

LA CONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN COMO UNA CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA*

Jimmy Emmanuel Ramos Valencia**

Durante gran parte del siglo diecinueve en el pensamiento evolucionista la religión era considerada como una primera condición humana a partir de la cual surgieron el derecho moderno, la ciencia y la política para posteriormente separarse¹. En este vigésimo siglo la mayor parte de los antropólogos han abandonado las ideas evolutivas victorianas, y muchos han desafiado la noción racionalista de que la religión es simplemente una forma primitiva, y por lo tanto anticuada, de las instituciones que ahora encontramos en una forma más verás (la ley, la política, la ciencia) en la vida moderna. Para estos antropólogos del vigésimo siglo, la religión no es un modo arcaico de pensamiento científico, ni de cualquier otro esfuerzo secular de los que valoramos ahora; es, al contrario, un espacio distintivo de prácticas humanas y creencias que no se pueden reducir a ningún otro. De esto se desprende que pareciera que la esencia de la religión no debe confundirse con, digamos, la esencia de la política, aunque en muchas sociedades, las dos pueden coincidir y estar entrelazadas.

En un pasaje característicamente sutil, Louis Dumont nos ha dicho que la Cristiandad medieval estaba compuesta en uno de esos tipos de sociedad:

Voy a dar por sentado que un cambio en las relaciones implica un cambio en todo

lo relacionado. Si de nuestra historia nuestra religión ha desarrollado (en gran medida, con algunos otros factores en juego) una revolución en los valores sociales y ha dado a luz por fisión, por así decirlo, a un mundo autónomo de las instituciones políticas y las especulaciones, entonces seguramente la religión en sí ha cambiado en el proceso. De algunos cambios importantes y visibles todos somos conscientes, pero, a mi juicio, no somos conscientes del cambio en la naturaleza misma de la religión vivida por cualquier persona, por ejemplo un católico. Cada uno sabe que la religión era anteriormente una materia (un asunto) del grupo y se ha hecho una materia (un asunto) del individuo (en principio, y en la práctica al menos en muchos entornos y situaciones). Pero si vamos a afirmar que este cambio se correlaciona con el nacimiento del Estado moderno, la propuesta no es tan común como la anterior. Vayamos un poco más: la religión medieval, fue un gran manto -pienso en el Manto de Nuestra Señora de la Misericordia. Una vez que se convirtió en un asunto individual, perdió su capacidad de abarcarlo todo para convertirse en una de entre muchas otras consideraciones al parecer iguales, de las cuales la política fue su primera hija. Cada persona puede, por supuesto, y quizá incluso, reconocer a la religión (o a la filosofía), bajo la misma

*Título original: "The Construction of Religion as an Anthropological Category", en T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press: 27-54.

**Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales, Universidad de Quintana Roo, correo: ramjimmy@gmail.com). Revisión técnica por Nancy Paola Chávez Arias (estudiante de la Universidad de Quintana Roo, correo hunikka@gmail.com).

¹Así, Fustel de Coulanges, 1873. Originalmente publicado en francés en 1864, esta fue una labor influyente en la historia de la superposición de varias disciplinas - antropología, estudios bíblicos, y clásicos.

consideración de que todo lo abarca, como solía ser concebida socialmente en la antigüedad. Sin embargo, en el nivel de consenso social o ideológico, la misma persona cambia a una configuración diferente de los valores, en la que los valores autónomos (religiosos, políticos, etc.), están aparentemente yuxtapuestos tanto como los individuos en la sociedad. (Dumont 1971: 32 [énfasis en el original]).

Según este punto de vista, la religión medieval, aunque se impregne o que abarque otras categorías es, sin embargo, analíticamente identificable. Es este hecho el que permite decir que la religión tiene la misma esencia hoy en día como lo había tenido en la Edad Media, aunque su extensión social y la función son diferentes en ambas épocas. Sin embargo, la insistencia en que la religión tiene una esencia autónoma -no debe confundirse con la esencia de la ciencia, o de la política, o del sentido común - nos invita a definir la religión (al igual que cualquier esencia), como un fenómeno histórico y transcultural. Puede ser una feliz casualidad que este esfuerzo de definición de la religión coincide con la demanda de los liberales de nuestro tiempo de mantenerla separada de la política, el derecho, y la ciencia -espacios en los cuales las variedades de poder y razón articulan nuestra vida moderna de manera particular. Esta definición forma parte de la estrategia (para los liberales seculares) del confinamiento y de la defensa de la religión (para los cristianos liberales).

Esta separación entre religión y poder es una norma moderna occidental, el producto de una historia particular que se da a partir de la reforma luterana. La tentativa de entender tradiciones musulmanas insistiendo que en ellas la religión y la política (dos esencias de la sociedad moderna que se tratan de mantener separadas de manera conceptual y práctica) se acoplan, en mi opinión, conduce al fracaso. De manera dudosa, esos intentos nos animan a asumir una posición *a priori* en la que el discurso religioso en el ámbito político es visto como un disfraz del poder político.

En lo sucesivo quiero examinar las formas

en que la teórica búsqueda de una esencia de la religión nos invita a verla conceptualmente separada del dominio del poder. Voy a hacerlo mediante la exploración de una definición universalista de la religión que ofrece un eminente antropólogo: Clifford Geertz. Él propone entender la "Religión como un sistema cultural" [*La interpretación de las culturas* (1973)]. Insisto en que esto no es principalmente una revisión crítica de las ideas de Geertz con respecto a la religión -ya que si hubiera sido este mi objetivo habría revisado todo el corpus de sus escritos sobre la religión en Indonesia y Marruecos. Mi intención en este capítulo es tratar de identificar algunos de los cambios históricos que ha producido nuestra concepción de la religión como un concepto con una esencia transhistórica -y el artículo de Geertz es sólo mi punto de partida.

Parte de mi argumento básico es que las formas de identificación social, las condiciones previas, y los efectos de lo que fue considerado como religión en la época medieval cristiana eran muy distintos de los así considerados en la sociedad moderna. Quiero llegar a este hecho conocido tratando de evitar un nominalismo simple. Lo que llamamos el poder religioso fue distribuido de manera diferente y tenía un empuje también diferente. Hay diferentes maneras en las que la religión se creó y trabajó a través de las instituciones jurídicas, diferentes identidades que conformó y a las que respondió, y categorías diferentes de conocimiento que autorizó y puso a su disposición. Sin embargo, a lo que el antropólogo se enfrenta como consecuencia, no es simplemente una colección arbitraria de elementos y procesos a los que podemos llamar "religión". Ya que el fenómeno entero se inscribe en gran medida en un contexto cristiano de intentos por lograr una coherencia con las doctrinas y prácticas, normas y reglamentos, incluso si se trata de un estado que nunca puede ser alcanzado en su totalidad. Mi argumento es que no puede haber una definición universal de religión, no sólo porque sus elementos constituyentes y sus relaciones son históricamente específicas, sino porque la definición es en sí misma el producto histórico de los procesos discursivos.

Sin embargo, una definición universal es precisamente lo que Geertz pretende. Una religión, él propone, es "1) Un sistema de sím-

bolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes, y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz 1973: 90). En lo que sigue examinaré esta definición, no sólo para probar sus aserciones entrelazadas, sino también para desarrollar la contradicción de que una definición histórica de religión no es viable.

EL CONCEPTO DE SÍMBOLO COMO UNA PISTA A LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Geertz ve como su primera tarea la definición de símbolo: “cualquier objeto, acto, acontecimiento, cualidad o relación que sirve como un vehículo de una concepción -la concepción es el ‘significado’ del símbolo” (Geertz 1973: 91). Sin embargo, esta simple y clara declaración -en la que el símbolo (cualquier objeto, etc.) está diferenciado pero en conexión con la de la concepción (su significado)- más tarde complementada por otros no es totalmente compatible con ella, porque resulta que el símbolo no es un objeto que sirve como un vehículo para la concepción, *es en sí la concepción*. Así, en la declaración “el número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una computadora es un símbolo” (Geertz 1973: 91), lo que constituye todas estas distintas representaciones como versiones del mismo símbolo (“el número seis”) es por supuesto una concepción. Además, Geertz a veces parece sugerir que incluso como una concepción, un símbolo tiene una conexión intrínseca con datos empíricos de los cuales es simplemente “teóricamente” separable: “la dimensión simbólica de los hechos sociales es, como la de los psicólogos, se abstrae teóricamente de dichos hechos como totalidades empíricas” (Geertz 1973: 91). En otras ocasiones, sin embargo, subraya la importancia de mantener los símbolos y objetos empíricos muy separados: “hay que dejar esto bien claro para no confundir nuestro trato con los símbolos con nuestro trato con objetos o con seres humanos, pues estos últimos no son símbolos en sí mismos,

aunque a menudo pueden funcionar como tales» (Geertz 1973: 92). Así, «el símbolo» es algunas veces un aspecto de la realidad, y algunas otras de su representación².

Estas divergencias son los síntomas del hecho de que cuestiones cognoscitivas sean mezcladas con cuestiones comunicativas, y esto hace que sea difícil de investigar las formas en que el discurso y la comprensión están conectados en la práctica social. Para empezar nosotros podríamos decir, como un número de escritores ha hecho, que un símbolo no es un objeto o un acontecimiento que sirve para llevar un significado sino un conjunto de relaciones entre los objetos o acontecimientos exclusivamente reunidos como complejos o como conceptos³, teniendo a la vez un significado intelectual, instrumental, y emocional. Si definimos el símbolo a lo largo de estas líneas⁴, una serie de preguntas se pueden plantear sobre las condiciones que explican cómo tales conceptos complejos llegan a ser formados y en particular como su formación está relacionada con prácticas diversas. Hace medio siglo, Vygotsky fue capaz de mostrar cómo el desarrollo del intelecto de los niños depende de la internalización del discurso social. Esto quiere decir que la formación de lo que aquí hemos llamado «símbolos» (complejos, conceptos) es condicionada por las relaciones sociales en las cuales el niño en crecimiento está implicado -por las actividades sociales que a él o ella se les permite o se les alienta o tienen la obligación

²Pierce da cuenta de una comparación más rigurosa de lo que son las representaciones. “Una representación es un objeto que corresponde a otro de modo que una experiencia de la antigüedad nos ofrece un conocimiento de esta. Debe haber tres condiciones esenciales a las que debe ajustarse cada representación. Es preciso, en primer lugar, que al igual que cualquier otro objeto tiene cualidades independientes de su significado. En segundo lugar una representación debe tener una verdadera relación de causalidad con su objeto. En tercer lugar, toda representación se dirige a la mente. Y sólo en la medida en que hace esto es que se trata de una representación” (Pierce 1986, 62).

³Vygotski (1962) hace distinciones analíticas cruciales en el desarrollo de pensamiento conceptual: montones, complejos, pseudoconceptos, y conceptos verdaderos. Aunque, según Vygotsky, estos representen etapas en el desarrollo del empleo por parte de los niños de la lengua, las etapas más tempranas persisten en la vida adulta.

⁴El argumento de que los símbolos organizan la práctica, y por consiguiente la estructura de cognición, es central a la psicología genética de Vygotsky -se puede consultar sobre todo “El instrumento y el símbolo en el desarrollo infantil”, en Vygotsky 1978. La concepción cognoscitiva de los símbolos recientemente ha sido reanimado por Sperber (1975). Una opinión similar fue tomada mucho antes por Lienhardt (1961).

de emprender- en las cuales otros símbolos (el discurso y movimientos significativos) son cruciales. Las condiciones (discursivas y no discursivas) que explican cómo los símbolos llegan a ser contruidos y cómo algunos de ellos se establecen como naturales o de manera autoritaria en contraposición a otros, debe convertirse en un importante objeto de investigación antropológica. Cabe destacar que esta no es una cuestión de instar al estudio del origen y la función de los símbolos, además de su significado tal distinción no es pertinente aquí. Lo que está siendo argumentado es que la condición de autoridad de las representaciones/discursos depende de la producción de otras representaciones/discursos; los dos están intrínseca y no solo temporalmente conectados.

Los sistemas de símbolos, dice Geertz, son también *patrones de cultura*, y constituyen "las fuentes extrínsecas de información" (Geertz 1973: 92). Extrínsecas, porque "están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos" (Geertz 1973: 92). Y son fuentes de información en el sentido de que "ellas suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores" (Geertz 1973: 92). Así, los patrones culturales, nos dicen, pueden ser pensados como los "modelos para la realidad" así como también "los modelos de la realidad"⁵.

En esta parte de la discusión se abren nuevas posibilidades al hablar de modelos, es decir, se permite la posibilidad de conceptualizar los discursos en el proceso de elaboración, modificación, pruebas, etc. Lamentablemente, Geertz rápidamente da un retroceso a su posición más temprana: "los patrones culturales tiene un doble aspecto intrínseco", él escribe; "ellos dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y modelarla, al ajustarse a ella y modelarla según esos mismos patrones culturales" (Geertz 1973: 93). Esta supuesta tendencia dialéctica hacia el isomorfismo, a propósito, hace difícil de entender cómo el cambio social alguna vez

puede ocurrir. El problema básico, sin embargo, no es con la idea de reflejar las imágenes como tales, sino con la hipótesis de que existen dos niveles separados -los culturales, por un lado (consistiendo en símbolos) y los sociales y psicológicos, por el otro- que interactúan. Este recurso de la teoría parsoniana crea un espacio lógico para definir la esencia de la religión. Adoptando esta perspectiva, Geertz se aleja de la noción de símbolos que son intrínsecos a la significación y la organización de prácticas, y da vuelta a una noción de símbolos en el sentido de transporte de los objetos externos a las condiciones sociales y los estados de la autoevaluación («la realidad social y psicológica»).

Esto no quiere decir que Geertz no piensa en los símbolos como «haciendo» algo. En un camino que recuerda a viejos acercamiento antropológicos al ritual⁶, él declara que los símbolos religiosos actúan "al suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, capacidades, propensiones, habilidades, hábitos, responsabilidades) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia" (Geertz 1973: 95). Y aquí otra vez, los símbolos se definen como entes aparte de los estados mentales. Pero, ¿cómo pueden ser posibles estas proposiciones? ¿Podemos, por ejemplo, predecir la serie "distintiva" de disposiciones de un fiel cristiano en la sociedad moderna, industrial? ¿O bien, podemos decir de alguien con una serie "distintiva" de disposiciones que él es o no es cristiano? La respuesta a ambas preguntas seguramente debe ser no. La razón, desde luego, es que esto no es simplemente la adoración, sino también los aspectos sociales, políticos, económicos y las instituciones en general, dentro de las cuales las biografías individuales son vividas hacia fuera, que dan un carácter estable al flujo de la actividad de un cristiano y a la calidad de su experiencia.

⁵ O, como Kroeber y Kluckhohn (1952, 181) lo plantearon tiempo atrás, "la Cultura consiste en el modelo, explícito e implícito, en y para, el comportamiento adquirido y transmitido por símbolos".

⁶ Si dejamos a un lado la preocupación conocida de Radcliffe-Brown por la cohesión social, podemos recordar que también estuvo preocupado por especificar que ciertas clases de estados psicológicos debieron ser inducidos por símbolos religiosos: "En los ritos puede notarse que se regulan las expresiones simbólicas de ciertos sentimientos (que controlan el comportamiento del individuo en su relación a otros). Por lo tanto puede ser demostrado que los ritos sirven para tener una función específica social cuando, y en la medida que tienen para su efecto regular, mantener y transmitir de una generación a otros sentimientos de los que la constitución de la sociedad depende" (1952, 157).

Los símbolos religiosos, elabora Geertz, producen dos tipos de disposiciones, los estados de ánimo y las motivaciones: “ ‘se da sentido’ a las motivaciones con referencia a los fines a que ellas deberían conducir, mientras que ‘se da sentido’ a los estados de ánimo con referencia a las condiciones a partir de los cuales surgen” (Geertz 1973: 97). Ahora, un cristiano podría decir que esto no es su esencia, porque los símbolos religiosos, incluso cuando fallan en producir ‘estados de ánimo’ y ‘motivaciones’, son todavía símbolos religiosos (p. ej., verdaderos, es decir, que los símbolos religiosos poseen una verdad independiente de su eficacia). Sin embargo, seguramente, incluso un cristiano comprometido no puede ser indiferente ante la verdadera existencia de los símbolos que parecen ser en gran medida de poder en la sociedad moderna. Él correctamente querrá preguntar: ¿Cuáles son las condiciones en las cuales los símbolos religiosos en realidad pueden producir disposiciones religiosas? O, como un no creyente lo pondría: ¿Cómo crea el poder (religioso) la verdad (religiosa)?

La relación entre el poder y la verdad es un tema antiguo, y nadie ha tratado con ello más extraordinariamente en el cristianismo que San Agustín. San Agustín desarrolló sus opiniones sobre la función creativa religiosa del poder después de su experiencia con la herejía Donatista, insistiendo que la coacción fue una condición para la realización de la verdad, y la disciplina esencial para su mantenimiento.

Para un donatista, la actitud de San Agustín a la coacción era una negación ostensible de enseñanza cristiana: Dios había hecho hombres libres de escoger lo bueno o lo malo; una política que fuerce esta opción era claramente irreligiosa. Los escritores donatistas citaron los pasajes de la Biblia que versaban a favor del libre albedrío, como Pelagius más tarde citaría. En su respuesta, Agustín les dio la misma respuesta que le daría a los pelagianos: el último acto de elección debe ser espontáneo; pero este acto de elección podría estar preparado por

un largo proceso, que los hombres no necesariamente escogieron para ellos, pero que a menudo se impone, contra su voluntad, por Dios. Este fue un proceso correctivo «de enseñanza», eruditio, y advertencia, admonitio, que podría incluir incluso el miedo, la coacción, y externos inconvenientes: “donde la limitación se encuentra afuera, y por dentro la voluntad nace”.

Agustín está convencido de que los hombres necesitan un manejo firme. Resumió su actitud en una palabra: *disciplina*. Pensó en esta *disciplina*, no como muchos de sus contemporáneos romanos más tradicionales, que la percibían como la preservación estática “de un modo de vivir romano”. Para él esto era un proceso esencialmente activo de castigo correctivo, “un proceso de ablandamiento de”, “una enseñanza por inconvenientes” —a *per molestias eruditio*. En el Antiguo Testamento, Dios había enseñado a su perverso pueblo elegido sólo a través de este proceso de *disciplina*, comprobando y castigando sus malas tendencias por una serie entera de desastres divinamente ordenados. La persecución de los donatistas fue otra “catástrofe controlada” impuesta por Dios, mediada, en esta ocasión, según las leyes de los emperadores cristianos....

El punto de vista de San Agustín de la caída de la humanidad determinó su actitud ante la sociedad. Caído el hombre había llegado a la necesidad de moderación. Incluso los mayores logros del hombre habían sido hechos posibles sólo gracias a «una camisa de fuerza» de dureza constante. Agustín tuvo un gran intelecto, con un sano respeto por los logros de la razón humana. Aun él estuvo obsesionado por las dificultades de pensamiento, y por los largos procesos coercitivos, que se remontan a los horrores de sus propios días de escuela, que habían hecho posible esta actividad intelectual; tan «dispuesta a tumbarse» fue la caída de la mente humana. Él dijo que él preferiría morir que ser un niño otra vez. Sin embargo, los terrores de aquel tiempo habían sido estrictamente necesarios; ya que ellos eran la parte de la disciplina imponente de Dios, «de los bastones de los profesores a las agonías de los mártires», por los cuales

los seres humanos fueron recordados, por el sufrimiento, de sus propias inclinaciones desastrosas. (Brown 1967: 236-238).

¿No es la fórmula de Geertz demasiado simple para dar cabida a la fuerza de este simbolismo religioso? Nótese que aquí no son los meros símbolos los que implantan verdades en las disposiciones cristianas, sino también el poder —que abarca desde las legislaciones (imperiales y eclesiásticas) y otras sanciones (el fuego del infierno, la muerte, la salvación, la buena reputación, la paz) a la disciplina de las actividades de las instituciones sociales (la familia, la escuela, la ciudad, la iglesia) y de los cuerpos humanos (el ayuno, la oración, la obediencia, la penitencia). Agustín tenía claro que el poder, el efecto de una red entera de prácticas motivadas, asume una forma religiosa debido al fin al cual se dirige, ya que los acontecimientos humanos son los instrumentos de Dios. No es la mente que se traslada espontáneamente a la verdad religiosa, sino el poder que crea las condiciones para experimentar aquella verdad. Discursos y prácticas debían ser sistemáticamente excluidos, prohibidos, denunciados —en la medida de lo posible presentando como cosas inconcebibles; otros fueron incluidos, permitidos, elogiados, y entraron en la narrativa de la sagrada verdad. Las configuraciones de poder en este sentido, desde luego, varían profundamente en la Cristiandad de una época a otra —a partir del tiempo de San Agustín, pasando por la Edad Media, hasta la industria capitalista del Occidente actual. Los patrones de estados de ánimo y las motivaciones religiosas, las posibilidades de conocimiento religioso y la verdad, han variado con ellos y han sido condicionados por ellos. Incluso Agustín sostuvo que aunque la verdad religiosa fuera eterna, los medios para garantizar el acceso humano a ella no lo eran.

DE LA LECTURA DE LOS SÍMBOLOS AL ANÁLISIS DE LAS PRÁCTICAS

Una consecuencia de asumir un sistema simbólico independiente de las prácticas es que distinciones importantes a veces están ocultas, o incluso explícitamente negadas. “No debería sorprender que los símbolos suscitan y definen disposiciones que asumimos como religiosas y al mismo tiempo colocan

estas disposiciones en un marco cósmico» (Geertz 1973: 98). ¡Pero esto realmente sorprende! Vamos a conceder que las disposiciones religiosas dependen fundamentalmente de determinados símbolos religiosos, y que tales símbolos funcionan de manera integral a la motivación religiosa y el estado de ánimo religioso. Aún así, el proceso simbólico por el cual los conceptos de motivación religiosa y estado de ánimo religioso son colocados dentro «de un marco cósmico» es, sin duda muy diferente, y por lo tanto los signos involucrados son bastante diferentes. Dicho de otra manera, el discurso metodológico no es idéntico con actitudes morales o con discursos litúrgicos —de los que, entre otras cosas, habla la teología. Un cristiano reflexivo debe reconocer que, aunque la teología tiene una función esencial, el discurso teológico no necesariamente induce a disposiciones religiosas y que, a la inversa, tener disposiciones religiosas no necesariamente depende de una clara concepción del marco cósmico por parte de un actor religioso. El discurso implicado en la práctica no es el mismo que implica hablar sobre la práctica. Esta es la idea moderna de que un practicante no puede saber cómo vivir su religiosidad sin ser capaz de articular aquel conocimiento.

El argumento de Geertz de combinar las dos clases de proceso discursivo parece surgir de un deseo de distinguir, en general, entre disposiciones religiosas y seculares. La declaración citada anteriormente es elaborada de la siguiente manera:

¿Qué otra cosa podemos entender al declarar que un particular estado de reverencia es religioso y no secular, salvo que nace de sustentar una concepción de un principio vital que todo lo penetra como el maná, y no de una visita al Gran Cañón? ¿O que un caso particular de ascetismo es un ejemplo de una motivación religiosa dirigido hacia la realización de un fin incondicional como el nirvana y no de un fin condicionado como bajar de peso? Si los símbolos sagrados no provocaran al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formularan... ideas generales de orden,

luego la diferenciación empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría (Geertz 1973: 98).

El argumento de que una disposición religiosa es en parte debido a que ocupa un lugar conceptual dentro de un marco cósmico parece plausible, pero sólo porque presupone una cuestión que debe ser explícita: ¿cómo se autoriza a representar a los procesos de prácticas, declaraciones, o de disposiciones a fin de que puedan ser relacionados discursivamente en un marco general (cósmico) con las ideas de orden? En resumen, la pregunta pertenece al proceso de autorización por el cual "la religión" es creada.

Las formas en las que se autoriza a los discursos, que presuponen y exponen una cosmología, espacios religiosos sistemáticamente redefinidos, han sido de gran importancia en la historia de la sociedad Occidental. En la Edad Media, tales discursos oscilaron sobre un enorme dominio, definiendo y creando la religión: al rechazar o aceptar las prácticas paganas⁷; la autentificación de milagros particulares y reliquias (los dos casos confirmados mutuamente); la autorización de lugares sagrados (santuarios); compilación de la vida de los santos, tanto como un modelo de, como un modelo para, la Verdad; requiriendo de la narración regular de pensamientos pecaminosos, palabras, y hechos a un confesor sacerdotal y con la autoridad de brindar la absolución a los penitentes; regularizando movimientos populares sociales en Órdenes que siguen en la actualidad vigentes (por ejemplo, los franciscanos), o denunciándolos por herejía o por rayar en la herejía (por ejemplo, los beguinos). La Iglesia medieval no intentó establecer la uniformidad absoluta de la práctica; al contrario, su discurso autoritario siempre estaba preocupado por especificar diferencias, gradaciones, excepciones. Lo que buscaba era el sometimiento de toda la práctica a una autoridad unificada, a una

fuente sola y auténtica que podría diferenciar la verdad de la mentira. Fueron los padres paleocristianos los que establecieron el principio de que sólo una Iglesia podría hacerse la fuente de autentificación del discurso. Ellos sabían que "los símbolos" incorporados en la práctica de los cristianos conversos no siempre son idénticos a la teoría "de una iglesia verdadera", aquella religión requería de la práctica autorizada y la doctrina de autorización, y que hay siempre una tensión entre ambas -a veces rompiendo en la herejía, la subversión de la Verdad- que subraya el papel creativo del poder institucional⁸.

La Iglesia medieval fue siempre clara sobre el por qué había una necesidad continua de distinguir el conocimiento de la falsedad (la religión de la que procuró subvertirse), así como lo sagrado de lo profano (la religión de lo que estaba fuera de sus alcances), distinciones para las cuales los discursos autoritarios, las enseñanzas y las prácticas de la Iglesia, no las convicciones del practicante, eran la prueba final⁹. Varias veces antes de la Reforma, el límite entre el religioso y el secular fue vuelto a dibujar, pero siempre la autoridad formal de la Iglesia permaneció preeminente. En siglos posteriores, con la escalada triunfante de la ciencia moderna, la producción moderna, y el Estado moderno, las iglesias también se-

⁸ La iglesia siempre ejercía la autoridad para leer la práctica cristiana sobre su verdad religiosa. En este contexto, es interesante que la palabra herejía al principio designara todas las clases de errores, incluyendo errores "inconscientes" que envolvían al creyente en alguna actividad (simoniaca haeresis), y esto adquirió su significado moderno específico (la formulación verbal de negación o duda de cualquier doctrina definida de la Iglesia católica) sólo en el curso de las controversias metodológicas del siglo XVI (Chenu 1968: 276).

⁹ En la temprana Edad Media, la disciplina monástica era la base principal de la religiosidad. Knowles (1963, 3) observa que aproximadamente del siglo XVI al XII, "la vida monástica basada en la Regla de San Benedicto estaba por todas partes y ejerció de tiempo en tiempo una influencia suprema sobre la vida espiritual, intelectual, litúrgica y apostólica de la Iglesia Occidental el único tipo de vida religiosa disponible en los países preocupados era el monástico, y el único código monástico era la regla de San Benedicto". Durante el período el término mismo religioso por lo tanto fue reservado para aquellos que vivían en comunidades monásticas; con la aparición posterior de órdenes no monásticos, el término vino a ser usado para todo los que habían tomado votos de toda la vida por los cuales ellos fueron puestos aparte de los miembros ordinarios de la Iglesia (Southern 1970, 214). La extensión y la transformación simultánea de las disciplinas religiosas para poner las secciones de sociedad del siglo XII en adelante (Chenu 1968) contribuyó a que la autoridad de la Iglesia se hiciera más penetrante, más compleja, y más contradictoria que antes -y también la articulación del concepto y la práctica de establecer la religión.

⁷ La serie de folletos conocidos como manuales penitenciales, con la ayuda de los cuales la disciplina cristiana fue impuesta a Europa Occidental de aproximadamente el V a los siglos decimos, contienen mucho material sobre prácticas paganas castigadas dentro del cristianismo. Como, por ejemplo, "la toma de votos o liberación de ellos antes de las primaveras o en árboles, manantiales o enrejados, en todas partes excepto en una iglesia, y participar de alimentos o bebidas en estos sitios sagrados para las deidades paganas, son ofensas condenadas" (citada en 1933 McNeill, 456).

rían claras sobre la necesidad de distinguir lo religioso de lo secular, cambiando, como lo hicieron, el peso de la religión cada vez más en los estados de ánimo y las motivaciones del creyente individual. La disciplina (intelectual y social), en este período, gradualmente abandonó el espacio religioso, dejando “a la creencia”, “la conciencia”, “y la sensibilidad” que tomaran su lugar. *Pero la teoría todavía sería necesaria para definir la religión.*

LA CONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA EUROPA MODERNA TEMPRANA

Fue en el siglo XVII, a raíz de la fragmentación de la unidad y la autoridad de la iglesia romana y las consiguientes guerras de religión que rasgaron a principados europeos, que comienzan los primeros intentos sistemáticos de elaborar una definición universal de lo que es la religión. Herbert produjo una definición sustantiva de lo que más tarde llegó a ser formulado como religión natural —en términos de creencias (alrededor de un poder supremo), prácticas (ordenamiento de su culto), y la ética (un código de conducta sobre la base de premios y castigos después de esta vida)— diciendo que existe en todas las sociedades¹⁰. Este énfasis en la creencia significaba que de ahora en adelante la religión se concebiría como un conjunto de propuestas a las que los creyentes brindaban su consentimiento, y que podrían ser juzgadas y, por tanto, comparadas las distintas religiones frente a las ciencias naturales (Harrison 1990).

La idea de la escritura (divinamente producida e interpretada) no era esencial a este “común denominador” de las religiones, en parte porque los cristianos la habían conver-

tido en algo familiar, a través del comercio y la colonización con las sociedades que carecen de escritura. Sin embargo, un motivo más importante reside en el cambio de atención que se produjo en el siglo XVII a partir de las palabras de Dios a las obras de Dios. “La naturaleza” se convirtió en el espacio real de la divina escritura, y tarde o temprano la autoridad indiscutible para la verdad de todos los textos sagrados escritos en la lengua humana (el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento). De esta manera, la religión natural no sólo se convirtió en un fenómeno universal, sino que a la par comenzó a ser demarcada de, y también apoyada por, un dominio recién emergente de las ciencias naturales. Quiero hacer hincapié en que la idea de la religión natural es un paso crucial en la formación del concepto moderno de la creencia religiosa, la experiencia y la práctica, y que se trataba de una idea desarrollada como respuesta a problemas específicos de la teología cristiana en una coyuntura histórica particular.

En 1795, Kant fue capaz de producir una idea esencialista de la religión, que podría ser contrapuesta a sus formas de los fenómenos: “Es posible ciertamente tener diferentes *confesiones históricas*”, escribió:

...aunque estas no tiene nada que ver con la religión en sí, sino sólo con los cambios en los medios utilizados para fomentar la religión, y por tanto, del ámbito de la investigación histórica. Puede haber muchos libros religiosos (el Zend-Avesta, los Vedas, el Corán, etc.), pero sólo puede haber una religión válida para todos los hombres de todos los tiempos. Así las diferentes religiones no son más que los vehículos de la religión; estos son fortuitos, y pueden variar en función de las diferencias en el tiempo y el lugar. (Kant 1991: 114).

Desde aquí, la clasificación histórica de las confesiones en las religiones inferiores y superiores se convirtió en una opción cada vez más popular para los filósofos, teólogos, misioneros y antropólogos en los siglos XIX y XX. Lo que se plantea a menudo como una cuestión es en cuanto a si una determinada

¹⁰ Los jesuitas en China afirmaron que la reverencia por los antepasados era una norma social, no una religiosa, y el acto en sí se trataba de algo religioso que era apenas diferente de los rezos católicos dirigidos a los muertos. Ellos desearon que el chino considerara el cristianismo, no como un reemplazo, no como una nueva religión, sino como el cumplimiento más alto de sus aspiraciones más finas. Pero para sus opositores los jesuitas no eran nada más que unos simples flojos. En 1631 un franciscano y un dominico de la zona española de Manila viajaron (ilegalmente, desde el punto de vista portugués) a Pekín y encontraron que para traducir el sentido de la palabra *misa*, el catecismo jesuita usó el carácter *tsi*, que era la descripción china de las ceremonias de adoración de los antepasados. Una noche ellos entraron disfrazados a tal ceremonia, observaron la participación de los cristianos chinos y se escandalizaron con lo que vieron. Es entonces cuando comenzó “la pelea de los ritos”, que asolaron las misiones orientales durante un siglo o más (Chadwick 1964: 338).

tribu ha existido sin ningún tipo de religión¹¹, pero esta fue reconocida como una cuestión empírica que no afecta a la esencia de la religión en sí misma.

Por lo tanto, lo que parece a los antropólogos hoy ser evidente es que la religión es esencialmente una cuestión de significados simbólicos relacionados con las ideas de orden general (expresado mediante ritos y doctrinas, ya sea mediante una o ambas), que tiene funciones y características genéricas, y que no debe confundirse con cualquiera de sus particulares formas culturales o históricas, es en realidad un punto de vista que tiene una historia cristiana. De ser un conjunto concreto de normas y prácticas adjuntas a determinados procesos de poder y conocimiento, la religión ha llegado a la abstracción y la universalización. En este movimiento no sólo hemos tenido un aumento de la tolerancia religiosa, ciertamente no sólo un nuevo descubrimiento científico, sino la mutación de un concepto y una serie de prácticas sociales que a su vez son parte de un amplio cambio en el moderno paisaje de poder y conocimiento. Este cambio incluye un nuevo tipo de Estado, un nuevo tipo de ciencia, un nuevo tipo de sujeto jurídico y moral. Para comprender esta mutación es esencial mantener claramente diferenciados aspectos que la teología tiende a ocultar: la aparición de sucesos y eventos (manifestaciones, prácticas, disposiciones) y que es ella la que autoriza dar significado a los procesos e incorporar ese significado en el sentido de instituciones concretas.

RELIGIÓN COMO SIGNIFICADO Y SIGNIFICADOS RELIGIOSOS

La ecuación entre dos niveles de discurso (los símbolos que inducen disposiciones y aquellos que colocan la idea de aquellas disposiciones discursivamente en un marco cósmico) no es la única cosa problemática en esta parte de la discusión de Geertz. Él también parece, inadvertidamente, estar tomando el punto de vista de la teología. Esto ocurre cuando él insiste en la primacía del significado sin tomar en cuenta los procesos por los cuales los significados se construyen. “Lo que cualquier religión particular afirme so-

bre la naturaleza fundamental de la realidad podrá ser oculto, superficial o, con demasiada frecuencia, perverso”, escribe, “pero para no consistir en una mera colección de prácticas recibidas y sentimientos convencionales que generalmente llamamos morales, debe afirmar algo” (Geertz 1973: 98-99).

La exigencia de esta afirmación es aparentemente inocente y lógica, pero a través de ello el campo entero de la evangelización fue históricamente la apertura, en particular la labor de los misioneros europeos en Asia, África, y América Latina. La demanda de que las prácticas recibidas deben *afirmar algo sobre la naturaleza fundamental de la realidad*, y que por lo tanto, deben ser siempre capaces de afirmar significados para los creyentes, no son simples cosas sin sentido, es la primera condición para determinar si pertenecen a “la religión”. Los evangelizados llegan a ser considerados generalmente como aquellos que tienen prácticas pero no afirman nada, en cuyo caso se puede atribuir sentido a sus prácticas (siendo esto lo que los hace vulnerables), o como los que realmente afirman algo (probablemente “oculto, bajo, o perverso”), una afirmación que por lo tanto puede ser descartada. Por un lado, se convierte a la teoría religiosa en algo necesario para una lectura correcta de los jeroglíficos del mundo ritual de los otros, para reducir sus prácticas a textos; por el otro, es esencial para juzgar la validez de sus expresiones cosmológicas. Pero siempre, debe haber algo que exista más allá de las prácticas observadas, las expresiones oídas, las palabras escritas, y esto es la función de la teoría religiosa para alcanzar en, y llevar a cabo, aquel fondo que es el que les da los significados.

Está en lo correcto Geertz al establecer una conexión entre la teoría y la práctica religiosa, pero se equivoca al ver lo esencialmente cognoscitivo como el medio por el cual un espíritu desencarnado puede identificar la religión de un “punto de Arquímedes”. La conexión entre la teoría y la práctica religiosa es fundamentalmente un asunto de intervención -de construcción de la religión en el mundo (no en la mente) a través de discursos que la definen, interpretando significados verdaderos, excluyendo algunas expresiones y prácticas e incluyendo otras. De ahí mis reiteradas preguntas: ¿cómo define en realidad el discurso

¹¹ Por ejemplo, por Tylor en el capítulo “Animismo” en la segunda parte de *Primitive Culture* [Consultar el capítulo 1]

teórico a la religión?; ¿cuáles son las condiciones históricas en las cuales esto puede actuar de forma efectiva como una demanda de la imitación, o la prohibición, o la autenticación de expresiones y prácticas?; ¿cómo el poder crea la religión?

¿Qué tipo de afirmaciones, de sentidos, deben ser identificados con la práctica a fin que se pueda clasificar como religión? Según Geertz, es porque todos los seres humanos tienen una profunda necesidad de un orden general de existencia que los símbolos religiosos funcionan para cubrir aquella necesidad. De ello se deduce que los seres humanos tienen un profundo temor al desorden. «Hay al menos tres puntos en los que el caos -un tumulto de acontecimientos que carecen no solamente de interpretación sino también de la posibilidad de interpretación- amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de sus capacidades analíticas, en los límites de sus facultades de resistencia, y en los límites de su visión moral» (Geertz 1973: 100). Es la función de símbolos religiosos encontrar amenazas percibidas en el orden de cada uno de estos puntos (el intelectual, el físico, y el moral):

El problema de la significación en cada uno de sus aspectos de ordenación interna... es una cuestión de afirmar, o por lo menos de reconocer, el carácter ineludible de la ignorancia, del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano, y simultáneamente negando que esas irracionalidades sean características del mundo en su conjunto. Y tanto esta afirmación como esta negación pueden hacerse en los términos del simbolismo religioso, un simbolismo que pone en relación la esfera de existencia del hombre con una esfera más amplia en la cual descansa la otra (Geertz 1973: 108).

Nótese cómo el razonamiento parece ahora haber cambiado su postura afirmativa de que la religión debe afirmar algo específico sobre la naturaleza de la realidad (aunque oscura, profunda, perversa) a la suave sugerencia de que la religión es en última instancia, una

cuestión de tener una actitud positiva hacia el problema del desorden, de afirmar simplemente que en algún u otro sentido el mundo como un todo es explicable, justificable, soportable. Esta modesta visión de la religión (que habría horrorizado a los padres paleocristianos o clérigos medievales¹²) es un producto del único espacio legítimo permitido al cristianismo por la sociedad post-ilustrada, el derecho a la *creencia* individual: la condición humana está llena de ignorancia, sufrimiento e injusticia, y los símbolos religiosos son el medio positivo de llegada al término de esa condición. Una consecuencia es que esta opinión, en principio, hace que cualquier filosofía realice esa función en la religión (ante la molestia de los racionalistas del siglo XIX), o bien, hace posible el pensar en la religión como algo más primitivo, un modo menos adulto de llegar a los términos de la condición humana (ante la molestia de los cristianos modernos). En cualquier caso, la sugerencia de que la religión tiene una función universal en la creencia nos indica cómo a la religión se le ha marginado, en la sociedad industrial moderna, de ser el sitio para producir el conocimiento disciplinado y la disciplina personal. Como tal esto viene a parecerse a la concepción que Marx tenía de la religión como ideología -es decir como un modo de conocimiento que es otro que el conocimiento de la realidad, externa a las relaciones de producción, no produciendo ningún conocimiento, pero expresando inmediatamente la angustia del oprimido y un falso consuelo.

Geertz tiene mucho más que decir, sin embargo, sobre la difícil cuestión del sentido religioso: no solo los símbolos religiosos formulan concepciones de un orden general de existencia, también las concepciones se visten con un aura de factualidad. Esto, se nos dice, es “el problema de la creencia”. Las creencias religiosas siempre implican “la aceptación previa de la autoridad”, que transforma la experiencia:

¹² Cuando el obispo del siglo V de Javols extiende el cristianismo en Auvergne, él encontró a los campesinos en “la celebración de un festival de tres días con ofrecimientos sobre el borde de un pantano. ‘Nulla est religio in stagno’, él dijo: No puede haber ninguna religión en un pantano” (Brown 1981, 125). Para el cristiano medieval, religión no era un fenómeno universal: la religión era un sitio sobre el cual la verdad universal fue producida, y era claro a ellos que la verdad no fue producida mundialmente.

La existencia de la incertidumbre, sufrimientos y paradojas morales -el problema de la significación- es uno de los factores que conducen a los hombres a creer en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos, o en la eficacia espiritual del canibalismo... pero esto no es la base en que descansan tales creencias sino que constituye su más importante campo de aplicación (Geertz 1973: 109).

Esto parece implicar que la creencia religiosa es independiente de las condiciones mundanas que producen la confusión, el sufrimiento y la paradoja moral, aunque aquella creencia sea principalmente un modo de llegar a un acuerdo con ellos. Pero seguramente esto confunde, por razones lógicas así como históricas, los cambios en el objeto de la creencia de los cambios de aquella creencia; y como el mundo cambia, también lo hacen los objetos de las creencias y las formas específicas de confusión y la paradoja moral que forman parte de aquel mundo. Lo que los cristianos creen hoy sobre Dios, la vida después de la muerte, el universo, no es lo que creían hace un milenio -ni son los mismos modos con los que responden a la ignorancia, el sufrimiento y la injusticia a los que eran entonces. La valorización medieval del sufrimiento como el modo de participación con el sufrimiento de Cristo contrasta bruscamente con la percepción moderna católica de sufrimiento como un mal contra el que hay que luchar y vencer como hizo Cristo el sanador. Esta diferencia está claramente relacionada con la etapa posterior a la Ilustración y la secularización de la Sociedad Occidental y el lenguaje moral que esta sociedad ahora autoriza.

El tratamiento que da Geertz de "creencia religiosa", que está en el corazón de su concepto de religión, es moderno, propiamente cristiano y en la medida en que hace hincapié en la prioridad de la creencia como un estado de ánimo, más que como una actividad en el mundo: "El axioma básico subyacente a lo que quizás podemos llamar 'la perspectiva religiosa' es en todas partes el mismo: quien quiere saber, debe primero creer" (Geertz 1973: 110). En la sociedad moderna,

donde el conocimiento está arraigado en la vida cotidiana de un cristiano o en una ciencia religiosa, el cristiano apologista tiende a no considerar la creencia como la conclusión de un proceso de conocimiento, sino como su condición previa. Sin embargo, a sabiendas de que las promesas no pasan por el conocimiento de la vida social, menos aún por el conocimiento sistemático de los objetos que las ciencias naturales proporcionan. Su reclamación es a un estado de ánimo particular, el sentido de la convicción, no a una recopilación de conocimiento práctico. Pero la inversión de las creencias y conocimientos que ella exige no era un axioma básico de, por ejemplo, del culto de los cristianos piadosos del siglo XII, para quien el conocimiento y la creencia no estaban tan claramente en contradicción. Por el contrario, las creencias cristianas se han construido sobre conocimientos -el conocimiento de la doctrina teológica, del derecho canónico y los tribunales de la Iglesia, de los detalles de derechos clericales, de los poderes de la oficina eclesiástica (sobre almas, cuerpos, propiedades), de las condiciones previas y los efectos de la confesión, de las reglas de órdenes religiosas, de las ubicaciones y las virtudes de lugares santos, de las vidas de los santos, etcétera. La familiaridad con todos estos conocimientos (religiosos) es una condición previa para la vida social normal, y la creencia (consagrada en la práctica y el discurso) una orientación para la actividad eficaz en la misma, tanto de parte del clero religioso, el clero secular o los laicos. A causa de esto, la forma, textura y función de sus creencias habrían sido diferentes de la forma, textura y función de la creencia contemporánea -y también de sus dudas y su incredulidad.

La hipótesis de que la creencia es un característico estado mental de todas las religiones ha sido objeto de discusión por eruditos contemporáneos. Así, Needham (1972) de modo interesante ha argumentado que la creencia no es en ninguna parte un modo distinto de conocimiento, ni una institución necesaria para la realización de la conducta en la vida social. Southwold (1979) en una opinión casi diametralmente opuesta, afirma que las cuestiones de las creencias se relacionan con estados distintivos mentales y que ellos son relevantes en todas y cada una de las socie-

dades, ya que "creer" siempre designa una relación entre un creyente y una proposición y por conducto de la realidad. Harre (1981, 82), en una crítica a Needham, afirma que "la creencia es un estado mental, una disposición germinal, pero se limita a las sociedades que tienen ciertas instituciones sociales y prácticas".

En cualquier caso, creo que no es muy razonable sostener que "el axioma básico" subyacente que Geertz llama "la perspectiva religiosa" no es el mismo en todas partes. Es sobre todo la iglesia cristiana que se ha ocupado con la identificación, culto, creencias y las pruebas como una condición interior verbalizable de la religión verdadera (Asad 1986b).

RELIGIÓN COMO UNA PERSPECTIVA

El vocabulario fenomenológico que Geertz emplea levanta dos preguntas interesantes, una en cuanto a su coherencia y otra que concierne a su adecuación a una noción cognotivista moderna de religión. Quiero sugerir que, aunque este vocabulario sea teóricamente incoherente, es socialmente bastante compatible con la idea de privatización de la religión en la sociedad moderna.

Así, "la perspectiva religiosa", nos dicen, es una entre varias -el sentido común, científico, estético- y se diferencia de estas de la siguiente manera. Esto se diferencia de la perspectiva de *sentido común*, porque "va más allá de la realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y [porque] el interés que la define es, no la acción sobre realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas" (Geertz 1973: 112). Se diferencia de la perspectiva científica, porque "cuestionas las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo dado en maraña de hipótesis probables, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias" (Geertz 1973: 112). Y se distingue de la perspectiva estética, porque "en lugar de efectuar una retirada de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actua-

lidad" (Geertz 1973: 112). En otras palabras, aunque la perspectiva religiosa no sea exactamente racional, no es irracional tampoco.

No sería difícil declarar el desacuerdo de alguien con este resumen del acercamiento tan pobre que se hace al sentido común, la ciencia y la estética. Pero mi punto es que el facultativo sabor opcional transmitido por la perspectiva del término seguramente resulta engañoso cuando es aplicado tanto a la ciencia como a la religión en la sociedad moderna: la religión se presenta como algo opcional en un camino en el que la ciencia no lo es. Prácticas científicas, técnicas, nuevos conocimientos, impregnan y crean las fibras mismas de la vida social de maneras como la religión ya no lo hace. En aquel sentido, religión hoy es una perspectiva (o una "actitud", como Geertz a veces la llama), pero la ciencia no lo es. En ese sentido, también, la ciencia no debe ser encontrada en cada sociedad, pasada y presente. Nosotros veremos en un momento las dificultades que la perspectiva de Geertz trae consigo, pero antes de esto, necesito examinar su análisis de la mecánica de la realidad en el trabajo de mantenimiento de la religión.

En consonancia con los argumentos anteriores sobre las funciones de los símbolos religiosos es la observación de Geertz que «es en el rito -es decir, en la conducta consagrada- donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera» (Geertz 1973: 112). El largo pasaje desde el cual se toma esto oscila de atrás hacia adelante entre conjeturas arbitrarias acerca de lo que sucede en la conciencia de los oficiantes y afirmaciones infundadas sobre el rito como una impronta. A primera vista, esto parece una combinación curiosa de psicología introspectiva con un poco de conductista pero como Vygotsky (1978, 58-9) argumentó hace mucho, las dos perspectivas no son en ningún caso incompatibles, en la medida en que ambas asumen que los fenómenos psicológicos son consecuencia de diversos entornos estimulantes.

Geertz postula que la función del ritual en la generación de la convicción religiosa: «En estos dramas plásticos los hombres alcanzan su fe a medida que se retratan» (Geertz 1973: 114), pero, ¿cómo o por qué esto pasa en nin-

guna parte es explicado? De verdad, él concede que un estado religioso no siempre es alcanzado en un rito religioso: «Claro está, no todas las representaciones culturales son representaciones religiosas y a menudo no es fácil trazar una línea para separar las que son artísticas o políticas, pues, lo mismo que las formas sociales, las formas simbólicas pueden servir para múltiples fines» (Geertz 1973: 113). Pero la cuestión sigue siendo: ¿Qué es lo que garantiza que el participante tome las formas simbólicas en el camino que conduce a la fe, si la línea entre perspectivas religiosas y no religiosas no es tan fácil de trazar? ¿No la capacidad y la voluntad para adoptar un punto de vista religioso deben estar presentes antes del funcionamiento ritual? Precisamente por ello es que un simple modelo de estímulo-respuesta de cómo funciona el ritual no es suficiente. Y si es el caso, entonces el ritual en el sentido de un funcionamiento sagrado no puede ser el lugar donde la fe religiosa puede ser alcanzada, sino la manera en la cual (literalmente) es llevada a su fin. Si debemos entender cómo esto pasa, debemos examinar no sólo el funcionamiento sagrado en sí mismo sino también la gama entera de actividades disciplinarias disponibles, de las formas institucionales de conocimiento y práctica, dentro de las cuales las disposiciones son formadas y sostenidas y por las cuales las posibilidades de lograr la verdad son delimitadas -como San Agustín claramente vio.

He señalado más de una vez la preocupación de Geertz por definir símbolos religiosos según criterios universales, cognoscitivos, para distinguir claramente la perspectiva religiosa de las no religiosas. La separación de la religión de la ciencia, el sentido común, la estética, la política, etcétera, le permite defenderse contra las acusaciones de irracionalidad. Si la religión tiene una perspectiva distintiva (su propia verdad, como Durkheim habría dicho) y realiza una función indispensable, esto no hace que en esencia compita con otros y por lo tanto, no puede ser acusada de generar el conocimiento falso. Aunque por un lado esta defensa es ambigua. Los símbolos religiosos crean disposiciones, señala Geertz, que parecen excepcionalmente realistas. ¿Es este el punto de vista de un razonable agente convencido (quien siem-

pre debe manejarse dentro de la intensidad de probabilidades históricamente dadas) o la de un observador escéptico (quien puede ver a través de las representaciones de realidad a la realidad en sí misma)? Esto nunca es claro. Y nunca es claro porque esta clase de acercamiento fenomenológico no facilita examinar si, y en caso afirmativo en qué medida y de qué manera, la experiencia religiosa se relaciona con algo en el mundo real en el que los creyentes habitan. Esto es, en parte porque los símbolos religiosos son tratados, en forma circular, como la condición previa para la experiencia religiosa (que, como cualquier experiencia, debe, por definición, ser auténtica), y no como una condición necesaria para comprometerse con la vida.

Hacia el final de su ensayo, Geertz intenta conectar, en lugar de separar, la perspectiva religiosa y el sentido común -y el resultado revela una ambigüedad básica a todo su enfoque. En primer lugar, invocando a Schutz, Geertz afirma que el mundo cotidiano del sentido común de los objetos y los actos prácticos es común a todos los seres humanos debido a que su supervivencia depende de su conocimiento: "Un hombre, aún los grandes grupos de hombres, puede ser estéticamente insensible, religiosamente indiferente, y sin condiciones de proseguir el análisis científico formal, pero no puede ser completamente carente de sentido común y sobrevivir" (Geertz 1973: 119). A continuación, nos informa que los individuos se mueven "adelante y hacia atrás entre la perspectiva religiosa y la perspectiva del sentido común" (Geertz 1973: 119). Estas perspectivas son totalmente diferentes, y declara, solo con "saltos kierkegaardianos" (Geertz 1973: 120) pueden cubrirse las brechas culturales que los separan. Entonces, la conclusión fenomenológica es:

Habiendo "saltado" ritualmente... a la esfera de significaciones que definen las concepciones religiosas y una vez terminado el ritual, de nuevo en el mundo del sentido común, un hombre ha quedado cambiado, si es que, como a veces ocurre, no ha fallado la experiencia ritual. Y si ese hombre cambió, también cambió el mundo del sentido común pues ahora se le ve tan

sólo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y completa (Geertz 1973: 122).

Este curioso relato de cambios de perspectivas y cambios de mundos es desconcertante -como lo es en el propio Schutz. No es claro, por ejemplo, si el marco religioso y el mundo de sentido común, entre los cuales los sujetos se mueven, son independientes de él o no. La mayor parte de lo que Geertz habla al principio de su ensayo implicaría que ellos son independientes (Geertz 1973: 92), y a su observación sobre el sentido común, que considera fundamental para la supervivencia de cada hombre también se aplica esta lectura. Sin embargo, también se sugiere que como el creyente cambia su perspectiva, entonces él mismo se cambia; y que como él se cambia, también su mundo de sentido común se cambia y corrige. Así pues, el sujeto, en cualquier caso, no es independiente de sus movimientos. Pero se desprende del relato que el mundo religioso es independiente, ya que es la fuente de experiencia distintiva para el creyente, y es por, y a través de, esa experiencia, una fuente de cambio del mundo de sentido común: no hay ninguna indicación en ninguna parte de que el mundo religioso (o la perspectiva) sea alguna vez afectado por la experiencia en el mundo del sentido común.

Este último punto es coherente con la actitud fenomenológica en la cual los símbolos religiosos son *sui generis*, con un marcado dominio religioso independiente. Pero en el contexto actual esto se presenta al lector con una paradoja: el mundo de sentido común es siempre común a todos los seres humanos, y muy distinto del mundo religioso, que a su vez difiere de un grupo a otro, como una cultura se diferencia de otra; pero la experiencia del mundo religioso afecta al mundo de sentido común, de modo que el carácter distintivo de los dos tipos de mundo se ha modificado, y el mundo de sentido común viene a diferenciarse, de un grupo a otro, como una cultura se diferencia de otra. La paradoja es el resultado de una fenomenología ambigua en la cual la realidad es a la vez la distancia de un agente de la perspectiva social de la verdad, sólo mensurable por el observador privilegiado, y también los conocimientos de un mundo socialmente construido a disposición tanto del

agente como del observador, pero al segundo sólo a través del primero¹³.

CONCLUSIÓN

Quizás podemos aprender algo de esta paradoja que nos ayudará a evaluar la conclusión en la que Geertz confía: "El estudio antropológico de la religión es, por lo tanto una operación en dos etapas: en primer lugar, un análisis del sistema de significados incorporados en los símbolos que constituyen *la religión apropiada*, y, en segundo lugar, la relación de estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos" (Geertz 1973: 125; énfasis añadido). Qué sensato suena esto, sin embargo, cuán equivocado sin duda es. ¿Si los símbolos religiosos son entendidos, por analogía con las palabras, como vehículos para el significado (de significación), pueden tales significados ser establecidos independientemente de la forma de vida en la cual ellos son utilizados? ¿Si los símbolos religiosos han de ser considerados como los conceptos por los que se organizan las experiencias, podemos decir mucho sobre lo que ellos significan sin tomar en cuenta las maneras en que llegan a ser autorizados? Incluso si se alegó que lo experimentado a través de los símbolos religiosos no es, en esencia, el mundo social, sino el espiritual¹⁴, ¿es posible afirmar que la condición, en el mundo social no tiene nada que ver con hacer esa clase de experiencia accesible? ¿Es el concepto de entrenamiento religioso completamente vacío?

De las dos etapas que propone Geertz, yo sugeriría, una. Los símbolos religiosos -si uno piensa en ellos en términos de comunicación o de cognición, de dirigir las acciones o de expresar las emociones- no pueden entenderse con independencia de sus relaciones históricas con los símbolos no religiosos o de sus articulaciones en y de la vida social, en las que el trabajo y el poder son siempre cruciales. Mi argumento, debo acentuar, no es solamente que los símbolos religiosos están íntimamente vinculados a la vida social (y por lo tanto cambian junto con ella), o que ellos

¹³ En la introducción a su colección de ensayos de 1983 Geertz parece querer abandonar esta perspectiva de acercamiento.

¹⁴ Cf. el capítulo final en Evans-Pritchard 1956, y también la conclusión a Evans-Pritchard 1965.

por lo general apoyan al poder político dominante (y en ocasiones se oponen a él). Es que los diferentes tipos de discurso y de prácticas son intrínsecos al campo en el cual las representaciones religiosas (como cualquier otra representación) adquieren su identidad y su veracidad. De esto no se deduce que los significados de las prácticas religiosas y las expresiones deben buscarse en fenómenos sociales, sino sólo que su posibilidad y su estado autoritario deben ser explicados como los productos de disciplinas y fuerzas históricamente distintivas. El estudiante de antropología de las religiones en particular por lo tanto debería comenzar a partir de este punto, en cierto modo descomprimiendo el concepto amplio que él o ella traducen como «la religión» en elementos heterogéneos en función de su carácter histórico.

Una palabra final de precaución. Los lectores pueden llegar a la conclusión precipitada de que mi discusión de la religión cristiana es sesgada y se orienta hacia un gobierno autoritario, centralizado, siendo la perspectiva de la élite, y que por consiguiente carece de

tomar en cuenta las religiones de creyentes heterodoxos, de campesinados resistentes y de todos los que no pueden ser controlados completamente por la iglesia ortodoxa. O, peor todavía, que mi discusión no tiene ninguna incidencia en los no ordenancistas, voluntaristas, los cultos localizados de religiones no centralizadas como el hinduismo. Pero aquella conclusión sería un malentendido de este capítulo, viendo en ello un intento de abogar por una mejor definición antropológica de la religión que la que Geertz ha hecho. Nada podría estar más lejano de mi intención. Si mi esfuerzo se lee en gran parte como un breve bosquejo de las transmutaciones en el cristianismo de la Edad Media hasta hoy, entonces no es porque arbitrariamente he limitado mis ejemplos etnográficos a una religión. Mi objetivo ha sido problematizar la idea de una definición antropológica de la religión asignando esa tarea a una historia particular de conocimiento y poder (incluyendo un entendimiento particular de nuestro pasado y futuro legítimo) fuera de la cual el mundo moderno ha sido construido.

BIBLIOGRAFÍA

Asad, T. 1986b. "Medieval Heresy: An Anthropological View." *Social History* II, no. 3. Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo*. London: Faber and Faber.

— 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. London: SCM.

Burckhardt, J. 1950 [1860]. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. London: Phaidon.

Burling, R. 1977. Review of *Political Language and Oratory in Traditional Society*, by Maurice Bloch. *American Anthropologist* 79.

Burns, E. 1990. *Character: Acting and Being on the Pre-Modern Stage*. New York: St. Martin's.

Butler, C. 1924. *Benedictine Monasticism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Butterfield, H. 1931. *The Whig Interpretation of History*. London: Bell.

Bynum, C. W. 1980. "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" *Journal of Ecclesiastical History* 31, no. 1.

Caenegem, R. C. van. 1965. "La preuve dans le droit du moyen age occidental" *La Preuve, Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, vol. 17. Brussels.

Chadwick, O. 1964. *The Reformation*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Chenu, M-D. 1968. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on Theological Perspectives in the Latin West*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Coulanges, Fustel de. 1873. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Boston: Lothrop, Lee and Shepherd.
- Dumont, L. 1971. "Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
- 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Harre, R. 1981. "Psychological Variety." In *Indigenous Psychologies*, edited by P. Heelas and A. Lock. London: Academic Press.
- Harrison, P. 1990. "Religion" and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1991. *Kant: Political Writings*. Edited by H. Reiss. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Knowles, M. D., ed. 1963. *The Monastic Order in England: 940-1216*. 2d ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. *Papers of the Peabody Museum*, vol. 47, no. 1. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.
- Lea, H. C. 1896. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. 3 vols. Philadelphia: Lea Bros.
- Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell.
- 1973. "Ourselves and Others." *Times Literary Supplement*, 6 July.
- Leavitt, J. 1986. "Strategies for the Interpretation of Affect." Manuscript.
- Leclercq, J. 1957. "Disciplina." In *Dictionnaire de Spiritualite*, 3. Paris: Beauchesne.
- 1966. "The Intentions of the Founders of the Cistercian Order." *Cistercian Studies* 4. -. 1971. "Le cloître est-il une prison?" *Revue d'ascétique et de mystique* 47.
- 1977. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. 2d ed. New York: Fordham Univ. Press.
- 1979. *Monks and Love in Twelfth-Century France*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Leclercq, J., and G. Gartner. 1965. "S. Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique." *Anuario De Estudios Medievales* 2.
- Le Goff, J. 1980. *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Lekai, L. J. 1977. *The Cistercians: Ideals and Reality*. Kent, Ohio: Kent State Univ. Press.
- Lerner, D. 1958. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press.
- Levi, A. 1964. *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience*. Oxford: Clarendon.

- McNeill, J. T. 1933. "Folk-Paganism in the Penitentials." *Journal of Religion* 13.
- Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Peirce, C. S. 1986. *Writings of C. S. Peirce*. Vol. 3. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952 [1939]. "Taboo." In *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.
- Southern, R. W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Southwold, M. 1979. "Religious Belief." *Man*, n.s. 14.
- Sperber, D. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- Vygotsky, L. S. 1962 [1934]. *Thought and Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- 1978. *Mind in Society*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.