

LAS DEFINICIONES DE LO RELIGIOSO
EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL.
CONCEPTOS Y DISCUSIONES CLAVE
EN LA BÚSQUEDA DE UN UNIVERSAL CULTURAL

Definitions of religion in Social Anthropology.
Key concepts and discussions in the search of a cultural universal

Mónica Cornejo Valle

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Desde su nacimiento en el siglo XIX, la antropología y la etnología estuvieron inextricablemente unidas a la exploración de la diversidad religiosa. Ello ha sido posible, entre otras cosas, gracias a la adopción de definiciones de lo religioso especialmente flexibles pensadas para aceptar como «religiosas» creencias y conductas eventualmente insólitas. El objetivo de este artículo es dar cuenta del desarrollo, implicaciones, hegemonía y crítica de tales definiciones. Para ello, se parte de la recopilación y análisis de las numerosas definiciones de los fundadores de la disciplina en el siglo XIX, entre las que encontramos definiciones sustantivas que se han generalizado con éxito hasta hoy en día. En segundo lugar, se abordan los argumentos que supusieron la crisis de las definiciones clásicas y la emergencia del estilo definicional ostensivo que ha caracterizado buena parte de la etnografía del siglo XX. Y por último, se da cuenta del regreso de las perspectivas clásicas a finales del siglo XX y principios del XXI, panorama en el que la antropología social de la religión se maneja hoy en día.

Palabras clave: Antropología social, definición de la religión, historia de la antropología, conceptos antropológicos.

ABSTRACT: Both Anthropology and Ethnology were strongly linked to the exploration of religious diversity since their origin in 19th century. Among other things, this exploration was possible by the adoption of such kind of definitions which are remarkably bendy and adaptable, whereas they were created to accept weird beliefs and practices as plenty «religious». The aim of this paper is to give account of the development of those definitions, analyzing its importance in the debates about universality of religion in culture. For that, we collect and analyze the definitions offered by the former anthropologists in 19th century, paying attention the substantive definitions which were successfully generalized in Religious Studies until today. Secondly, we explore the ostensive style of definitions developed through the 20th century. Finally, the revival of the classic definitions will be taken into account, paying attention to the anthropological approaches to religion in final decades of 20th century and the beginnings of 21st century.

Keyword: Social Anthropology, Definition of Religion, History of Anthropology, Anthropological concepts.

El nacimiento de la antropología y la etnología científicas en el siglo XIX estuvo inextricablemente unido a la exploración de la diversidad religiosa, tal y como se aparecía y se representaba entonces. Testimonios de creencias exóticas y objetos de rituales bizarros se atesoraron en gabinetes y museos como vestigios de una evolución humana ampliamente discutida. En ese momento, la investigación de rituales y creencias diversos se entendía como parte de una campaña científica general en búsqueda de los orígenes del ser humano. Con el tiempo, sin embargo, las y los antropólogos sociales y culturales han seguido investigando la dimensión religiosa de la conducta humana como una constante de las monografías etnográficas en relación con todo tipo de temas y problemas: desde la ecología local (Rappaport 2001) a la racionalidad económica (Malinowski 2001), pasando por las formas lingüísticas del mito (Lévi-Strauss 1995) o las virtudes contestatarias del ritual (Gluckman 1954, Worsley 1957), y esto solo por mencionar algunos tópicos. Hasta más o menos los años setenta del siglo XX, la constancia de la religión en las investigaciones etnográficas ha tenido el efecto de consolidar en el pensamiento antropológico una forma particular de afrontar la cuestión de la universalidad y la diversidad de lo religioso en la cultura. Por un lado, y en virtud de la táctica del «etnocentrismo a la inversa» (Boon 1982: 20), las y los antropólogos suelen aceptar como premisa que el concepto «religión» es aplicable a una variedad de creencias y ritos tan extraordinariamente diversos entre sí que no todas las disciplinas que contribuyen a las ciencias de las religiones se sienten cómodas a la hora de llamarlos «religiosos» (o al menos no sin hacer explícito un razonamiento que en antropología *va de sui*). Por otro lado, gracias a esta flexibilidad conceptual precisamente (y a pesar de sus inconvenientes), la etnología ha establecido la universalidad de la religión en la cultura con independencia de premisas filosóficas, siguiendo la inspiración de los historiadores en este sentido, pero usando su propio método. Sin embargo, este proyecto de búsqueda de universales culturales no hubiera sido posible sin un instrumento teórico fundamental que aún hoy es dependiente de las aportaciones de los clásicos: las definiciones de lo religioso.

Las definiciones sustantivas de la religión y lo religioso en antropología han variado poco desde el siglo XIX, pero el puñado de ellas que se establecen como más representativas ponen su centro en aspectos notablemente distintos de la cuestión, presentándonos concepciones a veces opuestas de los mismos fenómenos. Probablemente la más conocida e influyente de todos los tiempos sea la tayloriana. En 1871, Edward Burnett Tylor establecía la «creencia en seres espirituales» como la definición convenientemente sucinta de lo religioso a partir de la que construir una ciencia de la cultura. En esta definición mínima se revelaba no solo una forma de concebir lo religioso por parte del autor, sino también una idea clave que con el tiempo se convierte en un principio rector del pensamiento antropológico: el que dicta la necesidad de usar conceptos extrapolables que sean útiles para la comparación cultural y que permitan dar cuenta de

la mayor variedad posible de ideas y prácticas culturales diversas. Esta idea es insistentemente defendida por Tylor, que no deja lugar a dudas sobre la importancia que tenía para él lograr una definición que no dejara fuera las variedades más exóticas de lo religioso a fin de formular una teoría netamente empírica al respecto (en el sentido de no orientada por nuestro punto de vista de una u otra revelaciones). Hoy en día, cuando la secularización parece haberse quedado atrás y las sociedades presentan más diversidad interna que nunca, cuando nuevos fenómenos reclaman para sí el adjetivo «religioso» y nos hacen cuestionar los límites de la experiencia y su fenomenología, las definiciones antropológicas de la religión siguen resultando una herramienta valiosa para navegar en la riqueza, a veces desconcertante, de la diversidad y la universalidad de lo humano. El objetivo de este artículo es dar cuenta del desarrollo, implicaciones, hegemonía y crítica de tales definiciones.

Las definiciones sustantivas de la religión en la primera antropología

Como cabe esperar de una época fundacional, la riqueza teórica de la antropología emergente en el siglo XIX es exuberante. Además, con las excepciones de Lewis Henry Morgan y Franz Boas (que por razones distintas se opusieron a desarrollar su propia teoría de la religión) prácticamente todas y todos los investigadores interesados en asuntos antropológicos discutieron la cuestión de la diversidad religiosa como material a partir del cual construir una teoría general sobre la humanidad. En ese contexto histórico, y bajo la influencia de los «naturalistas», de la arqueología y del evolucionismo como paradigma teórico dominante se forjó un triple vínculo entre el desarrollo de una antropología «científica» y empírica (alternativa a las antropologías filosóficas de carácter especulativo), el esfuerzo por conocer y entender los orígenes del ser humano, y la investigación sobre las llamadas religiones primitivas. En ese marco se impuso la suposición, aún hoy extendida, de que la religión es una de las formas principales y primeras de conducta basada en procesos cognitivos complejos (las inferencias sobre la realidad no manifiesta a los sentidos), suposición de la que a su vez se deducía que los sistemas de ritos y creencias podían ser considerados un primer indicio de la «humanización», del nacimiento del ser humano como animal cultural dotado de capacidades únicas.

La mayor parte de la primera literatura sobre religión en antropología está basada en estas premisas, y una parte especialmente importante del esfuerzo definicional de autores clave como Edward Burnett Tylor o Emile Durkheim se encuentra directamente orientado a la demostración misma de ese supuesto (el que dice que la religión es uno de los indicios más primitivos de conducta cultural humana). Tylor se preguntaba si: «¿Hay o ha habido tribus de hombres tan inferiores en cultura como para no tener ninguna concepción religiosa de la clase que sea?» (Tylor 1920: 417), y esta pregunta era para él la antesala de la cuestión de la universalidad de la

religión. En el caso de Durkheim, es ampliamente conocido que su intención fue «estudiar [...] la religión más primitiva y más simple que se conoce actualmente, analizándola e intentando explicarla» (Durkheim 1993: 27), estableciendo que el origen de la humanidad debía vincularse al sistema religioso que cumpliera dos condiciones: «es preciso que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada por ninguna otra en simplicidad; es preciso, además, que sea posible explicarlo sin que intervenga ningún elemento recibido de una religión anterior» (Durkheim 1993: 27). Ahora bien, ¿de qué estaríamos hablando al referirnos a «concepciones religiosas» (Tylor) o a «sistemas religiosos» simples (Durkheim)? ¿Qué definiciones de la religión subyacen a estos planteamientos?

Como se ha mencionado antes, suele considerarse la definición tylo-riana como aquella que inaugura la antropología científica de la religión. Recogiendo la justificación que Tylor consideraba apropiada para su proyecto de ciencia de la cultura, el británico sostenía que:

El primer requisito en el estudio sistemático de las religiones de las razas inferiores es establecer una definición rudimentaria de religión. Si remitimos esta definición a la creencia en una deidad suprema o juicio posterior a la muerte, a la adoración de ídolos o las prácticas de sacrificio, o a otras doctrinas o ritos parcialmente difundidos, no cabe duda de que muchas tribus quedarán excluidas de la categoría de lo religioso. Pero tan estrecha definición nos hará culpables de identificar la religión más con sus desarrollos particulares que con el motivo profundo que les subyace. Parece mejor retroceder de una vez a las fuentes esenciales y simplemente afirmar, como una definición mínima de religión, la creencia en Seres Espirituales (Tylor 1920: 424)¹.

Esta definición vocacionalmente mínima se enmarcaba, sin embargo, en una teoría especialmente ambiciosa sobre el origen de las creencias: la teoría del animismo o «doctrina de las almas» que, como se aprecia especialmente en *The philosophy of religion of the lower races* (1870), se apoya en la gnoseología de David Hume. Tylor sostenía que los datos disponibles avalaban la suposición de que en todas las sociedades conocidas se daban formas de religión, y que esas formas de religión más universales coincidían con la creencia en agentes intencionales sobrenaturales. Aunque el propio Tylor se preguntó si es posible encontrar sociedades en las que no se haya desarrollado esta creencia animista, más bien pensaba que quizá estuviera por descubrir alguna sociedad «primitiva» cuyo estadio evolutivo fuera tan «inferior» que no hubiera llegado a desarrollar creencias religiosas en ningún sentido, esto es, Tylor estaba dispuesto a aceptar que hubiera sociedades arreligiosas. Sin embargo, rechazaba la idea de otros antropólogos como su sucesor en Oxford, Robert R. Marett, o el controvertido Lucien Lévy-Bruhl, que criticaron a Tylor sosteniendo que

1. Las traducciones de las citas de las que no existe edición en español han corrido a cargo de la autora.

sí había nociones religiosas preanimistas (como las nociones de *mana*, *orenda*, *tabu*, etc.) que atañían a la creencia en fuerzas impersonales (y por tanto, no «animas»).

Un punto de vista alternativo a este énfasis en las ideas religiosas es el que aportaba William Robertson-Smith en sus *Burnett Lectures*, pronunciadas en 1888 y 1889. A diferencia de Tylor, Robertson-Smith no se orientaba desde una antropología comparada, sino a partir de un único estudio de caso en el que era un reconocido especialista de la época, las religiones semíticas antiguas. Aunque la capacidad de un caso para ofrecer interpretaciones extrapolables es en principio más limitada, las reflexiones de Robertson-Smith fueron bastante difundidas e influyeron profundamente en figuras de máxima relevancia intelectual e histórica, como Emile Durkheim y Sigmund Freud, que asumieron su interpretación sobre los ritos sacrificiales y la importancia que aquel otorgaba a la conducta ritual como definitoria de lo religioso. Así, Robertson-Smith sostenía que:

Crear en una determinada serie de mitos no era obligatorio como parte de una religión verdadera, ni se suponía que, por creer, un hombre adquiriera mérito religioso o conciliara el favor de los dioses. Lo que era obligatorio o meritorio era el desempeño exacto de ciertos actos sagrados prescritos por la tradición religiosa. Siendo esto así, de ello se sigue que la mitología no debería tomar el lugar prominente que demasiado a menudo se le asigna en el estudio científico de la fe antigua. Hasta donde los mitos consisten en explicaciones del ritual, su valor es en definitiva secundario, y puede afirmarse con confianza que en casi todos los casos el mito se deriva del ritual, y no el ritual del mito; el ritual estaba fijado y el mito era variable, el ritual era obligatorio y la fe en el mito quedaba a discreción del devoto (Robertson-Smith 1894: 17-18).

El planteamiento ritualista destaca por su rechazo radical de la primacía de la creencia en la definición de lo religioso, que sigue vigente en algunas etnografías (Bromberger 1995). Con ello, Robertson-Smith no quería decir que las creencias no fuesen parte de lo religioso, sino que las creencias, adquieran la forma que adquieran, constituyen un repertorio borroso de significados individual y subjetivamente variables dentro de la cultura, y que de ello debía inferirse que las prácticas religiosas (rituales) eran históricamente anteriores a los sistemas doctrinales que las justificaban. En este sentido:

Pero las religiones antiguas no tienen en la mayor parte ningún credo. Consisten enteramente en instituciones y prácticas. No hay duda de que los hombres no siguen habitualmente ciertas prácticas sin atribuirles un significado; pero como norma encontramos que mientras que la práctica está rigurosamente fijada, el significado atribuido a ella es extremadamente vago y que el mismo rito es explicado por diferentes personas de formas diferentes, sin que ello haga surgir como consecuencia cuestión alguna sobre ortodoxia o heterodoxia (Robertson-Smith 1894: 16).

Uno de los elementos más originales de este enfoque, el énfasis en las instituciones religiosas, sería especialmente desarrollado por Durkheim posteriormente. Gracias a Durkheim este aspecto ha tenido una influencia fundamental en la antropología del siglo xx, así como en la sociología de la religión; sin embargo, otros aspectos interesantes planteados por Robertson-Smith, como el de la borrosidad de los sistemas de creencias por su pluralismo semántico al interior de la comunidad de creyentes no han recibido suficiente atención.

Casi al mismo tiempo, en 1890 James Frazer publicaría una de las obras más influyentes y leídas de la historia de la antropología y de las ciencias de las religiones. El planteamiento de Frazer daba prioridad teórica a la diferenciación (tyloriana) entre magia, ciencia y religión, un tema clásico hasta bien avanzado el siglo xx, y su idea de lo religioso se diferenciaba tanto de Tylor como de Robertson-Smith, aunque incluía algunos aspectos de ambos.

Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de este para propiciarlos o complacerlos. De los dos, es evidente que la creencia se formó primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerle. En palabras de Santiago [Epístola a Santiago]: «Así también la fe, si no tuviere obras, es muerta en sí misma». En otros términos, un hombre no es religioso si no gobierna su conducta de algún modo por el temor o amor de Dios (Frazer 1981: 76).

Desde la lógica minimalista de Tylor, el propio Frazer asumía que en cualesquiera de las situaciones en que el ser humano se considerase más o menos religioso, estas incluían la creencia en seres espirituales (como las divinidades), pero su reflexión conduce a desplazar el acento de esta definición operativa al desarrollo y justificación de una clasificación teórica clásica: la distinción entre magia, ciencia y religión. En esta triple categorización, lo que era específico y esencial de la religión para Frazer no era la existencia por sí sola de seres sobrenaturales (presente en la magia), sino más propiamente la creencia (y las emociones y motivaciones de ella desprendidas) en que la voluntad de esos seres puede ser propiciada a través del culto y la conducta moral.

Así, en tanto en cuanto la religión supone que el universo es dirigido por agentes conscientes a los que puede hacerse volver de su acuerdo por persuasión, se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente. Es verdad que en magia la presunción es solo implícita, pero en la ciencia es explícita. Es cierto que la magia trata frecuentemente con los espíritus, que son agentes personales

de la clase que supone la religión; mas siempre que trata con ellos lo hace en forma apropiada, del mismo modo que si fuesen agentes inanimados, esto es, los constriñe o coacciona, en vez de agradarlos o propiciarlos como hace la religión (Frazer 1981: 78).

También Emile Durkheim en 1912 asumió que uno de los elementos definitorios de la religión sería el culto, como conducta moral y emocional, frente a la magia concebida como conducta técnica. Así, destacando de nuevo la importancia de la práctica sobre la creencia afirmará que:

Las creencias mágicas no tienen como efecto ligar entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, que vive una misma vida. No existe Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que le consultan, como entre estos individuos entre sí, no existen lazos duraderos que los conviertan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los que observan un mismo culto (Durkheim 1993: 94).

El trabajo de Durkheim se fundamentó principalmente en el estudio de un único caso, el totemismo australiano, a su vez circunscrito a una selección de tres obras principales sobre el asunto, a saber, *Native Tribes of Central Australia*, y *Nothern Tribes of Central Australia*, de Baldwin Spencer y F. J. Gillen, y *Native Tribes of South-East Australia* de Alfred W. Howitt. Así, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) ya podemos apreciar una paradoja recurrente en los estudios de religión: las definiciones sustantivas y explícitas de lo religioso no siempre coinciden con las definiciones implícitas que operan en la reflexión más general. En este sentido, a pesar de que Durkheim usa las nociones de dios y culto abundantemente como elementos que definen la religión frente a otras prácticas sociales, su definición formal de la religión es algo más compleja y diferente.

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas (Durkheim 1993: 98).

Como se puede apreciar, la definición durkheimiana parece más completa que las anteriores. En última instancia, lo religioso en Durkheim es todo lo relativo a lo sagrado. Y sagrado significa para este autor «separado» y tabuizado (objeto de prohibiciones específicas). Al mismo tiempo también se aprecian el carácter colectivo que Durkheim consideraba esencial de lo religioso (frente al individualismo utilitarista de la magia), así como la naturaleza sistémica del repertorio cultural de lo religioso, que incluye creencias y prácticas de forma integrada, no como en Tylor o en Robertson-Smith. En estas y otras ideas de este autor encontramos los que probablemente hayan sido el enfoque y las nociones más recurrentes que caracterizan la reflexión antropológica sobre religiones en general.

Los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre esas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa al pensamiento del movimiento.

Los ritos solo pueden ser definidos y distinguidos de otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, por la naturaleza especial de su objeto. Como un rito, también una regla moral nos prescribe formas de actuación, pero dirigiéndose a objetos de diferente género. Es pues el objeto del rito lo que habría que caracterizar para poder caracterizar el rito mismo. Pero es en la creencia donde se expresa la naturaleza especial de ese objeto. Luego no se puede definir el rito hasta haber definido la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan una característica común: presuponen una clasificación de todas las cosas reales e ideales en dos clases [...] designadas generalmente por dos términos distintos suficientemente bien traducidos por las palabras *profano y sagrado*. La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas [...] Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; [...] cualquier cosa puede ser sagrada. [...] El círculo de los objetos sagrados no puede, pues, ser determinado de una vez por todas; su extensión es infinitamente variable, según las religiones. Lo que hace que el budismo sea una religión es el hecho de que, a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro santas verdades y de las prácticas que se derivan de ellas (Durkheim 1993: 82-83).

A pesar de lo completo y bien organizado de todas estas ideas, aquella vocación tyloriana de dar con una definición mínima que nos permitiera poner en perspectiva la mayor parte de manifestaciones de lo religioso en el amplio panorama de la diversidad cultural ha conservado su potencial epistemológico, y en cierto modo puede decirse que lo sustantivo de la herencia durkheimiana en cuanto a las definiciones de lo religioso, descansa sobre la sustitución de «seres espirituales» por la noción de «lo sagrado». Esta noción tiene su propia y significativa trayectoria en la filosofía, en especial por su vínculo con la noción de experiencia religiosa a través de las dos obras más influyentes en este sentido: *Las variedades de la experiencia religiosa* que William James publica en 1902 (James 1985), y *Lo Santo* de Rudolf Otto, publicada en 1917 (Otto 1985). Sin embargo, por lo que respecta a la antropología social, la experiencia religiosa sería cronológicamente el último elemento en incorporarse al repertorio clásico de las definiciones antropológicas de lo religioso, junto con el estudio específico de las emociones.

Ciertamente, no podemos afirmar que las emociones religiosas pasaran completamente desapercibidas a los autores mencionados hasta ahora. Como se deja ver en algunas de las citas recogidas antes, de vez en cuando se mencionan emociones que acompañan a los cultos (como la efervescen-

cia colectiva en Durkheim, el temor en Frazer, y otras más dispersas en Robertson-Smith), pero sería propiamente en el siglo XX cuando autores como Robert Marett, Goldenweiser o Robert Lowie reivindicaran este aspecto de la conducta religiosa como un rasgo específico de la religión susceptible de convertirse en polo del planteamiento definicional. En palabras de Marett:

Mi propio punto de vista consiste en que la religión salvaje no es algo que se piense tanto como se baila; lo cual, en otras palabras, se desarrolla bajo condiciones psicológicas y sociológicas que favorecen los procesos emocionales y motores, mientras que la ideación permanece relativamente ausente. [...] La religión preanimista, de acuerdo a lo que intento decir, no es definible como la creencia en *mana*, en el sentido en que el animismo de Tylor es definible como la creencia en seres espirituales. He seleccionado *mana* con especial énfasis precisamente porque se acerca más que otros términos disponibles a la designación desnuda de aquel valor emocional que es la materia cruda de la religión (Marett 1914: xxxi).

En 1924 Robert Lowie señalaba que en la mayor parte de los casos estas se relacionaban con los aspectos públicos del ritual, y poco o nada con la religiosidad individual. Sin embargo, la experiencia religiosa individual (como fenómeno de naturaleza distinta a la experiencia religiosa comunitaria) se manifestaba en varios casos etnográficos como un elemento fundamental de la práctica religiosa que debía ser recogido. En particular, Lowie estaba muy interesado en la «búsqueda de la visión» (*vision quest*) de los *crow* que, aparte de algunos aspectos comunitarios de su sistema de creencias y prácticas religiosas, conducía la reflexión antropológica por la senda de una psicología cultural en la que las sensaciones tuvieran un valor propio como parte de las culturas religiosas. El propio Lowie introducía de forma suficientemente clara el debate sobre emociones y experiencias en estos términos:

¿Cuál es, pues, el lazo que une creencias tan diversas, al menos superficialmente? [...] En toda sociedad, por muy simple que sea, existe una división espontánea de la esfera de la experiencia entre lo ordinario y lo extraordinario. [...] En todas partes encontramos [...] un sentido de algo que trasciende lo esperado o natural, un sentido de lo extraordinario, misterioso o sobrenatural. Ciertamente, tal sentido está muy frecuentemente vinculado, y puede que lo esté siempre, al reconocimiento de la existencia de seres espirituales. [...] Pero aun admitiendo que esta asociación de espíritu-creencia con un sentido de misterio fuese un fenómeno invariable, todavía sería legítimo argüir que esto último es lo indispensable en la religión, que la creencia en los espíritus extrae su valor religioso exclusivamente de esta asociación, en lugar de ser algo religioso por derecho propio. El hecho de que existan estados subjetivos, asociados o no a nociones animistas, que no se pueden distinguir de los religiosos, resuelve definitivamente la cuestión. Debemos, por tanto, reconocer como dato diferenciador de la religión lo que los doctores Marett y Goldenweiser han llamado «sobrenaturalismo».

Volviendo al problema que había ocupado la atención de Tylor, diremos: la religión constituye, efectivamente, un rasgo universal de la cultura humana, no porque todas las sociedades alienten la creencia en los espíritus, sino porque todas ellas reconocen en una forma u otra, extraordinarias y atemorizantes manifestaciones de la realidad (Lowie 1990: 18-19).

Teniendo en cuenta esta última adquisición, se puede apreciar que cada una de estas definiciones sustantivas se han lanzado al debate como un esfuerzo característico de una época en la que se hacía necesario convenir cuál es la esencia de la conducta religiosa, porque de la respuesta que se diera a ello dependían distintas teorías sobre el origen del ser humano mismo y de la cultura más en general. Así, el repertorio de definiciones sustantivas generado hasta el período de entreguerras permitió determinar los cuatro elementos básicos de definición de lo religioso que se tienen en cuenta en la investigación etnográfica típica: creencias, ritos, organización y emociones. No obstante, el destino de las definiciones sustantivas ha estado marcado por la aparición de materiales etnográficos mejores y más extensos. Y por lo que respecta al impacto teórico de estos materiales es significativo el advenimiento de un giro notable en el estilo definicional a partir del período de entreguerras.

La crítica a las definiciones clásicas y la exploración del estilo ostensivo

Las teorías antropológicas clásicas pretendieron responder a la pregunta por el origen del ser humano en un contexto de discusión marcado por el evolucionismo (o el antievolucionismo en el caso de los boasianos) y, en este contexto, la discusión sobre la diversidad religiosa se entendía en términos como «primitivo» y «civilizado». Sin embargo, a lo largo del siglo XX todos los esfuerzos de la etnografía se invirtieron en corregir los excesos del evolucionismo y en desarmar el aparato teórico y moral que traía consigo el argumento «primitivista», como muestra especialmente la obra de Tylor, para quien el adjetivo «primitivo» era adecuado como referencia a unas supuestas «razas inferiores». Hoy en día este planteamiento resulta teóricamente grosero y moralmente inaceptable, y la transición hasta la perspectiva actual pasa por una deconstrucción de la que ya encontramos muestras en el mismo Robert Lowie, que en 1924 se sentía obligado a justificar lo que Tylor no necesitó: el uso de la palabra «primitivas» en el título de su obra. Lowie advertiría que cuando escribe «pueblos primitivos», ni él ni otros antropólogos tienen derecho a decir más que «pueblos que no conocen la escritura» (Lowie 1990: 13).

Así, con la llegada del siglo XX, y a pesar de que la mayoría de conceptos y definiciones variaría muy poco, las mejoras metodológicas y un mayor volumen de información etnográfica redundaron en un desplazamiento de los intereses de la investigación desde el origen de la cultura y el origen de la religión hacia las cuestiones relacionadas con la estruc-

tura, organización, significados y funciones de las creencias y prácticas religiosas.

La primera variedad de estos desplazamientos de intereses puede ejemplificarse a través de Edmund Leach. Como ha señalado Robin Horton (1960), el trabajo de Leach es el mejor ejemplo de teoría en la que el esfuerzo de hacer una definición explícita de la religión se desplaza a la búsqueda de órdenes categoriales en los que los términos de las definiciones clásicas (como sagrado, ritual, creencia) empiezan a fungir de premisas al servicio de otros objetivos teóricos. Según Leach, la acotación de lo que es religioso y lo que no es más relevante que la definición de lo que pueda ser «religión» y, en cualquier caso, se aprecia el interés por profundizar en disquisiciones técnicas que implican un mayor desarrollo de la investigación de campo en religiones exóticas, con las exigencias propias del trabajo de campo (como la de discriminar qué debe ser tenido en cuenta en la observación de las conductas religiosas y cómo debe interpretarse sobre el terreno). Así, por ejemplo, lo más parecido a una definición de lo religioso que podemos encontrar en Leach (y en general en los años cincuenta), ya sería una reflexión como la siguiente:

Las acciones toman su lugar en una escala continua. En un extremo tenemos acciones que son enteramente profanas, enteramente funcionales, pura y simplemente técnicas; en el otro, tenemos acciones que son enteramente sagradas, estrictamente estéticas y técnicamente no funcionales. [...] Desde este punto de vista, técnica y ritual, profano y sagrado, no denotan tipos de acción, sino aspectos de casi cualquier clase de acción.

[Por sagrados, estéticos y no funcionales me refiero a] aquellos aspectos que cobran significado como símbolos de estatus social y aquellos que describo como rituales, tanto si implican directamente una conceptualización de lo sobrenatural o metafísico como si no. En suma, pues, mi punto de vista aquí es que la acción ritual y la creencia son fácilmente entendibles como formas de establecimiento simbólico del orden social (Leach 1954, en Horton 1960: 202).

Como es obvio, las preocupaciones teóricas se han desplazado significativamente tanto en el objeto del esfuerzo definicional como en el estilo en el que ello se expresa. Pero hay otros desplazamientos en los que más directamente se invita a abandonar todo esfuerzo por formular definiciones sustantivas cerradas, como propone Edward Evan Evans-Pritchard, a quien debemos una de las más célebres afirmaciones de la antropología de la religión acerca de lo inútil de las definiciones cuando, en su manual dedicado a *Las Teorías de la religión primitiva*, sostenía lacónicamente que «para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace» (Evans-Pritchard 1991: 191). Tanto en *La religión nuer*, como en *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Evans-Pritchard desarrolla sus investigaciones sobre temas concretos (la noción de espíritu nuer, el naturalismo de las creencias en la brujería) asumiendo que un exceso de preocupación acerca de la definición solo detendría el impulso de investigar más allá de los

límites etnocéntricos de la noción de religión. Como solución, Evans-Pritchard asumió las nociones nativas (convenientemente analizadas, categorizadas y «desnativizadas») como términos técnicos de su propio pensamiento, hasta el punto de que puede decirse que el glosario introductorio de *Brujería, magia y oráculos* (Evans-Pritchard, 1976: 32-34) constituye precisamente una definición ostensiva (particularmente extensa y compleja) de lo que la religión sería para el caso zande, estableciendo un acotado preciso del campo que investigar que no por casualidad ha sido ubicado en la Introducción (en vez de ubicarse, como suele ser más común en un glosario, al final).

Otro de los aspectos interesantes que también plantea Evans-Pritchard con su actitud es el éxito logrado por Durkheim en su llamado a la neutralidad metodológica de los investigadores de la religión, esto es, la convicción de que el pensamiento científico sobre la religión debía abordarse de tal modo que las creencias personales del investigador quedaran en suspenso y no interfiriesen en los juicios científicos sobre la diversidad religiosa. Como es sabido, la conversión de Evans-Pritchard al catolicismo siendo profesor en Oxford resultó un escándalo tanto para los colegas anglicanos como para los agnósticos y ateos, entre los que se encontraban Bronislaw Malinowski y sus discípulos. A consecuencia de ello, ha sido uno de los antropólogos sociales que más a menudo ha reflexionado sobre los condicionamientos teóricos provocados por la propia creencia, al tiempo que su postura ha contribuido a consolidar con firmeza la neutralidad como imperativo metodológico. Lo relevante aquí es, en concreto, el modo en que este tema es específicamente mencionado por Evans-Pritchard a la hora de disuadirnos en el uso de definiciones de religión. Dando prioridad a «lo que la religión hace», el británico advierte que:

Si se considera que [*las almas, los espíritus y los dioses*] son completas ilusiones, parece inevitable buscar una teoría biológica, psicológica o sociológica de cómo en todo tiempo y lugar han sido las gentes tan estúpidas como para creer en ellos. Aquel que admite que la realidad del ser espiritual no requiere por igual estas explicaciones, pues, a su juicio, por inadecuadas que sean las concepciones de Dios y del alma que tienen los pueblos primitivos, no se trata de meras ilusiones. Por cuanto respecta al estudio de la religión como factor de la vida social, carece de importancia que el antropólogo sea ateo o deísta, pues en ambos casos solo puede tener en cuenta lo que observa. Pero si se trata de ir más allá, uno y otro habrán de seguir caminos diferentes. El no creyente busca algún género de teoría —biológica, psicológica o sociológica— que explique la ilusión; el creyente, en cambio, trata de entender el modo que un pueblo tiene de concebir cierta realidad y sus relaciones para con ella (Evans-Pritchard 1991: 192-193).

Consolidando esta actitud de distancia ideológica, también Sigfried F. Nadel, Robin Horton o Jack Goody más tarde asumirían la crítica a las definiciones de Evans-Pritchard. Sin embargo, en el intento de huir del etnocentrismo que encontraban inherente al esfuerzo definicional, Nadel

también criticó el carácter confuso de las asunciones implícitas al estilo de Leach y del propio Evans-Pritchard, invitándonos a abordar la tarea etnográfica de recopilar «cada cosa en una cultura particular que tenga un aire de religión». En sus propias palabras:

Cualquiera que sea la vía que nos propongamos para circunscribir la provincia de las cosas religiosas nos encontraremos destinados a encontrar una zona fronteriza que desafíe una localización *a priori* de este o aquel lado de la frontera. Con toda seguridad, el punto de vista amplio de la religión, que nosotros hacemos nuestro punto de partida, implica este residuo de imprecisión. Pero ningún otro punto de partida parece factible. Dicho francamente, lo que proponemos hacer es describir cada cosa en una cultura particular que tenga un aire de religión. Y en la medida en que «religión» es precisamente una de esas palabras que pertenecen a las partes más intuitivas de nuestro vocabulario, y ya que no es posible darle una connotación precisa, no tenemos otra opción más que seguir hacia el significado que debería tener en una u otra circunstancia dada. No podemos arriesgarnos omitiendo nada que pueda ser relevante. El riesgo que tenemos que asumir es el de incluir, además de la religión propiamente dicha, también una zona de frontera compuesta de meras supersticiones, ciencia mal construida o algo aún más crudamente intentado, una ciencia con objetivos demasiado altos o no completamente separada del pensamiento místico (Nadel 1954: 7-8).

En el fondo, estas propuestas tenían sus propios antecedentes en el siglo XIX, en autores que no suelen considerarse padres del pensamiento antropológico, pero que han tenido una influencia incontestable en la reflexión sobre lo religioso. Sin duda, el antecedente más obvio es Max Weber, que sostenía que no debíamos estudiar «la esencia de la religión, sino las condiciones y los efectos de un determinado tipo de acción social, cuya comprensión solo puede alcanzarse también aquí a partir de las vivencias, concepciones y fines subjetivos de los individuos» (Weber 1997: 65). También poniendo el acento en los resultados teóricos de la investigación más que en el procedimiento, Weber afirma al comienzo de su *Sociología de la religión* (y esta es justo la primera frase de la obra), que «una definición de lo que es religión no puede figurar al frente, sino que en todo caso podría encontrarse al final de un análisis como el que sigue» (Weber 1997: 65). Décadas más tarde, también Robert Lowie sostendría algo parecido:

Una definición formal de este concepto [*religión*] sería tan inútil al comienzo del libro como lo sería la definición del concepto de conciencia en un libro de texto de psicología, o del concepto de electricidad en un tratado de física. El rico contenido de tan amplios conceptos solo puede ser entendido después de haber terminado el examen de los datos más relevantes (Lowie 1990: 14).

Este punto de vista que busca atenerse a los hechos etnográficos concretos y circunstanciales, produciendo enumeraciones y circunscripcio-

nes antes que definiciones es el que fundamenta lo que se conoce como definición ostensiva. Se entiende como definición ostensiva de la religión o lo religioso aquella que describe los elementos, hechos, agentes, etc., que se van a estudiar como parte de un repertorio de conductas o ideas de los miembros de un grupo cultural, con independencia de si estos elementos son «religiosos» (en algún sentido previamente definido) o simplemente participan de lo religioso en una circunstancia histórica determinada. También en la década de los cincuenta, Raymond Firth defendía las definiciones ostensivas de lo religioso proponiendo su propia enumeración de elementos indicadores de religiosidad:

Yo prefiero una demarcación del campo en términos más empíricos, siguiendo la moda configuracionista o multifactorial. Esto nos debería dar la posibilidad de que en algún caso no estén presentes todos los elementos de la configuración, y de que todos esos elementos presentes no lo estén en el mismo grado. En este sentido, la religión puede ser definida como un asunto del hombre que vive en sociedad, un asunto con fines básicamente humanos y modelos de valor, que se ven en relación con entidades o poderes no humanos. Este asunto se manifiesta en términos de problemas de salud y bienestar tanto en la esfera mental como física; y ello incluye el problema de dar significado a la existencia humana. Los medios, concebidos en última instancia como extrahumanos en su naturaleza, encarnan nociones de existencia no empírica, sanciones, experiencias de entidades y fuerzas sobrenaturales que se consideran verdaderas y modos de acción, incluida la forma simbólica designada para relacionar estos conceptos y experiencias con los deseos humanos de manera que les den sentido. Las acciones, los conceptos, las formas simbólicas y los objetos están dotados de una calidad especial de sacralidad que tenderá a apartarlos de las cosas ordinarias de la vida no religiosa y a envolverlos en el compromiso, la obligación hacia ellos. Estos son también compartidos socialmente con otros en un grupo o en una relación de «iglesia». Así, la religión opera en los campos de la elección y el dilema, y crea tantos problemas como los solventa (Firth 1959: 131).

Como se puede apreciar, la innovación conceptual de Firth es prácticamente nula en la medida en que sus conceptos que enumera como indicadores de la cualidad religiosa presente en un hecho cultural son idénticos a los que se definieron como sustantivos a la conducta religiosa en el momento formativo de la antropología. Dejando esto claro, no obstante, la innovación que se propone sí cambia nuestra perspectiva de lo religioso en la medida en que lo identifica como una convergencia multifactorial, quizá inestable en su acontecer histórico, pero más compleja y flexible teóricamente que la religión definida al modo sustantivista. El propio Raymond Firth expresaba su preferencia por esta estrategia afirmando que «descansar la definición de religión en un único criterio es como balancear una pirámide sobre su punta. En teoría puede hacerse, pero es una posición insostenible y no es un ejercicio que ayude mucho» (Firth 1959: 131).

También Roy Rappaport se sumó al rechazo de las definiciones sustantivas en «Ritual y religión en la formación de la humanidad», una obra tardía que, sin embargo, se fue escribiendo en lapsos irregulares durante varias décadas, por lo que se puede considerar una obra enraizada en los planteamientos que arrancan con el fin de la Segunda Guerra Mundial y llegan hasta los años setenta, que son las décadas en las que se exploran los acercamientos ostensivos a lo religioso. A pesar de que, en sus propias palabras, Rappaport sostenía que «es posible, y puede que incluso preferible, evitar definiciones generales de religión», y también advierte que no hará «definiciones apriorísticas» (Rappaport 2001: 57), en las líneas siguientes a esta afirmación no deja de reconocer que para los propósitos de su antropología, «el término [religión] significa el dominio de lo Santo y sus componentes: lo sagrado, lo maravilloso, lo oculto y lo divino, y también el ritual, que es la forma de acción en la cual se generan estos componentes» (Rappaport 2001: 57). Como el lector advertirá, para rechazar las definiciones generales de la religión, Rappaport se muestra paradójicamente presto a concretar una definición, sin embargo, la enumeración de los componentes de lo Santo que se ofrece es percibida por su propio autor como una suerte de demarcación que no tendría carácter propiamente definitorio, sino que, al estilo de Firth, simplemente apunta algunos ingredientes habituales de lo religioso. Si Raymond Firth ponía énfasis sobre una religión pensada como amalgama inestable de factores múltiples, Rappaport, sin embargo, pretende simplemente «señalar» un territorio teórico de fronteras confusas que espera concretar a partir de lo que considera «la terminología religiosa», asumiéndola como definición ostensiva:

Una representación esquemática como esta —una expresión verbal equivalente a señalar— es suficiente para indicar la región que explorar, sugiriendo su propia vaguedad la imprecisión de la forma, así como la extensión del territorio de la religión ocupado y lo confuso de sus fronteras. El concepto de religión es muy vago, pero [...] sabemos sobradamente lo que la gente quiere decir cuando utiliza el término para continuar con estas cosas.

La situación es muy distinta en relación con la terminología religiosa. A veces el uso de algunos términos en concreto «santo» y «sagrado», varía ampliamente, y «numinoso» es menos familiar que los otros. En otras ocasiones estos conceptos se utilizan indistintamente en el análisis, mientras que «religión» es simplemente el terreno en el cual se llevan a cabo estos análisis. Como tal, nuestro conocimiento de los mismos debe ser mucho más específico que nuestro conocimiento general del término «religión» (Rappaport 2001: 55).

A partir de estas líneas de Rappaport ya se anticipa la avalancha de problemas que las siguientes generaciones de antropólogas y antropólogos encontrarían en la estrategia ostensiva. Por un lado, Rappaport era consciente de la ingenuidad de los primeros críticos de las definiciones sustantivas. Paraphraseando a Evans-Pritchard, ¿cómo vamos a estudiar lo

que la religión hace si no sabemos qué prácticas, ideas, actores o procesos deben ser incluidos en el diario de campo, en la encuesta, en la entrevista, en la observación? Sin embargo, también parece lógico preguntarse: ¿cómo vamos a explorar objetivamente la diversidad religiosa si lo sagrado, lo numinoso o lo ritual circunscriben el campo y no permiten dar cuenta de variaciones que excedan estos términos? La solución ha venido buscándose en una vía intermedia.

El regreso de los clásicos: nuevos temas para viejas definiciones

Uno de los primeros en llamar la atención sobre las paradojas de la cuestión definicional en antropología de la religión fue Jack Goody (1961). Goody advertía que el uso permanentemente provisional de un concepto nos puede hacer caer en una tautología de referencialidad circular (recordemos afirmaciones como «la religión es lo que la religión hace» o lo religioso es «el dominio de lo santo»), en la que las conclusiones son redundantes respecto a las premisas, cuando no completamente previsibles, de modo que la investigación puede resultar estéril por la obviedad de sus resultados. Teniendo en cuenta lo anterior, una recomendación menos ingenua parece la ofrecida por Melford Spiro:

Cualquier estudio comparativo de la religión exige como antecedente operativo de la investigación una definición manifiesta (ostensiva) o sustancial que estipule sin ambigüedades aquellas variables fenoménicas que se designan por medio de este término. Al mismo tiempo, esta definición manifiesta será una definición nominal que en algunos de sus aspectos aparecerá como arbitraria para algunos entendidos (Spiro 1966: 96).

Comprometido con su intención, Melford Spiro regresará a la inspiración tyloriana según la cual la religión es «una institución que consiste en la interacción culturalmente modelada con los seres culturalmente considerados sobrehumanos» (Spiro, 1966: 96). Y esta versión enriquecida de la definición de Edward Burnett Tylor ha cobrado relevancia y hegemonía en algunas escuelas antropológicas contemporáneas, como es el caso de la llamada antropología cognitiva de la religión, abanderada por Pascal Boyer entre otros (Cornejo 2011). En otras escuelas, sin embargo, goza de mayor popularidad la definición que Clifford Geertz ofrecía por primera vez en el mismo libro en el que Melford Spiro plasmaba su punto de vista. Aunque es más popular la versión que aparece en «La interpretación de las culturas», de 1973, la que probablemente sea la definición contemporánea de religión más popular en la antropología, aparece en *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, editado por Michael Benton en 1966, en el que aparece originalmente el texto de Clifford Geertz «Religion as cultural system». Como se verá, su éxito se ha debido, entre otras cosas, a la combinación de los estilos sustantivo y ostensivo en una sola fórmula:

Una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con un aura de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz 1996: 89).

Como se puede apreciar, la religión geertziana es (sustantivamente) «un sistema de símbolos» que, al mismo tiempo, abarca (ostensivamente) ciertas características que deberían circunscribir el territorio de aplicación empírica del concepto. La síntesis de estrategias de Geertz se ha beneficiado, además, de la síntesis de aspectos weberianos y durkheimianos de la religión, y se cita a menudo precisamente por las ventajas que aporta en aquellos marcos teóricos basados en alguno de los dos enfoques o de las dos estrategias. Sin embargo, también son muchos los trabajos dedicados a criticar esta definición. Así, según sus detractores, la definición de religión de Geertz cae en el reduccionismo simbolista (Morris 2009), en el intelectualismo esencialista (Cantón 2001), en el ahistoricismo (Kuiper 1990) y hay acuerdo general en que olvida las condiciones socioeconómicas y políticas en las que se dan los sistemas simbólicos y que explicarían las razones de la variabilidad cultural (Morris 2009, Kuiper 1990). No obstante, la crítica definitiva a la definición de Geertz tenía que ver con su etnocentrismo. En general, la definición de Geertz sostiene una idea de las religiones como teodiceas, esto es, como respuestas filosóficas y prácticas a los dilemas existenciales del ser humano (la muerte, el dolor, el mal, el caos), pero como señala Bryan Turner (1991: 244), esta idea es ya resultado de una estructuración cultural previa, concretamente, es la respuesta típica que surge en la Modernidad cristiana frente a los discursos y procesos de la secularización. Frente a esto, la antropología sigue preocupada por hallar enfoques que permitan dar cuenta de contextos más variados. En este sentido, la crítica más extensa e intensa que la famosa definición de Geertz ha recibido procede de Talal Asad (1983), que ha señalado precisamente la necesidad de tener en cuenta todas las formas de religión y de experiencia religiosa que van más allá de «un sistema de símbolos» (por ejemplo, experiencias corporales, desde la mortificación a las formas extáticas) o las que no producen por sí solas «estados anímicos y motivaciones de un realismo único», esto es, todas aquellas que se pueden enseñar y aprender, y también las que pueden ser objeto de imposición, como las conversiones forzosas, de las que hoy en día se sigue teniendo noticia en algunas regiones del mundo.

Frente a las problemáticas del etnocentrismo definicional, que finalmente las estrategias ostensivas no han logrado despejar, la antropología de finales del siglo XX y principios del XXI viene adoptando una actitud instrumental, más modesta en sus aspiraciones explicativas, que permite la coexistencia de estrategias definicionales en función de los objetivos de las investigaciones o de sus objetos de estudio. Sin embargo, y a pesar

de que ello podría resultar eficaz como estrategia para elaborar nuevos conceptos y definiciones (en la medida en que las formas religiosas contemporáneas pueden ser innovadoras), lo cierto es que las definiciones clásicas han cobrado plena actualidad y vuelven a demostrar su potencial heurístico en todo tipo de teorías y frente todo tipo de fenómenos socio-religiosos. Así, por ejemplo, una de las más innovadoras ramas de la antropología de la religión, fuertemente influenciada por los avances en neurociencia (hasta el punto de que ocasionalmente se han asumido sus métodos de laboratorio), ha afrontado sus investigaciones sobre la religiosidad al modo tyloriano. Los autores más representativos de esta (así llamada) antropología cognitiva de la religión, están de acuerdo en que la religiosidad de una conducta o una idea depende de la creencia en la «presencia de agentes sobrehumanos entre los actores», como lo han definido Thomas Lawson y Robert McCauley (1990: 5). Con variaciones, también Pascal Boyer ha asumido el mismo principio, refiriéndose a los agentes sobrehumanos como «afirmaciones contraintuitivas» (Boyer 1994: 48). Y al igual que Tylor formulara su teoría del animismo sobre su definición mínima de lo religioso, actualmente, y en parte por la influencia del pionero Steward Guthrie, tanto Lawson y MacCauley como Boyer sostienen teorías neoanimistas que prefieren llamar «antropocentristas» (Guthrie 1992). Pero este caso de reedición de usos contemporáneos de definiciones clásicas está lejos de ser el único.

Este es también el caso de la que podríamos llamar (parafraseando a Ioan Lewis, 2003: 15), antropología del éxtasis, que abarcaría toda la abundante investigación sobre las emociones religiosas y las formas corporales de lo religioso. Esta antropología del éxtasis incluye enfoques teóricos muy diferentes entre sí, desde Viveiros de Castro (1998) a Thomas Csordas (1994) pasando por Fiona Bowie (2003), pero todos ellos tienen en común una perspectiva maretiana de lo religioso en la que la religión es fundamentalmente una emoción, es algo que «se baila» (Marett 1914: xxxi). Si, además, comparamos estas antropologías del éxtasis con las teorías cognitivistas de la religión (lo que significa autores y enfoques firmemente opuestos entre sí en algunos casos) encontraremos que ambas tienen en común no solo sus estilos definicionales, sino también la preocupación por las ontologías religiosas. Habiendo sido este tema rehuido por toda la antropología del siglo XX después de la Primera Guerra Mundial, es sin embargo, una evidente reedición contemporánea de las antiguas preocupaciones del siglo XIX por la naturaleza y el origen de lo religioso, que han vuelto a la antropología social después de muchas décadas de rechazo.

Además de esta reedición de las perspectivas intelectualista de Tylor y emocionalista de Marett, nuevas teorías y fenómenos han actualizado también la perspectiva ritualista de William Robertson-Smith. Su apuesta por el ritualismo como fundamento de la religiosidad de ideas y prácticas tuvo cierta presencia el siglo XX gracias a las etnografías dedicadas a los rituales seculares, a pesar de que en estos enfoques (cuya obra de referencia obligada en la antropología es *Secular Rituals*, de Sally Moore y Barbara

Meyrhoff 1977) se apuesta por una disociación explícita entre la conducta ritual y la cuestión religiosa, algo muy diferente a lo que Robertson-Smith pretendía decir. Más en la línea clásica, sin embargo, encontramos el trabajo de Charles Bromberger, quien es en realidad más conocido como uno de los pioneros en la investigación antropológica sobre el deporte, habiéndose especializado en el estudio del fútbol en Francia. Si bien es cierto que la religiosidad del fútbol no es justamente una preocupación habitual en las ciencias de las religiones, en la investigación antropológica cobra sentido en la medida en que, una vez más, se plantea la posibilidad de que fenómenos sociales más o menos insólitos (los ritos deportivos) aporten un mejor conocimiento sobre otros fenómenos (los ritos religiosos). En el caso de Bromberger, como solía ocurrir con otros estudiosos de ritos seculares, la cuestión es hasta qué punto la afirmación «el fútbol es una religión» constituye una metáfora o significa algo más. Gracias al enfoque de Robertson-Smith, Bromberger puede sostener que el fútbol en Francia es una religión, no una metáfora de lo religioso. Su argumentación, extensamente desarrollada en «Football as world-view and as ritual», incluye razonamientos idénticos a los del clásico escocés:

El fútbol puede ser visto como un ritual en el que las prácticas mágico-religiosas juegan un rol significativo, pero en un modo específico. Madame du Deffand no creía en los fantasmas, pero tenía miedo de ellos; al contrario, Benedetto Croce, como algunos vendedores de encantamientos napolitanos, estaba convencido de que el mal de ojo no existe, pero de todas formas creía en ello. Un aficionado me dijo una vez que él rezaba antes de los partidos, aunque era ateo. Todas estas son formas de conducta contradictoria, creencias semiproposicionales, por usar las palabras de Sperber. En esta misma línea, tanto los aficionados como los jugadores creen en sus ritos propiciatorios justamente como los antiguos griegos creían en sus dioses, lo que es en un sentido débil. Pero, como los romanos, ellos son *religiosi*, es decir formalistas y escrupulosos en sus intentos de conquistar a la Dama Fortuna. En síntesis, podríamos equivocarnos, en este y otros casos, al tomar los rituales como algo de valor nominal, imaginándolos profundamente enraizados en una fe inquebrantable: la trascendencia es solo vagamente percibida, la práctica es más común que la creencia verdadera (Bromberger 1995: 309).

Para terminar, los más recientes estudios sobre movimientos *New Age*, paganismos revitalizados y religiones orientales en Occidente también han actualizado y renovado los usos de una definición clásica, la durkheimiana. Aunque en algunos casos se pretende más bien un enfoque posdurkheimiano, lo cierto es que la llamada antropología de la espiritualidad sostiene un concepto plenamente institucionalista de lo religioso cuando hace afirmaciones como la de que la religión está siendo eclipsada, cuando no sustituida, por la espiritualidad (Heelas y Woodhead 2008: 2). Semejante afirmación, que desde ciertos puntos de vista resulta un sinsentido, recoge sin embargo una idea muy claramente eclesial de lo religioso, asociada al

declive estadístico de la adscripción y la asistencia a ritos, es decir, asociada al imaginario teórico de la secularización. En esta versión, sin embargo, el uso de la definición durkheimiana viene a fundamentar un cierto rechazo del uso de la etiqueta «religioso» para los fenómenos asociados a la experiencia espiritual individual. Paul Heelas es el más conocido defensor de esta postura en la que se ha destacado por establecer los términos de una oposición terminológica radical entre religión, como asunto institucional, público, tradicional y fruto de una imposición externa, por un lado, y la espiritualidad como una vivencia personal, rupturista y basada en la búsqueda interior del desarrollo personal y la autoexpresión, por otro (Cornejo 2012). La oposición de Heelas viene a reeditar las viejas disquisiciones sobre magia y religión en una versión nueva. Como Durkheim respecto de la magia, Heelas ha terminado asumiendo que entre sus dos categorías clave existe la misma oposición que entre público y privado. Y, como Frazer, Paul Heelas asume que la religión incluye la sumisión, dejando el sentido práctico para la espiritualidad, alineada con la magia en este nuevo escenario.

Como estas actualizaciones muestran, no solo la sociedad postsecular no se ha desprendido de las instituciones, los ritos o las experiencias religiosas, sino que las investigaciones contemporáneas siguen encontrando usos innovadores en viejas herramientas teóricas. Igualmente, sigue siendo valioso para la antropología preguntarse no solo por los orígenes y la naturaleza de lo religioso, sino también por las variedades y por los contextos culturales y sociales en los que emerge una forma de religión, de espiritualidad, de magia, de culto o de cualquier otra cuestión con más o menos «aire de familia». Navegando en esa variedad, parece que unos fenómenos prefieren unas definiciones a otras en la medida en que los aspectos doctrinales, los emocionales, el formalismo ritual o el institucional presentan una mayor relevancia para sus practicantes o creyentes. Esta constante diversidad hace que la propia diversidad de las definiciones permanezca vigente y pertinente. En este sentido, mi propia opinión al respecto de lo que es o pueda ser la religión para la antropología asume la recomendación de Raymond Firth sobre la famosa pirámide inestable. Así, entiendo la religión como una amalgama de realidades históricas y culturales con cuatro polos definicionales que operan de prototipos (en el sentido de Lakoff y Johnson 2008). En otras palabras, «religión» es una realidad polisémica que afecta a cualesquiera de las combinaciones posibles entre creencias en lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que en cada sociedad han ido asumiendo la regulación (y la propia definición folk) de los fenómenos anteriores. Algunos de estos fenómenos son colectivos y otros individuales, unos excepcionales y otros cotidianos, unos son psicológicos y otros plenamente materiales, pero los hechos y representaciones que consideramos religiosos, en conjunto, no comparten un único rasgo universal en este sentido (no son solo colectivos o solo inmateriales, etc.). Esta postura abierta y no esencialista es de hecho un posicionamiento pragmático común en las etnografías actuales

de tema religioso. Entre las mismas que mencionamos como ejemplos de la revitalización de una definición clásica u otra podemos observar que, explícita o implícitamente, se acepta la idea de que la religiosidad de una conducta o una creencia no tiene que apoyarse únicamente en un aspecto, aunque uno de esos aspectos resulte destacado por los propios informantes o por los investigadores. Gracias a este pluralismo definicional, por lo demás, la antropología puede conservar su flexibilidad a la hora de registrar nuevos fenómenos al tiempo que mantiene unas referencias mínimas sobre las que establecer la comparación intercultural. No obstante, tal vez en los próximos años las desventajas de este enfoque (los propios de todos los que se esfuerzan en mantener conceptos polisémicos) lleven razonablemente a alguna otra solución teórica, quizá a alguna reedición de la estrategia ostensiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Asad, T. (1983), «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz»: *Man* 18/2, pp. 237-259.
- Boon, J. A. (1982), *Otras tribus, otros escribas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bowie, F. (2003), «An anthropology of religious experience: spirituality, gender and cultural transmission in the Focolare movement»: *Ethnos* 68/1, pp. 49-72.
- Bromberger, C. (1995), «Football as world-view and as ritual»: *French Cultural Studies*, 6/18, pp. 293-311.
- Cantón, M. (2001), *La razón hechizada*, Barcelona: Ariel.
- Cornejo, M. (2011), «Perspectivas cognitivas sobre la religión: Neointelectualismo y ontologización de la creencia religiosa en dos naturalismos enfrentados»: *Intersecciones en antropología*, 12/1, pp. 95-108.
- Cornejo, M. (2012), «Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados?. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai»: *Revista Internacional de Sociología*, 70/2, pp. 327-346.
- Csordas, T. J. (ed.) (1994), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (vol. 2), Cambridge: Cambridge University Press.
- De Castro, E. V. (1998), «Cosmological deixis and Amerindian perspectivism»: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, pp. 469-488.
- Durkheim, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- Evans-Pritchard, E. E. (1991), *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI.
- Firth, R. (1959), «Problems and assumptions in an Anthropological Study of Religion»: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89/2, pp. 129-148.
- Frazer, J. (1981), *La rama dorada*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1996), *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gluckman, M. (1954), *Rituals of rebellion in south-east Africa*, Manchester: Manchester University Press.
- Goody J. (1961), «Religion and Ritual. The Definitional Problem»: *The British Journal of Sociology* 12/2, pp. 142-164.

- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K. y Szerszynski, B. (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Horton, R. (1960), «A definition of religion, and its uses»: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 90/2, pp. 201-226.
- James, W. (1985), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Cambridge: Harvard University Press. (Edición española en preparación: *Las variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, intr. de M. Fraijó, trad. de J. F. Yvars, Madrid: Trotta).
- Kuipper, Y. B. (1990), «The concept of person in American Anthropology», en H. G. Kippenberg, Y. B. Kuiper y A. F. Sanders (eds.), *Concepts of person in religion and thought* (vol. 37), Berlin: Walter de Gruyter.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2008), *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1995), *Antropología Estructural*, Barcelona: Paidós.
- Lewis, I. M. (2003), *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*, London: Routledge.
- Lowie, R. (1990), *Religiones primitivas*, Madrid: Alianza.
- Marett, R. R. (1914), *The threshold of religion*, London: Methuen and Co.
- Moore, S. F. y Meyrhoff, B. G. (eds.) (1977), *Secular ritual*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum.
- Morris, B. (2009) *Religión y Antropología. Una introducción crítica*, Madrid: Akal.
- Nadel, S. F. (1954), *Nupe Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Otto, R. (1985), *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza.
- Rappaport, R. A. (2001), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson-Smith, W. (1894), *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam and Charles Black.
- Saler, B. (2008), «Conceptualizing religion: some recent reflections»: *Religion* 38, pp. 219-225.
- Spiro, M. E. (1966), «Religion: problems on definition and explanation», en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock.
- Turner, B. S. (1991), *Religion and social theory*, London: Sage.
- Tylor, E. B. (1870), «The philosophy of religion of the lower races»: *The Journal of the Ethnological Society of London* 2/4, pp. 369-381.
- Tylor, E. B. (1920), *Primitive Culture* I, London: John Murray.
- Worsley, P. (1957), *The trumpet shall sound: A study of «cargo» cults in Melanesia*, London: MacGibbon & Kee.