

DIALOGO ANDINO N° 11/12 1992-1993
Departamento de Antropología, Geografía e Historia
Facultad de Educación y Humanidades
Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

EVALUACION CRITICA DE LOS DISTINTOS ENFOQUES ANTROPOLOGICOS PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGION

por
ANA MARIELLA BACIGALUPO



RESUMEN

Se realiza una evaluación crítica de los diferentes enfoques utilizados para el estudio de la religión, desde el campo antropológico, planteándose al mismo tiempo como alternativa un enfoque experiencial que pretende superar varios de los problemas surgidos de la explicación de las tendencias precedentes.

ABSTRACT

A critical evaluation of the different approaches used for the study of religion, is carried out in the anthropological field, stating at the same time an experiential approach as an alternative which intends to overcome several of the problems which arise from the explanation of the precedent approaches.

INTRODUCCION

Los antropólogos han estudiado la religión de diversos puntos de vista de acuerdo con su orientación teórica personal. Este estudio pretende hacer una revisión crítica de los distintos enfoques al estudio de la religión y plantear un enfoque experiencial como una nueva alternativa al estudio de la religión que supera muchos de los problemas de los enfoques anteriores.

Al estudio antropológico de la religión le interesa el comportamiento y los conceptos humanos que tienen una cualidad sagrada o empírica, es decir, los seres sobrenaturales, poderes y fuerzas, las creencias, rituales, los mitos, la brujería y el simbolismo.

Debido al surgimiento de la sociología y la antropología como disciplinas independientes, los estudios antropológicos de la religión han sufrido fraccionamientos, y se han ido especializando. Sólo en los últimos años se ha notado un esfuerzo para ampliar la envergadura de los estudios antropológicos de la religión tomando algunos conceptos fundamentales de los fundadores de las ciencias sociales y de la psicología: Durkheim, Weber, Freud y Marx.

En este trabajo revisaré las tendencias más importantes para el estudio antropológico de la religión en orden cronológico desde sus orígenes.

En primer lugar consideraré algunos aspectos tomados de la tradición histórica alemana tales como Weber, Marx y Hegel. Luego revisaré el aporte que hicieron algunos de los autores que han influido en los estudios académicos de la religión como Muller, Spencer, Tylor, Frazer, Durkheim y Radcliff Brown. En seguida consideraré la perspectiva psicológica para el estudio de la religión tomando los trabajos de Malinowski, Freud, Jung y Eliade.

Luego examinaré los estudios más recientes que evolucionaron del funcionamiento de Durkheim, y que se preocupan por "los significados" en la religión. Esto incluye el trabajo de Levy, Bruhl, Evans, Pritchard, Douglas y Turner. A continuación consideraré el enfoque estructuralista y hermenéutica de la religión, incluyendo las perspectivas de Levi-Strauss y Geertz. Finalmente mencionaré las características del más reciente enfoque experiencial de la religión (que se basa en la fenomenología de la tradición histórica alemana y en Freud).

LA TRADICIÓN HISTÓRICA ALEMANA

Las filosofías de Marx y Nietzsche, la fenomenología y el existencialismo, tuvieron todos, su origen en Hegel quien fue más allá del pensamiento dualístico de la ciencia positiva. Hegel combinó la filosofía crítica y el énfasis en la subjetividad y la libertad humana de Kant, con el conocimiento empírico y la racionalidad de la ilustración.

Hacia el fin del siglo XIX Hegel fue desacreditado y el positivismo emergió junto con la tradición idealista alemana.

El positivismo sostenía una aversión al pensamiento metafísico y declaraba que las ciencias naturales y sociales tenían una unidad y una metodología en común. Planteaba que la ciencia era el estudio de hechos empíricos y los planteamientos valóricos.

La tradición idealista alemana por otra parte, vuelve a la distinción de Kant entre la razón científica y la razón práctica. La razón científica se define como la comprensión del mundo a través de categorías de entendimiento tales como el espacio, el tiempo y la casualidad. Creen que la razón práctica comprende lo ético por medio de la intuición.

Dilthey es el neo-Kantiano más importante de la tradición idealista alemana. Su concepto de la fenomenología, o conocimiento derivado de los sentidos es la base para el enfoque de la antropología experiencial de hoy en día. Dilthey hace una distinción clara entre la ciencia natural y la ciencia cultural. Las ciencias naturales tratan de explicar la realidad a través de hechos concretos. Usando leyes causales enfocan el objeto desde afuera. Las ciencias culturales por otro lado, son maneras de entender la realidad a través del significado de las cosas. Ligan un significado con otro y perciben los objetos desde una posición intuitiva.

Hoy en día, el énfasis de la antropología experiencial está en cómo los individuos experimentan su cultura y cómo algunos eventos como los sentimientos y expectativas son percibidos por la conciencia.

Para Marx la religión es ideología, y solamente puede ser comprendida en términos de eslabones con otras formas de ideología y de vida socio-económica. Esto es lo que él llama la super-estructura. Marx define la ideología como una combinación de ilusiones, mistificaciones e inversiones, y a la religión como una forma de esto. Percibe los aspectos económicos del capitalismo tales como los valores, el trabajo y la propiedad, como conceptos esencialmente religiosos. Marx inspiró otra perspectiva antropológica llamada Marxismo estructural.

Weber, quien pertenece a la tradición idealista alemana concibe a la religión como una teodiceidad. Él no percibe una disjunción entre el sentido subjetivo y la realidad social objetiva (como lo hicieron los positivistas y los idealistas alemanes). Weber propone que el sistema de mantenimiento de la sociedad está en función del sistema de sus creencias religiosas. Junto con Marx, descubrió un nuevo sistema de valores dentro de la ética protestante que era apropiado para el desarrollo del capitalismo, y pensó que una ética capitalista especial podría ser derivada racionalmente desde la ética protestante más general.

El énfasis de Weber está sobre la acción social en términos de entender los valores o la cultura de otra persona, y al individuo mismo. Él concibe la cultura como la consecuencia de la propensión humana de imponerle un sentido a la existencia.

Weber influyó al sociólogo Talcott Parsons y a Obeyesekere. Este último es uno de los personajes más importantes para el enfoque experiencial de la antropología. Obeyesekere utiliza el concepto de cultura de Weber y lo combina con la visión de la personalidad de Freud.

LOS INTELLECTUALES QUE INFLUYERON LA TRADICIÓN ANTROPOLÓGICA

En el siglo XIX los intelectuales fueron influenciados por la teoría de la evolución. Ellos vieron a la religión como una expresión de las etapas del desarrollo cognitivo del hombre y se interesaron en los orígenes de la religión.

Aunque hoy en día los antropólogos ya no utilizan un marco evolucionista, la postura naturalística y crítica de los evolucionistas ha tenido una gran influencia sobre la cultura occidental.

Según las teorías de la evolución, las creencias religiosas, la cosmología, la teología y la ética eran esfuerzos primitivos pre-científicos para tratar de explicar y predecir los eventos naturales. Comparaban las religiones de otras culturas con el pensamiento científico occidental o bien las interpretaban en términos teológicos.

Max Muller es considerado el padre de la religión comparativa, él se interesaba en los orígenes de la religión y declaró que la creencia en la divinidad era universal a los seres humanos. Las teorías de Spencer son tanto psicológicas como evolucionarias. Spencer plantea que las personas primitivas son racionales o no, dependiendo del grado de desarrollo que haya alcanzado su cultura. Él hace una distinción entre la magia y la religión y considera a la veneración ancestral como la base de todas las religiones de las cuales evolucionarían el politeísmo y finalmente el monoteísmo.

Ni Spencer ni Muller hicieron trabajo de terreno. Ellos simplemente intelectualizaban las investigaciones hechas por otras personas, y son considerados "antropólogos de sillón". Tylor es considerado como el fundador de la antropología social religiosa. Él propuso que existía una "unidad psíquica del ser humano", y que la naturaleza humana es básicamente uniforme. Tylor definió a la religión como el tener fe o creencia en por lo menos los entes espirituales de la naturaleza (espíritus y ánimas). Esto lo llamó animismo. Pensó que el politeísmo y el monoteísmo eran etapas que evolucionaron a continuación. Tylor propuso que la existencia del alma era el fundamento básico para explicar el fenómeno onírico y el momento de la muerte cuando el alma abandonaba el cuerpo. Él pensó que las religiones pre-literarias no eran pre-científicas, sino que se basaban en el pensamiento racional y en la sabiduría empírica. Tylor dio origen a un enfoque simbólico además de un enfoque intelectual a los fenómenos mágico-religiosos. Él distinguió entre la ciencia, la magia y la religión como tres maneras de mirar al mundo. Mientras que la magia enlaza a los fenómenos en forma subjetiva y simbólica, la ciencia los relaciona en forma objetiva a través de la causalidad.

El concepto de Tylor que el animismo era la forma más arcaica de la religión, fue cuestionado por otros estudiosos de la religión: Schmit, Marett y Lang, todos encontraron que el monoteísmo existía aún en las formas más arcaicas de la religión. Con Frazer, la tradición de la teoría psico-evolucionaria tomó otro rumbo. Él desarrolló una tesis que trataba de explicar la relación evolutiva entre la magia, la religión y la ciencia donde la magia era la forma más primitiva. Distinguió entre la magia imitativa

que operaba mediante semejanzas en las formas o en los procedimientos y la magia contagiosa que funcionaba mediante el contacto físico.

Todas estas teorías veían a la cultura humana desde una perspectiva evolucionista. Consideraban que la religión surgió de las deducciones racionales tomadas de experiencias individuales de las personas. Su visión de la religión era psicológica o empiricista. El problema con estas teorías evolucionistas que no había manera de probar cual de ellas era la más válida. Las tendencias más recientes de la antropología de la religión están de acuerdo en que la religión no se puede entender en términos evolucionistas.

El enfoque de los intelectualistas de la magia y la religión era básicamente explicatorio y teórico. Además, tanto Frazer como Tylor encuentran que las personas realizan acciones mágicas y religiosas porque creen que son un medio necesario para lograr ciertos objetivos. Esto es lo que se ha denominado el "enfoque contextual" a la racionalidad de las creencias religiosas.

EL ENFOQUE FUNCIONALISTA

La perspectiva funcionalista de la religión se desarrolló como una reacción en contra de los enfoques evolucionistas y tiene una enorme importancia dentro de la antropología. Los funcionalistas sostienen que las instituciones religiosas de una sociedad representan y educan la aceptación de ciertos valores que deben internalizar los miembros de la sociedad para que la sociedad sea una unidad integrada y funcional.

Durkheim es el mejor representante de la escuela funcionalista, y su sociología de la religión es muy conocida. El trabajo de Radcliff-Brown, Gluckman, Evans-Pritchard, Douglas, Turner, Leach y Levi-Strauss se vuelven comprensibles a través de él. Todos ellos hacen interpretaciones particulares y propias del trabajo de Durkheim.

Durkheim propuso que el verdadero objeto de la veneración religiosa no era un Dios sino la sociedad misma. La misión de la religión era la de inculcar los sentimientos necesarios para la sobrevivencia de la sociedad. Las categorías del entendimiento no eran consideradas como inherentes al ser humano, sino que eran derivadas socialmente. De acuerdo a Durkheim, la función de la religión es hacer que las personas hagan lo que quieren hacer de todas maneras. Él considera que la razón por la cual la religión varía en distintas sociedades y grupos es que las "representaciones colectivas", es decir, los valores y creencias de una sociedad que son necesarias para la integración de un grupo, también varían. La religión, entonces, fomentaría la identificación del individuo con su grupo.

Durkheim concibe los rituales religiosos como expresando y reforzando los sentimientos de solidaridad del grupo, y como el medio por el cual los eventos sociales son reafirmados y son dotados de autoridad en términos del conocimiento humano. En su concepto, los rituales no sólo fortalecen los lazos que unen el creyente a Dios, sino que también fortalecen los lazos que unen el individuo al grupo.

Durkheim define dos distintos tipos de solidaridad en la sociedad. La solidaridad mecánica se refiere a un eje común de valores en las sociedades donde hay poca división del trabajo. En este caso las normas colectivas son mantenidas por medio de sanciones represivas. La solidaridad orgánica por otra parte, se refiere a la interdependencia mutua de sociedades con un alto grado de división del trabajo, en este caso las sanciones son restitutorias más que represivas.

Durkheim critica las teorías animistas de Tylor y Spencer y también las teorías naturalistas de Muller y otros. Él afirma que la forma más fundamental y primitiva

de todas las religiones es el totemismo. El problema con esta teoría es que no explica de donde derivan su religión los pueblos no totémicos.

Durkheim también hace una clara distinción entre lo sacro y lo profano. La religión se entiende en el sentido simbólico y el metafórico, pero la realidad social y concreta que ella representa es del grupo social. Los enfoques contemporáneos al estudio de la antropología de la religión no ven lo sagrado y lo profano como tan claramente diferenciables.

Swanson continúa la línea de Durkheim al encontrar asociaciones sistemáticas entre lo sobrenatural y la sociedad. En la opinión de Swanson, la teología refleja la estructura social. La creencia en dioses superiores refleja la existencia de diferencias de rango social entre las personas. Los rituales, por otra parte, complementan la estructura social al permitir conductas adicionales que son necesarias para que funcione todo el sistema, pero que son inaccesibles en las relaciones interpersonales.

El problema con el funcionalismo de Durkheim es que crea una dicotomía rígida entre el individuo y la sociedad. El no concibe las variaciones individuales dentro del grupo en base al sexo, edad, clase o grupo étnico. Los fenómenos sociales son vistos como represivos y externos al individuo. No toma en cuenta que la sociedad está conformada por individuos que influyen sobre la manera como se producen los "fenómenos sociales" y las "representaciones colectivas"; y niega que la religión puede ser un fenómeno subjetivo. Durkheim tiene una evidente antipatía hacia todas las teorías que intentan explicar los fenómenos sociales en base a factores individuales o psicológicos. Los enfoques más recientes al estudio de la antropología de la religión han considerado al individuo como un factor decisivo.

Hemos heredado el legado sociológico de Durkheim por intermedio de tendencias divergentes: la de Radcliff-Brown que se preocupa de la función y el significado de las cosas y la de Mauss que se ocupa de las ideas cosmológicas.

Radcliff Brown enfatiza el concepto de la estructura social vista como un sistema de interrelaciones sociales. Concibe el ritual en términos de su significado simbólico y función social. Sugiere que los gestos, las acciones rituales, los objetos simbólicos y los mitos son signos expresivos y que su significado está en lo que expresan. Radcliff Brown considera la cultura como un mecanismo adaptativo por el cual los seres humanos viven una vida social en una comunidad ordenada, esta es su función. La función y el significado adquieren gran importancia en la sociología de Talcott Parsons. Parsons distingue entre las nociones de las personas, sus acciones, y la relación que hay entre las dos.

Parsons fue influenciado por la noción de Weber de que el fenómeno humano era intencional, y desarrolló una teoría en esta línea. Parsons encontró que dentro de la misma cultura, los símbolos tenían distintos significados para distintas personas. El planteó que deberíamos analizar las acciones de las personas en relación a sus nociones. (las intenciones, los objetivos, y las razones por las cuales se realizan las acciones).

Mauss se concentró en las ideas cosmológicas y en la totalidad de las "representaciones colectivas" de la comunidad. El tiene una inclinación racionalista y estructuralista. Es dentro de esta línea de pensamiento que emerge el estructuralismo de Levi-Strauss.

Los estudios antropológicos de la religión tradicionalmente han contemplado la confrontación entre las interpretaciones intelectualistas y las simbólicas. Muchos dejaron de lado las interpretaciones de Weber y Marx hasta hace muy poco. El enfoque principal en los estudios antropológicos de la religión ha sido el de Durkheim, y se

han incorporado a dos de sus más grandes errores. El primero es el énfasis en la sociedad concebida como una suma de relaciones solidarias desconociendo los diferentes niveles de organización. El segundo error es el ver a la religión simplemente como un reflejo de los patrones sociales, y, en consecuencia, ignorar sus funciones ideológicas.

EL ENFOQUE PSICOLÓGICO

El enfoque psicológico a los estudios antropológicos de la religión se han centrado en el individuo. Esto marca un cambio notable en los enfoques funcionalistas de la religión. Las tendencias más recientes en el estudio de la religión combinan frecuentemente aspectos de los materialistas alemanes y de los funcionalistas con los enfoques psicológicos.

Malinowski, uno de los representantes del enfoque psicológico, ve a la religión como una expresión de emoción. Él plantea que cualquier teoría de la religión tiene que partir de las necesidades orgánicas del hombre y reconoce que existe una divergencia entre lo que la gente dice que hace, y lo que realmente hace. Malinowski aduce que la religión nace de las experiencias individuales especialmente de los momentos críticos de la vida, como son el nacimiento y la muerte. El concepto de espíritu y de inmortalidad tendrían entonces un origen psicológico. Él concuerda con Tyler y Frazer al diferenciar entre la magia, la ciencia y la religión, pero rechaza el concepto de una mentalidad pre-lógica. Para Malinowski, tanto la ciencia como la religión habían existido desde los albores de la sociedad humana.

El psicoanálisis de Freud ha sido la contribución más importante al enfoque psicológico de la antropología. Él llevó el análisis psicoanalítico de la neurosis fuera del ámbito de la ciencia y la insertó dentro de las humanidades. Él da mayor importancia a los aspectos subconscientes y libidinosos de la teoría psicoanalítica expresada en sueños, fantasías y neurosis. Freud aboga por una ciencia del entendimiento donde la interpretación es un proceso de desmistificación del inconsciente. Este enfoque difiere del de los fenomenólogos que trataron de restaurar los significados culturales y relacionarlos a la realidad sagrada.

Obeyskere, uno de los antropólogos más recientes que hace uso del enfoque experiencial utiliza a Freud cuando estudia las profundas motivaciones que están asociadas a las imágenes individuales que se manifiestan en sueños o en fantasías.

La contribución de Freud al estudio de la religión en relación al individuo es valiosísima, sin embargo, la visión que tiene Freud del individuo como una entidad aislada y autosuficiente, en oposición a la cultura, no es de mucha utilidad. Es muy importante observar la interacción entre el individuo y la cultura. Su perspectiva centrada exclusivamente en el individuo perpetúa la dicotomía individuo/cultura que establecieron los funcionalistas (exclusivamente desde la perspectiva de la cultura), pero Freud lo considera exclusivamente desde la perspectiva del individuo.

Con Spiro encontramos un estudio más reciente del enfoque psicológico de la religión. Él encuentra que hay ciertas "representaciones mentales" en la mente de los actores que están en contraposición a las "representaciones colectivas" que Durkheim observó en la sociedad general. Spiro afirma que la creencia en la doctrina cristiana no es un fenómeno colectivo uniforme sino que tiene sus distintos niveles de acuerdo con las características del individuo. Encuentra que hay cinco niveles de creencia que se puede aplicar a cualquier comunidad religiosa. En el primero estarían las personas que aprenden los fundamentos de las doctrinas y se familiarizan con ellos; en el nivel

siguiente estarían las personas que aprenden los símbolos y las creencias culturales a través de interacciones con la comunidad y comprenden su significado tradicional y el contexto en el cual son aplicables; luego estarían las personas que internalizan estas creencias y las consideran verdílicas, correctas y obvias; en el nivel siguiente la conducta del individuo es estructurada y guiada por sus creencias; y finalmente, en el nivel más alto encontramos las personas que emplean estas creencias y símbolos para guiar su conducta y promueven esta misma conducta en otras personas. El enfoque de Spiro es muy útil: considera las variaciones en las creencias y en los conceptos religiosos que se encuentran dentro de una comunidad, y sirve para disipar la imagen de la religión como una entidad uniforme donde el individuo no tiene un rol, que es lo que han aceptado los enfoques funcionalistas del estudio de la religión.

Otros estudios psicoanalíticos de la religión consideran las relaciones entre creencias religiosas, las prácticas de socialización y las personalidades modales.

Withing y Child, por ejemplo, encuentran la brujería presente en las sociedades que tienen un alto nivel de ansiedad con respecto al proceso de socialización. Las enfermedades espirituales se encuentran en sociedades con baja ansiedad en el proceso de socialización en la esfera de lo oral, en lo agresivo y en la dependencia. No parece haber una relación entre la socialización y la fuerza de creencia en otras explicaciones sobrenaturales de la naturaleza, de las enfermedades que no tengan que ver con brujería, ni tampoco con la naturaleza de la medicina ritual.

Relacionado con el mismo tema está el estudio de Spiro y D'Andrade donde encuentran que la formación de patrones de sucesiva satisfacción y ansiedad, dependían de si los dioses eran compensatorios o punitivos.

Siguiendo la misma línea, Swanson encuentra que las prácticas de socialización para lograr la autorrealización y la independencia están relacionadas con el mito y el ritual. La función general de la creencia en Dioses de características particulares, es la de proporcionar una pantalla sobre la cual se pueden proyectar esas imágenes de personas y de estilos de conducta que hayan sobrevivido desde la infancia y la niñez.

Otros estudiosos de la religión, desde una perspectiva psicológica, ven la religión como el "inconciente colectivo" o como arquetipos, tal como lo hacen Jung o Eliade.

Jung postula que el "inconciente colectivo" representa un substrato biológico que puede expresarse en un estado de conciencia y sueños. Estos "símbolos naturales" tienen un impacto emocional; expresan aspectos subconcientes de la mente en patrones arquetipales que son comunes a toda la humanidad. El problema con Jung es que el reduce la religión al nivel de un fenómeno psicológico y eleva el subconciente al nivel de un fenómeno religioso.

Eliade pertenece a la tradición idealista alemana, y hace comparaciones entre culturas buscando estructuras simbólicas universales que asumen la forma arquetipal. Utiliza las perspectivas de Ricoer y Husserl sobre hermenéutica o fenomenología.

De Ricoer toma el concepto de la "restauración del significado basado en la fe. De Husserl toma la idea que, en primer lugar se debe prestar atención a la experiencia y luego a la estructura del estado de conciencia en sí, para poder descubrir la esencia fundamental del fenómeno. Eliade sostiene que lo esencial de la religión no se puede comprender por medio del pensamiento reflexivo o conceptual sino a través de la intuición.

El problema con Eliade es que al entender la religión en sus propios términos, le niega cualquier función ideológica. Su búsqueda hermenéutica de la significación

implica abandonar el hábito de juzgar y hacer una delineación de la estructura de lo sincrónico. Al negar una conexión pragmática entre los símbolos y cualquier aspecto de la vida humana, Eliade niega el legado dejado por las cuatro figuras claves de las ciencias sociales : Marx, Weber, Durkheim y Freud.

Aunque otros antropólogos tales como Evans, Pritchard y Geertz adoptan una posición hermenéutica al estudio de la religión, ésta es muy distinta a la que utilizó Eliade.

Volviendo a Durkheim, encontramos que su trabajo abarcaba tres corrientes principales. El enfoque funcionalista, el enfoque simbolista y el enfoque estructural. Sólo los dos primeros se manifiestan explícitamente en sus trabajos. Habiendo considerado ya los aspectos funcionalistas, veremos ahora los estudiosos que han asumido el enfoque simbolista. Levi-Bruhl y Evans-Pritchard son el eslabon conceptual entre Durkheim y los antropólogos posteriores. Ellos pueden también considerarse los precursores de los enfoques simbólicos y estructuralistas.

Levi-Bruhl trató de explicar la religión en términos de la psicología del individuo. Cuando se refiere a la mentalidad primitiva no se refiere a las facultades mentales específicas sino al contenido cultural del pensamiento. El observó que el pensamiento de las personas primitivas era radicalmente distinto al de las personas occidentales. Levi-Bruhl propuso que al ser la percepción de las personas pre-literarias muy emotiva y fundida dentro de un lenguaje mítico, se podría describir a esta gente como comulgando con el mundo natural mas bien que percibiéndolo.

El problema con Levi-Bruhl es que el iguala el pensamiento civilizado con la lógica científica, y no capta la diversidad de pensamiento que se encuentra en la cultura europea. La manera en que Levi-Bruhl agrupa el sentido común y la ciencia en oposición a lo místico es similar a la postura de los antropólogos simbolistas posteriores y a Freud.

Evans-Pritchard quien fue el otro eslabón entre Durkheim y los estudiosos posteriores, distingue claramente entre el campo empírico y el campo místico. El interpreta lo místico de una manera muy distinta a la de otros antropólogos funcionales y simbólicos como Douglas y Turner. Evans-Pritchard fue uno de los primeros que trató de describir las creencias y los ritos asociados con la brujería y la magia sin prejuicios ni sensacionalismo. Los describe como un sistema de ideas que se expresa en acciones sociales, y ve la vida social firmemente ligada al mundo material.

Su visión es hermenéutica, estructural, comparativa e histórica. Evans Pritchard afirma que el análisis antropológico debe consistir en tres fases. Primeramente el antropólogo debe comprender algunos aspectos de otras culturas y traducirlos en términos de la cultura propia. Luego debe tratar de describir la estructura fundamental de la sociedad por medio del análisis, y finalmente, debe comparar las estructuras sociales de diferentes sociedades.

EL ENFOQUE SIMBÓLICO

En las últimas décadas se han hecho estudios tanto etnográficos como teóricos del simbolismo, y los trabajos de Jung y de Eliade se han retomado.

El enfoque simbólico evita las discusiones sobre la aparente irracionalidad de las creencias en la magia y la religión. Ellos argumentan que estas creencias deben ser interpretadas como simbólicas.

No hay un verdadero consenso con respecto a lo que constituye un símbolo. Distintas definiciones han sido propuestas por Casirer, Pierce y Maquet; el único consenso siendo que un símbolo es algo que representa a otra cosa. pierce define los símbolos como signos arbitrarios que son artificiales o identificados por medio de códigos convencionales. Esta definición es aceptada por Spiro, Singer y Firth. Maquet, por otro lado, concibe los símbolos como señas naturales; un símbolo y lo que significa tienen algo en común. Este concepto es tomado por Fernández.

Han habido dos tendencias principales en el estudio del simbolismo que también se basan en los estudios de Durkheim. El enfoque estructuralista trata de delinear las estructuras o patrones formales y fundamentales dentro de un sistema dado de símbolos. Levi-Strauss es el mejor representante de este enfoque. El enfoque socio-estructural por otra parte, toma la estructura social como la base para varios códigos simbólicos. Mientras que el estructuralismo se ocupa de la gramática y la sintaxis cultural, la visión socio-estructuralista se ocupa del significado, la semántica y la función.

Encontramos cuatro principales enfoques socio-estructurales al estudio del simbolismo: Leach, Douglas, Lewis y Shwartz, Leach cuyo énfasis es estructural, ve tanto la acción ritual como la fe, como formas de un pronunciamiento simbólico relevante al orden social. Ve el ritual como un pronunciamiento simbólico que dice algo sobre el individuo o el evento. Leach dice que la relación entre símbolos es intrínseca y anterior o metonímica, lo que él llama "sintagmática"; o, por otra parte, es relacionada arbitrariamente o es metafórica, lo que él llama "paradigmática". Leach también enfatiza los códigos binarios y las categorías que median entre estos opuestos. Por ejemplo, él asocia las esposas con la sexualidad, el pecado y la polución y ve a las madres como asexuales, sin pecado y puras. El problema con esto es que las dos calificaciones pueden ser aplicables simultáneamente a la misma persona. Tienen el mismo problema que tienen los otros estructuralistas: el significado es meramente formal y el mensaje no tiene un contenido substancial. El énfasis sobre los opuestos binarios enmascara el hecho de que muchos símbolos no representan solamente una jerarquía compleja sino también pueden expresar la unión.

Otros enfoques del simbolismo que son estructuralistas incluyen el estudio de Ortner del ritual Sherpa donde se concibe la religión como un metasistema que resuelve los problemas de significado; el estudio de Rosaldo y Atkinson "El Hombre Cazador y la Mujer", donde el simbolismo de los sexos es usado para descubrir temas universales.

El simbolismo de Douglas se centra más en el significado y en la semántica. Ella piensa que en las culturas primitivas todos los campos de acción simbólica son uno solo. Establece una analogía del cuerpo con la sociedad, y afirma que la polución tiene una referencia fisiológica primordial. Relaciona las ideas cosmológicas con represiones sociales en términos "de rejilla" o sistemas de orden y clasificación, y en términos "de grupo" o el grado al cual un individuo es controlado por las relaciones sociales. Ella incluye dos corrientes de pensamiento Durkheimiano: el estructuralista en su intento de comprender las prohibiciones dietéticas por medio de sistemas de clasificación, y el socio-estructural cuando considera la sociedad como una entidad expresada en el simbolismo ritual.

Lewis, por otra parte, ofrece una interpretación sociológica del chamanismo y de la posesión por espíritus, y es más funcional que estructural en su enfoque. Distingue entre "posesión periférica" que se da en los cultos que coexisten con religiones moralistas más dominantes, y "posesión central" que se da en los cultos únicos o predominantes.

Finalmente, está el enfoque socio-estructural del simbolsimo de Shwartz. El hace un análisis de las clasificaciones verticales y sugiere que se basan en relaciones padre-hijo. Shwartz basa las dicotomías que encuentra entre lo alto y lo bajo sobre las relaciones de afecto y alimentación.

Un enfoque reciente del simbolsimo que descarta tanto la búsqueda del significado como el enfoque estructural es propuesto por Sperber. Este concibe el simbolismo, no en terminos de significación sino mas bien, como un mecanismo cognitivo que participa en el desarrollo del conocimiento. Encuentra que la exegesis, como la representación inconciente no consiste en la interpretación del símbolo, sino mas bien, es una de sus extensiones. Luego la exegesis misma debe ser interpretada. Este enfoque es ciertamente novedoso pero la definición de lo que constituye el conocimiento simbólico y lo que abarca, no queda claro.

La perspectiva de Turner también contribuye substancialmente al estudio del simbolismo religioso. El asocia el simbolismo ritual con la estructura social. Turner atribuye al ritual funciones políticas integradoras empleadas en la resolución de conflictos. Sus trabajos anteriores son claramente influenciados por el trabajo de Glukman sobre rituales de rebelión. El ritual se considera como un género de gestos, palabras y acciones con objetos que tienen una eficiencia mas allá de lo meramente instrumental. Son secuencias conductuales que están prescritas y producen un efecto deseado. Turner Considera los símbolos como las unidades rituales mas básicas que existen fuera de él. El ve los símbolos rituales como multivocales (con muchos significados) y con un sentido exegetico (la interpretación indígena); con un sentido operacional (su significado dentro del contexto ritual) y un sentido posicional (su significado en relación a otros símbolos). Para Turner los símbolos pueden unir distintos significados. Algunos de estos significados pueden polarizarse en polos semánticos opuestos. En un polo encontraríamos los componentes del orden social y moral, y en el otro polo los aspectos sensoriales.

El enfoque posterior de Turner fue influenciado por Diltthey, y tenía una perspectiva fuertemente humanista. Aquí concibe el ritual como un drama social y centró su atención en el sentido de las cosas, la acción social y el análisis procesual. La analogía dramática también se encuentra en los trabajos de otros antropólogos como Geertz y Goffman; se relaciona con estudios de representación como los de Hanna que considera el baile como una forma de comunicación no-verbal y los de Schechner que considera las formas rituales y teatrales como incorporadas en la representación.

El problema con el enfoque de Turner es que concebía la vida fuera de lo ritual como estática e inhumana. Para él, el género humano sólo floreció a través de la religión y el arte. Aunque Turner critica a los estructuralistas por interpretar los símbolos religiosos en términos de estructuras cognitivas, rígidas y atemporales; su propio concepto de la estructura social es también atemporal y carece de movimiento.

EL ENFOQUE ESTRUCTURALISTA

Levy-Strauss es la principal figura del enfoque estructuralista de la religión. Concibió el estructuralismo como "el método científico de análisis". Levy-Strauss plantea que detrás de la diversidad empírica de las sociedades humanas, hay una unidad fundamental, y que la mentalidad del ser humano es básicamente igual en todas partes. Critica duramente a Durkheim quien, según él, relacionó la sociedad con los

símbolos, pero no con la naturaleza. También crítica todos los enfoques que incluyen lo emotivo y al individuo.

Levy-Strauss ve el fenómeno social como un sistema de comunicación. Utiliza los fenómenos culturales en la búsqueda de la estructura subyacente del entendimiento utilizando la lingüística estructural. Se interesa por la gramática y la sintaxis cultural, y concluye que las culturas primitivas no distinguen entre distintos niveles de clasificación.

Levy-Strauss plantea que los elementos del mito, así como los del lenguaje, no tienen sentido alguno si se consideran aisladamente. Establece unidades básicas del análisis del mito llamadas "mitemas". Considera que la realidad social consiste en niveles múltiples, y ve la relación entre estos niveles en términos de oposiciones binarias. Él considera que la función del mito es el de mediar entre el mundo natural y el mundo cultural. En su concepto el "significado" del mito se encuentra dentro de su propia estructura.

Levy-Strauss ha sido duramente criticado por muchos antropólogos. Sólo señalaré los problemas teóricos que son directamente relevantes a la antropología de la religión. El problema con el estructuralismo de Levy-Strauss, es que es sincrónico y ahistórico, y no deja espacio para el cambio. La oposición que nace entre la naturaleza y la cultura es una forma de pensar occidental que él impone sobre las culturas no-occidentales. Su estructuralismo no menciona los procesos sociales. Cuando Levy-Strauss afirma que los mitos no tienen un sentido aparente por sí solos, y rechaza las emociones y las experiencias vividas por los individuos como válidos, se vuelve reduccionista. Ya no encontramos la flexibilidad y la gama de significados que encontramos en los símbolos multivocales de Turner con significados polarizados.

En la última década, los antropólogos han usado tanto a Weber como a Marx en un esfuerzo para ir más allá del funcionalismo estructural. Estos enfoques se basan o bien en Marx (como el marxismo estructural de Godelier) o en Dilthey o Weber, y proponen un enfoque fenomenológico o hermenéutico que incluye los enfoques interpretativos y experienciales. En los dos casos, el énfasis dialéctico e histórico que provino de Hegel y el idealismo alemán ha sido dejado de lado. La dimensión positivista y estructuralista del marxismo ha sido enfatizada, y se ha considerado a Weber como un sociólogo interpretativo, no como un defensor de la sociología histórica. El enfoque experiencial ha sido influenciado especialmente por Dilthey, Weber, y a veces también toma elementos de Freud.

EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO

Tanto Berger como Geertz argumentan desde el punto de vista de la sociología interpretativa utilizando las ideas de Weber.

Berger opina que la realidad está construída socialmente. Declara que hay tres procesos dialécticos que se producen entre la sociedad y el hombre. Un proceso de externalización que es una entrega continua del ser humano al mundo; un proceso de objetivación donde estas actividades adquieren una realidad; y un proceso de internalización por medio del cual el hombre se apodera de esta realidad. Para Berger, la realidad cotidiana es interpretada por el hombre como algo que le es significativo subjetivamente como un mundo coherente. Esta, dice Berger, es la realidad que nosotros tomamos como el objeto de nuestro análisis. El enfoque de Berger es importante porque establece la conexión entre el pensamiento humano y el contexto dentro del cual emerge.

El enfoque interpretativo de Geertz es hermenéutico o semántico, y se basa en Weber y en Dilthey. Geertz le otorga a la religión la función universal de darle sentido a las cosas. Desde su punto de vista la religión proporciona una unidad a la experiencia, y compensa las ideas inadecuadas del sentido común. Geertz considera que los símbolos religiosos establecen una congruencia entre un estilo de vida y una metafísica particular. Estos símbolos religiosos sirven para sintetizar el "etos" de un pueblo: es decir lo estético, el estilo, el tono y la calidad de vida que le son propias en su visión del mundo, o sus ideas de orden más amplio. Para Geertz estas estructuras simbólicas tienen la cualidad innata de ser tanto "modelos de la realidad". Expresan la realidad del mundo y, al mismo tiempo, le dan forma.

Geertz conceptúa la religión como un sistema de símbolos y a través de esta visión, interpreta la religión como un estado interior de fé. Nunca indagó sobre las fuerzas sociales que producen las creencias y las prácticas religiosas.

Para comprender rituales y otros procedimientos Geertz sugiere adjuntar las interpretaciones previamente existentes a las nuestras en lo que el denomina una "descripción gruesa". En este caso muchas estructuras conceptuales muy complejas han sido sobrepuestas o ligadas a otras.

El problema con la posición de Geertz es que al igualar los símbolos que "inducen estados de ánimo" con aquellos que los colocan en un marco cósmico. Geertz deja de lado el proceso discursivo de razonamiento por medio del cual se crean los símbolos. Al separar la religión de la ciencia y la estética del sentido común, Geertz asigna a la religión el propósito exclusivo de establecer significados, y plantea una concepción de ideologías no-evaluativa. Geertz ve a la religión como divorciada de los procesos socio-económicos del poder, y esto crea una trunada brecha entre los sistemas culturales y la realidad social.

El más reciente Enfoque Experiencial al estudio de la religión tiene que ser considerado dentro del marco de la "neo-fenomenología" y la "sociología interpretativa". Sus defensores tratan de superar los problemas que se encuentran en los enfoques fenomenológicos, manteniendo un contacto con el mundo cotidiano, y buscan una interacción entre el individuo y la cultura.

El enfoque experiencial toma aspectos de los fundadores de las ciencias sociales: Weber, Freud y Marx, y combina elementos de distintas perspectivas.

El enfoque experiencial se preocupa de como los individuos experimentan su cultura. Esto incluye elementos como los sentimientos y las expectativas, y como los eventos son percibidos por el conciente. Los experiencialistas distinguen entre la realidad percibida como lo que está ahí fuera; la experiencia definida como la manera en la cual la realidad es percibida por el conciente; y las expresiones o como la experiencia individual es enmarcada y articulada. Cuando utilizan las historias de vida como herramientas de investigación, los experiencialistas distinguen entre la vida como es vivida o la realidad; la vida como es experimentada o la experiencia; y la vida como es narrada o la expresión.

Dentro del enfoque experiencial encontramos "la perspectiva centrada en la persona" de Levine, Spiro, Obeyesekere y Hollan. Ellos trabajan específicamente con individuos pero se interesan en como los símbolos operan simultáneamente a nivel individual y a nivel cultural.

El enfoque experiencial no se usa solamente en el estudio de la religión, se presta también para otras áreas de estudio. Lo encontramos en la literatura como en el caso del uso de la metáfora de Lakoff; y en las narrativas de Rosaldo y Bruner. También se usa en las imágenes como las de Fernández y Kaepferer, y en la "experiencia

estética” de Maquet. Finalmente encontramos lo experiencial también relacionado con ejecución teatral en el trabajo de Schechner, Hanna y Turner, y en la reflexividad.

El enfoque experiencial concibe la expresión como algo aislado. Sin embargo abarca actividades procesuales, formas verbales y acciones enraizadas en situaciones sociales con personas reales. El enfoque experiencial se relaciona estrechamente con la perspectiva interpretativa-representativa. La expresión, y la manera como las personas logran la articulación, formulación y representación de sus propias experiencias, se interpretan de dos maneras. En la primera, las personas que estudiamos interpretan sus experiencias a través de formas expresivas, esta es la perspectiva de Rosaldo y Kaepferer. En la segunda, nosotros los antropólogos a través de nuestro trabajo en campo, interpretamos las expresiones para otros antropólogos, esta es la perspectiva de Turner y Gorfain. La antropología experiencial puede percibir el texto como una forma de ejecución como un texto, como es el caso de Fernández, Kaepferer, Rosaldo y Schechner.

El enfoque experiencial puede hacer una contribución notable a los estudios antropológicos de la religión. Supera muchos de los problemas inherentes a los enfoques teóricos previos. Utiliza categorías “emic” (del sujeto estudiado) y se basa en lo experiencial, lo que supera los problemas del estructuralismo. Esta perspectiva se centra en la interacción del individuo con la cultura como un proceso dinámico, lo que supera los problemas de los enfoques meramente psicológicos, y el estatismo característico del funcionalismo. Además supera las restricciones del enfoque fenomenológico al considerar la religión en relación a la esfera del sentido común.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|--|---|
| BERGER y Luckmann
1966 | The Social Construction of Reality. Garden City, N.Y. Doubleday. |
| BOCK, Philip
1988 | Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action. W.H. Freeman and Company, N.Y/ |
| BRUNER, Edward
1986 | Experience and its Expressions. In the Anthropology of Experience. University of Illinois Press. Urbana and Chicago. |
| CASSIRER, E.
1944 | An Essay on Man. N.Y. Bantam Books. |
| DOUGLAS, Mary
1970
1970 (1966)
1982 | Natural Symbols. Harmondsworth: Penguin Books.

Purity and Danger. Harmondsworth: Penguin Books.
In the Active Voice. London: Routledge and Kegan Paul. |
| DURKHEIM, Emile
1964 | The Elementary Forms of the Religious Life. London: Allen & Unwin. |
| ELIADE, Mircea
1958
1959

1964 | Patterns in Comparative Religion. London: Steed and Ward.

The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. New York: Harcourt, Brace.
Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton. Princeton University Press. |
| EVANS-Pritchard, E.E.
1937 | Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford. Oxford University Press. |

- FERNANDEZ, James
1977
The Performance of Ritual Metaphors. The Social Use of Metaphor, essay on the anthropology of rhetoric. Edited by Sapir and Crocke. University of Pensilvania Press.
- 1982
The Dark at the Bottom of the Stairs. On Symbols in Anthropology, essays in honor of Harry Hoijer. Malibu. Undena Publications.
- 1986
The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole. In The Anthropology of Experience. Edited by Victor Turner and Edward Bruner. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
- FRAZER, James
1976(1922)
The Golden Bough. London: Macmillan.
- FREUD, Sigmund
1938
1953(1915-17)
Tatem and taboo, Harmondsworth: Penguin Books.
Introductory Lectures on Psychoanalysis. N.Y.: Doubleday.
- GEERTZ, Clifford
1975
1983
The interpretation of cultures. London: Hutchinson.
Local Knowledge. N.Y.: Basic Books.
- GOFFMAN, Erving
1967
On Face Work. En E. Goffman, ed, Interaction ritual. N.Y.:Pantheon Books.
- HANNA, Judith Lynne
1987
To Dance is Human. A Theory of Non-Verbal Communication. Chicago. University of Chicago Press.
- HARRIS, Marvin
1968
The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. N.Y.: Thomas Cromwell.
- HEGEL, G.W.F.
1942
1948
Philosophy of Right. trans T.M. Knox. Oxford University Press (Clarendon Press).
Early Theological Writings. trans T.M.Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- HOLLAN, Douglas
1988
Pockets Full of Mistakes: The Personal Consequences of Religious Change in a Toraja Village. Oceania 58:275-289.
- HUSSERL, Edmund
1973
The Idea of Phenomenology. Translated By William Atson and George Nakhnikian. Published the Hague. M. Nighoff.
- KANT, E.
1953
Critique of Pure Reason. Norman Kemp Smith trans. London: Macmillan Press.
- KAEPFERER, Bruce
1983
A Celebration of Demons. Exorcism ant the Aesthetics of Healing in Sri-Lanka. Bloomington. Indiana University Press.
- 1986
Performance and the Structuring of Meaning and Experience. In the Anthropology of Experience. Edited by Victor Turner and Edward Bruner. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
- LAKOFF, George y Johnson, Mark
1980
Metaphors we Live by. Chicago. Uniersity of Chicago Press.
- LANGNESS
(1974) 1989
The Study of Culture. Novato. CA. Chandler and Sharp.
- LANGNESS, LL and G. Frank
1981
Lives: Anthropological Approach to Biography. Novato, CA chandler and Sharp. pp:31-61.
- LEVI-STRAUSS
1963
Structural Anthropology. Harmondsworth: Penguin Books.

- 1966 The Savage Mind. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- LEVY-BRUHL
1926 How Natives Think. London. Allen & Unwin.
- LEWIS, I.M.
s/f Estatic Religions: An Antropological Study of Spirit Possession and Shamanism. UK: Penguin Books.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1963 Sex, Culture and Myth. London: Hart Davies.
1974 (1925) Magic, Science and Religion, and other Essays. London: Souvenir Press.
- MAQUET, Jacques
1986 The Aesthetic Experience. An Anthropologist Looks at the Visual Arts. New Haven and London. Yale University Press.
- MARX, Karl
1970(1859) A Contribution to the Critique of Political Economy. N.Y: International Publishers.
- MARX, Karl y Federic Engels
1948(1848) The Communist Manifesto. N.Y. International Publishers.
- MAUSS, Marcel y H.Hubert
1972 A General Theory of Magic, ed.D.Peock. London: Routledge and Kegan Paul.
- MULLER, F. Max
1889 Natural Religion. London. Longmans.
1978(1873) Introduction to the Science of Religion. N.Y.: Arno Press
- NIETZSCHE, F.
1961(1884) Thus Spoke Zarathustra, trans R.J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books.
1968(1889) Twilight of the Gods and The Anti-Christ, trans R.J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books.
- OBYESEKERE, Gananath
1981 Medusa's Hair: an Essay on personal Symbols and Religious experience. Chicago. University of Chicago Press.
- PEIRCE, Charles Sanders
1931-5 Collected Papers. 8 Vols.1-6. ed Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- PETERS, Larry y Douglas
Price-Williams
1980 Towards and Experiential Analysis of Shamanism. En American Ethnologist. Vol.7 Nº 3.
- RADCLIFF-BROWN A.R.
1952 Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West.
- RICOEUR, Paul
1963 Structure et Hermeneutique. Esprit 11.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist
and Jane Atkinson
1975 Man the Hunter and Woman. In Willis 1975, The Interpretation of Symbolism. London: Malaby Press. pp 43-75.
1980 Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life. Cambridge (England), N.Y. Cambridge University Press.
- SHECHNER, Richard
1986 Magnitudes of Performance. In The Anthropology of Experience. Ed.by Victor Turner y Edward Bruner. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
1983 Between Theatre and Anthropology. University of Pensilvania Press. Philadelphia.

- SCHWARTZ, B.
1981
Vertical Classification. University of Chicago Press.
- SINGER, Philip
1980
Marx. Oxford University Press.
- 1983
Hegel. Oxford University Press.
- SOLOMON, Jack
1988
The Signs of Our Time: Secret Meanings of Everyday Life. N.Y. Harper and Rowe Publishers.
- SPENCER, H.
1876
The Principles of Sociology. London: Williams and Norgate.
- SPIRO, Melford
1980
Collective Representations and Mental Representations in Religious Symbol Systems. On Symbols in Anthropology, essays in honor of Harry Hoijer. Malibu. Undena Publications.
- 1984
Some reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason. En Culture Theory (eds) R. Shweder and R. Levine. Cambridge. Cambridge University Press.
- SWANSON, G.L.
1964
Birth of the Gods. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- TURNER, Victor
1957
Schism and Continuity in African Society. Manchester University Press.
- 1969
Forms of Symbolic Action. Seattle: University of Washington Press.
- TURNER, Víctor and Edward Bruner
1986
The Anthropology of Experience. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
- TYLOR, E.B.
1871
Primitive Culture. London J. Murray.
- WITHING J.W.M. and Child, I.L.
1953
Child Training and Personality. New haven: Yale University Press.