

Las cuatro dimensiones del fenómeno religioso: propuesta para un abordaje integral *

The four dimensions of the religious phenomenon: proposal for an integral approach

Catón Eduardo Carini ** ***

Resumen

El artículo propone un modelo para pensar los fenómenos religiosos y las teorías científicas que sobre ellos se han construido. La primera parte expone dicho marco conceptual, basado en la obra de Ken Wilber, quien diferencia entre cuatro dimensiones fundamentales de la vida humana. La segunda sección rastrea la forma en que estas dimensiones se revelan en la esfera religiosa y analiza cómo han dado origen a cuatro tradiciones de investigación en las ciencias de la religión. Finalmente, la tercera parte explora el modo de superar reduccionismos y propone una serie de ideas con respecto a los roles que juegan las representaciones sagradas en múltiples dimensiones de la vida.

Palabras: clave: antropología- religión - teoría.

* Recibido em 29/10/2013. Aprobado em 15/04/2014

** Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

*** Magíster en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, doctor en Antropología de la Universidad Nacional de La Plata, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la UNLP. email: catoncarini@yahoo.com.ar

Abstract

In this paper we offer a model for thinking the religious phenomena as well as the scientific theories that have been built upon them. In the first section, we address a conceptual framework based on the work of Ken Wilber, who differentiates four main domains regarding human life. In the second section, we trace the ways in which these dimensions are revealed in the religious sphere and we analyze how they have given birth to four traditions within the research of religion from a scientific approach. In the last section, we explore how to overcome reductionisms and suggest a set of ideas related to the roles played by sacred representations in the multiple realms of life.

Keywords: *anthropology – religion – theory.*

INTRODUCCIÓN

Una historia relatada por el Buda cuenta que, en cierta ocasión, un rey de la antigüedad mandó a llamar a los ciegos de nacimiento de su ciudad, los situó delante de un elefante y les preguntó a que se parecía el animal. Cada uno palpó con sus manos diferentes partes. El que tocó sus patas, dijo que el elefante era como una columna. El que acarició sus orejas, sostuvo que era como un cesto para aventar el trigo. El que tanteó su cabeza, como un cántaro. El que tocó su cola, como una escoba. El que sintió su trompa, como una serpiente. Y aquel que abrazó su abdomen dijo que el elefante era como un granero. Debido a estas discrepancias, los ciegos empezaron a disputar, tratando de imponer su propia interpretación (Dragonetti 2002). Con esta parábola, pronunciada ante brahmanes que discutían acerca de cuestiones filosóficas, el Buda procuró mostrar que la visión parcial de la realidad conlleva siempre el peligro de tomar en cuenta sólo el punto de vista que se defiende como propio y negar el de los demás.

Con frecuencia, al ceñirnos dentro de los límites de algún abordaje científico de la religión, sin tener en cuenta la posibilidad de que sea sólo uno de los caminos posibles, actuamos de forma similar a aquellos ciegos de la parábola del Buda que reducen su

comprensión de la realidad a aquello que pueden percibir. Por ello es preciso no perder de vista que las diversas teorías y los autores que las representan revelan tan solo una faceta limitada del fenómeno religioso total. Necesitamos disponer de una imagen global que integre la mayor cantidad de perspectivas de forma tal que veamos complementariedad y no oposición en la diversidad de enfoques. Como sugiere Pierre Bourdieu en su ensayo sobre el campo religioso:

Para darse los medios para integrar en un sistema coherente sin sacrificar a la compilación escolar o a la amalgama ecléctica, los aportes de las diferentes teorías parciales y mutuamente excluyentes (aportes tan insuperables, en el estado actual, como las antinomias que las oponen), es necesario tratar de situarse en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista (Bourdieu 2009:14).

El propósito de este artículo es construir un esquema conceptual que distinga diferentes dimensiones de la religión y englobe los diversos enfoques científicos que las han estudiado. Podremos así superar el desconcierto ante la variedad de teorías acerca de los fenómenos de esta índole y la diversidad de formas de clasificar dichas teorías. Al finalizar este recorrido, dispondremos de un mapa que posibilitará integrar las múltiples miradas que se han empleado para analizar científicamente la religión, de forma tal que cada una de ellas tenga su lugar.

La hipótesis principal que sostendremos a lo largo del trabajo es que la totalidad de los fenómenos religiosos se pueden dividir en cuatro clases o dimensiones principales y que cada una de ellas está correlacionada con cuatro enfoques en el estudio científico de la religión –con sus correspondientes autores emblemáticos–, con otras tantas definiciones de la religión y con sendas estrategias metodológicas de investigación. En lo que sigue, expondremos el modelo que subyace a la hipótesis principal y mostraremos cómo podemos aplicarlo para analizar las diferentes facetas de la experiencia humana.

1. CUATRO DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA HUMANA

El supuesto principal de este trabajo, desarrollado por Ken Wilber (2000, 2005) en su Teoría Integral, es que la totalidad de la existencia puede pensarse en términos de cuatro dimensiones básicas. Estas dimensiones surgen de las combinaciones posibles entre dos distinciones fundamentales: lo objetivo por oposición a lo subjetivo, por un lado, y lo individual por oposición a lo colectivo, por el otro. La dimensión objetiva tiene que ver con todo lo que puede ser observado, medido y contabilizado por los sentidos humanos. Es la dimensión de la realidad empírica, la materialidad, la conducta y la acción. Por el contrario, lo subjetivo se encuentra integrado por aquellos fenómenos, tales como los símbolos, los conceptos, los valores, las emociones y los sentimientos; fenómenos que pueden ser comprendidos, interpretados, sentidos y experimentados, pero que no puede ser observados, medidos ni cuantificados.

A su vez, lo individual se refiere a la singularidad de una persona, un objeto, una conducta, un símbolo o un pensamiento, mientras que lo colectivo hace referencia a la interrelación entre cualquiera de estos elementos, entre cualquier entidad considerada como unidad de análisis. Podemos esquematizar lo anterior con dos líneas que se cortan perpendicularmente, como se ilustra en la Tabla 1. En el segmento superior del eje vertical situamos la dimensión individual y en el inferior la colectiva o social. En el extremo derecho del eje horizontal colocamos el aspecto objetivo y en el izquierdo el subjetivo. Tenemos así cuatro cuadrantes: el individual/subjetivo (IS); el individual/objetivo (IO); el colectivo/subjetivo (CS); y el colectivo/objetivo (CO).

Tabela 1. Los cuatro cuadrantes

Dimensión Individual Subjetiva (IS)	Dimensión Individual Objetiva (IO)
Dimensión Colectiva Subjetiva (CS)	Dimensión Colectiva Objetiva (CO)

En términos generales, podemos decir que la dimensión IS en el ámbito humano se refiere al aspecto psicológico, la dimensión IO al aspecto biológico o conductual, la dimensión CO al aspecto sociológico y la CS al cultural. Sin embargo, uno de los aspectos claves de este modelo es que postula que los cuadrantes no son absolutos, sino que varían en relación al referente considerado; son relativos a lo que se considera como una unidad de análisis, por lo que existe una recursividad de estas cuatro dimensiones para cualquier fenómeno dado. Así, todos los fenómenos subjetivos se encuentran correlacionados con una forma externa, con un proceso objetivo material, y a la vez tienen tanto un aspecto social o colectivo como uno individual. De modo que se produce algo así como una fractalización de los cuatro cuadrantes según subamos o bajemos en los niveles lógicos que delimitan determinada unidad, ya sea esta unidad de referencia una idea, un objeto, un campo de estudios, una cultura o un fenómeno religioso.

Para ilustrar este punto, Ken Wilber (2005) explica cómo incluso un solo pensamiento tiene correlatos en todos los cuadrantes: es un fenómeno objetivo e individual, pues implica cambios en la fisiología cerebral, una liberación de norepinefrina entre las sinapsis neuronales del córtex frontal, acompañadas de ondas beta de gran amplitud. También es un fenómeno subjetivo e individual que tiene un sentido particular para la persona que lo piensa, ya que es parte del sistema de personalidad del individuo, al cual éste ha llegado a través de una cadena de asociaciones sumamente compleja y en gran parte inconsciente. Todo ello no se puede conocer mediante la observación empírica y objetiva del cerebro. Pero también un pensamiento es un fenómeno subjetivo y colectivo, pues está determinado por el medio cultural en el cual la persona vive, por un sistema de símbolos históricamente constituido y por una lengua particular. Ese pensamiento puede verbalizarse y formar parte de una relación intersubjetiva, siempre dentro del contexto del sistema de representaciones y valores de una comunidad. Finalmente, el pensar se encuentra vinculado con el medio social en el que se

produce, con ciertas condiciones objetivas y colectivas, ya sean de clase, económicas o políticas: en suma, con un sistema de relaciones sociales en el cual el sujeto se encuentra posicionado. Ninguno de estos aspectos puede ser negado o reducido al otro. Cada uno de ellos tiene sus peculiaridades y sus propias leyes, incluso cuando revelan facetas de un mismo fenómeno.

Como señalamos arriba, incluso un solo objeto puede ser pensado en términos de las dimensiones mencionadas. Así parece haberlo hecho Baudrillard cuando complementa el esquema marxista que diferencia el valor de uso y el valor de cambio de un objeto, agregando dos valores más: el valor signo y el valor símbolo. De esta forma, presenta un esquema que se corresponde punto por punto con los cuatro cuadrantes. Veamos la explicación de García Canclini, quien retoma estas ideas y las ilustra con un ejemplo:

Si consideramos un refrigerador, tiene un valor de uso (preservar los alimentos, enfriarlos) [dimensión IO] y un valor de cambio, un precio en el mercado equivalente al de otros bienes o al costo de cierto trabajo [dimensión CO]. Además el refrigerador tiene un valor signo, o sea el conjunto de connotaciones, de implicaciones simbólicas, que van asociadas a ese objeto (...) en tanto valor-signo, el refrigerador puede ser intercambiable con un conjunto de otros productos o bienes que están en la sociedad y dan prestigio o sofisticaciones simbólicas semejantes a esa máquina de enfriar. Por ejemplo, tener un refrigerador importado puede ser equivalente a tener un coche importado o ir de vacaciones a una playa extranjera, aunque los valores de uso obviamente son distintos [dimensión CS]. Pero él (Baudrillard) distinguía otro tipo de valor, el valor –signo, vinculado a los rituales, o a actos particulares que ocurren dentro de la sociedad. Si me regalan el refrigerador para mi boda, ese acto va a conferir al objeto un sentido distinto, que no lo hace intercambiable con ningún otro [dimensión IS] (...) Esta clasificación de cuatro tipos de valor (de uso, de cambio, valor signo y valor símbolo) permite diferenciar lo socioeconómico de lo cultural. Las dos primeras clases de valor tienen que ver principalmente, no únicamente, con la materialidad del objeto, con la base material de la vida social. Los dos últimos tipos de valor se refieren principalmente a la cultura, a los procesos de significación (García Canclini 2004:33-34).

De hecho, muchos otros autores se han referido a estas cuatro dimensiones en diferentes formas, de manera tal que podemos encontrar huellas de los cuatro cuadrantes en buena parte de la producción científica contemporánea. Más aún, todo parece indicar que la distinción de estas dimensiones constituye el telón de fondo sobre el que construyen las ciencias sociales, ya que es posible efectuar una lectura de sus diferentes enfoques, teorías y conceptos en términos de los cuadrantes mencionados. A modo de ejemplo, podemos apreciar estas distinciones en Durkheim y reconocer su esfuerzo pionero –que ocupó una buena parte de su clásica obra *Las reglas del método sociológico*- para establecer la autonomía relativa de los fenómenos sociales (que en su terminología parecen implicar los dos cuadrantes inferiores) con respecto a los fenómenos orgánicos y psicológicos:

He aquí entonces un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen. En consecuencia, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos [IO], puesto que aquellos consisten en representaciones y en acciones [CS-CO]; ni con los fenómenos psíquicos [IS], los cuales no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Constituyen, por consiguiente, una especie nueva y es a ellos a los que es necesario reservar y dar a la calificación de sociales (Durkheim 2003:37).

También Talcott Parsons segrega estas dimensiones en su *Teoría General de los Sistemas de Acción*, y advierte sobre el riesgo de caer en el reduccionismo de la siguiente forma:

Un sistema social [CO] es solo uno de los tres aspectos de la estructuración de un sistema total concreto de acción social. Los otros dos aspectos son los sistemas de personalidad de los actores individuales [IS] y el sistema cultural que se establece en sus acciones [CS]. Cada uno de estos tres sistemas tiene que ser considerado como un foco independiente de organización de los elementos del sistema de acción, en el sentido de que ninguno de ellos es teóricamente reducible a los términos de ninguno de los otros dos. Cada uno es indispensable para los otros dos, en el sentido de que sin personalidades y sin

cultura no existiría ningún sistema social; lo mismo puede decirse de las relaciones lógicas posibles entre cada uno de los sistemas y los otros dos. Pero esta interdependencia e interpenetración es algo muy diferente de la reducibilidad, que significaría que las propiedades y procesos importantes de una clase de sistema pueden ser teóricamente derivados de nuestro conocimiento teórico de uno o ambos de los otros dos (Parsons 1976:17).

Por su parte, Clifford Geertz se refiere a estos mismos cuadrantes en su crítica a lo que él llamó la “concepción estratigráfica del hombre”:

Según esta concepción, el hombre es un compuesto en varios “niveles”, cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustentan a los que están arriba (...) Si se quitan las abigarradas formas de cultura [CS] encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social [CO]. Si se quitan éstas, halla uno los factores psicológicos subyacentes – las “necesidades básicas” o lo que fuere- que les prestan su apoyo y las hacen posibles [IS]. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos –anatómicos, fisiológicos, neurológicos- de todo el edificio de la vida humana [IO] (...) el hombre era un animal jerárquicamente estratificado. Una especie de depósito evolutivo en cuya definición cada nivel –orgánico, psicológico, social y cultural- tenía asignado un lugar indiscutible (Geertz 1997:46).

Para superar estas limitaciones el autor enfatiza en “reemplazar la concepción estratigráfica de las relaciones que guardan entre sí los diferentes aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual los factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis” (ibíd.). En otras palabras, argumenta que ninguno de los cuadrantes es más fundamental que otro, que no pueden reducirse entre sí –a través de una jerarquización-, sino que deben considerarse como factores en el mismo plano de igualdad, para poder luego correlacionarlos. De hecho, el cometido medular del autor es distinguir plenamente lo que nosotros llamamos el cuadrante CS (la dimensión simbólica) de los demás, otorgándole su plena diferenciación, lo cual lo convirtió

en el pilar del giro hermenéutico e interpretativo de la antropología en los años sesenta:

La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos-, como ha ocurrido en general hasta ahora [es decir, la cultura no pertenece al sector derecho de nuestro esquema], sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman ‘programas’)- que gobiernan la conducta (...) La concepción de la cultura desde el punto de vista de los “mecanismos de control” comienza con el supuesto de que el pensamiento humano es fundamentalmente social y público, de que su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad. El pensar no consiste en “sucesos que ocurren en la cabeza” (aunque sucesos en la cabeza y en otras partes son necesarios para que sea posible pensar) [i.e. siempre existe un correlato en el cuadrante IO], sino en un tráfico de lo que G. H. Mead y otros llamaron símbolos significativos [el cuadrante CS] (op. cit. 51-52).

Como vemos, el modelo de los cuatro cuadrantes proporciona una meta-estructura conceptual básica que es posible aplicar no solo a los fenómenos humanos, sino también a los conceptos o teorías que se han construido para analizarlos. Consiguientemente, es posible concebir una lectura de temáticas actuales en las ciencias sociales en términos de los cuatro cuadrantes¹. En lo que sigue, emplearemos este esquema para pensar la religión y las teorías científicas que sobre ella se han elaborado.

¹ Pienso aquí, por ejemplo, en los estudios de género, los cuales distinguen el sexo biológico (dimensión IO) de la identidad psicosexual (dimensión IS), a la vez que analizan las diferentes representaciones culturales acerca de la esfera masculina y femenina (dimensión CS), y de cómo aquellas ideas han legitimado diversos tipos de roles y relaciones económicas y políticas (dimensión CO). Otro ejemplo que puede dar testimonio de una división cuadrupartita de su unidad de análisis es el de la antropología de la salud, la cual diferencia el organismo biológico afectado por alguna patología (dimensión IO), de la enfermedad como una experiencia biográfica e identitaria individual (dimensión IS). A su vez, este campo de estudio se ocupa de las diversas representaciones sobre la salud y la enfermedad, su etiología y su tratamiento (CS), así como del rol del enfermo en la sociedad, su posición dentro del modo de producción y los factores económicos, políticos y sociales que inciden en el proceso de medicalización de determinados padecimientos (dimensión CO).

2. LOS CUATRO DIMENSIONES DE LO SAGRADO

A partir de las ideas presentadas en el apartado anterior, podemos afirmar que los fenómenos religiosos tienen cuatro aspectos básicos: el individual/subjetivo, el individual/objetivo, el colectivo/objetivo y el colectivo/subjetivo. Hacer hincapié en uno u otro de ellos ha dado origen a una gran tradición de investigación en el estudio científico de la religión. A continuación haremos un breve recorrido por las teorías de la religión reagrupándolas según los cuatro cuadrantes. Pero antes debemos advertir que consideramos a los mismos como tipos ideales en el sentido weberiano, los cuales orientan la mirada sin la pretensión de encajar en todos los casos particulares. Además, como es esperable, muchos autores abarcan más de una de estas dimensiones y ofrecen una visión más integrada del fenómeno religioso. Por ejemplo, por una cuestión de simplificación hemos situado a Durkheim, Mauss y Parsons en el cuadrante CO, y a Geertz, en el CS, aunque estos teóricos, junto a Giddens, Bourdieu y Weber, entre otros, trabajaron en la relación dialéctica de los cuadrantes inferiores, incluyendo en algunos casos a los cuadrantes superiores. Como veremos más adelante, estos estudiosos proporcionan las herramientas que consideramos más adecuadas a la hora de efectuar un estudio antropológico de la religión.

Comencemos ahora con la dimensión subjetiva e individual de la religión. Se manifiesta en la psiquis del sujeto y ha sido estudiada por la psicología de la religión, campo de estudios con una larga historia que comienza con Hume y Spinoza y continúa con los aportes de Sigmund Freud, Bronislaw Malinowski, Ludwig Wittgenstein y Melford Spiro. Pero es sobre todo William James quien ha influenciado muchas de las construcciones teóricas sobre la religión desde un punto de vista individual y subjetivo².

² Este autor delimita dicho campo de estudios desde las primeras páginas de su clásica obra, *Las variedades de la experiencia religiosa*, con las siguientes palabras: “He de advertir que no soy un teólogo, ni un erudito en historia de las religiones, ni siquiera un antropólogo. La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un psicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de las distintos hechos

Pueden encontrarse varias tendencias en las teorías que concibieron la religión como estados psicológicos, como emociones y percepciones, las cuales son producto de procesos y tensiones internas individuales. Aquí nos limitaremos a nombrar algunas de ellas -junto a sus representantes más destacados. Según Evans-Pritchard las teorías psicológicas de la religión pueden ser de cariz intelectualista o emocionalista. Las primeras surgieron al interior de la antropología influenciadas por la psicología asociacionista y daban por sentado que el hombre es esencialmente un ser racional. Representantes destacados de esta corriente son Herbert Spencer, Edward Tylor y James Frazer, autores quienes comparten una mirada evolucionista (cf. Evans Pritchard 1984:41-56). La variante emocionalista o afectivista asume varias vertientes; por un lado, la conformada por los antropólogos estadounidenses Robert Lowie, Paul Radin y Alexander Goldenwieser, y por el otro, la que representan de modo más conspicuo los británicos Bronislaw Malinowski y Raymond Firth, quienes se diferencian de los anteriores por haber realizado trabajo de campo y haber conocido de primera mano las religiones sobre las cuales teorizaron. El sesgo de la psicología asociacionista también es fuerte aquí, por ejemplo Lowie, Radin y Goldenweiser -influenciados por James-consideran que no existe comportamiento ni creencia propiamente religiosa, sino sólo sentimientos religiosos. A su vez, Malinowski y Firth sostienen que la religión es producto de estados afectivos tales como el deseo, el temor y el odio, y su función es aliviar a los hombres de su ansiedad y darles confianza (cf. Evans Pritchard 1984:70-82).

Por otro lado, también es un ejemplo paradigmático de teoría psicológica de la religión la propuesta de Sigmund Freud, quien argumenta que la misma surgió como efecto de un sentimiento de

que forman parte de su estructura mental (...) Cuando la investigación es de orden psicológico, el tema de la misma no puede ser la institución religiosa, sino más los sentimientos e impulsos religiosos; habré de ceñirme, pues, a aquellos fenómenos subjetivos más desarrollados que algunos hombres inteligentes y conscientes de sí mismos dejaron registrados en sus testimonios autobiográficos" (James 1988:14).

culpabilidad, y tiene como objetivo aliviar la tensión y satisfacer ciertos deseos. Asimismo, más allá de las diferencias en cuanto al papel de la religión y la mitología en el individuo, también puede ser englobada en la perspectiva individual/subjetiva la lectura psicoanalítica del mito que realiza Joseph Campbell y la lectura mitológica de la psiquis efectuada por Carl Gustav Jung. Igualmente, puede considerarse dentro de este cuadrante la variedad de enfoques cognitivos de la religión y la mayor parte de la escuela de Cultura y Personalidad: Clyde Kluckhohn, Melford Spiro, Wallace, Margaret Mead y Ruth Benedict³.

Los fenómenos que estudiaron estos autores son variados e incluyen los procesos de pensamiento y racionalización, las experiencias místicas, el campo de las emociones, los estados alterados de conciencia, la identidad individual y la conversión. Lo que tienen en común es que parten de una mirada focalizada en la dimensión subjetiva, interna, experiencial y psicológica de los fenómenos religiosos. En este contexto, la religión puede ser definida como una función compensatoria, como la expresión de una ilusión infantil y neurótica o como una catarsis para liberar tensiones ante la vida y la muerte. Estas teorías jugaron un rol importante en la antropología desde el comienzo de la disciplina hasta mediados de siglo pasado, aunque la mayor parte de ellas actualmente se encuentran en desuso. No obstante, hay que decir que el estudio de la religión a partir de un enfoque psicológico continúa, especialmente como campo de investigación dentro de la propia psicología⁴.

Por otra parte, la dimensión objetiva y colectiva de la religión es la que se expresa en la esfera del comportamiento y de la acción

³ A propósito de ello, Manuela Cantón remarca: “Benedict, contemporánea de Lowie y Radin, practicó también un enfoque psicológico que, aunque más orientado en apariencia a la cultura que a los individuos, le llevó a definir las culturas de las que se ocupó a partir de tipos psicológicos de personalidad” (Cantón 2009: 135).

⁴ En este sentido, destaca el trabajo de Belzen, un representante actual del campo de estudios conocido como Psicología Científica de la Religión, cuya meta es “fazer uso de instrumentos psicológicos (teorias, conceitos, intuições, métodos e técnicas) para analisar e entender a religião” (Belzen 2009:2).

social, en las relaciones económicas, políticas y sociales que indefectiblemente atraviesan el ámbito de lo sagrado. Esta dimensión ha sido abordada por las teorías sociológicas de la religión, las cuales procuran dar cuenta de su función al interior de una comunidad, de sus consecuencias y determinantes a nivel de la sociedad. Refiriéndose a esta línea de pensamiento, Evans-Pritchard (1984: 84) afirma que “...en general, las teorías sociológicas de la religión tienen el mismo regusto: la religión por lo que aporta a la cohesión y la continuidad sociales”.

Existen dos corrientes principales dentro de este cuadrante, la funcionalista y la marxista. Dentro de la primera podemos incluir a la escuela sociológica francesa, integrada por Foustel de Coulanges, Emile Durkheim, Marcel Mauss, Arnold Van Gennep, Henri Hubert y Robert Hertz, junto a dos escuelas heredadas de la anterior: la antropología estructural-funcionalista anglosajona, representada por autores como Alfred R. Radcliffe-Brown, Edward E. Evans-Pritchard, Fred Nadel, Meyer Fortes y Max Gluckman; y la sociología funcionalista de Talcott Parsons, Robert Merton, Davies Kinsley, Thomas Luckmann y Elizabeth Nottingham. La segunda corriente es la representada por el materialismo histórico de Karl Marx y los enfoques neo-marxistas de Maurice Godelier, Peter Worsley y Marvin Harris, entre otros. En palabras de Morris (2006:7), una característica central a todos los enfoques sociológicos:

...is idea that religion is essentially a social phenomenon, a ‘human construct’, and thus can be understood only when it is placed within its socio-historical context. Religious beliefs and values, ritual practices, and organizational structures – patterns of social relations. Religion is not therefore an autonomous realm of social life but is intrinsically related to such issues as health, gender, social identity, and the wider political economy, and to such social process as globalization and intergroup relations. It is recognized, of course, that religion, in turn, influences social life and cultural meanings in various degrees, whether as an ideology legitimating class oppression (Marx), or functioning to maintain enduring patterns of social life (Durkheim).

Continuando con la dimensión subjetiva y social de los fenómenos religiosos, podemos decir que ella se revela en los sistemas de valores y significados compartidos, en la esfera de lo que ha sido denominado como “cultura”. Lo que los enfoques subjetivos y colectivos de la religión tienen en común es que hacen hincapié no tanto en los aspectos económicos, políticos o sociales -y mucho menos en las experiencias psicológicas individuales o sus correlatos biológicos externos-, sino en la relativa autonomía y la lógica propia del orden simbólico intersubjetivo en el que se encuentran los mitos, las representaciones colectivas, los valores éticos, los preceptos morales, las creencias, las doctrinas, las cosmovisiones y las identidades sociales.

El estudio de este aspecto de la religión comienza con la influencia pionera de la fenomenología de Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl, la cual se hizo sentir en nuestro campo de interés a partir de las indagaciones de Rudolf Otto acerca de los elementos irracionales de lo numinoso. Otro representante de esta corriente es Mircea Eliade, quien influenciado por Otto sostiene que lo sagrado -en oposición a lo profano- es el elemento central de la religión⁵. Asimismo, se encuentra en este cuadrante la corriente de investigaciones conocida como antropología simbólica e interpretativa, desde la cual se piensa a la religión como un sistema cultural o simbólico, un sistema de significados que expresan y dan forma a la realidad, a la vez que modelan las disposiciones de los sujetos y su sentido de identidad. Dentro de ella podemos mencionar a autores como Clifford Geertz, Mary Douglas, Víctor Turner, Stanley Tambiah y Marshall Sahlins.

Por lo demás, otra corriente relacionada es el enfoque estructuralista de Claude Lévi-Strauss, con sus indagaciones sobre la lógica simbólica de la sociedad -la gramática oculta de la cultura-, por medio de un análisis binario de oposiciones en sistemas de pensamiento tales como la mitología y las clasificaciones totémicas.

⁵ Cf. Widengreen (1976) para una exposición introductoria de los principales temas y autores de la fenomenología de la religión y Usarski (2004) para una síntesis crítica de esta rama de estudios.

Al mismo tiempo, aunque desde ángulos variados y con un interés más o menos pronunciado en la especificidad de los fenómenos religiosos, también podemos situar dentro de este cuadrante el trabajo de Ernesto De Martino, profundamente influenciado por el historicismo de Benedetto Croce, la metodología de Dan Sperber, las indagaciones sobre los imaginarios sociales de Bronislaw Baczko y Cornelius Castoriadis y los marcos interpretativos de Erving Goffman, así como la perspectiva fenomenológica de Alfred Schutz y la mirada hermenéutica de Max Weber, Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer, entre otros.

Finalmente, el aspecto objetivo e individual de los fenómenos religiosos se refiere a lo que puede ser observado empíricamente a nivel de la biología o de la conducta de un individuo. Desde una perspectiva conductista—el análisis experimental del comportamiento empíricamente observable del organismo, visión desarrollada por Watson y Skinner—, el fenómeno religioso ha sido analizado por varios autores que comparten un fuerte sesgo evolucionista (cf. Crippen y Machalek 1989; Grinde 1998; Irons 1996; Kirkpatrick 1999; Lumsden 1989; Reynolds y Tanner 1983, 1995; Sosis y Alcorta 2003; Steadman y Palmer 1995; Wilson 2002). Y desde una mirada estrictamente biológica, los fenómenos religiosos vienen siendo estudiados cada vez con más fuerza por el campo de la neurociencia, el estudio de la estructura, la función química y la farmacología del sistema nervioso, y de la forma en que sus varios componentes dan origen a la conducta. Hablando específicamente de nuestra temática, destaca la llamada “neuroteología”, el campo de investigaciones que indaga las actividades neuronales vinculadas con las experiencias religiosas subjetivas (cf. Bartra 2007; Newberg y Lee 2005; Rubia 2009; Winkelmann 2000).

Tras finalizar este recorrido por las diferentes clases de teorías científicas de la religión, podemos realizar una distribución de una serie de fenómenos religiosos de acuerdo al cuadrante al que pertenecen dentro de nuestro esquema, como puede observarse en la Tabla 2.

Tabla 2 - Fenómenos religiosos según los cuatro cuadrantes

<p>Dimensión psicológica (IS)</p> <p>Misticismo Conversión Emoción Estados alterados de consciencia Identidad individual</p>	<p>Dimensión biológica (IO)</p> <p>Fisiología y neurobiología de los fenómenos religiosos. Conductas religiosas</p>
<p>Dimensión cultural (CS)</p> <p>Mitos Representaciones Valores éticos y morales Intersubjetividad Creencias, doctrinas y cosmovisiones Identidad social</p>	<p>Dimensión social (CO)</p> <p>Rituales Practicas Sistema jurídico Relaciones sociales Política -economía y comunidad</p>

De todos modos, no debemos olvidar la recursividad de los cuatro cuadrantes para cualquier unidad de análisis. Si ponemos la lupa en uno de ellos en particular, como por ejemplo la plegaria, podemos hallar estas cuatro dimensiones en un acto que, por ser un ritual, lo habríamos situado en el cuadrante CO. Eso parece haber hecho Marcel Mauss al postular que la oración ha vivido un doble proceso evolutivo de intelectualización e individualización a partir de sus orígenes en los cuales predominaban los aspectos materializados y colectivos. Lo que nos interesa del ejemplo de Mauss no es su hipótesis evolutiva, sino el hecho de que piensa en la oración –y, al parecer, en los fenómenos religiosos- en términos de los cuatro cuadrantes. Lo cual puede apreciarse claramente en el siguiente fragmento de su obra:

La oración es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos. Participa a la vez, y mucho más que cualquier otro sistema de hechos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada (...), consiste en movimientos materiales que buscan determinados resultados [dimensión objetiva]. Pero, al mismo tiempo, toda oración es siempre, en cualquier grado un credo. Incluso, allí donde la rutina la ha vaciado de sentido, expresa

todavía un mínimo de ideas y de sentimientos religiosos [dimensión subjetiva] (...) el aspecto ritual y el aspecto mítico son, rigurosamente, en el caso de la oración, las dos caras de un único e idéntico acto. Aparecen a la vez y son inseparables (...) Ciertamente, es sabido, al menos en líneas generales, que la religión ha sufrido una evolución doble. En primer lugar, cada vez se ha hecho más espiritual. En el curso de la historia, ha tendido a conceder un puesto cada vez más importante a la conciencia (...) los ritos se han transformado en actitudes del alma más que en actitudes del cuerpo, se han enriquecido con elementos mentales, con sentimientos e ideas (...) De manera progresiva, a medida que se espiritualiza, la religión va tendiendo a individualizarse [dimensión individual]. Los ritos empiezan por ser, fundamentalmente colectivos [dimensión colectiva]; casi ninguno se realiza fuera de la comunidad y su realizador es el grupo reunido (...) la evolución ha invertido la proporción y, al final, la que se encuentra limitada es la actividad del grupo. La mayoría de las prácticas religiosas se han hecho verdaderamente individuales (...) en la oración, estos dos procesos están particularmente dibujados (...) al principio era totalmente mecánica y actuaba solo a través de sonidos proferidos, y ha acabado siendo enteramente mental e interior (...) Al principio era estrictamente colectiva, recitada en común o al menos siguiendo formas fijadas con extraordinario rigor por el grupo religiosos, a veces incluso, prohibida, y luego se ha transformado en el dominio de la libre conversación del individuo con Dios” (Mauss 1970: 96-99).

En otras palabras, podemos decir que, de acuerdo con el autor, la oración se ha desplazado a lo largo de la historia desde el sector inferior derecho al sector superior izquierdo de nuestros cuadrantes. En el siguiente apartado nos ocuparemos de explorar cómo el modelo de los cuatro cuadrantes también nos ayuda a entender los reduccionismos que han marcado el estudio de la vida social humana en general y el aspecto religioso en particular. Además, propondremos una serie de ideas con respecto a los roles que juegan las representaciones religiosas en múltiples dimensiones de la vida.

3. REDUCCIONISMOS Y LA MIRADA INTEGRADORA

Las críticas entre estudiosos pertenecientes a distintos enfoques muy a menudo se efectúan en base a los cuatro cuadrantes, de modo

que adquieren invariablemente el tono de ataque al reduccionismo psicológico o biológico, en algunos casos, o al determinismo social o cultural, en otros. Por ejemplo, Williams James denominó como materialismo médico a la tendencia a explicar los fenómenos religiosos en base a una causa fisiológica, cometiendo así un reduccionismo de estos hechos a sus aspectos materiales objetivos, de forma que se define la visión de San Pablo en el camino de Damasco como una lesión en el córtex occipital, y al apóstol mismo como un epiléptico; o Santa Teresa como una histérica y a San Francisco de Asís como un degenerado congénito (James 1988:24-37). O bien, Evans-Pritchard quien considera que Durkheim “vulnera sus propias reglas de metodología sociológica, pues básicamente constituye una explicación psicológica de hechos sociales dada por quien solía afirmar que explicaciones tales son invariablemente erróneas” (Evans-Pritchard 1984:13). Más adelante le suma a la acusación de reduccionismo psicológico la de reduccionismo biológico:

No es mucha la distancia que separa la teoría de Durkheim –aunque a éste le hubiera extrañado que se lo dijeran- de una explicación biológica de la religión como la que al parecer propuso Trotter: se trata de una consecuencia del instinto gregario, uno de los cuatro instintos que más configuran la vida del hombre juntamente con el de la propia conservación, el de la nutrición y el sexual (op. cit. 14).

Nuevamente, lo que nos interesa no es tanto lo acertado de estas afirmaciones, sino el hecho de que se realicen bajo el esquema de los cuatro cuadrantes. Recíprocamente, también las corrientes de pensamiento del cuadrante CS han sido acusadas de reduccionistas, por ejemplo, remarcando que un enfoque estrecho en la interpretación de fenómenos culturales por medio de la descripción densa o la hermenéutica:

...implies making a fetish of culture and the reduction of social life to language or discourse –religious belief and ritual practices being reduced in the process to ‘texts’ (...) It is worth noting, of course, that there is a good deal of overlap and common ground among the structuralistic, interpretative, and phenomenological approaches to

religion, for they all treat religion as essentially a symbolic system, divorced from the wider social world of politics and economics (Morris 2006:6).

Una vez que hemos distinguido los cuadrantes y planteado su irreductibilidad, se hace necesario integrarlos en una perspectiva que conjugue las múltiples dimensiones de la vida humana. Es por ello que nos parecen especialmente relevantes los aportes de autores como Pierre Bourdieu, caracterizados por la voluntad de superar la antinomia entre el sector derecho y el izquierdo de nuestro esquema –entre estructuras objetivas y significados subjetivos-, por un lado, así como entre los sectores superiores e inferiores –entre individuo y sociedad, por otro lado. Sobre este punto, afirma Loïc Wacquant: “Bourdieu busca superar la reducción de la sociología ya sea a una física objetivista de las estructuras materiales [dimensión CO] o a una fenomenología constructivista de las formas cognitivas [dimensión CS], mediante un estructuralismo genético capaz de incluir a ambas” (Bourdieu y Wacquant 2005:29). Así, los universos sociales tienen una doble vida:

Son dos veces existentes: en la ‘objetividad del primer orden’ constituida por la distribución de recursos materiales y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos (especies del capital, en el lenguaje técnico de Bourdieu)[CO], como así también en la ‘objetividad del segundo orden’, bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones simbólicos para las actividades prácticas – conducta, pensamiento, sentimientos y juicios- de los agentes sociales [CS] (...) Una ciencia de la sociedad así entendida como un ‘sistema’ bidimensional ‘de relaciones de poder y relaciones de significación entre grupos y clases’ debe necesariamente realizar una doble lectura (...) La primera lectura trata de la sociedad a la manera de una física social: como una estructura objetiva, captada desde afuera, cuyas articulaciones pueden ser materialmente observadas, mensuradas y cartografiadas independientemente de las representaciones que se hagan de aquellos que en ella viven [CO] (...) El punto de vista subjetivista o ‘constructivista’ (...) se interesa por esta ‘objetividad de segundo orden’ (...) A través de la lente de esta fenomenología social, la sociedad aparece como el producto emergente de las

decisiones, acciones y cogniciones de individuos conscientes y alerta, a quienes el mundo se les presenta como inmediatamente familiar y significativo. Su valor reside en reconocer el papel que el conocimiento mundano, la significación subjetiva y la competencia práctica juegan en la producción continua de la sociedad [CS] (op. cit.: 31-35).

Con respecto a la dualidad entre individuo y sociedad, el trabajo superador de este autor está mediado a través de los conceptos de *habitus*⁶ y *campo*⁷, en tanto co-emergentes dentro de una perspectiva relacional:

Los conceptos de *habitus* y *campo* le permiten a Bourdieu abandonar los falsos problemas de la espontaneidad personal y la compulsión social, libertad y necesidad, elección y obligación, y dar un paso al costado desde las alternativas comunes de individuo y estructura, micro (Blumer, Coleman) y macroanálisis (Blau, Skocpol) a las que fuerza una ontología social polarizada, dualista (op. cit.: 53).

Con varios puntos en común con el trabajo de Bourdieu, y con una doble influencia del marxismo y la fenomenología, Giddens procura establecer un puente entre la dimensión objetiva y la subjetiva de la sociedad a través de su teoría de la estructuración:

...importa sobre todo un dualismo que está profundamente arraigado en la teoría social, una división entre objetivismo y subjetivismo (...) La división conceptual entre sujeto y objeto social [el sector izquierdo y el derecho de los cuadrantes] se abría tan ancha como siempre. La teoría de la estructuración se basa en la premisa de que este dualismo se tiene que reconceptualizar como una dualidad: una dualidad de estructura. Aunque reconoce la importancia del “giro lingüístico”, ella no es una versión de la hermenéutica o de la sociología de la comprensión. Si reconoce que la sociedad no es la creación de sujetos individuales,

⁶ Entendido como un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito, que funciona como generador de categorías de percepción, evaluación, apreciación, y también como principios organizadores de la acción (Bourdieu 2007: 85-89).

⁷ Definido por el sociólogo francés como “una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes e instituciones, por su situación presente y potencial (situs) en la estructura de distribución de especies de poder (capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)” (Bourdieu y Wacquant 2005:150).

está lejos de cualquier concepción de sociología estructural (Giddens 1995:21-22).

De manera análoga, muchos otros autores promovieron una visión integrada de los fenómenos de los cuadrantes inferiores de nuestro esquema -sobre todo a partir de la combinación del materialismo histórico con una mirada simbólica de la cultura-, tales como Norbert Elias, Raymond Williams, Cornelio Castoriadis, y los teóricos de la Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin y Herbert Marcuse, entre otros. Más allá de sus diferencias, un eje medular que une a estos estudiosos es la preocupación por integrar la perspectiva marxista con una visión que reconozca la importancia de la cultura, los valores y la conciencia en los procesos históricos y el cambio social⁸.

De modo que, si retornamos a los fenómenos religiosos, podemos afirmar en palabras de Morris (2006:11) que: “as religion is a complex and multifaceted phenomenon, one can thus understand it fully only by adopting an integral approach, in which all approaches to religion must be taken into account”. Es preciso, entonces, no ignorar la particular dinámica que adquieren los fenómenos religiosos a nivel de los sujetos individuales, tanto en el aspecto psicológico o subjetivo⁹ como en el aspecto biológico, neurológico o conductual objetivo. Ciertamente, también es necesario integrar el enfoque funcional y sociológico con el enfoque semiótico y hermenéutico, para así disponer de una mirada que conjugue tanto el estudio de los sistemas simbólicos como de los factores sociales, políticos y económicos, considerándolos como recíprocamente determinantes.

⁸ Para poner un ejemplo, Elias en su “teoría de la civilización” analiza en profundidad la forma en que los cambios en las estructuras sociales humanas se transforman en cambios en las estructuras psíquicas, debido a la interrelación de los individuos y la internalización de los controles, de forma que la diferenciación de la sociedad deviene en una transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del aparato psíquico (Elias 1987).

⁹ A propósito de esto, hay que reconocer la visión pionera de Weber, quien otorga un lugar de relevancia a las características psicológicas -ya sean emocionales o intelectuales- de los bienes de salvación: “el valor sagrado ha sido, primordialmente, un estado terreno y actual. Este estado radica esencialmente en la actitud emotiva por sí misma, inducida de manera directa por el acto específicamente religioso o mágico, por la disciplina ascética o por la contemplación” (Weber 1996:22).

Nuevamente, es interesante la propuesta de Bourdieu –ahora en relación con la temática religiosa- pues apunta a recuperar los aportes de tres de sus grandes teóricos: Marx, Weber y Durkheim. Dicha integración implica considerar, junto con Durkheim, a la sociología de la religión como una dimensión de la sociología del conocimiento, desde el momento que las representaciones religiosas actúan como medio de comunicación y de comprensión del mundo promoviendo la integración lógica y social. Y también implica, junto a Weber y Marx, rescatar el vínculo de la religión con el poder, teniendo en cuenta el interés de conservación y legitimación del orden social por parte de los productores de los discursos religiosos y el rol de la religión en tanto ideología que sustenta la división de clases sociales.

En consonancia con las ideas expuestas arriba, nos gustaría plantear la hipótesis de que las representaciones, las doctrinas o las cosmovisiones (y cualquier fenómeno perteneciente al orden simbólico y que, por ello, pueda situarse en la dimensión CS) juegan múltiples roles. En primer lugar, son productores y reproductores de una realidad simbólicamente construida, configurando dimensiones tales como el tiempo y el espacio, lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro. En segundo lugar, como factor de integración social, promoviendo la constitución de una identidad colectiva que brinda cohesión a determinado grupo humano. En tercer lugar, los imaginarios colectivos posibilitan diferentes modos de subjetivación ya que se encarnan en el cuerpo y se internalizan en la psiquis mediante esquemas de percepción, valoración y acción, configurando un *habitus* y una identidad individual particular. En cuarto lugar, como factor de legitimación, sustentando simbólicamente jerarquías de autoridad, roles institucionalizados, distribuciones del poder y relaciones económicas¹⁰.

¹⁰ En cierta forma, Ricoeur (1994) ha expresado alguno de estos roles que la dimensión CS juega al proponer que la imaginación cultural, también entendida como los procesos simbólicos de la sociedad, presenta un polo ideológico y un polo utópico. El ideológico se encuentra vinculado con tres funciones sociales. Primero, con la manipulación de la conciencia social, en el sentido de proporcionar una imagen invertida de la realidad. Segundo, con la legitimación de un orden social y de una estructura de autoridad determinada. Tercero, la función más elemental de la ideología, previa a las anteriores, es la de integración, ya que las representaciones compartidas constituyen el marco simbólico con el cual se construye la identidad de un grupo. El polo utópico de la imaginación cultural es el que posibilita repensar el orden social existente. Desde

En suma, podemos afirmar que el supuesto de que existen cuatro clases de fenómenos religiosos y, al mismo tiempo, cuatro dimensiones para cada uno de ellos, se ofrece como una guía no sólo para explorar la literatura sobre la religión sino también para indagar el interjuego entre estructuras objetivas y procesos simbólicos, considerando a estos últimos como los elementos que constituyen la identidad colectiva, articulan relaciones económicas y de poder, y reproducen modalidades históricamente situadas de subjetivación.

CONCLUSIONES

En este trabajo dimos forma a una arquitectura conceptual -el esquema de los cuatro cuadrantes- que posibilitó resolver contradicciones integrando perspectivas que, por el hecho de referirse a distintos fenómenos religiosos, parecieran ser contrapuestas. Al mismo tiempo, facilitó encontrar paralelismos entre conceptos que deben su heterogeneidad ya sea a su trayectoria histórica, ya sea a las distintas tradiciones intelectuales en las que surgieron, hallando de este modo homologías que facilitan entrever cuando se habla de la misma dimensión en términos diferentes. Además, el análisis realizado permitió contextualizar las críticas entre los diversos enfoques de la religión -repensándolas en términos de tensiones entre diferentes dimensiones de lo sagrado-, y superar reduccionismos mediante una mirada integral que incluya un amplio espectro de verdades parciales.

Aunque a lo largo del trabajo no entramos en ello por cuestiones de espacio, antes de finalizar es preciso advertir que todos los fenómenos distribuidos dentro de los cuatro cuadrantes son productos de un devenir histórico. Por ejemplo, tanto el cuerpo físico como la psiquis de cada individuo se desarrollan a través de una evolución psicogenética y ontogenética, respectivamente. Asimismo, las relaciones materiales (políticas, económicas, sociales) también tienen una historia, un transcurrir que muchas veces implica una

el “no lugar” que por definición implica la utopía, es posible efectuar una mirada crítica a la propia sociedad

mayor diferenciación y complejización. Quizás porque la dimensión cronológica en tres de los cuadrantes muchas veces pueda pensarse en términos de estadios evolutivos (e.g. los estadios del desarrollo cognitivo de Piaget, los estadios del desarrollo biológico humano, los tipos de organización política que van de bandas a tribus, jefaturas y estados), ha sido grande la tentación de la antropología y la sociología de adjudicar a los sistemas de pensamiento, las cosmovisiones y las culturas distintos niveles evolutivos, cayendo en una mirada etnocéntrica (y particularmente eurocéntrica), contrarrestada a mediados del siglo pasado con el surgimiento del concepto del relativismo cultural. Por supuesto, no adherimos a la teoría evolutiva de los sistemas de pensamiento humanos, aunque en todo caso es necesario remarcar que aquellos presentan una dimensión diacrónica que es preciso ponderar a la hora de efectuar un análisis integral.

Para concluir, tras el recorrido efectuado obtuvimos un esquema con el potencial de integrar la multiplicidad de teorías que se han empleado para analizar científicamente la religión y de esta forma encontramos el lugar geométrico del que habla Bourdieu, el punto, repetámoslo, “donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista”. Sin embargo, hay que advertir que una visión integral no requiere que a la hora de investigar un grupo o fenómeno religioso uno deba convertirse al mismo tiempo en un experto en neurociencias, un psicólogo, un antropólogo interpretativo y un sociólogo. Significa solamente ser conscientes que estudiamos un campo acotado de fenómenos, a menudo reducidos a uno o dos cuadrantes, desde una perspectiva también limitada, y que existen potencialmente otras miradas válidas que complementan el cuadro global. Retomando la imagen del elefante, no hay inconveniente en explorar una de sus patas si tenemos la imagen total del animal presente. Luego, cada cual seleccionará dentro de cada cuadrante -o dentro de determinada corriente dentro de un cuadrante- las herramientas teóricas y metodológicas que más le convenga. En cualquier caso, este trabajo habrá cumplido su cometido si posibilita pensar en una definición de religión que incluya no solo un sistema de símbolos culturalmente

compartido, sino también un conjunto de estados emotivos, pensamientos y recuerdos, correlacionados con determinados fenómenos biológicos, fisiológicos y neuronales, y un entramado de relaciones económicas, políticas y sociales históricamente situadas.

REFERENCIAS

BARTRA, Roger. Antropología del cerebro: la consciencia y los sistemas simbólicos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

BELZEN, Jacob. Psicologia Cultural da Religião: Perspectivas, Desafios, Possibilidades. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 4, p. 1-29, 2009.

BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT. Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

BOURDIEU, Pierre. La eficacia simbólica: religión y política. Buenos Aires: Biblos, 2009.

_____. El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

CANTÓN, Manuela. La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión. Barcelona: Ariel, 2009.

CRIPPEN, T. and MACHALEK, R. The Evolutionary Foundations of the Religious Life. International Review of Sociology v. 3, p. 61–84, 1989.

DRAGONETTI, Carmen. Udana: la palabra de Buda. New Jersey: Yin- Shun Foundation, 2002.

DURKHEIM, Emile. Las reglas del método sociológico. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2003.

ELIAS, Norbert. El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Las Teorías de la Religión Primitiva. Madrid: Siglo XXI, 1984.

GARCIA CANCLINI, Néstor. Diferentes, Desiguales y Desconectados. Barcelona: Gedisa, 2004.

- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad: bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- GRINDE, B. *The Biology of Religion: A Darwinian Gospel*. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, v. 21, p. 19–28, 1998.
- IRONS, W. *In Our Own Self Image. The Evolution of Morality, Deception, and Religion*, *Skeptic* 4(2): 50–61, 1996.
- JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Hyspamerica, 1988.
- KIRKPATRIK, L. A. *Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality*. *Journal of Personality* 67: 921–52, 1999.
- LUMSDEN, C. J. *Sociobiology, God, and Understanding*. *Zygon* 24: 83–108, 1989.
- MORRIS, Brian. *Religion and Anthropology: a critical introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- NEWBERG, Andrew and Bruce LEE. *The Neuroscientific Study of Religious and Spiritual Phenomena: or Why God Doesn't Use Biostatistics*. *Zygon*, v. 40, n. 2, p. 469-489, 2005.
- PARSONS, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- REYNOLDS, V. and TANNER, R. *The Biology of Religion*. London and New York: Longman, 1983.
- _____. *The Social Ecology of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa: 1994.
- RUBIA, Francisco. *La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Crítica, 2009.
- SOSIS, Richard and Candace ALCORTA. *Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior*. *Evolutionary Anthropology*, n. 12, p. 264–274, 2003.

STEADMAN, Lyle y Craig PALMER. Religion as an identifiable traditional behavior subject to natural selection. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, v. 18 (2), p. 149-164, 1995.

USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 73-95, 2004b.

WEBER, Max. *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Leviatán, 1996.

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

WILBER, Ken. *Sexo, ecología y espiritualidad*. Madrid: Gaia, 2005.

_____. *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairós, 2000.

WILSON, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

WINKELMAN, Michael. *Shamanism. The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport and London: Bergin and Garvey, 2000.