

Mística y Ritual. El hecho religioso a través de las Escuelas Antropológicas*

Hernández Garre, José Manuel 

Departamento de Antropología, Universidad de Murcia, España.

Correo Electrónico: jmhernandez@um.es

De Maya Sánchez, Baldomero 

Departamento de Antropología, Universidad de Murcia, España.

Correo Electrónico: baldo@um.es

RESUMEN

El hecho religioso es una realidad existencial del ser humano, un campo simbólico inmanente a su dimensión metafísica y, en cuanto tal, constituye una materia de estudio ineludible para la antropología. Estudio que durante la modernidad se ha ido desligando de las connotaciones teológicas pretéritas, para centrarse en el uso de la razón pura como vehículo de indagación de la religiosidad natural. El presente artículo supone un análisis documental del fenómeno religioso en esta línea, una exégesis a través de las diferentes escuelas antropológicas cuyo objetivo ha sido poner de relieve los diferentes enfoques, focos de interés, perspectivas epistemológicas y abordajes metodológicos que éstas han aportado a su comprensión.

PALABRAS CLAVE: Hecho religioso, religiosidad natural, escuelas antropológicas, perspectivas epistemológicas.

MYSTICISM AND RITUAL. THE RELIGIOUS FACT THROUGH THE ANTHROPOLOGICAL SCHOOLS

Abstract

The religious fact is an existential reality of the human being, a symbolic field immanent to its metaphysical dimension and, as such, constitutes a subject of inescapable study for anthropology. Study that during modernity has been detached from the past theological connotations, to focus on the use of pure reason as a vehicle of inquiry of natural religiosity.

The present article supposes an documentary analysis of the religious phenomenon in this line, an exegesis through the different anthropological schools whose objective has been to highlight the different approaches, focuses of interest, epistemological perspectives and methodological approaches that they have brought to their understanding.

KEYWORDS: Religious fact, natural religiosity, anthropological schools, epistemological perspectives.

*Fecha de recepción: 01-01-2020. Fecha de aceptación: 26-03-2020.

1. INTRODUCCIÓN

El hecho religioso como cuestión existencial del «ser» es una materia inmanente a su naturaleza, es un campo simbólico del que ya dan testimonio las primeras prácticas funerarias conscientes y rituales que realizaban nuestros ancestros hace más de 300.000 años (Arsuaga y Martínez, 1998). Sin embargo, su tratamiento como materia de estudio científico, desligado de la perspectiva mágico-teológica o del «orden religioso», no se instaura hasta finales del siglo XVIII de la mano del movimiento ilustrado (Duch, 2001). Es ahí, en el zenit del movimiento colonial, cuando nace una curiosidad etnográfica por las manifestaciones religiosas de los pueblos ágrafos no europeos, una especie de fascinación por la descripción de viajes exóticos y de «universos religiosos» disimiles en oposición al monocromático teocentrismo europeo. Se trata de protoantropólogos como Samuel Champlain (1574-1635), que intervino en la guerra contra las tribus iroquesas, o del jesuita Jacques Marquette (1637-1675), primero en cartografiar el río Misisipi. De obras que dan las primeras descripciones de cosmovisiones religiosas diferentes a las europeas como la “Historia General de las cosas de la Nueva España” ([1580]1999), del franciscano español Bernardino de Shagún (1499-1590), considerada el documento más valioso para la reconstrucción del México precolombino, “Costumbres de los salvajes comparadas con las de los tiempos primitivos” (1724), del jesuita francés Joseph-François Lafitau (1681-1746), uno de los pioneros de la etnología, o “Desde el origen de las leyes, las artes y las ciencias; y de sus progresos en los pueblos antiguos” ([1758]1794), del jurista e historiador francés Antoine-Yves Goguet (1716-1758). En este clímax, y seguramente también como consecuencia del hastío por las guerras de religión europeas de los siglos XVI y XVIII, surgen también los primeros intentos por descubrir la revelación divina a través de la razón y la experiencia personal, en oposición a los canales tradicionales de las religiones teístas centrados en la revelación, la fe o la tradición. Filósofos religiosos

como Edward Herbert de Cherbury (1583-1648) defienden una armonía racional entre las facultades intelectuales y el objeto de estudio, de manera que el intelecto no tenga que acomodarse implícitamente al objeto, otros como David Hume (1711-1776) afirman, desde una vertiente escepticista, que todo conocimiento deviene de la experiencia sensible, por su parte críticos de los textos bíblicos como Richard Simon (1638-1712), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) o Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) comienzan la búsqueda del hecho religioso desde la perspectiva histórica. Se va así conformando una nueva postura crítico-racional, una especie de deísmo que da prelación al estatus racional del análisis religioso. A ello se suman otros factores como el nacimiento de una «antropología de las religiones» alentada por la traducción de textos sagrados de otros credos, o el inicio de una crítica ideológica a las supersticiones populares o al poder de la Iglesia encarnada en personajes ilustrados como Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), Helvétius (1715-1771) o Holbach (1723-1789). Fruto de todo ello va naciendo desde finales del siglo XVIII un nuevo abordaje moderno del fenómeno religioso, una nueva exégesis centrada en el uso de la razón pura como vehículo de indagación de la religiosidad natural.

El siglo XIX será testimonio fiel de este nuevo impulso por un estudio científico de las religiones, antropólogos de gabinete como Edward Burnett Tylor (1832-1917), Jhon Lubbock (1834-1913), Andrew Lang (1844-1912) o James George Frazer (1854-1941) inician una especie de ciencia natural del hombre, obsesionada por la reducción de la complejidad del análisis antropológico a la formulación de principios generales (Lienhardt, 1966; Evans-Pritchard, [1946]1967). Se trata de un «tic» surgido de los impulsos cientifistas imperantes en la ilustración, cuyo objetivo es explicar positivamente el funcionamiento de las culturas y las sociedades humanas (Malinowski, [1925] 1948). En este sentido, la alteridad ya no se considera como sujeto, sino como objeto de especulaciones, el hombre como sujeto es pues marginado para tomar como nueva orientación de la ciencia a la

biología (Rubio, 1978). En esta misma línea, Frazer fue el primero en plantear las cuestiones antropológicas que se relacionan con la religión, relatando aspectos como la relación entre magia y religión, el totemismo, la vertiente sociológica del «credo salvaje» o los cultos de la fertilidad y vegetación (Frazer, 1890). Otros como L.T. Hobhouse (1864-1929) y E. Westermarck (1862-1939) privilegian el estudio del fenómeno religioso desde su perspectiva moral en obras como “Morals in evolution” ([1906]1915) o “The origin and development of the moral ideas” ([1906]1917), en un intento por establecer la “moral natural” del hombre (Freedman, 1978). Son los primordios de un enfoque científico de la religión que quiere desligarla de sus connotaciones teologales para entrar en el profundo estudio de su manifestaciones como dimensión inherente al ser humano.

El hecho religioso se deja, pues, escudriñar desde la mirada de la antropología, se trata de una realidad compleja que debe ponerse en relación con las diversas conexiones e hibridaciones que se producen entre éste y la totalidad de sistemas sociales (Fierro, 1979). El punto de partida debe ser, pues, una perspectiva relacional capaz de acercarse a las distintas manifestaciones religiosas (Evans-Pritchard, 1965), una atmósfera de interdisciplinarietà que permita la conexión de lo religioso con las demás facetas que conforma lo humano (James, 1973). El diálogo entre posiciones epistemológicas permite un intercambio de ideas, y un mayor conocimiento de las religiones, que jamás podría darse desde el reduccionismo de una sola perspectiva metodológica. La multidimensionalidad aplicada a la religión permite, pues, construirla, observarla y analizarla desde ópticas distintas que actúan complementariamente permitiendo una visión de conjunto (Meslin, 1978). En este caldo de cultivo se sitúa el presente artículo, cuyo objetivo ha sido estudiar el hecho religioso a través de las diferentes escuelas antropológicas, clarificar los diferentes enfoques que ha aportado la antropología contemporánea al estudio de las manifestaciones religiosas,

poniendo de relieve los diferentes focos de interés, arsenales teóricos y abordajes metodológicos que han aportado al mismo las diferentes escuelas. En cuanto a la metodología se realizó un profundo análisis documental revisando las monografías, capítulos de libro y artículos más significativos sobre mística, ritual y religión de los autores más relevantes de cada escuela. Las búsquedas se realizaron en bases de datos del ámbito de las ciencias sociales (Antro Base: Social and Cultural Anthropology, Current Contents, SOC-Antropología social, Periodicals Archive Online —PAO—,) y motores generales de búsqueda (Scielo, Dialnet, Google Books). En cuanto a la metodología de las búsquedas se utilizaron como descriptores los siguientes términos: «religious» and «anthropology»; «religious» and «anthropological schools»; «mysticism» and «anthropology»; «mysticism» and «anthropological schools»; «ritual» and «anthropology»; «ritual» and «anthropological schools»; «natural religiosity» and «anthropology». Se limitaron las búsquedas para que los descriptores aparecieran únicamente en el título o el abstract, no estableciendo límite de fecha.

2. ANTROPOLOGÍA Y RELIGIÓN

La relación entre religión y antropología ha pivotado desde la «sociologización» de principios del siglo XX a la «psicologización» que impregna todas las facetas de la cultura actual (Duch, 2001). Ambas facetas, «antropologización» y «psicomorfismo» (Béjar, 1990), suponen una reacción de la modernidad a la «teologización» pretérita característica del abordaje religioso de otras épocas. En cierta medida, los antropólogos y sociólogos del siglo XIX se ocuparon de los fenómenos religiosos en un intento de sustituir la cosmovisión teológica del mundo por una nueva perspectiva positiva más apropiada para los tiempos modernos (Evans-Pritchard, 1965; Duch, 1978). En este «habitus» se sitúan los intentos

Durkheimianos de dotar a la sociedad de un nuevo orden sociocultural que supere las prescripciones morales teológicas del Antiguo Régimen, para abrirse al capital científico inherente a los regímenes de libertades públicas (Ries 1978), o la sociología de lo sagrado de Roger Caillois ([1939]1963) y su pretensión de un «sagrado activo» que destaque los profundos resortes de la existencia colectiva. Se puede afirmar, pues, que el estudio científico de la religión es hijo de la Ilustración y del Romanticismo, y como tal heredó su querencia por la comprensión desde lo sistemático del positivismo, así como su acentuación por el sentimiento y los aspectos histórico-lingüísticos del idealismo (Duch, 2001). Capitales que se reflejan en los diferentes abordajes disciplinares y escuelas desde las que se ha pretendido dar explicación a lo intrincablemente religioso. El estudio científico de la religión parte, pues, por lo menos en su indagación antropológica, tanto de una vertiente protoetnográfica o de campo, como de una versión de gabinete deductivo. Es decir, nace de una vocación por el relato de la alteridad que se opone a las bases logocéntricas de la doxología teocéntrica europea. Forma parte, de esta manera, de ese arsenal de lo humano que la antropología científica lleva abordando desde finales del XVIII, y cuyas explicaciones han transitado por los múltiples abordajes y escuelas de la disciplina; desde los ideales discursivos del evolucionismo hasta las nociones expansivas del difusionismo, de los enfoques sistémicos del funcionalismo a las nociones mono-semánticas del estructuralismo, o de los abordajes de la antropología simbólica al prisma del materialismo cultural.

2.1. Abordaje evolucionista

El evolucionismo antropológico contribuyó sobremanera en la formulación de las teorías más importantes que sobre la religión se desarrollaron en el siglo XIX. La corriente partió del concepto comtiano de la sociedad de los tres estados, teológico, metafísico y científico (Comte, 1830), para asentar sus bases en las nociones spencerianas del darwinismo social y supervivencia del más apto (Spencer, 1851). Desde esta perspectiva las

sociedades se entienden como organismos vivos que evolucionan a través de diferentes etapas de desarrollo: barbarie, salvajismo y civilización (Morgan, 1877), siendo el nudo gordiano sobre el que se vertebra la exegesis del fenómeno religioso la búsqueda de su origen primitivo o el establecimiento de las leyes naturales que determinan las etapas históricas de su evolución. En esta línea Edward Burnett Tylor establece las tres etapas clásicas de desarrollo de la religión: animismo, politeísmo y monoteísmo (Tylor, [1871]1903). Otros como James George Frazer establecen un esquema terciario cuyo punto de partida es la magia, para luego transitar hacia la religión y finalmente a la ciencia. La religión surgiría, pues, como una reacción ante la impotencia de dominar la realidad con el uso exclusivo de la magia, como un intento por captar la buena voluntad de los seres sobrenaturales a través de ofrendas y sacrificios (Frazer, 1890).

Conceptos como el animismo, totemismo, politeísmo, pambabibolismo o monoteísmo vertebran, así, el discurso evolucionista de la religión, constituyéndose en los centros polarizadores sobre los que se construye un discurso darwinista en cuyo zenit se sitúa el estado científico de las sociedades occidentales. Se trata de una actitud etnocéntrica que parte de la oposición entre civilización y primitivismo, entre comportamientos lógicos y prelógicos, entre ciencia y magia, y que suscriben antropólogos como Lubbock, McLennan, Tylor, Morgan, Frazer o Lévy-Bruhl. La limitación de este enfoque está en dar por supuesto que las sociedades funcionan como sistemas naturales, cuyas formas de desarrollo se pueden reducir a leyes o principios generales (Evans-Pritchard, [1946]1967). Está en vislumbrar el fenómeno espiritual desde las coordenadas de un sesgado eurocentrismo que cataloga como formas subdesarrolladas, o estados primigenios, las manifestaciones religiosas de otras culturas. El prejuicio está, en definitiva, en reducir las diferencias entre las culturas primitivas y la nuestra desde la ideología de progreso, en lugar de considerar que las diferencias aparecen más bien en función de

los contenidos de las plasmaciones culturales, ya que el hombre ha estado siempre en condiciones de percibir el carácter sublime del universo (Jensen, 1966).

2.2. Escuela difusionista

Desde finales del siglo XIX se desarrolla una nueva escuela en el marco de la antropología, se trata del difusionismo, perspectiva que defiende que los rasgos culturales se dispersan geográficamente desde zonas nucleares de irradiación de innovaciones. Desde esta atalaya se construye el fenómeno religioso como una realidad cultural que, partiendo de una «Kulturkreis» (círculo cultural), sufre hibridaciones, metamorfosis y degeneraciones debido a las influencias alóctonas. En esta línea se sitúan antropólogos, como Friedrich Ratzel (1844-1904), Leo Frobenius (1873-1938), Fritz Graebner (1877-1934), Bernhard Ankermann (1859-1943), Wilhelm Schmidt (1868-1954) o Grafton Elliot Smith (1871-1937), que entienden la religión como una realidad sometida a las tensiones de la difusión cultural. Algunos como Smith defienden un difusionismo monocéntrico, llegando al extremo de situar en los sacerdotes del Antiguo Egipto el origen de toda civilización, otros, como los pertenecientes a la escuela de Viena (Graebner, Schmidt etc...), son partidarios de la existencia de múltiples zonas de irradiación. Schmidt dedicó su obra más importante, “Der Ursprung der Gottesidee” (El origen de la idea de Dios), dividida en doce volúmenes, al estudio del fenómeno religioso. En ella defiende la teoría del monoteísmo primordial del cual, por degeneración, habrían surgido otras formas religiosas como el animismo, el totemismo, la magia y el politeísmo. Parte, pues, de una revelación original producida en la etapa creacional de la humanidad ligada a la plenitud de la pureza moral, a partir de la cual se irían difundiendo, desde diferentes centros de expansión, un mensaje cada vez más desdibujado al sumársele las diferentes influencias foráneas (Schmidt, [1912]1955). Se trata, en definitiva, de una postura que sitúa la religión al mismo nivel que las demás realidades humanas, es decir como características

culturales que se van diseminando geográficamente a partir de diferentes «Kulturkreis».

2.3. Particularismo histórico, relativismo y «cultura y personalidad»

Las nociones evolucionistas o difusionistas sobre el fenómeno religioso encontrarían nuevas interpretaciones en los nuevos postulados del particularismo histórico iniciados por Franz Boas (1858-1942). El antropólogo judío-alemán rechazó el evolucionismo unilineal hegemónico hasta el momento, para defender que cada sociedad era una representación colectiva de un pasado histórico común. En este sentido, rompió con la tradición de considerar la religión desde las coordenadas evolutivas que posicionaban al monoteísmo europeo en la cúspide del desarrollo moral, para exponer que las diferentes culturas siguen desarrollos religiosos disímiles mientras transitan por diferentes vías de desarrollo histórico (Boas, [1911]1966a, [1920]1966b). Con Boas se inicia, pues, el relativismo cultural, perspectiva que interpreta que las creencias, los valores y prácticas religiosas de un grupo humano deben ser interpretadas desde los parámetros de su propia cultura. Cada sistema cultural tiene, pues, su propia validez y riqueza, por tanto no puede ser estudiada desde los sesgos de una actitud etnocentrista que parta de una visión absolutista de la moral. En palabras del propio Boas ““la civilización no es algo absoluto, sino relativo, y (...) nuestras ideas y concepciones son verdaderas sólo en lo que concierne a nuestra civilización” (1887, p. 589), por tanto las manifestaciones religiosas de un pueblo deben ser consideradas desde sus propios estándares culturales, en lugar de hacerlo desde un punto de vista universal, o en relación a la visión de otras culturas. Se trata de un posicionamiento epistemológico que Boas utilizó en sus análisis sobre el fenómeno religiosos de los indios Kwakiutl, interpretando sus manifestaciones desde el arsenal cultural de su propia sociedad (Boas, 1930).

Las cosmovisiones de Boas encontraron su línea de continuidad en sus discípulos y en la escuela antropológica de

«cultura y personalidad». Antropólogos como Ruth Benedict (1887-1948), Ralph Linton (1893-1953) o Margaret Mead (1901-1978) entienden cada sociedad como una manifestación particular dentro del arco de las potencialidades humanas, como un tipo de filiación por una serie de características que se convierten en los principales rasgos de personalidad de las personas que viven en esa cultura (Benedict, [1934]1989). Se trataría de una especie de «personalidad modal» que abarca el conjunto de rasgos comunes que comparten las personas de una misma cultura. Las creencias y manifestaciones religiosas de cada cultura se entienden, pues, como un rasgo de la personalidad colectiva de esa representación social específica. Desde esta atalaya la religión es entendida como un sistema de mecanismos de defensa que liberan al individuo de la ansiedad y sentimientos de culpa, como una especie de asidero colectivo cuya misión es salvar las tensiones creadas por la vida en sociedad (Mead, 1928; Linton, 1936). La religión, en definitiva, es estudiada desde los estándares de cada cultura, desde los imperativos morales que marca su propia idiosincrasia colectiva.

2.4. Abordaje funcionalista

El funcionalismo parte de la noción de que cada cultura es una totalidad orgánica en la que sus elementos están interconectados, y por tanto no pueden ser estudiados de forma aislada. Se trataría de un todo holístico en el que cada elemento -religión, economía, parentesco, etc.- cumple una función específica dentro del conjunto. Estamos ante un movimiento surgido como reacción a las nociones evolucionistas o particularistas, y que encuentra en la noción Durkheimiana de que el estudio sociológico no puede centrarse en el análisis de acciones específicas de los individuos, sino en el estudio de la totalidad social, su *modus vivendi* metodológico. Emile Durkheim (1858-1917) abordó de lleno la religión en su libro “*Les formes élémentaires de la vie religieuse*” ([1912]1968), en el texto la describe como un fenómeno social ligado a la búsqueda de la seguridad emocional.

La esencia de la religión está en la idea de lo sagrado, única noción que se repite en todas las religiones, antítesis de lo profano desde la que encuentran su explicación manifestaciones como el totemismo, las danzas de la lluvia o las alucinaciones inducidas por psicofármacos. Las prácticas mágico-religiosas son, pues, revelaciones complementarias de un mundo de creencias que nos aportan una imagen expresiva de la vida social, se trata de mecanismos que alimentan la identidad grupal y la solidaridad mutua, por lo que es más relevante en su dimensión social que en su vertiente individual. Pese a sus intentos Durkheim no pudo zafarse del todo de las especulaciones evolutivas, en el sentido de que concibió la magia como un estadio anterior a la religión, de la que a su vez habría tomado a posteriori ciertas grafías. El sociólogo francés supone la quiebra con la vieja idea de que la religión es una manifestación arcaica de la cultura, en oposición sitúa su universalidad en función de sus utilidades sociales, desde esta posición renuncia al estudio de los orígenes de la religión para centrarse en el estudio de los significados y ventajas en los pueblos contemporáneos. En definitiva, Durkheim piensa que las creencias deben estudiarse desde una perspectiva positiva antes que por una vía especulativa de suposiciones, es decir, apuesta por el hecho de que la religión puede estudiarse, igual que otros elementos culturales, a través de la observación y razonamiento de lógico. En este sentido la aprehensión del sistema de creencias debe hacerse indirectamente a través de la observación de sus manifestaciones rituales externas.

La influencia de las ideas Durkheimianas es patente en los funcionalistas ingleses, así tanto Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) como Bronislaw Malinowski (1884-1942) suscriben la idea de las culturas funcionan como todos integrados, funcionales y coherentes en los que cada elemento debe considerarse en función de su relación con los demás, en función de qué papel tiene en la satisfacción de las necesidades colectivas. La diferencia con su predecesor está en que, al contrario que éste,

ambos realizaron trabajo de campo, contrastando sus teorías con los datos de in situ. Radcliffe-Brown etnografió a los nativos de las islas Andamán con el fin de determinar la función que tenía cada una de las partes de su cultura en el mantenimiento de la globalidad. Para el antropólogo inglés la función del ritual es fundir a los individuos en un cuerpo social con el objetivo de actualizar los principios sociales, de esta manera, al igual que Durkheim, piensa que la organización de las creencias está influida por la concepción social del grupo (Radcliffe-Brown, 1922, 1931). Por su parte Malinowski realizó su trabajo de campo con los indígenas de las islas Trobiand, estableciendo un riguroso análisis sobre las diferencias entre magia, religión y ciencia. En este sentido se opone a la tradicional idea de que la religión trasciende la magia, para defender que ambas se complementan formando parte inmanente de otras realidades culturales como la economía o la política. El antropólogo anglo-polaco sostiene que las creencias tienen sus propias finalidades, atribuyéndoles importantes funciones en la convección social como la creación de emociones, la rememoración de valores, el alivio de tensiones o el suministro de encuentros rituales. Para Malinowski magia y religión son mecanismos sociales indispensables para satisfacer necesidades concretas, ahora bien, mientras la magia intenta solucionar los conflictos directamente, en el caso de los ritos religiosos la solución queda a expensas de la voluntad de los dioses (Malinowski, [1925]1948).

El funcionalismo supone, pues, una nueva vía para el estudio del fenómeno religioso, vía en la que la comprensión holística de la cultura como un cuerpo orgánico global se convierte en la piedra angular de su exégesis.

2.5. Las aportaciones estructuralistas

El estructuralismo parte de la idea de que los fenómenos sociales pueden ser abordados como sistemas de signos universales inconscientes susceptibles de ser tratados como significaciones y no como sucesos. Establece una especie de unidad humana

basada en la capacidad de operar lógicamente, explicándose la variedad de culturas en la diversidad de elementos del entorno y en los múltiples significados que le son atribuidos socialmente. El mayor exponente de esta escuela es el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009), el cual opone la historia, que organizaría sus datos en relación con los sucesos de la vida social, a la etnología, que los organizaría en relación a los numerosos condicionantes inconscientes de la vida social que se manifiestan como estructuras. Construcciones mentales que se comportan como formas generales que imponen su contenido a la capacidad consciente, por lo que acercarse a estas estructuras inconscientes, que están en la base de todas las formas sociales, entre ellas la religión y el mito, significa obtener los principios directores válidos para su interpretación (Duch, 2001, p. 75). Se trata de una perspectiva inspirada en la lingüística estructuralista de Ferdinand de Saussure (1857-1913), que pretende hallar las unidades mínimas de significado social a través de la oposición de todo tipo de dualidades y dicotomías binarias.

Lévi-Strauss no planteó una metodología propia para el estudio de los fenómenos religiosos, pero sí que inscribió su estudio en el entramado de otros sistemas religiosos, prestando especial interés al análisis de la mitología y el pensamiento mágico. El mito fue abordado por el etnólogo francés en sus *Mythologiques*, a lo largo de sus cuatro volúmenes -*Le Cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1967), *L'Origine des manières de table* (1968), *L'Homme nu* (1971)- analiza los mitemas o elementos significativos de miles de mitos por medio de todo tipo de oposiciones, alto/bajo, crudo/cocido, seco/húmedo etc., desentrañando las estructuras básicas que según el autor se encuentran detrás de los mismos. El significado del mito no debe buscarse, pues, en sus elementos aislados, sino en la manera en que éstos se combinan, debe ser considerado al nivel de sus unidades constitutivas, de los mitemas o elementos aislables que subyacen en la historia narrada por el mismo (Lévi-Strauss, 1978). Y para

que éste sea eficaz, en cuanto sistema epistemológico vertebrador de sentido, es necesario que los involucrados en su manipulación simbólica compartan el sistema inconsciente de creencias inherente a su estructura (Lévi-Strauss, 1973). La estructura del mito permite, así, reconstruir su lógica a partir del establecimiento de un universo significativo a partir del cual se impone un orden que surge precisamente como representación de las contradicciones. El pensamiento mágico no se opone, pues, al científico, sino que sigue las mismas reglas de validez lógica que éste, por ello forma parte de un sistema bien articulado, e independiente de la ciencia, que lo sitúa como un modo de conocimiento dotado de sus resultados teóricos y prácticos (Lévi-Strauss, 1962). Ambas dicotomías, ciencia y magia, no se yuxtaponen, sino que operan bajo las mismas reglas lógicas abordando los problemas desde su propio armazón racional (Lévi-Strauss, 1978). La clave del estudio de los fenómenos religiosos desde el estructuralismo antropológico está, de esta manera, en la decodificación de las estructuras y unidades de significado binario que se esconden tras la convección colectiva inconsciente.

2.6. Contribuciones de la antropología simbólica

La antropología simbólica comparte logias con el estructuralismo pero su desarrollo se realiza desde una postura crítica al enfoque straussiano. En este sentido comparte con el estructuralismo francés la tesis de que la cultura es un sistema de símbolos, pero considera que el análisis de los mismos no debe centrarse en una perspectiva experimental en busca de leyes inconscientes, sino en una búsqueda interpretativa de significado. Desde esta perspectiva la cultura es entendida, pues, como un conjunto complejo de símbolos y significados compartidos por un grupo humano. Símbolos que no son interpretados de la misma manera por todos los miembros del grupo, sino que son apprehendidos de manera diferente dependiendo de la posición que ocupen en la estructura social. El trabajo del antropólogo no estaría, de esta manera, en la búsqueda de leyes subyacentes

al colectivo social, sino en la realización de interpretaciones plausibles a partir de la red densa de la mayor cantidad de puntos de vista que sea posible conocer respecto a un mismo suceso (Geertz, 1973).

Entre los principales exponentes de esta corriente están Clifford Geertz (1926-2006) y Víctor Turner (1920-1983) que recibieron influencia del funcionalismo, el estructuralismo y la antropología cognitiva. Geertz aborda el estudio del fenómeno religioso desde un minucioso método etnográfico de campo que comprende la descripción densa de los hechos y su ulterior interpretación. Método que aplica a pequeños grupos en su propio entorno con el objetivo de identificar las estructuras simbólicas que dan significado a los mitos y ritos de una concepción social concreta. Desde este prisma abordará sus análisis en Marruecos o en Java (Indonesia) en busca de un marco general para el análisis comparativo de la religión. Para Geertz la religión tradicional, típica de los pueblos primitivos, tiende hacia la magia y el poetismo, viendo divinidad en todas partes, en cambio la religión racionalizada es aquella que se encuentra en el núcleo de las grandes religiones universales. En su principal obra sobre la religión, "The religion of Java" (1960), enfatiza la dicotomía entre variedad-conflicto y similitud-armonía, haciendo hincapié en la complejidad de la vida espiritual y en los problemas político-sociales de integración reflejados en la misma. (Geertz, 1960). Por su parte Víctor Turner dirigió también su interés hacia las religiones del mundo, centrándose en aspectos como los procesos rituales y los ritos de paso. En su libro "The forest of symbols" (1967) examina la vida ritual de los Ndembu de Zambia, percibiendo la ritualidad y los símbolos implicados en ella no solo como un aspecto funcional de la estructura social, sino también como un medio de comprensión de lo humano en cualquier grupo social. En "The ritual process" (1969) desarrolla, influenciado por Van Gennep, las nociones de liminalidad y *communitas* como estados de ambigüedad que caracteriza la fase de transición

ritual entre dos estados sociales. La liminaridad se relaciona pues con la anti-estructura que se da en el limen de las metamorfosis de rol social. Por último en “From ritual to theatre: the human seriousness of play” (1982) aborda el concepto de drama social en el seno de las manifestaciones rituales. Estamos, pues, ante una perspectiva de indagación del fenómeno religioso que pone especial interés en desentrañar las interpretaciones, significados y símbolos compartidos en el seno de un grupo social concreto.

2.7. Las aportaciones de la antropología ecológica y el materialismo cultural

La antropología ecológica pretende estudiar las relaciones que se establecen entre las poblaciones humanas, el hábitat en el que se desarrollan y la cultura. El principal exponente de esta corriente es Roy Rappaport (1926-1997), antropólogo estadounidense que estudia las manifestaciones rituales de la tribu Maring de Papua Nueva Guinea desde la perspectiva ecológica. En su análisis considera la cultura Maring desde un punto de vista funcional, esto es, como un medio por el cual la población administra las relaciones con su entorno natural con el fin de satisfacer sus necesidades fisiológicas. Desde esta perspectiva el sistema ecológico de los Maring se mantenía a través de fuerzas culturales reguladoras como el sacrificio ritual de los cerdos durante tiempos de guerra. Manadas de cerdos eran engordadas hasta que se traspasaban los límites ecológicos de la capacidad de carga y arreo por parte de la tribu, momento en el que la matanza comenzaba como un ritual cuyo propósito era regular la proporción de cerdos y humanos, abastecer de carne a las comunidades locales, prevenir la degradación de la tierra y sistematizar las guerras (Rappaport, 1968, 1979).

En esta misma línea el materialismo cultural supuso una reacción ante las interpretaciones antropológicas del fenómeno religioso en términos simbólico-ideológicos, para dar prelación a las condiciones materiales que están detrás éste. El principal impulsor de esta corriente fue Marvin Harris (1927-2001),

antropólogo estadounidense que concibió el campo social como una estructura tripartita. En la base estarían la infraestructura, es decir condiciones materiales como la tecnología, la economía, los procesos productivos o la demografía, que influyen en los otros aspectos de la cultura. A nivel intermedio se sitúa la estructura, que hace referencia a los aspectos organizacionales de la cultura, tales como la estructura política, los sistemas de parentesco o domésticos. Finalmente, en la cúspide, estaría la superestructura, que englobaría los aspectos ideológicos y simbólicos como la religión, las creencias o los rituales. Según Harris, para dar explicación a los fenómenos socioculturales se debe dar prelación a los aspectos tecnológicos, ecológicos o demográficos de la infraestructura, ya que las variables de la estructura y superestructura están supeditadas a éstas (Harris, 1979, 1998).

El objetivo de la antropología de la religión, desde este enfoque, sería por tanto comprender las condiciones materiales que moldean los aspectos ideológicos de la cultura, entre ellos la religión, que es interpretada como una manifestación de las condiciones tecnológicas, económicas y demográficas de un contexto social concreto, como una manifestación cultural que deriva de la infraestructura. Siguiendo esta directriz Harris analiza fenómenos religiosos como la sacralización de las vacas en la India, o la prohibición de comer cerdo en el Islam, dando prelación a los componentes ecológico-materiales en sus exégesis. Así, desde su perspectiva, el hecho de que las vacas sean sagradas en la India tendría que ver con la importancia que éstas tienen en el mantenimiento de la economía familiar, o la prohibición de comer cerdo en las culturas islámicas con el contexto ecológico donde éstas se han desarrollado, que hace muy difícil el mantenimiento de las mismas, al ser una economía de pastoreo donde subsisten mejor otras especies como las ovejas, cabras o vacas (Harris, 1974).

El materialismo cultural da prelación, pues, a los condicionantes económicos, reproductivos, ecológicos o

tecnológicos de una cultura frente a los ideológicos, limitando así las explicaciones de la religión a las condiciones ambientales marcadas por la infraestructura.

2.8. Otras contribuciones al estudio de las religiones

Mención especial merecen las interpretaciones del fenómeno religioso que realizan autores como Mircea Eliade (1907-1986) y Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), explicaciones que forman parte de una especie de corriente contracultural que cuestiona los planteamientos establecidos por las corrientes ortodoxas de la disciplina.

Eliade es considerado como uno de los fundadores del estudio de la historia moderna de las religiones al establecer una visión comparada de las mismas, mostrando relaciones de proximidad entre diferentes culturas y momentos históricos. Para Eliade lo sagrado constituye una experiencia primordial para el hombre en cuanto éste se comporta como un Homo religiosus. Entre sus principales escritos están “The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History” (1949), “The Sacred and the Profane: The Nature of Religion” (1957) y los tres volúmenes de “History of Religious Ideas” (1981 Vol 1, 1985 Vol 2, 1988 vol 3), textos en los que profundiza en aspectos como el mito, el yoga, el chamanismo, la alquimia, el sánscrito, o la hierofanía (manifestación de lo sagrado). Los textos de Eliade alimentan la visión gnoseológica de los nuevos movimientos religiosos surgidos de la contracultura de los años sesenta, reduciendo la enorme variedad de mundos religiosos a través de ideas clave como los modelos cosmogónicos del mundo, la abolición de la historia en la interpretación de los mitos, o el uso de la religión como una manifestación de lo sagrado en el mundo.

Por su parte Evans-Pritchard realiza una interesante crítica sobre las teorías precedentes que intentan dar explicación a las religiones primitivas, y por ende a la religión en general. En esta línea cuestiona algunas de las teorías intelectualistas, emocionalistas y sociológicas de la religión, poniendo de relieve

la dificultades y problemáticas de los estudios sobre las religiones primitivas. En su trabajo más influyente, “Theories of Primitive Religion” (1965), argumenta que los antropólogos rara vez han tenido éxito al penetrar las mentes de la gente que estudiaban, ya que desde una visión etnocentrista tienden a atribuir a sus objetos de estudio las motivaciones que provienen de su propia cultura. Evans-Pritchard establece una línea de diferenciación entre no creyentes y creyentes, tendiendo los primeros a elaborar teorías biológicas, sociológicas o psicológicas que construyan una visión de la religión como una ilusión, mientras los segundos son más proclives a elaborar teorías que conceptualizan la religión como un método de relacionarse con la realidad. En definitiva, se puede decir que tanto Eliade como Evans-Pritchard abordan el estudio de la religión desde una perspectiva crítica que cuestiona las tradicionales formas de interpretarla.

3. CONCLUSIONES

Se puede afirmar que la religión, como elemento esencial de una cultura, ha sido abordada de forma reiterada desde la mirada antropológica, ahora bien, en esta aproximación no se ha impuesto metodológicamente ninguna tendencia, sino que la sucesión de escuelas y perspectivas ha sido el común denominador. En este sentido los análisis han transitado por diferentes terrenos que incluyen las aproximaciones del evolucionismo, difusionismo, o particularismo histórico, los abordajes funcionalistas y estructuralistas, o, en tiempos de postmodernidad, sus interpretaciones simbólicas, ecologistas y materialistas.

El punto de partida del análisis antropológico de la religión se sitúa en las perspectivas evolucionistas de finales del siglo XIX, representaciones etnocéntricas en las que la sucesión de estados religiosos -animismo, politeísmo, monoteísmo- llevaría a un estado de mayor conciencia moral cuyo zenit serían las manifestaciones rituales de Occidente. Por su parte el

difusionismo concibe la religión como el resultado de un proceso de irradiación monocéntrico, o policéntrico, en el que a partir de cada «Kulturkreis» se van produciendo transformaciones debido a las influencias alóctonas. El particularismo histórico se opone a estas visiones defendiendo que las manifestaciones religiosas son el fruto de una conformación histórico-cultural concreta, y por tanto deben ser estudiadas desde las coordenadas de la propia cultura en las que se producen. En esta línea los comportamientos individuales serían expresiones modales de los rasgos culturales que comparten los miembros de una sociedad particular. Para el funcionalismo la religión es parte de un todo orgánico interconectado con los demás elementos de la cultura, y como tal cumple una función específica en el mantenimiento del conjunto. Por su parte el estructuralismo busca los «étimos» o estructuras inconscientes que desde esta perspectiva están en la base de todas las manifestaciones religiosas, y que constituyen los principios directores válidos para su interpretación. La antropología simbólica se centra, sin embargo, en la realización de interpretaciones sobre la red densa de símbolos que aúna la mayor cantidad de puntos de vista sobre el suceso religioso. De otra parte, el materialismo y ecologismo antropológico pone el matiz en la comprensión de la religión desde la base de las condiciones materiales y ecológicas que están en su infraestructura. Por último, están las exégesis críticas con el abordaje de la religión desde el cliché de las diferentes escuelas interpretativas clásicas.

El análisis del fenómeno religioso ha sufrido, pues, diferentes interpretaciones dependiendo del enfoque disciplinar y epistemológico desde el que se haya abordado su ontología, perspectivas que privilegian o sancionan diferentes aspectos en su construcción social.

4. BIBLIOGRAFÍA

ARSUAGA, José Luis y Martínez, Ignacio. (1998). La especie elegida.

- Madrid, España: Ediciones Temas de Hoy.
- BÉJAR, Helena. (1990). *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- BENEDICT, Ruth. ([1934]1989). *Patterns of Culture*. Boton, EE.UU: Mariner Books.
- BOAS, Franz. (1887). "Museums of Ethnology and their classification", *Science* . N° 9, pp. 687-589).
- BOAS, Franz. ([1911]1966a). "Review of Graebner 'Methode der ethnologie'". En Boas, Franz (Ed.) *Race, language and culture* (pp. 295-304). New York, EE.UU: Free Press
- BOAS, Franz. ([1920]1966b). "The methods of ethnology". En Boas, Franz (Ed.) *Race, language and culture* (pp. 281-289). New York, EE.UU: Free Press.
- BOAS, Franz. (1930). *The religion of the Kwakiutl Indians*. New York, EE.UU: Columbia University Press.
- CAILLOIS, Roger. ([1939] 1963). *L'homme et le sacré*. París, Francia: Gallimard.
- COMTE, Auguste. (1830). *Cours de philosophie positive*. París, Francia: Bachelier.
- DE SAHAGÚN, Bernardino. ([1580]1999). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. "Colección sepan cuantos...". México D.F., México: Editorial Porrúa.
- DUCH, Lluís. (1978). *Historias y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*. Barcelona-Madrid, España: Don Bosco-Edebé.
- DUCH, Lluís. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona, España: Herder.
- DURKHEIM, Émile. ([1912]1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, Francia : Les Presses universitaires de France.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. ([1946]1967). *Antropología social*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva visión.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- FIERRO, Alfredo. (1979). *Sobre la religión. Descripción y teoría*.

- Madrid, España: Taurus.
- FRAZER, James George. (1890). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Basingstoke, Inglaterra: Macmillan Publishers.,
- FREEDMAN, Maurice. (1978). "L'anthropologie sociale et culturelle": En Havet, Jacques (ED.) *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines II* (pp. 33-195). París-La Haye-New York: Moutan Éditeur/Unesco.
- GEERTZ, Clifford. (1960). *The Religion of Java*. Illinois, EE.UU: The Free Press.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York, EE.UU: Basic Books.
- GOGUET, Antoine-Yves. ([1758]1794). *Desde el origen de las leyes, las artes y las ciencias; y de sus progresos en los pueblos antiguos*. Madrid, España: Imprenta Real.
- HARRIS, Marvin. (1974). *Cows, Pigs, Wars, and Witches*. New York, EE.UU: Penguin Random House Inc.
- HARRIS, Marvin. (1979). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York, EE.UU: Penguin Random House Inc.
- HARRIS, Marvin. (1998). *Theories of culture in postmodern times*. Boston, EE.UU: Altamira Press.
- HOBHOUSE, Leonard Trelawny. ([1906]1915). *Morals in evolution. A study in comparative ethics*. New York; EE.UU: Henry Holt and Company.
- JAMES, Edwin Oliver. (1973). *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- JENSEN, Adolf Ellegard. (1966). *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México D.C, México: Fondo de Cultura Económica.
- LAFITAU, Joseph François. (1724). *Costumbres de los salvajes comparadas con las de los tiempos primitivos*. París, Francia: Chez Saugrain l'aine.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1962). *La Pensée sauvage*. París, Francia: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1964). *Le Cru et le cuit. Mythologiques*

- Series 1. París, Francia: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1967). *Du miel aux cendres*. Mythologiques Series 2. París, Francia: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1968). *L'Origine des manières de table*. Mythologiques Series 3. París, Francia: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1971). *L'Homme nu*. Mythologiques Series 4. París, Francia: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1973). *Anthropologie structurale deux*. París, Francia: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1978). *Myth and Meaning*. Abingdon, Inglaterra: Routledge.
- LIENHARDT, Godfrey. (1966). *Antropología social*. México D.C., México: Fondo de Cultura Económico.
- LINTON, Ralph. (1936). *The study of man*. New York, EE.UU: Appletón-Century-Crofts, INC.
- MALINOWSKI, Bronilasw. ([1925]1948). *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*. Boston, EE.UU: Beacon Press.
- MEAD, Margaret. (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York, EE.UU: William Morrow and Company.
- MESLIN, Michel. (1978). *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- MIRCEA, Eliade. (1949). *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Princeton, EE.UU: Princeton University Press.
- MIRCEA, Eliade. (1957). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York, EE.UU: Harper & Brothers.
- MIRCEA, Eliade. (1981). *History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries v. 1*. Chicago, EE.UU: University of Chicago Press.
- MIRCEA, Eliade. (1985). *History of Religious Ideas: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity v. 2*. Chicago, EE.UU: University of Chicago Press.
- MIRCEA, Eliade. (1988). *History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Refoms v. 3*. Chicago, EE.UU: University of Chicago Press.

- MORGAN, Lewis Henry. (1877). *Ancient society*. New Delhi, India: K P Bagchi & company.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. (1922). *The Andaman islanders. A study in social anthropology*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. (1931). *The social organization of Australian tribes*. London, Inglaterra: Macmillan & Co.
- RAPPAPORT, Roy Abraham. (1968). *Pigs for the Ancestors Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, EE.UU: Yale University Press.
- RAPPAPORT, Roy Abraham. (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, EE.UU: North Atlantic Books.
- RIES, Julien. (1978). "Le sacré et l'histoire des religions". En Ries, Julien; Herbert, Sauren; Kestemont, Guy y Lebrun, Rene (EDS.) *L'expression du sacré dans les grandes religions - I Proche-Orient ancien et traditions bibliques* (pp. 35-102). Louvain-la-Neuve, Bélgica: Centre d'Histoire des religions.
- RUBIO, Rogelio. (1978). "Sobre el método en Antropología". En Guitierrez, Manuel; Cid, Jesús Antonio y Carreira Antonio (EDS.) *Homenaje a Julio Caro Baroja* (pp. 941-951). Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas..
- SCHMIDT, Wilhelm. ([1912]1955). *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster, Alemania: Aschendorff.
- SPENCER, Herbert. (1851). *Social Statics*. London, Inglaterra: Jhon Chapman.
- SPENCER, Herbert. (1864). *The principles of biology*. London, Inglaterra: Williams and Norgate.
- TURNER, Victor. (1967). *The forest of symbols*. New York, EE.UU: Cornell University Press.
- TURNER, Víctor. (1969). *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. Chicago, EE.UU: Aldine Publishing Company.
- TURNER, Víctor. (1982). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York, EE.UU: PAJ Publications.
- TYLOR, Edward Burnett. ([1871]1903). *Primitive cultura*. Reseachers

into development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London, Inglaterra: John Murray, Albemarle Street.

WESTERMARCK, Edward. ([1906]1917). The origin and development of the moral ideas. London, Inglaterra: Macmillan and Co.