

LA RAZÓN HECHIZADA

Teorías antropológicas de la religión

MANUELA CANTÓN

3^a
edición



Ariel

Manuela Cantón

La razón hechizada

Teorías antropológicas de la religión

Ariel

Primera edición: febrero de 2001
Segunda edición: enero de 2009
Tercera edición: febrero de 2025

© 2001 y 2009: Manuela Cantón

Derechos exclusivos de edición en español:
© Editorial Planeta, S. A., 2025
Ayda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-344-3840-8
Depósito legal: B. 1.102-2025

Impreso en España

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Queda expresamente prohibida la utilización o reproducción de este libro o de cualquiera de sus partes con el propósito de entrenar o alimentar sistemas o tecnologías de inteligencia artificial.



Índice

<i>Prólogo</i>	11
<i>Presentación</i>	13
1. Pensar la religión. Notas introductorias	19
1.1. Antropología y religión: algunas <i>certezas</i>	21
1.2. Antropología y religión: algunas <i>incertezas</i>	26
1.3. Sobre los capítulos que siguen	38
2. Construyendo la religión como objeto de conocimiento ... antropológico	43
2.1. La ciencia de la religión. Teorías de finales del siglo XIX	46
2.1.1. Los primeros antropólogos y la discusión sobre los orígenes de la religión	47
2.1.2. <i>Excursus</i> : Magia y religión	54
2.1.3. Teorías sociológicas y psicológicas	57
2.1.4. Teorías fenomenológicas y culturales	64
3. Los hechos religiosos como hechos sociales	69
3.1. Émile Durkheim, Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl	70
3.2. La herencia durkheimiana y la línea empirista británica	84
3.2.1. Primera generación: de la historia a la función y de la función a la estructura	85
3.2.2. Segunda generación: la «conversión» de Evans-Prit- chard y las concesiones a la experiencia	95
3.2.3. Tercera generación: el tránsito neo-estructuralista de las normas y las acciones a los sistemas simbólicos	104
3.3. La herencia durkheimiana y las explicaciones lógico-for- males: Lévi-Strauss y la «ilusión religiosa»	113
3.4. Teoría marxista de la religión y marxismo estructural: Mau- rice Godelier	120
4. Religión y experiencia. El baile de las esencias	125
4.1. La escuela boasiana y el rastro fenomenológico. Cultura y experiencia religiosa	128

4.2.	La escuela idealista alemana. Wilhelm Dilthey y Max Weber	142
4.2.1.	Wilhelm Dilthey. Religión y visión del mundo	143
4.2.2.	Max Weber y el idealismo historicista	145
4.3.	El pragmatismo norteamericano. John Dewey y William James	155
4.4.	La síntesis práctico-idealista de Clifford Geertz: la religión como sistema cultural	162
4.5.	El viraje posmoderno: religión y subjetividad.	168
5.	Religión, racionalidad y juegos del lenguaje	177
5.1.	La antropología empirista británica y los presupuestos idealistas	181
5.2.	Ludwig Wittgenstein y Peter Winch. La religión como juego del lenguaje	185
5.3.	«Jaulas de hierro» y «jaulas de goma»: la reacción positivista	196
6.	Secularización, mundo global y renacimientos comunitarios. Religión e identidad en el fin del milenio	209
6.1.	Secularización, pluralidad religiosa y encrucijadas teóricas	211
6.1.1.	Sociología del conocimiento y sociología de la religión: Peter L. Berger y Thomas Luckmann.	224
6.1.2.	Pierre Bourdieu: estructura y dinámica de los campos religiosos	228
6.1.3.	Erving Goffman y el análisis de los procesos de estigmatización.	233
	<i>Post-Scriptum.</i> Religión, antropología y posmodernidad	237
	<i>Bibliografía</i>	245

CAPÍTULO 1

Pensar la religión. Notas introductorias

«En mi propio trabajo de campo, pregunté en cierta ocasión a un indonesio: “¿crees en los espíritus (*pertjaja*)?” Él replicó, extrañado: “¿Me preguntas si creo en lo que me dicen los espíritus cuando hablan conmigo?”» (Peacock, 1989: 43)

La historia del estudio de la religión es la de una jurisdicción disputada. Y concretamente desde la antropología es también la historia de una delicada tarea: la definición de un campo propio, de contornos borrosos, minado de implicaciones extracientíficas. La dimensión emocional y la naturaleza *irracional* de los fenómenos religiosos ha llevado a desatinos teóricos e intensos debates epistemológicos. Su estudio científico está sembrado de determinismos excluyentes por parte de quienes sacrifican los aspectos de la religión que no competen a su disciplina, de ambigüedades y misticismos más o menos laicos debidos a los que se adentran en el terreno de la *experiencia religiosa*. De «ateos de aldea» y de «predicadores de aldea», en la célebre advertencia de Clifford Geertz.¹ De intentos de describir lo que las religiones *hacen* de espaldas a lo que *son*, y de esencialismos atrapados en lo que las religiones *son* para aprehender desde una definición sustantiva las dimensiones de sus efectos sobre la sociedad, esto es, lo que las religiones *hacen*. En este sentido, las definiciones sustantivas de religión —que en muchos casos apenas se han movido un milímetro de la célebre definición de E. B. Tylor— han alternado con definiciones funcionales de la religión —variantes al cabo de las formulaciones de E. Durkheim—. El trabajo antropológico con las religiones se ha movido del hecho social desacralizador a la pura experiencia en sentido fenomenológico, pasando por los enfoques que han disuelto lo religioso hasta su virtual invisibilidad en los sistemas de símbolos.

La religión es arena para la disputa teórica y para otras muchas disputas. Mientras el estatus de la economía, la política o el parentesco permanece más o menos estable, la religión se hace formar parte de los sistemas

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

simbólicos, del universo de las representaciones, del campo de las ideologías, y hasta se la hace derivar de ese tótem conceptual que es *lo sagrado*. Jurisdicción pues errática que llevó a un antropólogo a plantear que tal vez estemos ante «la hermana loca de la finca epistemológica» (Delgado, 1996: 202), la gran exiliada del reino de la razón instrumental. La ubicuidad de los sistemas religiosos es empírica (se expresan en la cultura material, en el sistema de valores, en la moral, en la organización familiar, en las reglas de matrimonio, en la economía, los sistemas festivos, la ley, la política, la medicina, la ciencia, la tecnología, y podríamos seguir) y es teórico-disciplinar (compete a historiadores, filósofos, lingüistas, psicólogos, sociólogos, antropólogos, teólogos, además de a creyentes y ateos, ¿quién no tiene algo que decir sobre la religión?).² Todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora, esto es, las religiones son sistemas de sentido totalizadores. Tal vez todos hablen de ellas porque ellas hablan de todo.

Resulta por todo ello complicado pensar la antropología de la religión como un campo autónomo de reflexión, ya que parece estar íntimamente relacionada con otras especializaciones antropológicas. Pero por otro lado, la magnitud de los hechos llamados religiosos impide considerarlos como un mero epifenómeno de otros campos de reflexión a los que sí se les concede cierta autonomía. Cuesta aceptar que la religión, como sostienen los fenomenólogos, refiere en última instancia a un elemento irreducible: lo sagrado. Cuesta resignarse a las definiciones *reduccionistas* que explican la religión como y desde «algo distinto de la religión»: la neurosis humana, la ignorancia, o como una creación estrictamente social (Bennett, 1996: 10). No hay consenso acerca del contenido *real* (valga la expresión) de este campo esquivo. ¿Cómo podemos segregar lo que es religión de lo que no lo es? La distinción entre lo ordinario y lo sobrenatural, dimensión esta última por referencia a la cual se define monótonamente la religión incluso entre algunos abanderados de la posmodernidad (Olivier de Sardan, 1992),³ no es ni mucho menos

2. Véase en este sentido la interesante reflexión de P. Bourdieu en su ensayo titulado *Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos* (Bourdieu, 1988: 93-97).

3. Abanderados que, como sabemos, han recuperado la mirada romántica y se han atrinchado en la máxima según la cual no todo lo real es racional (Shweder, 1992). Pero los etnólogos que al abordar las religiones despliegan sus sentimientos personales no están mejor vacunados contra las preconcepciones que aquellos que anateman el estilo confesional postmoderno. Las tendencias subjetivistas en el análisis de la religión, que apuestan por la narrativa en primera persona como una suerte de solución milagrosa, no evitan el etnocentrismo más de lo que lo hace el positivismo, que rechaza la implicación del investigador y rehúsa problematizarla. La necesidad de subrayar el exotismo y el misticismo de ciertos rituales religiosos, así como su frecuente «sobre-dramatización», están también presentes en el tratamiento postmoderno de los fenómenos religiosos no occidentales. El abordaje *vanguardista* de la religión acaba en muchos casos contribuyendo a reforzar, desde otros presupuestos, los estereotipos y clichés preexistentes sobre las culturas no occidentales (Olivier de Sardan, 1992: 8-9 y 16).

estable. Volvamos a la pregunta del indonesio de Peacock: hay pueblos para los que las brujas y los antepasados difuntos forman parte del vecindario y tienen roles en la vida ordinaria. De todo ello resulta que a veces los antropólogos de la religión no saben qué estudian ni mucho menos cómo llamarlo, no saben si les compete su estudio y a menudo dudan de que el trabajo científico con las religiones sea algo más que una quimera positivista. No es infrecuente el reproche de quienes entienden que el estudio científico de la religión esquiva por definición el meollo de este peculiar y omnipresente fenómeno cultural: la creencia, la fe, la experiencia de lo *numinoso* y lo extraordinario, la emoción.

Trataré en las páginas que siguen de desbrozar algunas *certezas* acerca de este estudio, algo así como una foto en sepia de lo que sabemos de la religión. Algunos lugares comunes que se han tenido por ciertos, no pocas definiciones que arrastramos a veces de manera acrítica, y unos pocos puntos sólidos de apoyo. A continuación haremos una primera incursión en algunas de las *incertezas* y desafíos en el estudio antropológico de la religión a los que podemos mirar con optimismo.

1.1. Antropología y religión: algunas *certezas*

La complejidad de los fenómenos religiosos y su constante interacción con las restantes instituciones culturales han atraído la atención de pensadores de muy diverso tipo, estudiosos que han realizado sus análisis a la luz de los métodos específicos de cada campo del saber. La antropología ha tratado, desde sus propósitos y metas particulares, de elaborar teorías explicativas que den cuenta de la diversidad religiosa. Así se ha considerado a la religión como parte del amplio campo de la cultura, y ha sido examinada desde la perspectiva holista que ha venido caracterizando la mirada antropológica. Iremos por partes.

Cultura es comportamiento aprendido y compartido por los miembros de un determinado grupo humano, por lo que la esencia del concepto es que la mayor parte del comportamiento humano es comunicado de generación en generación, no instintivo ni heredado a través de mecanismos genéticos. La mayor parte de los manuales al uso hacen depender el estudio antropológico de la religión de este concepto de cultura y de la perspectiva holista. Como lo hacen depender de las características clásicas atribuidas al tipo de aproximación científica que practica la antropología. Ésta se fundamenta en cuatro antiguas convicciones, a menudo poco problematizadas. Primera, la universalidad: nos interesamos por todas las culturas y todos los sistemas religiosos, sin rechazar ninguno de éstos en función de estándares morales que son siempre culturalmente mediados, contextuales. Segunda, el empirismo: el estudio de la religión es empírico porque se asienta sobre la investigación de campo, lo que no sólo facilita información de primera mano, sino que permite ver las religiones funcionando en su contexto cultural completo. Tercera,

la comparación que, cuando es sistemática y entre fenómenos religiosos equiparables, permitiría la generalización, el descubrimiento de relaciones históricas y de secuencias evolutivas, la formulación de tipologías. Cuarta, la objetividad y el relativismo: no nos conciernen la verdad o falsedad de las creencias religiosas en sí mismas, sino las razones de su existencia, implicaciones, significados y efectos.

La primera de las convicciones, la universalidad, no parece refrendada por lo que de hecho han sido las unidades de observación recurrentes en la antropología clásica. Buena parte de la atención de los antropólogos se ha centrado, al menos hasta que sobrevino la llamada «crisis de objeto»,⁴ en el estudio de sociedades pequeñas y relativamente aisladas, los pueblos ágrafos, las sociedades *simples, homogéneas, tribales*, los llamados *primitivos*. Las ventajas que representaba el estudio de este tipo de sociedades son conocidas: permitía conocer gran variedad de fenómenos religiosos y realizar comparaciones interculturales, constituía una vacuna contra el etnocentrismo al exponer a los investigadores a experiencias culturales diferentes de las propias y ante las que no se sentían emocionalmente implicados (lo que debía favorecer el relativismo, la objetividad e imparcialidad en sus observaciones); el pequeño tamaño, la menor complejidad estructural y la aparentemente mayor homogeneidad cultural facilitaban la observación de la interrelación entre las instituciones sociales, lo que preparaba para la ulterior comprensión de las sociedades más complejas; y, claro, la urgencia etnográfica que llevó a postergar la producción teórica y a registrar culturas en rápido proceso de transformación e incluso de extinción.

El principio de universalidad tampoco ha significado —ni significa, ni debería significar— que los antropólogos se ocupen de *todo*. Esta reflexión guarda relación con el principio de objetividad: los métodos de la antropología no están pensados para realizar juicios estéticos o morales, ni para determinar la verdad o falsedad de las creencias religiosas. El antropólogo no es un teólogo, no presupone que hay una religión verdadera ni busca resolver el problema sobre la existencia de una supuesta realidad trascendente. Si aquellos juicios llegaran a hacerse, deberían entenderse como derivados de la propia experiencia cultural del investi-

4. Tres crisis han jalonado la historia de la antropología social: la crisis de *objeto*, de *método* y de *representación*. La crisis de método tiene su origen en la nueva etnografía de los años sesenta, que buscó un mayor rigor en el diseño de la investigación, desembocando así en el purismo cognitivista. La crisis de representación, la más reciente, es consecuencia de la propuesta interpretativa de Clifford Geertz y de la analogía del texto literario. La crisis de objeto es el resultado de «la globalización acelerada a escala planetaria, que absorbió a los “primitivos” en procesos de colonización, modernización y marginación»; esto trajo como consecuencia la disolución de los límites del objeto de la antropología, y la creciente convicción de que «todas las sociedades humanas pueden ser “otras culturas” para la perspectiva antropológica» (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 42 y 73).

gador, y no atribuirse a la competencia de su disciplina. Los estudios antropológicos no son indagaciones filosóficas, estéticas o teológicas, sino intentos por fijar las creencias y conductas religiosas en el contexto del comportamiento social y cultural pautado. Porque la religión, como la cultura de la que forma parte, consiste esencialmente en patrones de creencias, valores y comportamientos adquiridos por los miembros de una sociedad, ya sea como resultado de aprendizaje consciente o de la imitación. Estos patrones son regulares en ocurrencia y expresión, y son compartidos. Claro que el hecho de que sean regulares no implica que sean homogéneos: en todas las religiones ha habido históricamente, y hay, disidencias individuales y grupales, innovadores y tradicionalistas, divergencias en las interpretaciones y las prácticas, y eventual rechazo de la creencia mayoritaria. La disidencia impugna la homogeneidad, no la regularidad pautada: si la disidencia tiene éxito, se establecerán nuevas reglas a seguir por los que se adhieran a las nuevas agrupaciones religiosas. Las «desviaciones» de las tradiciones, religión y cultura compartidas por la mayoría, aumentan en la medida en la que lo hace el grado de heterogeneidad y diversificación interna de una sociedad, lo que suele multiplicar el número de opciones religiosas en competencia que coexisten con mejor o peor fortuna, a menudo estrechamente relacionadas con divisorias étnicas y socioeconómicas.

La universalidad tiene otra dimensión: la de los «universales culturales», entre los que la religión ha ocupado siempre un lugar preeminente. La mirada estándar sobre los fenómenos considerados de índole religiosa suele afirmar con rotundidad que todas las sociedades conocidas poseen sistemas de creencias y prácticas relacionadas con *lo sobrenatural*. Por lo general se apela, principalmente desde posiciones cercanas al funcionalismo, a la naturaleza y grado de las *necesidades* individuales y sociales responsables de que esto sea así. De esta manera se ha argumentado que las religiones dan respuesta a la ansiedad, la incertidumbre, a las limitaciones de la respuesta racional en la aprehensión intelectual de la realidad, etc.; las religiones consuelan y posibilitan la esperanza; las religiones refuerzan valores sociales a través de sanciones que emanan de fuerzas divinas cuya existencia trasciende la insignificancia humana. Por lo común este tipo de argumentos parecen explicar más de lo que realmente explican, pero continúan siendo aún hoy un cómodo refugio teórico.

La religión ha sido así caracterizada atendiendo a su dimensión *cultural* o a su dimensión *social*, modos alternativos pero relacionados de abordar un mismo fenómeno. Desde el primero de ellos, muy del gusto de la tradición antropológica norteamericana, alcanzamos a definir la religión como un sistema ordenado de significados, valores y creencias a través de los que individuos y grupos definen el mundo. La dimensión cultural de la religión conduce a entenderla como sistema de símbolos, producto de la habilidad inequívocamente humana que consiste en asignar significados. El ejercicio de la simbolización haría posible pensar en términos religiosos, si bien los

símbolos religiosos no son en esencia diferentes de otros símbolos culturales, que están dotados de significados y comunican valores que son comunes, ayudan a mantener las instituciones culturales y a transferir valores básicos a las nuevas generaciones: los mitos, el comportamiento ritual, las imágenes y objetos *sagrados* son simbólicos en el mismo sentido que lo son los símbolos de status, los de un cargo político o los del luto (Waal Malefijt, 1970: 8-9). La cultura así entendida no deja de ser una guía necesaria para el adecuado funcionamiento de cualquier sociedad. Pero las sociedades son también agregados de individuos que actúan e interactúan inspirados en las normas culturales. Los roles y la estratificación religiosos, por ejemplo, son el resultado de modos específicos de interacción social basados en las creencias religiosas. No sería necesario distinguir entre los aspectos sociales y culturales de la religión si los miembros de una sociedad actuaran siguiendo ciegamente las normas culturales, pero existen conflictos entre las normas culturales y las demandas sociales que son, en la visión clásica post-funcionalista, los que empujan al cambio social. Los sistemas religiosos tradicionales pueden dejar de resultar satisfactorios a una parte de la sociedad y cesar así en su función. Geertz lo entendió de este modo al señalar, inspirándose en Sorokin, los déficits del funcionalismo clásico en la explicación del cambio social (Geertz, 1988).⁵

Las religiones son, siguiendo este razonamiento, sistemas de creencias y también de prácticas inspiradas en esas creencias. Los primeros antropólogos racionalistas tendieron a concentrarse en los sistemas de creencias que las religiones incorporan, relegando el análisis de los aspectos conductuales que sólo se retomaría más tarde. De hecho, Edward Burnett Tylor definió a fines del siglo XIX la religión («una definición mínima de Religión») como «creencia en Seres Espirituales» (Tylor, 1981: 27), y muchos de los que le siguieron se mostraron igualmente interesados por el enfoque racionalizador de la religión que Tylor propuso y por los aspectos cognitivos de la religión en general. Hubo que esperar al fin del período evolucionista para que la situación diese un vuelco y se empezara a primar el comportamiento religioso sobre los sistemas de creencias. Pero el comportamiento ratifica la creencia: si un determinado ritual es realizado con el propósito de sanar a un enfermo, debe existir una creencia previa que postule el control sobrenatural de la enfermedad y la curación, así como la posibi-

5. «Una de las principales razones de la incapacidad de la teoría funcionalista para tratar el cambio consiste en no haber tratado los procesos sociológicos y los procesos culturales en iguales términos (...) Una revisión de los conceptos de la teoría funcional para hacerlos capaces de tratar más efectivamente los “materiales históricos” podría comenzar intentando distinguir analíticamente los aspectos culturales y sociales de la vida humana y tratarlos como factores independientemente variables, aunque mutuamente interdependientes.» A continuación se refiere Geertz a los dos tipos de integración característicos de la cultura y del sistema social: el que se corresponde con lo que Sorokin llamó la integración «lógico-significativa» y aquel que refiere a la integración «causal-funcional» (Geertz, 1988: 132-133).

lidad de que la actividad ritual humana ejerza una influencia y propicie esa acción sobrenatural. Se ha tendido asimismo a ver los sistemas de creencias como fenómenos de carácter cultural, y los comportamientos sociales a ellas vinculados como fenómenos de naturaleza social. Los sistemas de creencias son así considerados culturales, mientras la aceptación o rechazo individual de la creencia tendría un origen social. Ésta es sin duda una visión que entiende la religión como sistema cultural y que encuentra en su relación con el comportamiento social las claves que iluminan los procesos de cambio y las funciones seculares de la religión. No obstante, la autonomía de la religión como sistema cultural entendida al estilo de C. Geertz ha merecido algunas críticas a las que haremos amplia referencia en el capítulo cuarto, y que en síntesis impugnan el divorcio que Geertz sugiere entre religión y mundo cotidiano, producto de una religión entendida como sistema de símbolos y en apariencia apartada del poder y de los procesos socioeconómicos (Asad, 1983). Lo que esta crítica señala, en suma, es que cualquier forma de discurso religioso ha de relacionarse necesariamente con las condiciones sociales de su producción.

La religión ha sido reiteradamente definida por referencia a lo *sobrenatural*. Generalmente se ha argumentado que es esta característica la que permite diferenciarla de otros subsistemas de la cultura y otras formas de ideología: la religión se sostiene sobre la creencia en la existencia de un mundo poblado de fuerzas invisibles, dioses, espíritus y otras entidades *sobrenaturales*. Poderes, a menudo caracterizados como seres, que trascienden el poder humano y los procesos de la naturaleza. Seres misteriosos cuyas formas y funciones varían, pero que suelen estar al tanto de las acciones humanas, que *escuchan* las plegarias, *perciben* el ritual y *reciben* ofrendas y sacrificios. Las relaciones que los individuos y grupos establecen con lo sobrenatural revisten la forma de una relación social, de manera que las interacciones con los dioses y espíritus están modeladas sobre formas sociales de interacción. Y aunque a estos seres se les pueden atribuir todo tipo de intenciones, por lo general se muestran interesados en el bienestar de los grupos humanos mientras el comportamiento de los individuos merezca su aprobación. La religión se revela, en consecuencia, como expresión fundamental de los valores de una sociedad, valores que la sociedad misma trata de salvaguardar apelando a las sanciones sobrenaturales.

Junto a lo sobrenatural encontramos una y otra vez a la religión definida por referencia a lo *sagrado*. Fue Durkheim quien acuñó una distinción ya clásica para expresar que en todo tiempo y lugar los individuos clasifican las cosas según dos categorías opuestas: lo sagrado (que refiere a prohibiciones y prescripciones que generalmente no se aplican a la cultura secular) y lo profano (el mundo cotidiano en un sentido práctico e instrumental). En el tercer capítulo nos ocuparemos más detenidamente de esta distinción que, como es sabido, tiene sus limitaciones: primero, lo sagrado no puede ser identificado de manera extracontextual; segundo, cualquier comportamiento humano puede ser revestido de sig-

nificado religioso; tercero, no existen emociones específicamente religiosas (amor, odio, reverencia o miedo aparecen también en contextos no religiosos o seculares). Para Durkheim éstas son las dos categorías fundamentales que organizan el sistema de representaciones de los fenómenos religiosos, y corresponden a representaciones colectivas engendradas por la sociedad; en este sentido, lo sagrado no sería una propiedad intrínseca, sino un atributo resultado de la proyección de una creencia (Durkheim, 1992: 42). Como veremos, la distinción clásica de Durkheim es, en cualquier caso, difícil de manejar. Pero resulta cuando menos paradójico que la explicación de los fenómenos religiosos mediante las nociones durkheimianas de sagrado y profano tuviera tan honda repercusión entre fenomenólogos como Rudolf Otto, Van der Leeuw y Mircea Eliade, poco afines por lo demás al positivismo metodológico del sociólogo francés.

Las definiciones sustantivas de la religión refieren invariablemente a un sistema de creencias y prácticas culturalmente compartidas basadas en la existencia de poderes sobrenaturales sagrados. ¿Es posible una definición sustantiva de religión no fenomenológica, no reificadora ni mistificadora? Dediquemos ahora unas páginas a la revisión de algunos de los problemas que suscitan los lugares comunes asumidos en el estudio antropológico de la religión.

1.2. Antropología y religión: algunas incertezas

Recortados sus perfiles casi siempre sobre un horizonte inaccesible a la razón, remitida a lo impenetrable y lo desconocido, a lo sagrado, lo sobrenatural, lo irracional, el estudio antropológico de la religión ha dedicado muchos de sus esfuerzos —explícitos o no— a saldar cuentas con la Razón. No podía ser de otro modo cuando aún hoy se sigue definiendo la religión como aquel campo de estudio que «cubre todos los fenómenos que tienen una calidad sagrada o supraempírica: totemismo, mito, brujería, ritual, creencia en los espíritus, simbolismo, etc.» (Morris, 1995: 14). Cuando se sigue invocando una y otra vez la vieja definición de A.F. Wallace, según la cual la religión es «el tipo de comportamiento que puede ser clasificado como creencias y rituales que conciernen a seres, poderes y fuerzas sobrenaturales» (Wallace, 1966: 5); y cuando lo sobrenatural se identifica con «el reino de lo extraordinario fuera (pero se cree que tocando con) del mundo observable. Es algo no empírico, inverificable, misterioso e inexplicable en términos ordinarios».⁶ Mien-

6. La invocación a Wallace es frecuente en los manuales. Nótese que en este sentido apenas nos hemos movido milimétricamente de la definición de Tylor. La cita de Wallace pertenece en este caso al capítulo que C. P. Kottak dedica a la religión en su manual: *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. McGraw-Hill/Interamericana de España, S. A., 1994, p. 348.

tras que para el indonesio de Peacock los espíritus no son una creencia extraordinaria, ni tan siquiera son en sentido estricto una *creencia*, sino parte de una relación incuestionable. De manera que la religión se ha venido definiendo, para evitar que su dominio abarcase todas las creencias posibles, sobre un criterio intelectualista y etnocéntrico. Es probable que los conceptos que los occidentales espontáneamente mantienen sobre la magia, la posesión de espíritus o la hechicería, en contraste, por ejemplo, con los conceptos africanos, estén ligados a lo sobrenatural, lo extraordinario, lo misterioso y lo fantástico. Pero fenómenos que para nosotros caen más allá del entendimiento racional constituyen, en otras tradiciones culturales, los pilares de la más elemental comprensión del mundo (Olivier de Sardan, 1992: 14).

Sin duda la idea religiosa de lo sobrenatural, lo extraempírico o lo sobrehumano,⁷ plantea un serio problema a los analistas sociales que tratan la religión. Melford Spiro define la religión como «una institución que consiste en la interacción culturalmente modelada con los seres culturalmente considerados sobrehumanos» (Spiro, 1968: 96). Si son «considerados» sobrehumanos por otros, parece que se nos exime de aceptar científicamente la existencia de una realidad inmaterial y suprasocial, pero en realidad sólo pospone la cuestión de producir un concepto de religión que no incorpore lo sobrehumano y lo extraordinario, y que en cambio haga posible la explicación de los procesos mediante los que se llega a considerar algo como sobrehumano o extraordinario. El mismo Worsley, un marxista contemporáneo, que rechazó la conclusión de Nadel según la cual la religión es una clase de experiencia (relacionada con el «estremecimiento» al que se refiriera el pragmático William James) y la seguridad que ella proporciona, acabó enfatizando, al fin y al cabo, un tipo especial de significado y no una experiencia, concluyendo que la religión es creencia en seres sobrehumanos o en un reino sobrenatural. Más que a Nadel o a James, Worsley prefiere seguir a Spiro «y observar, simplemente, que lo que distingue la creencia religiosa de otros tipos de creencias sociales es que, de uno u otro modo [...] se refiere a y busca validación en una

7. Pensar científicamente la religión se convirtió, desde el principio, en una suerte de ejercicio acróbata entre el déficit (lo i-razional o pre-razional, lo i-real, i-lógico o pre-lógico, pre-científico o a-científico) y el exceso (lo sobre-natural, lo extraordinario, supra-sensible, meta-físico y extra-empírico). Un ejercicio zigzagante y además lastrado por fracturas esenciales ante las que las religiones invariablemente han caído del lado de lo sagrado (frente a lo profano), lo expresivo (frente a lo instrumental), lo ideal (frente a lo material), lo subjetivo (frente a lo objetivo), lo intangible (frente a lo patente), lo simbólico (frente a lo empírico), lo trascendente (frente a lo ordinario), lo sensible (frente a lo conceptual), y así podríamos seguir. En resumen, la antropología de la religión se ha parecido demasiado a una «antropología de lo inefable» (Delgado, 1996: 198).

dimensión que está más allá del reino empírico-técnico de la acción», distinción analítica que, como hace notar Worsley, «no está necesariamente presente en las mentes de los propios creyentes» (Worsley, 1980a: 40-42).

De otra manera: incluimos como elementos centrales de las definiciones de religión algo que queda fuera de nuestra competencia y que, en muchos casos, ni siquiera se corresponde con la visión *creyente* de las cosas, sino con estrategias definicionales un tanto irreflexivas que nos permiten manejar científicamente un objeto esquivo. Si estamos pensando en una sociología y una antropología científicas, habría que preguntarse por qué se incluye tan insistentemente en las definiciones de religión una categoría que es, por definición, científicamente incognoscible (Feuchtwang, 1977: 84). Tal vez el recurso a las ideas y subjetividad de los actores se ha convertido, sobre todo en el manejo de objetos empíricamente problemáticos como la religión, en una actitud más determinada por la inercia que por la asunción consciente de los enfoques teóricos que han privilegiado históricamente el recurso a la comprensión, la intersubjetividad y la interpretación frente a la explicación causal.⁸

El mismo postulado antropológico de la universalidad de la religión podría ser el resultado de una visión religiosa o teísta del mundo, y de haber descrito la «visión primitiva del mundo» (la única visión que durante largos años ocupó a la antropología) en términos esencialmente religiosos y simbólicos. Si bien alguna forma de lo que llamamos religión puede encontrarse en todas las sociedades, no es menos cierto que el escepticismo hacia las creencias religiosas y la existencia de concepciones *naturalistas* del mundo han estado igualmente presentes en todo tiempo y lugar. La misma Mary Douglas, que en *Pureza y peligro* sumergió la vida de las culturas ágrafas en categorías conceptuales esencialmente religiosas (Douglas, 1973: 17 y 103), admitía en *Implicit Meanings* que muchas culturas tribales tenían perspectivas del mundo profanas y que en consecuencia se hacía necesario «desterrar el mito del piadoso primitivo» (Douglas, 1975:

8. «Es cierto que ningún científico social, que yo sepa, explica la vida social como resultado de la obra de los dioses. Pero muchos aceptan las ideas religiosas como no problemáticas o como ajenas a su competencia, de modo que las tratan como un factor dado que permite explicar la vida social. Afirmaciones del tipo de que el pueblo X tiene tal costumbre porque tal tema o creencia forma parte de su concepción del mundo implican que la religión, el ritual y el mito son realidades autodefinibles. Una afirmación de esta clase puede ser un paso preliminar hacia una teoría de la religión, del ritual y del mito. Pero cuando tal afirmación va acompañada implícita o explícitamente por la suposición de que la realidad autodefinible de la religión, del ritual y del mito no se relaciona con el resto de la realidad social de ningún modo necesario que podamos conocer, se asigna entonces a la idea de los dioses una fuerza explicativa que no es más que una débil sustitución agnóstica de los dioses mismos» (Feuchtwang, 1977: 81-82).

81).⁹ Radcliffe-Brown afirmó en este sentido: «En toda sociedad humana existen inevitablemente dos conceptos distintos, y en cierto sentido contradictorios, de la Naturaleza. Uno de ellos, el *naturalístico*, está implícito en la tecnología, y en nuestra cultura europea del siglo xx [...] ha pasado a ser explícito y preponderante en nuestro pensamiento. El otro, que puede llamarse mitológico o espiritual, está implícito en los mitos y en la religión, y con frecuencia explícito en la filosofía» (Radcliffe-Brown, 1972: 149). También Evans-Pritchard reconoció, refiriéndose a los relatos de los viajeros que constituyeron los principales informes de los primeros antropólogos: «La magia, los ritos religiosos bárbaros, las creencias supersticiosas adquirieron prioridad sobre las empíricas, cotidianas, monótonas rutinas que comprenden el noventa por ciento de la vida del hombre primitivo y constituyen su principal interés y ocupación: su caza, pesca y recolección de raíces y frutos, su cultivo y pastoreo, su vivienda, la forma de sus utensilios y armas y en general su ocupación en los asuntos diarios, sean domésticos o públicos» (Evans-Pritchard, 1991: 22).

Pero veamos aún otros problemas. Al igual que en buena medida ha ocurrido con el estudio de las ideologías en general, la antropología sólo con dificultad ha escapado a las concepciones evaluativas de la religión. Hemos desterrado felizmente el término *superstición* para referirnos a las creencias religiosas que nos parecen inaceptables o completamente *infundadas*, pero cualquier lectura atenta de la mayoría de los textos sobre religión nos revelará que la tendencia a contraponer las creencias religiosas y sus efectos sociales con las virtudes de la Razón que guía nuestros trabajos y que, acaso no tanto como se piensa, rige nuestra vida cotidiana, no ha corrido en cambio la misma suerte. Al ser analizada, la religión (sobre todo las nuevas religiones próximas) es generalmente puesta bajo sospecha, lo que invita a sospechar de muchos textos sobre religión. El ateísmo ilustrado, el positivismo científico, la concepción marxista de las ideologías y de la religión entre ellas y, sin duda, el sufrimiento provocado por los fanatismos religiosos de toda condición son parte de la historia de esta sospecha: «Más o menos como la religión, el nacionalismo tiene mala fama en el mundo moderno y, más o menos como la religión, la merece» (Geertz, 1988: 218). Los estudios sobre religión han oscilado entre las concesiones irreflexivas y mistificadoras a lo extraordinario, lo sobrenatural, lo extraempírico, y el ajuste de cuentas con el panorama resultante de la preeminencia de instancias científicamente tan problemáticas.

9. Douglas cita para apoyar esta revisión de la «piedad primitiva» el estudio de F. Barth sobre los nómadas *basseri* de Persia (Barth, 1965: 135-153) quienes, a pesar de ser musulmanes, toman su religión tan en serio como lo harían los habitantes de un típico suburbio de Londres (Douglas, 1975: 77). Más adelante afirma Douglas: «Es difícil argumentar que la fe religiosa es fuerte entre quienes sólo creen que sus enemigos usan técnicas mágicas contra ellos y que sus expertos poseen el antídoto» (Douglas, 1975: 78).

Podríamos sintetizar algunos de los problemas que han marcado el estudio antropológico de la religión apuntando dos tendencias principales. Una de ellas está ligada al debate sobre la racionalidad y el estatuto epistemológico de las creencias religiosas (Skorupski, 1976).¹⁰ De esta tendencia derivan a su vez dos consecuencias: la que refiere al tratamiento científico de lo que algunos han considerado el elemento vertebrador de las religiones, es decir, la emoción, la creencia y la «experiencia religiosa»;¹¹ y la que marca la distancia que el académico debe mantener frente al horizonte esencialmente irracional de las religiones. Con respecto a la primera de ellas podríamos citar el trabajo de Virginia Garrard-Burnett *Protestantism in Guatemala* (1998), en el que se afirma que ignorar la importancia de la fe y las creencias religiosas es tan «perversamente obstruccionista» como estudiar el género sin tomar el sexo en consideración. La autora invoca al fenomenólogo Rudolf Otto, cuyo status en la antropología es ciertamente ambiguo, para sostener que el estudio de la religión no exige al analista que sea un individuo religioso, lo que sí le exige es creer que cierta gente pueda serlo. Porque sólo aceptando esta premisa puede entenderse que los conversos al protestantismo (como es el caso de su estudio) trasciendan el grado de dislocación que supone el rechazo de los antiguos vínculos comunitarios y a menudo también familiares, el abandono de los principios de construcción de su mundo social, el establecimiento a cambio de nuevas formas de comunidad y la articulación de nuevas identidades sociales, que a veces desafían al círculo de parientes, a la comunidad y al estado (Garrard-Burnett, 1998: xiii-xiv).

La segunda de las consecuencias de aquella primera tendencia está referida, como quedó apuntado, a la distancia que el estudioso se esfuerza en mantener frente a la naturaleza *irracional* de la creencia religiosa. Esta consecuencia entra de lleno en el debate sobre la reflexividad del trabajo antropológico, y en el análisis de los procesos de construcción de los objetos científicos. Es, por tanto, entre otras cuestiones, un problema epistemológico. Por lo común no censuramos el compromiso que algunos estudiosos de los sistemas de género establecen con determinadas maneras de entender el género mismo y la sexualidad, o la implicación de la identidad étnica, ideológica o política de los investigadores en los criterios de elección de sus temas (la preferencia de mujeres y homosexuales por los estudios de género, de miembros de minorías étnicas —recordemos el caso del antropólogo chicano Renato Rosaldo— por problemáticas asociadas a ellas y al etnocentrismo propio de las representaciones occidentales, de intelectuales de izquierda por determinados movimientos sociales y políticos). Pero sí se

10. Evans-Pritchard afirma, refiriéndose a los textos sobre religión de los antropólogos racionalistas de fines del siglo XIX, algo que puede parecer obvio, pero que merece la pena no olvidar: «La creencia religiosa era algo absurdo para estos antropólogos y lo es también para gran parte de los antropólogos de ayer y de hoy» (1991: 33).

11. Robert R. Marett, Alexander Goldenweiser y Robert Lowie son buenos exponentes clásicos.

suelen censurar, argumentando que vulneran de manera inaceptable la objetividad científica, las adscripciones religiosas de quienes analizan la religión. Tal vez perturban más porque las construcciones religiosas no gozan hoy de la legitimidad de otras construcciones sociales como las de género, las étnicas, las ideológicas y las políticas, una legitimidad firmemente anclada en su prestigiosa *actualidad*. La convicción tácita de raigambre marxista según la cual la religión es una institución de dominación permea el concepto sumergido, apenas visible, de religión con el que trabajamos. De alguna manera seguimos alimentando sólidos prejuicios sobre el carácter absorbente, alienante, fanatizante y decididamente irracional de las opciones religiosas, o sobre sus irrenunciables vínculos con el poder institucional, sea eclesiástico o político. De ahí que, sobre todo en el actual campo de estudio sobre minorías religiosas próximas, se sigan practicando traducciones especialmente monológicas de las realidades religiosas alternativas. Monólogos que al cabo buscarían no poner la racionalidad en situación de riesgo, no entregarse al inquietante «todo vale» que traería la emancipación de las pretensiones de objetividad y la atención, como sugieren algunas voces recientes, a formas polifónicas de interpretar la alteridad y a la búsqueda consciente de una autoría dispersa.

La segunda tendencia es producto de las diferencias de objetos y enfoques que han resultado de la especialización disciplinar de los científicos sociales; me refiero, sobre todo, al tratamiento diferenciado de la religión en sociología y en antropología. El objeto de estudio de la antropología fue claramente establecido a principios del siglo xx. A esa joven disciplina que se ocupaba del estudio de los *primitivos* se le llamó de maneras diversas: antropología social, antropología cultural o etnología, etnografía y sociología comparada. Ya desde fines del siglo xix el estudio de la cultura en sentido tyloriano, es decir, abarcando la organización social, se distinguía del estudio biológico del ser humano. A comienzos del siglo xx, como explicaba Radcliffe-Brown, ya existía una diferenciación entre los estudios de difusión cultural, aproximaciones geográficas que se ocupaban de la emigración y que tendían al particularismo y la descripción, por un lado, y por otro la aproximación sociológica, que se ocupaba del desarrollo de las instituciones de una manera más comparativa y teórica.¹² Así, los etnólogos se inclinaban hacia los estudios difu-

12. La distinción entre ellos había sido formalizada por Frazer en 1909, cuando se acordó usar «etnografía» para referirse a los «trabajos descriptivos sobre pueblos analfabetos»; «etnología» y arqueología prehistórica para los trabajos que se ocupaban de la «reconstrucción hipotética de la *historia* de tales pueblos»; y por último, «antropología social» para denominar «el estudio comparativo de las instituciones de las sociedades primitivas»...«Frazer ya había definido la antropología social en 1906 como la rama de la sociología que se ocupa de los pueblos primitivos». Así Westermarck, continúa Radcliffe-Brown, «ocupaba el cargo de profesor de sociología, aunque en realidad su obra estaba en el campo de la antropología social». La cita completa pertenece al artículo «Historical Note on British Anthropology», *American Anthropologist*, vol. 54, 1956, p. 276 (citado en Kuper, 1973: 16).

sionistas, mientras los sociólogos eran en muchos aspectos evolucionistas, si bien rechazaban la evolución unilineal tan pujante en la Inglaterra victoriana. Los antropólogos británicos tomaron posesión de la sociología de aquel tiempo, y Radcliffe-Brown señaló claramente que el conflicto en la antropología no radicaba en la elección entre evolucionismo y difusionismo, sino en la opción de la historia conjetural por una parte y el estudio funcional de la sociedad por otra.¹³ La antropología social se volvía, en consecuencia, una sociología comparativa destinada a elaborar teorías generales sobre modos diversos de vida social (Radcliffe-Brown, 1988: 52).¹⁴

Pero pese a esta inicial identificación con el trabajo sociológico promovida por los antropólogos británicos, que los antropólogos norteamericanos consideraron como una mera emulación ahistórica y empobrecedora,¹⁵ el ulterior desarrollo de la antropología y la sociología como disciplinas académicas separadas ha tenido claras consecuencias sobre el tratamiento teórico de los fenómenos religiosos. Esto ha conducido en algunos casos a perspectivas muy estrechas. Los padres fundadores de la ciencia social, en especial Spencer, Durkheim o Weber,¹⁶ hicieron girar buena parte de sus preocupaciones teóricas en torno a los fenómenos

13. El proyecto consistía en rechazar el evolucionismo, el difusionismo y la empresa etnológica, y ocuparse del estudio comparativo de los fenómenos sociales (organización social, ideas y códigos morales, creencias y prácticas mágico-religiosas, comunicación y lenguaje, etc.) de espaldas a la historia anterior de esos fenómenos. Malinowski anunciaba de este modo «un nuevo tipo de teoría» que trascendía el evolucionismo de la escuela clásica de antropología inglesa (Tylor, Frazer, Westermarck, Sydney, Hartland, Crawney) y la escuela etnológica con su enfoque difusionista, dedicada a estudiar la influencia de las culturas a través del contacto, la infiltración y la transmisión (Ratzel, Foy, Gräbner, Schmidt, Rivers, Eliot-Smith) (Kuper, 1973: 16-18).

14. «Si alguna vez hemos de alcanzar un conocimiento científico de la sociedad humana, sólo puede ser mediante el examen y la comparación sistemática de un cierto número de diversas formas de sociedad. Podemos llamar a tal estudio comparativo “sociología comparativa”. Es un tipo de sociología en la que se han dado algunos pequeños primeros pasos, y de ella puede decirse que forma parte la antropología social”. Y, más aún, “si alguna vez esta sociología comparativa se establece como materia, en este momento la antropología social se incorporará a ella”» (Radcliffe-Brown, 1988: 52). Esta definición de la antropología como sociología comparada prevalece, según Layton, sobre aquellas otras que durante largo tiempo la identificaron con el estudio de sociedades simples y homogéneas, o con los inevitables procesos de traducción cultural que la dedicación a los exóticos exige (Layton, 1997: 1).

15. Murdock, destacada figura de la antropología norteamericana, criticó a los británicos su ignorancia de la historia, del cambio cultural y los procesos psicológicos, así como su indiferencia hacia los escritos teóricos de colegas de otros países. Según Murdock los británicos ignoraban la cultura, por lo que en verdad no eran antropólogos sino una suerte de sociólogos anticuados: «British Social Anthropology», *American Anthropologist*, 1951: 466-467.

16. Pero es también el caso de Marx, cuyos estudios, aunque orientados fundamentalmente al análisis crítico del capitalismo, también se ocuparon de la vida social de antiguos y ágrafos.

religiosos, orientándolos en un sentido amplio que les llevó a abarcar desde procesos de cambio asociados al desarrollo del capitalismo mundial, hasta reflexiones sobre la función de la religión en las culturas ágrafas. Pero la creciente especialización, la definición de las fronteras disciplinares y, sobre todo, el tipo de sociedades a las que se han dedicado unos y otros, han conducido de manera difícilmente justificable a tratamientos teóricos de los fenómenos religiosos muy dispares.

En general los sociólogos se han ocupado de las religiones históricas en las sociedades occidentales (sobre todo del cristianismo) y de los efectos de la secularización sobre esos sistemas religiosos y sobre estas sociedades. Un examen de los textos fundamentales revela que la religión *en sí* ha sido considerada un asunto secundario. Los antropólogos por su parte se entregaron durante largo tiempo a lo que constituyó la actividad distintiva de la disciplina: el estudio de las sociedades «primitivas», tribales, y posteriormente las campesinas. Se concentraron en el papel jugado por las religiones en ese tipo de sociedades, al extremo de llegar a presentar estas últimas como dominadas por el comportamiento simbólico-religioso, como si la magia, la hechicería, la brujería o la posesión de espíritus les perteneciera en exclusiva. La división entre religiones históricas y religiones de los pueblos ágrafos resulta en sí misma una distinción conceptual delicada, que apenas encuentra justificación en las indudables implicaciones que el advenimiento de la escritura y los sistemas estatales tuvieron sobre la organización de los sistemas religiosos. Pero más aún inquieta cuando descubrimos que sobre ella se sustentan en gran medida los tratamientos teóricos diferenciados dispensados a uno y otro tipo de religión. La menor familiaridad de los sistemas religiosos «exóticos», aunque también las indagaciones sobre el origen y la función de la religión,¹⁷ llevó desde antiguo a los antropólogos a situar frente a frente el pensamiento primitivo y el científico; un «pensamiento salvaje» sumergido en el simbolismo y la religión que se contraponía de manera global a una racionalidad occidental presuntamente homogénea:

17. Claramente ligadas al estudio antropológico de los sistemas religiosos tribales, aunque no sólo. Las teorías que se ocupan del origen y función de la religión están por lo general enfocadas al estudio de las religiones de las culturas ágrafas. Es el caso de Tylor o Frazer, pero también de Freud o Durkheim, persuadidos como estaban de que el examen de las culturas más simples podría capacitarnos para establecer los orígenes y características generales más antiguas del comportamiento religioso. Asimismo, las discusiones sobre la distinción entre el llamado «pensamiento primitivo» y el «científico» han remitido por lo común el primero no a los sistemas religiosos en general sino a los modos intelectuales imperantes en las culturas iletradas. Claro que en el caso de Durkheim, como apunta acertadamente Morris, se han ignorado significativamente sus planteamientos referidos a la «generalidad» de las clasificaciones simbólicas primitivas y a la naturaleza metafórica de los conceptos cristianos (Morris, 1995: 15).

Como explicaba Evans-Pritchard, «...las dificultades fueron aumentando, y creciendo con ello la consiguiente desfiguración, al inventarse términos especiales para describir las religiones primitivas, con lo que se insinuaba que la mentalidad del primitivo era tan diferente de la nuestra que sus ideas no podían expresarse con nuestros vocabularios y categorías. La religión primitiva era “animismo”, “preanimismo”, “fetichismo” y cosas por el estilo» (Evans-Pritchard, 1991: 27).

Pero el mismo Evans-Pritchard nos ofrece un buen ejemplo de esta ambigüedad y estos sesgos en su introducción a *Las teorías de la religión primitiva*, en la que justifica el estudio de este tipo de religiones por dos razones: primera, porque «algunos de los más importantes filósofos que han tratado de política, de la sociedad o de la moral, desde Hobbes, Locke o Rousseau hasta Spencer, Durkheim y Bergson, han considerado que la vida primitiva tiene considerable relevancia de cara a la comprensión de la vida social en general» (y continúa citando a todos los que en el siglo XIX mostraron interés por los primitivos: Marx, Darwin, Freud, Frazer o Comte). Segundo, porque «las religiones primitivas son especies del género religión» y pueden ayudarnos a comprender la naturaleza de la religión en general y las grandes religiones históricas en particular. Sobre unas y otras explica: «A diferencia de estas grandes religiones, que están genéticamente emparentadas —judaísmo, cristianismo e islamismo, o hinduismo, budismo y jainismo— las religiones primitivas, al darse en todas partes del mundo aisladas y muy separadas unas de otras, apenas pueden deberse a otra cosa que a procesos independientes sin relaciones históricas entre sí.» Lo interesante es que, algunas líneas después, argumentando contra las «fuerzas inmovilistas» (teólogos, historiadores clásicos, semitistas y otros especialistas en religión) que prescinden de las religiones primitivas, llega Evans-Pritchard a afirmar: «En realidad podría ir más lejos y decir que, para comprender plenamente la naturaleza de la religión revelada, tenemos que comprender la naturaleza de la religión natural, puesto que nada podría revelarse sobre algo si los hombres no tuvieran previamente una idea de ese algo. Quizás debiéramos decir, más bien, que la dicotomía entre religión natural y revelada es falsa y redundante en confusión, pues cabe afirmar que, en cierto modo, todas las religiones son religiones de revelación: el mundo que les rodea, junto con su razón, ha revelado a los hombres en todas partes algo sobre lo divino y sobre su naturaleza y destino propios» (Evans-Pritchard, 1991: 12-13).

El resultado de toda esta confusión salta a la vista al repasar el tratamiento dispensado a la antropología de la religión en los textos introductorios, máxime si lo comparamos con el que la sociología destina a *sus* religiones. Los sistemas religiosos históricos son tratados y examinados como sistemas conceptuales compactos y fenómenos históricos de cuya solidez nadie duda. Las religiones de los ágrafos son presentadas de manera fragmentaria y bajo rótulos repetitivos que designan un conjun-

to de fenómenos que pueden encontrarse en cualquier sistema religioso, pero que en los textos antropológicos parecen pertenecer sólo a los exóticos: brujería, hechicería, magia, tabú, totemismo, chamanismo, posesión, visiones, trance, mito, ritual, *mana*,¹⁸ «y cosas por el estilo». Una visión atomizada y un tanto desoladora que recupera incesantemente las categorías tylorianas y otras tantas nociones sueltas por las que parece que no pasa el tiempo.¹⁹

Pero aquellos retratos añejos e intemporales de las religiones exóticas ya no bastan. La «crisis de objeto» a la que ya se hizo referencia, la imposibilidad cada vez mayor de entregarse al estudio de comunidades aisladas, previsibles y socialmente integradas, la necesidad de renovar en consecuencia los objetos que en su día dieron sentido al nacimiento de la disciplina, se ha vuelto aún más urgente con las convulsiones del proceso globalizador. La disolución en puntos estratégicos de las fronteras disciplinares, la creciente «confusión de los géneros»,²⁰ no deja otra salida que replantearse los viejos métodos y aden-

18. Evans-Pritchard prosigue: «También se tomaban en préstamo términos de las lenguas nativas, como si no se pudiera encontrar en nuestra propia lengua ninguno que se pareciera a lo que tenía que describirse; términos como los de *tabú* (de Polinesia), *mana* (de Melanesia), *tótem* (de los indios de América del Norte) y *bakara* (de los árabes del norte de África)» (Evans-Pritchard, 1991: 27-28).

19. Las categorías tylorianas «religión», «espíritus», «seres sobrenaturales» o «animismo», siguen presentes; como ha observado Bird-David, en general los antropólogos recientes han evitado el tema del animismo e incluso el término mismo, pero no se han ocupado sin embargo de repensar el animismo a la luz de los nuevos datos aportados por sus etnografías (Bird-David, 1999: 68). Los términos «animismo», «fetichismo», «chamanismo» y «totemismo» son comúnmente usados para definir la religión de los «primitivos». Pero estas nociones fueron elaboradas y empleadas profusamente por aquellos pensadores entregados a la tarea de trazar las grandes etapas de la evolución religiosa, y dado el paulatino cambio de intereses a lo largo de un siglo de antropología, los antropólogos actuales suelen mostrarse escépticos ante el uso de dichos términos. Es interesante hacer notar que ese escepticismo no existe, en cambio, en los medios de comunicación que alcanzan al gran público. Es como si para ellos no hubiéramos abandonado aún las teorías evolucionistas, de manera que ciertas religiones son calificadas como «animistas» o «fetichistas» como si animismo y fetichismo fuesen sistemas religiosos completos, y no elementos que pueden coexistir en un mismo sistema religioso. Claro que la consulta de los apartados que los manuales al uso dedican a la religión explica la vigencia de esos términos entre los no especialistas: ¿cómo iba a ser de otro modo si aún hoy los antropólogos enseñan la religión apelando a ese panorama fragmentado e inconsistente?

20. La libertad y la transformación del estilo discursivo de los estudios sociales, el cambio de los instrumentos de razonamiento, ha llevado a que la sociedad se represente «cada vez menos como una máquina elaborada o como un cuasi-organismo, y más como un juego serio, como un drama callejero o como un texto conductista». Sin duda, «toda esa confusión sobre las propiedades de la composición, la investigación y la explicación supone una alteración radical de la imaginación sociológica, al impulsarla hacia rumbos tan difíciles como desconocidos» (Geertz, 1994: 35).

trarse en los nuevos escenarios de «lo masivo»²¹ y lo urbano. Aun a riesgo de que el antropólogo se convierta en ese «repatriado forzoso» del que nos habla Manuel Delgado, un infiltrado en los resquicios temáticos, «sumideros y reservorios», que constituyen de alguna manera restos de serie que sociólogos o economistas rehúsan tratar (Delgado, 1999: 9).²² Pero hay que encarar esos retos y buscar el lugar que le corresponde al trabajo antropológico en los nuevos escenarios. La antropología puede aplicar sus consignas epistemológicas y deontológicas en los espacios urbanizados cuya urdimbre se extiende de manera imparable; su mirada holista, empírica y comparativa (si tal es el caso), su «disciplina del detalle» (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 245), su atención a lo concreto, su trabajo contextualizador de realidades mínimas, la aplicación de las técnicas cualitativas de investigación que permiten acceder a la construcción de mundos privados a partir de las condiciones *objetivas* y las explicaciones públicas. Una antropología de los espacios urbanos que incluya a esas modernas formas de religión que, cada vez más visibles, reconstruyen identidades en torno a principios comunales y contradicen las previsiones de un proceso de secularización entendido como extinción de lo expresivo-simbólico en favor de lo racional-instrumental.²³ Ese es el escenario de las nuevas religiones contemporáneas

21. «Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlo. Es necesario deconstruir esa división en tres pisos, esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura, y averiguar si su hibridación puede leerse con las herramientas de las disciplinas que los estudian por separado: la historia del arte y la literatura, que se ocupan de “lo culto”; el folklor y la antropología, consagrados a lo popular; los trabajos sobre comunicación, especializados en la cultura masiva. Necesitamos ciencias sociales nómadas, capaces de circular por las escaleras que comunican esos pisos. O mejor: que rediseñen los planos y comuniquen horizontalmente los niveles» (García Canclini, 1990: 14-15).

22. Podría parecer que el antropólogo que opta por estudiar la propia sociedad sólo está legitimado a actuar sobre rarezas sociales y extravagancias culturales, «algo así como los residuos del festín que para la sociología, la economía o la ciencia política son las sociedades contemporáneas». El antropólogo se entrega así a la atenta observación de costumbres ancestrales, ritos atávicos, «supervivencias religiosas y otros excedentes simbólicos más o menos inútiles». O puede encontrarse, y eso es mucho peor, observando grupos humanos que la mayoría social o el orden político ha problematizado previamente, «con lo que el antropólogo puede aparecer complicado involuntariamente en el marcaje y fiscalización de disidencias o presencias consideradas alarmantes. La tendencia a asignar a los antropólogos —y de muchos antropólogos a asumirlas como propias— tareas de inventariado, tipificación y escrutamiento de “sectores conflictivos” de la sociedad —a saber, inmigrantes, sectarios, jóvenes, gitanos, enfermos, marginados, etc.— demostraría la inclinación a hacer de la antropología de las sociedades industrializadas una especie de ciencia de las anomalías y las desviaciones» (Delgado, 1999: 10).

23. De todo ello nos ocuparemos en el capítulo 6 de este trabajo. Una antropología así puede, permaneciendo leal a sus métodos de trabajo, deparar logros

y de todo su potencial de innovación y creatividad, pero también de recuperación y reapropiación de tradiciones religiosas importadas. Sobre ese escenario complejo e hibridado,²⁴ en gran medida urbano y globalizado, salpicado de impugnaciones a la hegemonía religiosa de antaño, hemos de ensayar tentativas teóricas que puedan ayudarnos a examinar los nuevos experimentos identitarios que en la actualidad tienen como eje la religión.

Ocuparse hoy de la religión es a veces una tarea incómoda. Por eso resulta saludable evocar la centralidad que una vez tuvieron los estudios sobre religión en la reflexión sociológica y antropológica. Tanto Weber como Durkheim vieron en la religión un fenómeno social crucial. La paulatina marginalidad de los estudios sociológicos sobre religión, el repliegue de cierta antropología en las formas de la llamada *religiosidad popular* en estrecha vinculación con los fenómenos festivos populares, todo ello, se debe en parte a que el ámbito que les es propio se define muy a menudo en términos eclesiásticos, como la secularización es con frecuencia referida a la pérdida de centralidad de la Iglesia en la sociedad. Y aunque ha transcurrido un cuarto de siglo desde que Clifford Geertz hiciera notar el estancamiento general en el que el estudio antropológico de la religión estuvo sumido desde la segunda guerra mundial (Geertz, 1988 [1973]: 87-88), y se hayan escrito muchos y muy valiosos trabajos desde entonces, no es ocioso preguntarse por y tratar de desvelar el proceso de gestación del carácter a veces marginal, siempre ambiguo y esquivo, que inequívocamente define el estudio de la religión y sus diversas manifestaciones. Un status cuya razón de ser quizás resida en el temor a mirar la religión a la cara sin que el resplandor de lo sagrado, extraordinario, sobrenatural, extraempírico o numinoso (y otros miste-

insospechados: «...Si hoy por hoy no hay nada más importante desde el punto de vista sociológico que los macrofenómenos religiosos del tipo religión-sociedad, nada es más intrigante que su exacto opuesto: la decodificación cuidadosa de los más mínimos misterios de las religiones absolutamente minoritarias»; la antropología se busca a sí misma «mediante el abandono del escenario de la “importancia social” y ocupando otro, mucho más difuso, menos visible, en el que espera entrever respuestas y preguntas que, por el mismo hecho de rehuir la actualidad ilusoria, de relevancia inmediata, pueden servir para interpretar realidades ocultas» (Rodrigues Brandão, 1995: 22-23). Una apuesta de este tipo, emparentada con el análisis microsociológico de las nuevas realidades socio-religiosas y, por tanto, con la esencia del trabajo etnográfico, puede contribuir a legitimar y enriquecer la entrada del antropólogo en los escenarios tradicionalmente reservados a las demás ciencias sociales.

24. Néstor García Canclini afirma preferir la expresión «procesos de hibridación» a los conceptos «mestizaje» y «sincretismo», ya que la primera «abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales» (García Canclini, 1990: 14-15).

riosos lugares comunes refractarios a la indagación científica) nos ciegue por completo. A muchos, de hecho, les ha cegado; y a otros les cegó el miedo a esa ceguera. A propósito del chamanismo, Oscar Calavia escribe algo que podríamos hacer extensivo a otras manifestaciones religiosas: «En general, cuando se teoriza sobre el chamanismo, la tentación “teológica” —elucidación de conceptos esotéricos, en pos de significados últimos— es demasiado fuerte, sin provecho para la teología ni para la antropología como tal».²⁵

Pero aquella ambigüedad también puede deberse a la desorientación que parece haber provocado el fracaso de las previsiones racionalistas que apuntaban el fin de la religión y el triunfo de la razón instrumental, la ciencia, la tecnología. Si miramos a nuestro alrededor vemos, sin embargo, que las religiones ni se han extinguido ni posiblemente están cobrando fuerza. Batallamos contra un espejismo que la misma fantasía racionalista ha fabricado. Contra los molinos imaginarios de cierta arrogancia científica, de sus afirmaciones de verdad autovalidadas en tanto se apoyan en los mismos métodos y procedimientos científicos de argumentación, sin justificar epistemológicamente su validez. Las religiones ni se extinguen ni regresan, sólo se están transformando asombrosamente ante nuestra mirada atónita. No responden a «necesidades» más inmutables y eternas que aquellas que espolean el avance científico, económico, político, ideológico, artístico; ni es una teoría de las necesidades (menos aún la necesidad de «trascendencia») el obsoleto impulso teórico al que debemos recurrir a estas alturas.

1.3. Sobre los capítulos que siguen

Este ensayo se sustenta sobre una revisión de las teorías antropológicas y sociológicas de la religión siguiendo un orden que precisa algunas aclaraciones. Aunque están presentes visiones superadas como la de los «salvajes animistas» de Tylor, el animismo de Marett o el monoteísmo primitivo de Lang, las disputas entre evolucionistas y degeneracionistas, y el prelogismo de Lévy-Bruhl, la intención ha sido la de trazar un camino más o menos sinuoso que finalmente desemboque en los problemas centrales que definen el estudio antropológico de la fragmentación religiosa contemporánea, la secularización y los modernos escenarios en los que los procesos identitarios se articulan y conforman en torno a religiones que pueden ser minoritarias, pero que han alcanzado una visibilidad insospechada no hace tanto. Se ha intentado exhumar la menor cantidad posible de antiguas teorías, pero sin duda es necesario un recorrido justo, desde fines del *xix* a mediados del *xx*, para entender el subsiguiente desarrollo de las teorías e

25. Recensión a la obra de Esther Jean Langdon (coord.) *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. En *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* (1997) 14: 141-144.

hipótesis que han jalonado el estudio antropológico de la religión. Mi nivel de compromiso —si lo debo llamar así— irá aumentando a medida que se suceden los capítulos, pero no he querido reducir este trabajo a una exposición selectiva de aquellos enfoques que particularmente considero más fructíferos, y de espaldas a los antecedentes que, con peor o mejor fortuna, los hicieron situarse en la posición clave que hoy ocupan.

El proceso de construcción y objetivación de la religión como objeto de conocimiento antropológico pasa por una referencia, aunque sea escueta, a los autores que sentaron las bases del enfoque racionalizador de la religión: Müller, Spencer, Tylor, Frazer y los antecesores de Durkheim, entre otros, son autores a cuya obra se hace repaso a lo largo del capítulo 2, en el convencimiento de que ejercieron una influencia decisiva en los orígenes de la antropología académica. El tratamiento antropológico de la religión ha seguido en gran medida las perspectivas de Tylor, Spencer y, tal y como fue interpretado por Radcliffe-Brown, de Durkheim,²⁶ mientras que, desde la antropología, se han ignorado hasta muy recientemente las interpretaciones sociológicas de la religión de Marx, Engels y Weber (Morris, 1995: 175).

El capítulo 3 trata de sintetizar los planteamientos que se han desarrollado a partir del pensamiento de Durkheim: Lévy-Bruhl, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Turner o Douglas, en cuya obra (como en la de Leach) se reconoce la influencia de quien rescató la otra mitad de la herencia teórica durkheimiana: Lévi-Strauss. Se revisan en este capítulo la línea empirista británica en el estudio de la religión y las explicaciones lógico-formales del estructuralismo francés, escuela sumergida en el examen de los símbolos y más bien distante de la religión en sí misma. Al tratar a Malinowski se planteará, por segunda vez (también se hace mención a ello

26. Buena parte del debate sobre la racionalidad de la magia y sobre la interpretación del pensamiento tradicional, de lo que nos ocupamos en el capítulo 5, lleva implícita la confrontación entre las interpretaciones «intelectualistas» de la religión (que representan Horton y Jarvie) y la perspectiva «simbolista», derivada sobre todo de una determinada interpretación del pensamiento de Durkheim, interpretación que Beattie defendió de manera destacada (Skorupski, 1976; Morris, 1995). Sin duda, Durkheim ha sido el pensador clave en la historia del estudio antropológico de la religión. Dos aspectos del análisis durkheimiano han sido en este sentido enfatizados. El primero de ellos es la «sociedad» conceptualizada como totalidad de relaciones sociales estructuradas, como estructura de lazos sociales formada por el consenso moral, y no tanto como un nexo de relaciones económicas, políticas e ideológicas (de manera que lo social aparecería divorciado de su sustrato material). El segundo es el tratamiento de la religión como si ésta consistiera en un simple reflejo de los modelos sociales, ignorando de este modo sus funciones ideológicas. Esto lleva a Morris a afirmar: «Siguiendo a Durkheim, muchos antropólogos han desatendido la manera en que las creencias religiosas ayudan a sancionar los intereses de grupos o clases sociales y el hecho de que la religión puede ser una forma de alienación»; más allá, tal vez exagerando hasta la caricatura las consecuencias de esta tendencia, Morris sentencia: «Por consiguiente, su actitud hacia la religión ha sido casi siempre neutral y apologetica» (Morris, 1995: 175).

en el segundo capítulo), el papel de la perspectiva psicológica en el estudio antropológico de la religión. No he querido dedicar un capítulo específico a los enfoques psicológicos, pese a reconocer la importancia que han tenido en la antropología de la religión. Pero tanto Malinowski como Freud y Jung, además de los enfoques fenomenológicos al estilo de Otto y Eliade, y los enfoques experiencialistas y pragmáticos de William James, están presentes en varios momentos de los capítulos segundo, tercero y cuarto. En este mismo capítulo 3, y enlazando con la perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss, se reintroduce la visión marxista de la religión y el enfoque marxista-estructural que Godelier aplicó en sus trabajos sobre religión.

El capítulo 4 retoma la tradición historicista e idealista alemana en Dilthey y Weber, para tratar las perspectivas antropológicas de la religión que giran en torno a la cultura, los significados y la experiencia. Se repasan el pragmatismo norteamericano, la huella fenomenológica en los estudios de los antropólogos particularistas de la primera mitad del siglo, el interpretativismo o hermenéutica cultural de Clifford Geertz y su influyente definición de la religión entendida como «sistema cultural», así como el desarrollo de las perspectivas subjetivistas postmodernas a partir de la síntesis práctico-idealista propuesta por este último autor.

Como puede observarse, el criterio cronológico sólo rige para ordenar los contenidos de cada bloque específico. Las perspectivas de la religión que se tratan en cada capítulo tienen su propio punto de origen y su evolución particular, y es eso lo que se ha tratado de reflejar. La razón principal es la inclusión, en los capítulos quinto y sexto, de planteamientos de carácter filosófico y sociológico necesarios para cimentar la interdisciplinariedad que ha de informar el estudio antropológico de la religión hoy. Un criterio cronológico nítidamente establecido desde el principio habría quedado interrumpido al llegar a estas otras propuestas, cuya presencia en este trabajo no obedece tanto a razones cronológicas como sustantivas y temáticas.

Así, el capítulo 5 se ocupa de las relaciones, que arrancan al menos de Lévy-Bruhl, entre religión, racionalidad y el relativismo inherente a las propuestas procedentes de la llamada Filosofía del Lenguaje Ordinario. Es el caso de los *juegos del lenguaje* de Ludwig Wittgenstein y la consideración de la religión como uno de esos juegos autocontenidos cuya explicación no puede buscarse fuera de las reglas que le son propias. Esta sección se inicia retomando uno de los apartados del capítulo tercero, es decir, los presupuestos idealistas de algunos funcionalistas británicos, principalmente de Evans-Pritchard en su segunda etapa. Sigue un repaso a la propuesta filosófica y lingüística del Wittgenstein constructivista y sus consecuencias, para cerrar con la reacción positivista de algunos autores contemporáneos entre quienes destacan Gellner, Horton y Jarvie. Las implicaciones epistemológicas y metodológicas que este tipo de planteamientos suponen, en torno por ejemplo a cuestiones como la pertinencia de la comprensión (*Verstehen*) en el abordaje de los datos de la ciencia social, pueden ayudarnos a pensar cómo tratar los sistemas religiosos en tanto que universos de producción de sentido (Winch, 1990;

Ulin, 1990). En este capítulo se describen y discuten las tres aproximaciones principales —simbolista, contextualista e intelectualista— al estudio antropológico de la religión (Skorupski, 1976).

El capítulo 6 se detiene en consideraciones teóricas dirigidas a la comprensión de la fragmentación religiosa contemporánea encarnada en los Nuevos Movimientos Religiosos, que se despliegan en los contextos de lo que Anthony Giddens ha llamado la «modernidad avanzada». Se analizan el papel de las perspectivas constructivistas y de la sociología del conocimiento, principalmente las aportaciones de Peter Berger y Thomas Luckmann en torno a los procesos de secularización, de privatización y subjetivización de las religiones, y los procesos de construcción social de la realidad ligados a los universos religiosos de sentido. También se hace referencia a la posibilidad de combinar la teoría interaccionista del estigma formulada por Erving Goffman y la que desarrolla Pierre Bourdieu sobre los *habitus* internalizados, la lógica de los *campos* (entre ellos el *campo religioso*, que nos atañe) y la metodología para su estudio. Este capítulo da paso a una reflexión general sobre las relaciones entre la antropología, la crítica postmoderna y la teoría de la religión, un último capítulo que trata de fijar algunas vías de análisis sobre el telón de fondo de las religiones emergentes en el mundo contemporáneo.

La propuesta que acabo de describir es sólo una opción entre las muchas posibles, y tiene sus limitaciones. Sabemos que la discusión teórica sin referencia a los temas sustantivos carece de sentido, dado que éstos son el sustrato y basamento que hace posible aquélla. Pero también es cierto que no existe observación empírica ni delimitación de objetos etnográficos sin mediación teórica, y que esto siempre es así. Es lo racional, no lo *real*, el punto del que parte el vector epistemológico. Lo *real* no tiene nunca la iniciativa, de ahí que le haya dado prioridad a la mirada que forja los objetos y los somete. Los temas sustantivos, así como los grandes y pequeños sistemas religiosos históricos y actuales, sólo emergerán a partir de la discusión teórica. Parafraseando a Pierre Bourdieu, una vez que se abandona la teoría que los unía, los hechos de la religión vuelven a su estado de datos, y sólo abandonarán este estado cuando otra teoría por venir les confiera un nuevo sentido.²⁷

27. «Un objeto de investigación, por más parcial y parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos puestos en relación por los problemas que le son planteados (...) Lo real no tiene nunca la iniciativa puesto que sólo puede responder si se lo interroga.» A veces se piensa que existen hechos que podrían trascender tal como son a la teoría para la cual y por la cual fueron creados... «Sin embargo, el desafortunado destino de la noción de *totemismo* (que Lévi-Strauss compara al de *histeria*) bastaría para destruir la creencia en la inmortalidad científica de los hechos: una vez abandonada la teoría que los unía, los hechos del totemismo vuelven a su estado de datos de donde una teoría los había sacado por un tiempo y de donde otra teoría no podrá sacarlos más que confiriéndoles otro sentido» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1991: 54-55).