podríamos considerar este último punto como una transposición simbólica de un estado de cosas bien reales pero que en última instancia y gracias a la trascendencia refuerza la admiración del público por la riqueza y por los hombres ricos. Si se invoca a Dios es para moralizar el culto al dólar, el dinero, la riqueza y los ricos. Con ello se logra un efecto cognoscitivo favorable a la “filosofía de la avaricia” y a la economía individual y colectiva. Este efecto no siempre se presenta bajo un signo afortunado, como lo prueba la terrible crisis financiera y económica que envuelve al mundo en este momento. Con ello planteamos de nuevo la gran paradoja weberiana de la voluntad del hombre y su destino (los efectos perversos, para expresarlo en el lenguaje boudiano)... y de paso la capacidad predictiva de una teoría como la que elaboró Weber con respecto al catolicismo. La renuncia de Weber a considerar el destino socioeconómico de los individuos portadores de la moral católica –y de otras religiones– como una fatalidad se explica en parte, sin duda alguna, a la luz de esta consideración conceptual y en parte por una concepción de la causalidad que reconoce la existencia de una multiplicidad de causas para un mismo hecho social. De allí la recomendación metodológica, como lo sugiere Maffesoli, de integrar al análisis el mayor número posible de

La religión en los procesos de estratificación social

parámetros, aun cuando algunos de ellos nos parezcan inútiles y redundantes (Maffesoli, 1985:58), como podrá ser el caso de la geografía, la distancia del país de origen, etcétera.

De considerar, entonces, la tesis religiosa de Weber bajo el estricto aspecto de la divisa según la cual, “siendo todo igual en datos y circunstancias”, es muy posible que la posición socioeconómica de los protestantes y católicos hubiese evolucionado de manera casi inalterable. Pero, como lo hemos visto, la realidad social no sólo evoluciona de una manera compleja en su totalidad, sino que en lo particular nos encontramos con que el protestantismo de tipo asceta que analiza Weber deja de existir y el catolicismo, por su parte, evoluciona abrazando aspectos del protestantismo conforme a la ética económica capitalista.

Bibliografía

ALLITT, PATRICK, *Catholic Intellectuals and Conservative Politics, 1950-1985*, Cornell University Press, Nueva York, 1993.

ANDERSON H., CHARLES, *White Protestant American. From National Origins to Religious Group*, Prentice-Hall, Inc./Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1970.

ARON, RAYMOND, *Les etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, París, 1967.

ARRIAGA M., RAFAEL, “God Save America. Breve explicación del origen y formación de la creencia en el destino nacional providencial de los Estados Unidos”, *Revista Universitaria*, UABC, 2008a.

—, “Religión, grupos étnicos y procesos de estratificación social en los Estados Unidos. El caso de los mexicanos y chinos desde una perspectiva comparativa”, *Estudios Fronterizos*, vol. 9, núm. 17, pp. 107-147, 2008b.

—, “Religion, groupes ethniques et processus de stratification sociale aux Etats Unis: le cas des Mexicains-Américains d’une

- perspective comparative”, tesis de doctorado en sociología, Universidad de la Sorbona-París IV, 2008c.
- BALTZELL, E. DIGBY, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia. Two Protestant Ethics and the Spirit of Class Authority and Leadership*, Free Press, Nueva York, 1979.
- BECKER, L. LAURA, “Ethnicity and religión”, en H. Charles Lippy y W. Peter Williams (eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience*, Charles Scribner, Nueva York, 1988.
- BILLINGTON, RAY ALLEN, *The Protestant Crusade 1800-1860, A Study of the Origins of American Nativism*, Macmillan, Nueva York, 1938.
- BOGUE, DONALD J., *The Population of the United States*, Free Press, Glencoe, 1959.
- BOUDON, RAYMOND, *Effets pervers et ordre social*, Presse Universitaire de France, París, 1977.
- , *The Analysis of Ideology*, Polity Press, París/Cambridge, 1989.
- , *Le juste et le vrai. Etudes sur l’objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, París, 1995.
- , *Etudes sur les sociologues classiques*, Presse Universitaire de France/Quadrige, París, 1998.
- , *Le sens des valeurs*, Presse Universitaire de France, París, 1999.
- , *Y a-t-il encore une sociologie?*, Odile Jacob, París, 2003.
- , *La place du desordre*, Presse Universitaire de France (3ª ed.), París, 2004.
- , *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Presse Universitaire de France, París, 2007.
- BUDDE, L. MICHAEL, *The Two Churches. Catholicism and Capitalism in the World-system*, Duke University Press, Durham/Londres, 1992.
- BUREAU OF CENSUS, “U.S. Interim Projections by Age, Sex, Race and Hispanic Origin”, Princeton, 18 de marzo de 2004. Disponible en www.census.gov/ipc/www/usinterimproj/. Consultado el 8 de octubre de 2008.

La religión en los procesos de estratificación social

- CHERKAOUI, MOHAMED, "Stratification", en Raymond Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, Presse Universitaire de France, París, 1992.
- CHEVALIER, JEAN-MARIE, *La pauvreté aux Etats Unis*, Presse Universitaire de France, París, 1971.
- DUCHAC, RENÉ, *La sociologie des migrations aux Etats Unis*, Mouton/Ecole Pratique des Hautes Etudes, París/La Haya, 1974.
- EHMANN, CHRISTA, *The Age Factor in Religious Attitudes and Behavior*, Gallup Organization, Princeton, 2006.
- FINKE, ROGER, y RODNEY STARK, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1992.
- GHORRA-GOBIN, CYNTHIA, "Les Américains et leur territoire. Mythes et réalités", *La documentation française*, núm. 4828, 1987.
- GREELEY, ANDREW M., *Ethnicity, Denomination, and Inequality*, Sage Publications, Inc., Beverly Hills (Londres), 1976.
- , *The Catholic Myth. The Behavior and Beliefs on American Catholics*, Macmillan, Nueva York, 1990.
- HERBERG, WILL, *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American Religious Sociology*, Doubleday and Company, Inc., Garden City (Nueva York), 1956.
- HUNTINGTON, SAMUEL, *¿Quiénes somos?*, Paidós, Barcelona, 2004.
- INGLEHART, RONALD, M. BASÁÑEZ y A. MORENO, *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998.
- INGLEHART, RONALD, y WAYNE E. BAKER, "Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values", *American Sociological Review*, pp. 19-51, febrero del 2000.
- ISRAEL, PAUL, "Les Américains sont enclins à exhiber ce que nous avons tendance à cacher", *Le Monde*, 28 de febrero del 2000.
- KLEIN, JEAN-PIERRE, *Les masques de l'argent*, Robert Laffont, París, 1984.

Culturales

- LAPHAM, H. LEWIS, "Une grande lumière est apparue au président", *Le Monde Diplomatique*, julio de 2003.
- LAPHAM, H. WEEIS, *Money and Class in America: Notes and Observations on a Civil Religion*, Weidenfeld and Nicolson, Nueva York, 1988.
- LE FIGARO, "Comme les candidates veulent encourager la création d'entreprises", París, 5 de abril de 2002.
- LENSKI, GERHARD, *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Doubleday and Company, Inc., Garden City (Nueva York), 1961.
- LEWIS, OSCAR, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México, 1961 [1959].
- , *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1980 [1961].
- LOBAO, LINDA, Y KATHERINE MEYER, "The Great Agricultural Transition: Crisis, Change, and Social Consequences of Twentieth Century US Farming" *Annual Review of Sociology*, vol. 27, pp. 103-124, agosto de 2001.
- LYONS, LINDA, "Protestants vs. Catholics; Who's got Religion?", Princeton, The Gallup Organization, 25 de enero de 2005. Disponible en <http://www.gallup.com/poll/14725/Protestants-vs-Catholics-Whos-Got-Religion.aspx>. Consultado el 7 de octubre de 2008.
- MAFFESOLI, MICHEL, *La connaissance ordinaire*, Klincksieck, París, 1985.
- , *Apocalypse*, CNRS, París, 2009.
- MAIR, LIZ, "Campaign Crawlers Huckabee's Religion Problem", *The American Spectator*, 11 de noviembre de 2007.
- MOLNAR, THOMAS, "La société multiraciale en question, les Etats Unis et les races", en André Bejin y Julien Freund (eds.), *Racismes et antiracismes*, Librairie des Méridiens, París, 1986.
- NEWPORT, FRANK, "Just why do Americans attend Church?", Princeton, The Gallup Organization, 6 de abril de 2007. Disponible en <http://www.gallup.com/poll/27124/Just-Why-Americans-Attend-Church.aspx>. Consultado el 8 de octubre de 2008.

La religión en los procesos de estratificación social

- NEWPORT, FRANK, "Twenty-Eight Percent Believe Bible is Actual Word of God", Princeton, The Gallup Organization, 22 de mayo de 2006. Disponible en <http://www.gallup.com/content/default.aspx?ci=2288.5>. Consultado el 30 de mayo de 2006.
- PELLICANI, L., "Weber and the Myth of Calvinism", *Telos*, núm. 75, pp. 57-85, verano de 1988.
- PEYREFITTE, ALAIN, *La société de confiance. Essai sur les origines et la nature du développement*, Odile Jacob, París, 1995.
- STEVENS-ARROLLO, M. ANTHONY, y ANA MARÍA DÍAZ-STEVENS, "Religious Faith and Institutions in Forging of Latino Identities", en Félix Padilla (ed.), *Handbook of Hispanic Culture in the United States*, Arte Público Press, Houston, 1994.
- SWIFT, C. DONALD, *Religion and the American Experience. A Social and Cultural History, 1765-1997*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk (Nueva York), 1998.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS, *De la démocratie en Amérique*, tomo I, Flammarion, París, 1981.
- TROPMAN, E. JOHN, *The Catholic Ethic in American Society. An Exploration of Values*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1995.
- WEBER, MAX, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon (2ª ed.), París, 1967.
- , *Economía y sociedad*, FCE (2ª ed.), México, 1974.
- , "Rasgos principales de las religiones mundiales", en Max Weber, *Sociología de la religión*, FCE, México, 1980.
- , "Introduction", *Sociologie des religions*, Gallimard, París, 1996.
- , *Confucionisme et taoïsme*, Gallimard, París, 2000.
- WILSON, JOHN, "The Sociological Study of American Religion", en H. Charles Lippy y W. Peter Williams (eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience*, vol. III, Charles Scribner, Nueva York, 1988.
- WINSEMAN, L. ALBERT, "Gallup, Religion "very important to most Americans", Princeton, The Gallup Organization, 20 de diciembre de 2005a. Disponible en <http://www.gallup.com/>

Culturales

poll/20539/Religion-very-important-Miost-Americans.aspx.
Consultado el 7 de octubre de 2008.

WINSEMAN, L. ALBERT, "Gallup. Who has been Born Again?",
Princeton, The Gallup Organization, 18 de febrero de 2005b.
Disponible en <http://www.gallup.com/poll/14632/Who-Has-Been-Born-Again.aspx>. Consultado el 7 de octubre de 2008.

WUTHNOW, ROBERT, *God and Mammon in America*, Free Press,
Nueva York, 1994.

Fecha de recepción: 4 de marzo de 2009

Fecha de aceptación: 26 de abril de 2009