

Tesis Doctoral

**VIEJAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS EN SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN:
EL SURGIMIENTO DEL PARADIGMA NEUROCIENTÍFICO**

AUTOR: Carlos Ramos Aguirre

DIRECTOR: Camilo José Cela Conde

Departament de Filosofia i Treball Social
Departament de Pedagogia Aplicada i Psicologia de l'Educació
Departament de Psicologia

Universitat de les Illes Balears

11 de marzo de 2011

**A Álvaro,
cuyos primeros pasos coincidieron con los
últimos de la preparación de esta tesis.**

Índice

Agradecimientos.....	5
Palabras Preliminares	6
Capítulo 1. Introducción metodológica	11
1.1. Intenciones y tono.....	11
1.2. Estructura del trabajo.....	29
Capítulo 2. Configuración de la Sociología de la Religión.....	36
2.1. El problema de la definición.....	36
2.1.1. Definición sociológica de Religión	38
2.1.2. Definición de Sociología de la Religión	44
2.2. Condición, función y simbolismo del fenómeno religioso.....	48
2.2.1. La religión como (supuesto) rasgo universal.....	48
2.2.2. Funciones sociales de la religión	55
2.2.3. El simbolismo religioso.....	66
2.3. Las organizaciones religiosas.....	70
2.4. Características generales de la sociología de la religión	82
2.4.1. Una rica tradición sociológica.....	82
2.4.2. Estancamiento en torno a la tradición	103
2.4.3. Un reto coyuntural disfrazado de “leit motiv”	105
2.4.4. Intrusismo de determinadas teologías.....	107
2.4.5. Desunión entre antropología y sociología de la religión	110
2.4.6. La sociología de la religión como subdisciplina multiparadigmática	115
2.5. Listado de temáticas usuales en Sociología de la religión.....	119
Capítulo 3. Cuatro calas en la teoría clásica de las religiones	125
3.0. Presentación.....	125
3.1. Herbert SPENCER (1820-1903).....	128
3.1.1. Síntesis bio-bibliográfica	128
3.1.2. Concepciones generales en sociología de la religión.....	129
3.2. Edward Burnett TYLOR (1832-1917).....	164
3.2.1. Síntesis bio-bibliográfica	164
3.2.2. Concepciones generales en sociología de la religión.....	165
3.3. Émile DURKHEIM (1858-1917)	176
3.3.1. Síntesis bio-bibliográfica	176
3.3.2. Concepciones generales en sociología de la religión.....	177
3.4. Max WEBER (1864 - 1920)	194
3.4.1. Síntesis bio-bibliográfica	194
3.4.2. Concepciones generales en sociología de la religión.....	195
Capítulo 4. Perspectivas de transición en la sociología de la religión	207
4.1. La modernidad como contexto del cambio religioso	209
4.2. La Secularización	214
4.3. Posmodernidad: entre el resurgir de la religión y la creencia fragmentada	221

Capítulo 5. Nuevas perspectivas en sociología de la religión con especial atención a la neurociencia.....	231
5.1. Sobre las nuevas perspectivas en sociología de la religión.....	232
5.1.1. Pluralismo religioso, Sociología de las emociones, Sociología de la literatura y otros enfoques.....	232
5.1.2. Religión en la Red.....	240
5.2. Un paradigma neurocientífico para la sociología de la religión.....	246
5.2.1. Introducción: Naturaleza humana y religión.....	246
5.2.2. Ciencia cognitiva de la religión.....	252
5.2.3. Aproximación histórica a la neurociencia cognitiva y sus métodos.....	255
5.2.4. Resultados de la neurociencia cognitiva sobre religión.....	263
5.2.5. La extensión de los objetivos de la sociología de la religión.....	272
Conclusión: Nuevos retos para la Sociología de la Religión.....	281
Bibliografía.....	285
Apéndices.....	301

Agradecimientos

La realización de una tesis doctoral acaso sea uno de los retos más personales a los que un investigador pueda enfrentarse en su carrera. Se diría que debido a su duración, su intensidad y su trascendencia, la tesis pone a prueba no sólo las aptitudes investigadoras del doctorando sino las calidades humanas en su totalidad. De si la prueba es superada con éxito o sin él, cada uno habrá de dar cuenta, pero lo cierto es que por muy personal que parezca nunca lo es del todo. El goce del trabajo, la euforia del descubrimiento, la pizca de soberbia, pero también el cansancio, el desánimo frente a lo que se resiste a ser resuelto e incluso las dudas de sentido último, cuando aparecen, suelen tener aun en mínima medida una u otra compañía según el rol que prime en el doctorando en cada momento.

Consecuentemente, en mi caso debo agradecer a mi mujer su fortaleza de ánimo que me ha transmitido y de la que he obtenido buen ejemplo durante todo el tiempo que ha durado la preparación de este trabajo. Agradecimiento también a mis padres, con quienes vengo engordando durante años una deuda de gratitud, impagable de suyo. A mis hermanos, culpables en buena medida de lo que hoy soy. Por supuesto, a mi director de tesis, profesor Camilo José Cela Conde, cuyo buen criterio, colaboración y confianza no he sentido flaquear en ningún instante, muy al contrario. También he de acordarme de mis compañeros de la Universidad de las Islas Baleares, en particular de los profesores Perfecto Cuadrado y Alejandro Miquel, que tantos sabios consejos me han aportado a lo largo de la tarea, así como del joven Dr. Sales Gelabert, por su apoyo y confianza. Hay más personas, claro, pero como suele decirse, ellos saben quienes son. A todos, mi más sincero agradecimiento.

Palabras Preliminares

Mal comienzo de un libro -y de todo- es la pesadez.

Del prólogo de *Tobogán de Hambrientos*
de Camilo José Cela.

El estudio científico de la religión se origina hacia mediados del siglo XIX como un producto del pensamiento moderno occidental. Son autores como Herbert Spencer, Max Müller, Edward Tylor o Vilfredo Pareto quienes comienzan a ordenar y sistematizar el estudio de la materia religiosa desde una perspectiva científica, que por aquel entonces todavía se encuentra en un estadio de titubeo. Estos intentos iniciales empiezan a conformar lo que será la Sociología de la religión, que se desarrolla paralelamente a su matriz, la Sociología, en tanto que nueva ciencia de la sociedad. Los antecedentes del estudio científico de la religión han de buscarse tanto en la Teología como en la Filosofía de la religión pero, por más vueltas que se le dé, ni ésta ni aquélla poseen el carácter científico que sí presentan otras disciplinas. Con todo, muchos teólogos y filósofos han influido e inspirado interesantes líneas de trabajo a los científicos de la religión. Tal es el caso de Rudolf Otto, Paul Tillich, H. Richard Niebuhr o los filósofos Georg W. F. Hegel, Karl Marx, o Ernst Troeltsch, por ejemplo.

Aunque la Sociología de la religión parece haber sido la más fértil de las empresas científicas que han abordado el tema religioso, no ha sido la única disciplina que lo ha hecho. Es preciso tener en cuenta el importante papel jugado por la Historia de las religiones, con representantes tan destacados como François Guizot, Mircea Eliade o Georges Dumézil; o la Psicología de la religión, con desarrollos tal vez menos significativos, pero con representantes de la talla de William James, Sigmund Freud o Carl Gustav Jung. Otras disciplinas, como el Derecho, la Filología o la Historia del Arte también han orientado sus miras al fenómeno religioso, con aportaciones sin duda apreciables. Mención aparte merece la Antropología de la religión y la discutida relación que mantiene con la Sociología de la religión. Pueden adoptarse dos posturas fundamentales a este respecto: 1) que la sociología y la antropología

de la religión son la misma cosa o deberían serlo, y 2) que la sociología y la antropología de la religión son disciplinas independientes, con un pasado común, pero con un porvenir autónomo la una de la otra. Este debate será tratado con mayor extensión en el Capítulo 2 del presente trabajo, sin embargo se avanzará ya que la opinión aquí defendida se inclina por la primera de las dos opciones, por motivos que más adelante se aclararán. De cualquier modo debe tenerse conciencia de que a menudo sociología y antropología de la religión son presentadas como realidades distintas, aunque próximas, y que también a menudo, sociólogos y antropólogos no parecen querer saber nada los unos de los otros.

Retomando el hilo de la Sociología de la religión, es obligada la mención a Émile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920), coetáneos y grandes figuras de la sociología ambos. Son los verdaderos artífices de la consolidación del estatus científico de la Sociología en general y de la Sociología de la religión en particular. Sus magnas obras están consagradas en buena medida al estudio de la religión y ello, no precisamente por casualidad, sino porque ambos pensadores se dieron cuenta que mediante el estudio y comprensión de la religión, grandes porciones de la vida social se hacían accesibles al entendimiento. Desde los tiempos de Durkheim y Weber hasta la actualidad muchos han sido los sociólogos que han dedicado sus esmeros a lograr una mejor comprensión del fenómeno religioso, pero siempre con estas dos figuras de fondo como referentes intelectuales de sus trabajos. No en vano puede decirse sin miedo a exagerar que Durkheim y Weber han insuflado cien años de vida a la Sociología de la religión y quién sabe si todavía otros cien aguardan por delante.

A la vista de los hechos, hablar de la existencia de una «Ciencia de la religión» resulta una afirmación un tanto ficticia. No existe una ciencia unificada como tal, que encare conjuntamente el estudio y análisis de la religión. Existen ciencias, en plural, más o menos próximas, que comparten un objeto de estudio y que, en el mejor de los casos, presentan algún intercambio de ideas y conceptos. La interdisciplinaridad todavía es un reto lejano en este campo. Pero en el mundo científico, como es bien sabido, no sólo se procede por

acumulación de conocimientos, sino también por recombinación, innovación e imaginación. En los últimos treinta años el surgimiento de la Neurociencia cognitiva ha supuesto un caso insoslayable de innovación científica. La Neurociencia cognitiva amalgama en sí los enfoques de la Neurociencia, la Psicología cognitiva y las Ciencias de la Computación para proporcionar una explicación lo más cabal posible de la estructura y funcionamiento del cerebro humano. Puesto que el cerebro toma cartas en todo proceso perceptivo, cognitivo y mental, es comprensible que, como reza el adagio, nada humano le sea ajeno. Tampoco la religión. La consecuencia lógica, como puede imaginarse, es que en los últimos años la Neurociencia cognitiva ha emprendido el estudio del pensamiento religioso.

Este trabajo pretende ser un estudio equilibrado entre tradición y vanguardia, ya que la primera parte de su objeto consiste en realizar una revisión rigurosa de la Sociología de la religión desde sus orígenes decimonónicos hasta la actualidad, mientras que la segunda parte consiste en investigar, tomando pie en la revisión mencionada, las posibilidades de integración de los novísimos conocimientos neurocientíficos sobre religión. Para ello, también será menester aclarar el alcance verdadero de las investigaciones neurocientíficas en materia de religión y la discusión sobre un posible paradigma neurocientífico de la religión. Trabajar entre tradición y vanguardia implica tener un pie en el pasado y otro en el más actual presente, pero también implica procurar la agilidad suficiente para saltar de un momento histórico a otro y no salir malparado. A nadie debe extrañar, pues, que la abundante bibliografía manejada comprenda un periodo tan amplio como el que va de 1893 a 2010.

El lenguaje ha tenido una consideración especial durante la redacción de esta tesis. En lo esencial se ha perseguido la sencillez, haciendo entrar en cintura al lenguaje técnico allí donde fuese aconsejable y, en un plano general, buscar en cada momento la palabra adecuada y el adjetivo exacto procurando la claridad expositiva y literaria sin menoscabo del estilo.

Aunque no sea propio de una tesis doctoral el incluir referencias personales del autor, permítaseme hacer una excepción y despedir estas palabras

preliminares con un par de anécdotas que me sucedieron en el transcurso de la realización de este trabajo y que también tienen mucho que ver con el lenguaje y las traducciones. Durante la preparación de la tesis me topé con un par de conceptos respecto a los cuales siempre me he mostrado un poco receloso. Este par de conceptos se denominan mediante dos palabrejas que son *serendipia* y *sinergia*. Hacia el comienzo de la tesis me tropecé una serendipia magnífica que relataré en pocas palabras. Un poco por azar, un poco por el hábito de visitar librerías de lance, un día cayó en mis manos *Las Instituciones Eclesiásticas* de Herbert Spencer en edición de La España Moderna. Por intuición, el libro debía ser del año 1900 más o menos, pero como no constaba ninguna fecha en el volumen no había forma de tenerlo por seguro. Al acudir a *google* por ver de descubrir la fecha de edición y poder añadir ese dato a la bibliografía, encontré que La España Moderna había sido una empresa cultural (editorial y revista) creada por la emprendedora figura de José Lázaro Galdiano (1862-1919) en 1889. El nombre de esa histórica editorial española era toda una declaración de intenciones y en ella habían publicado autores tan ilustres como Emilia Pardo Bazán, Valera, Clarín, Galdós, Zorrilla, Concepción Arenal o Marcelino Menéndez y Pelayo, amén de traducciones de los autores coetáneos europeos más relevantes como Balzac, Daudet, Zola, Tolstoi, Ibsen, Tarde, Nietzsche, Engels, Schopenhauer, Mill, Lombroso o Max Müller. Estos pocos ejemplos dan cuenta de la altura intelectual de la empresa. La editorial había publicado varios volúmenes de la obra de Spencer -hasta dieciséis- y, por redondear la sorpresa, uno de los traductores habituales de Spencer en La España Moderna resultó ser nada menos que Miguel de Unamuno. Éste, según parece, terminaba de ganarse el jornal realizando traducciones para distintos editores. Por supuesto el hallazgo fue una sorpresa y una alegría que despertó en mí nuevos intereses *spencerianos* y *unamunianos* que tal vez puedan ser desarrollados en el futuro. Pese a todo, aunque he llegado a confirmar que el año de edición del volumen es con exactitud el de 1893, todavía no se ha podido demostrar a ciencia cierta que *Las Instituciones Eclesiásticas*, del que se extraen algunas citas en esta tesis, sea fruto del trabajo de traducción del filósofo vasco.¹

¹ Los datos más escurridizos acerca de *Las Instituciones Eclesiásticas* de Spencer así como sobre el trabajo de Unamuno como traductor para La España Moderna, los debo a la amabilidad del Sr. Juan

La sinergia, en cambio, vino por otros cauces algún tiempo después. Mi interés por la Historia de la sociología y la antropología españolas se remonta a los no muy lejanos años de estudiante de grado en la Facultad de Sociología de A Coruña (2000-2005). Allí, además, hasta hace pocos años podía disfrutarse de las lecciones del profesor Luis Saavedra -hoy jubilado-, que había dedicado muchas horas a la lectura e indagación de la sociología española y a quien debemos, entre otros, el apreciable texto *El pensamiento sociológico español* (Saavedra, 1991). Esta afición me hizo posible conocer, aunque muy en superficie, las peripecias del folklorismo español de finales del siglo XIX y comienzos del XX y, si no a conocer en profundidad, al menos sí a tener una leve noción de sus actores principales. Hete aquí que cuando unos años más tarde me encuentro estudiando los textos de Edward Tylor para incorporarlos a esta tesis, descubro que la traducción al castellano de su *Antropología* era obra del destacado folklorista Machado y Álvarez. De modo que si en el presente trabajo (Capítulo 3) se rinde un pequeño homenaje a la figura del folklorista español -a través de las notas a pie de página, para no desvirtuar el objeto de la tesis-, es debido a la confluencia e integración de dos saberes dispares, esto es, a una sinergia oportuna.

Capítulo 1. Introducción metodológica

1.1. *Intenciones y tono.*

Toda posible definición de religión o bien resulta demasiado general e incompleta o bien restrictiva y excluyente. Dicho de otro modo, una definición genérica de religión resultará insuficiente -e insatisfactoria- para quienes pretendan una definición de las religiones específicas y viceversa. *La religión y las religiones* no son, por tanto, cosas idénticas. De manera que, ante este concepto bicéfalo, las facilidades se esfuman desde el mismo momento en que se pone un pie en el campo de estudio. Pero es preciso intentar una definición, aun a sabiendas que se trata de una fórmula posibilista cuya utilidad consistirá en romper con el inmovilismo atenazador. Así pues, puede definirse religión, en sentido genérico, como un conjunto de prácticas y creencias, que forma parte de la estructura social y que juega un papel de primer orden en la vida de los individuos y las sociedades. Religión y sociedad son esferas que se influyen mutua y continuamente y dan lugar a formas o expresiones religiosas y sociales concretas. De ahí la existencia de una pluralidad religiosa a nivel planetario. Sociedades y religiones no son en ningún caso entidades estáticas sino dinámicas y en las que, de tanto en tanto, se registran cambios importantes. Asimismo ambas esferas tienen un origen espacio-temporal y, aunque pueden llegar a existir durante miles de años, también pueden perder pujanza y llegar incluso a desaparecer.

Por su parte los conceptos de religiosidad y espiritualidad, que en este trabajo serán tomados como sinónimos, entendidos llanamente como la capacidad humana de creer en trascendencias, tienen gran importancia ya que a partir de ellos se articula la construcción sociocultural que es la religión. Además esa religiosidad o espiritualidad vendría a constituir algo así como el carácter común a todas las personas religiosas o creyentes en lo numinoso. La religiosidad será considerada en este trabajo como una experiencia común a todos los creyentes con independencia de la fe que éstos profesen. La emoción religiosa debería constituir el mismo tipo de fenómeno ya sea en un católico, un testigo de Jehová, un hinduista o un bahá'í. Al margen de la mayor o menor intensidad que cada individuo experimente, la emoción religiosa o religiosidad

debería consistir en un mismo tipo de fenómeno. Sin embargo, en este punto, debe advertirse que para muchos escritores el concepto de *religiosidad* significa otra cosa bien distinta, no la capacidad de creer en trascendencias sino la «práctica habitual», «seguimiento» u «observancia estricta de los mandatos» de una tendencia religiosa concreta. Esta diferencia de significados ha de tenerse muy en cuenta pues es fuente habitual de desencuentros. Y otro equívoco similar viene a darse a propósito del concepto de espiritualidad. A menudo la literatura sobre religión emplea el concepto de espiritualidad apurando más y más la polisemia. Así se presenta la *espiritualidad* como sinónimo de un sentimiento vago, más o menos inconcreto, a veces deísta, panteísta o espiritista, al modo de una religión in-denominada o una religión individual, cuyo uso puede incluso extenderse en ocasiones a esferas profanas como la apreciación del arte, el sentimiento amoroso, la experiencia estática no religiosa o el virtuosismo futbolístico, taurino, culinario, musical, etc. Por tanto, como se muestra, no sobran precauciones a la hora de fijar conceptos.

Todavía cabría mencionar la diferencia que existe entre la experiencia religiosa de tipo grupal y la experiencia religiosa individual, o como en su día las denominó William James en su valiosa obra *Las Variedades de la Experiencia religiosa (The Varieties of Religious Experience)* de 1902, la «religión institucional» y la «religión personal», respectivamente. Al psicólogo y filósofo pragmático le interesaba particularmente la segunda modalidad pero lo cierto es que, ya se consideren partes de una única cosa ya dos experiencias autónomas, ambas deben ser tenidas en cuenta conjuntamente para poder proporcionar una visión completa del fenómeno religioso.

A tenor de lo indicado anteriormente parece superfluo insistir en que el campo de la religión es un vasto terreno de estudio, que además plantea una creciente complejidad con múltiples articulaciones posibles. Menos superfluo, si cabe, resulta señalar que al hablar de religiones, además de existir un gran desconocimiento y confusión entre lo que podría llamarse «el ciudadano de cultura media», existe también un considerable barullo entre los profesionales de la materia. Porque, que varios estudiosos discutan, escriban e investiguen

sobre el tema de la religión no significa que esos sociólogos, teólogos, historiadores, filósofos, etc, hablen el mismo idioma y por tanto que unos y otros discursos puedan ser cotejados entre sí sin más. Cada empresa tiene sus códigos y unas veces están más próximos (v. g. antropología, sociología e historia) y otras más alejados. Por otro lado el interés científico y popular por la religión, y en esto no constituye ninguna excepción, también se somete al criterio de las modas, con sus picos y sus valles de atención. En este momento el interés por las religiones semeja vivir una situación de alza, precisamente porque en la actualidad la población mundial parece mostrarse creyente en su mayoría. Acaso nunca dejó de serlo, pese a los rumores de laicización galopante de las últimas décadas. Sin embargo es poco probable que la creencia religiosa de hoy guarde gran parecido con la creencia religiosa del pasado. Además, el asunto de las modas puede traer aparejado el riesgo de tratar de manera apresurada y simplista una materia tan relevante como es la religión. Éstos son algunos de los aspectos que habrá que tener muy presentes.

Decir que esta tesis viene a disipar el barullo de cosas que se encuentra en el campo de estudio religioso es algo que, además de ser pretencioso en exceso, nunca ha estado en los planes de este trabajo. Pero sí el tomar de forma más o menos aislada la sociología/antropología de la religión, tratar de sacudirle del lomo las interferencias adquiridas y depositarla de nuevo algo más límpida y libre de bullicios. No habrá de demorarse más, entonces, la afirmación de que ésta es una tesis sobre sociología de la religión antes que sobre religión en general o religiones particulares. Es un dato importante éste, que expresa de forma manifiesta el enfoque que en adelante tomará el trabajo.

Por lo general la sociología de la religión asume la existencia de dos grandes tipos de religiones, las sobrenaturales y las laicas. Las primeras, denominadas a veces *ultramundanas* o *metaempíricas*, hacen referencia a dioses, fuerzas sobrenaturales o determinados objetos. Las segundas, también llamadas *inmanentes*, *profanas*, *de reemplazo* o *metafóricas*, hacen referencia a personajes, ideologías políticas totalitarias, nacionalismos y otras cosmovisiones varias, y pueden comprender elementos trascendentes,

sobrenaturales, laicos, cristianos, anticristianos, etc. Entre las religiones laicas se encuentran fórmulas tan disímiles como la religión civil, el comunismo, el fascismo, el feminismo, el ecologismo, la ufología, la moda, el rock and roll o el fútbol. Este trabajo concibe la religión fundamentalmente en su primera acepción -la sobrenatural-, y ello no por ninguna inclinación confesional de quien escribe, sino por un criterio científico personal. Pero, puesto que la sociología ha venido otorgando notable atención a las religiones laicas desde la segunda mitad del siglo XX, éstas no deben ser ignoradas ni ocultadas.

La *religión civil* es, entre las religiones laicas, la que quizá más atención ha concitado. Suele asociarse al nombre de Robert N. Bellah (1927-),² quien redescubrió el término, aunque sus antecedentes modernos deben rastrearse en las obras de Rousseau, Comte, Alexis de Tocqueville o Durkheim. Desarrollos más recientes son debidos a Franco Ferrarotti, a la socióloga británica Grace Davie y, dentro de nuestras fronteras, a Salvador Giner. Precisamente es Giner quien nos proporciona la siguiente definición de religión civil:

Consiste en el culto que se rinde a ciertos rasgos de la vida de un país a través de rituales públicos, liturgias políticas o cívicas y piedades populares. Con ello la comunidad -sobre todo la nación- dota de carga numinosa o épica a los mitos, leyendas, símbolos y discursos que la sostienen. (...) toda religión civil sacraliza la politeya, es algo ambigua y cambiante, se halla fuertemente vinculada a la sociedad civil, tiende a ser nacionalista y, finalmente, coadyuva a legitimar cierto orden social y modo de dominación. La religión civil entraña un modo de producción numinosa del mundo secular en las politeyas seculares. Es un bien escaso predicado, manipulado, segregado y constantemente modificado por gobiernos, ideólogos, agentes mediáticos, y demás productores de discurso público y lealtades populares (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 2006: 723-724).

El sociólogo norteamericano Robert N. Bellah ha devuelto al interés contemporáneo el concepto de *religión civil* a partir de su texto *Civil Religion in America*, publicado originalmente en 1967. En él puede verse desde el principio como Bellah advierte que la religión civil americana es un fenómeno

² Más información sobre la vida y obra del sociólogo norteamericano Robert Bellah puede hallarse en su página web personal (www.robertbellah.com), donde también puede disponerse de algunos de sus artículos, conferencias y otros recursos.

independiente, equiparable a otras religiones, y cuyo conocimiento exige los mismos trabajos que exigiría conocer una religión cualquiera: «this religion [refiriéndose a la religión civil americana] -or perhaps better, this religious dimension- has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does»³ (Bellah, 1988: 97). La idea de religión civil, nos dice Bellah, procede de *El Contrato Social* (1762) de Rousseau, donde el ginebrino ya dejaba indicados los simples dogmas de la misma: la existencia de Dios, la vida del más allá, la recompensa de la virtud y el castigo del vicio, y la exclusión de la intolerancia religiosa. Bellah nos descubre cómo tales valores y otros semejantes se encuentran presentes en los discursos y textos fundacionales de los padres de la República norteamericana, y cómo tal ideario ha llegado hasta el presente, siendo el presente al que se refiere Bellah el de un joven presidente Kennedy. Bellah ve en los discursos de los padres de la patria, como por ejemplo en Franklin, una postura utilitarista respecto a la religión, lo que le lleva a pensar que tal vez la moralidad pueda sostenerse sin religión, aunque sí con la presencia de una religión civil. Ésta se compone de varios elementos propios de cualquier religión y, sin tener forzosamente inspiración cristiana, no es tampoco anticristiana:

What we have, then, from the earliest years of the republic is a collection of beliefs, symbols, and rituals with respect to sacred things and institutionalized in a collectivity. This religion -there seems no other word for it- while not antithetical to and indeed sharing much in common with Christianity, was neither sectarian nor in any specific sense Christian. At a time when the society was overwhelmingly Christian, it seems unlikely that this lack of Christian reference was meant to spare the feelings of the tiny non-Christian minority⁴ (Bellah, 1988: 104).

Sin embargo no debe pensarse la religión civil como una «religión genérica», puesto que al materializarse en una geografía concreta, ésta -la religión civil-

³ Traducción del autor: «Esta religión [refiriéndose a la religión civil americana] -o quizá mejor, esta dimensión religiosa- posee su propia respetabilidad e integridad y exige los mismos cuidados para ser comprendida que cualquier otra religión».

⁴ Traducción del autor: «Lo que tenemos, entonces, desde los primeros tiempos de la república es una colección de creencias, símbolos, y rituales en relación a las cosas sagradas e institucionalizada en la colectividad. Esta religión -no parece que haya otra palabra para ella- no sólo no fue antitética sino que de hecho comparte mucho con el Cristianismo, no fue sectaria tampoco en ningún sentido específicamente cristiano. En un tiempo en que la sociedad era abrumadoramente de mayoría cristiana, parece improbable que esta carencia de referencia cristiana se haya dado para no herir los sentimientos de la diminuta minoría no-cristiana».

adquiere especificidad suficiente. Es, según Bellah, esa especificidad la que la ha liberado de un formalismo vacío y la que le ha permitido servir de vehículo para una auto-comprensión nacional religiosa. Mas la religión civil americana nunca ha sido concebida por los líderes de la nación -con la excepción de un puñado de radicales como Tom Paine- como una sustituta de la religión cristiana. Existe entre ambas una clara diferenciación de funciones. Un alto mandatario público, pongamos por caso, cualesquiera que sean sus creencias religiosas personales, en el ejercicio de su cargo debe guiarse por los principios de la religión civil. La religión civil, dice Bellah, se fija en la sociedad americana como resultado de un determinado momento histórico, una tradición dominante y diversa de protestantismo y por el influjo de la Ilustración, pero ha sobrevivido pese a los muchos cambios de clima cultural y religioso. La religión civil, al igual que ocurre con las religiones sobrenaturales, no es estática sino dinámica.

Detrás de cada rincón de la religión civil pueden encontrarse arquetipos bíblicos: Éxodo, Pueblo elegido, Tierra prometida, Nueva Jerusalén, muerte redentora y resurrección. La religión civil americana tiene sus propios profetas, sus mártires, sus sucesos y lugares sagrados, sus rituales solemnes y símbolos, y, aunque con frecuencia ha sido usada y sigue siéndolo como una excusa para ocultar intereses mezquinos, se trata de una herencia de experiencias morales y religiosas de la que aun pueden obtener múltiples enseñanzas y guía las distintas sociedades, no sólo la norteamericana (Bellah, 1988).

Salvador Giner reconoce que es a Bellah a quien se le atribuye normalmente la recuperación del concepto de religión civil, pero indica que tal circunstancia oculta por un lado una línea de trabajo que el pensamiento francés ha venido desarrollando de manera continuada desde los Jacobinos y por otro, ignora a los verdaderos recuperadores del concepto que son, en opinión de Giner, Edward Shils y Michael Young. Ambos escribieron un ensayo sobre la coronación de la reina de Inglaterra en 1953, que supondría «a no dudarlo» el inicio del estudio sociológico contemporáneo de la religión civil (Giner, 1993: 33).

La consagración de lo secular y lo profano, como los cultos a actividades lúdicas o de azar, son fenómenos característicos, aunque no exclusivos, de la hipermodernidad o postmodernidad. El culto religioso a lo profano cobra cada día mayor importancia y «comienza a ser posible identificar y reconocer el alcance de la transposición de creencias, devociones, rituales y liturgias al ámbito secular» (Giner, 1993: 26). Para Giner «explorar las religiones políticas, culturales y civiles (es decir, las piedades y trascendencias de la secularidad) constituye una tarea imperiosa para la teoría social y la filosofía moral de hoy» (Giner, 1993: 26). Pero debe quedar bien sentado que las religiones políticas totalitarias, como el fascismo o el estalinismo, no son religiones civiles, sino más bien hostiles a ellas. La religión civil, por el contrario, se basa en el tejido de la sociedad civil y en el de las tradiciones de la cultura política de cada país (Giner, 1993: 33). Aunque en el caso americano la religión civil parece ser una extensión de la religión sobrenatural, no es necesariamente así en todos los países.

Giner propone, además, una serie de características comunes de la religión civil, a saber: a) sacraliza la politeya, b) pertenece a la sociedad civil, c) es endémicamente ambigua, d) suele ser nacional o nacionalista, e) difiere de la religión política, f) garantiza un modo de dominación, g) integra elementos heterogéneos y h) hoy en día, forma parte de la producción mediática del carisma. Pero el reputado sociólogo español también plantea una serie de preguntas a modo de retos de futuro que la sociología de la religión civil habrá de responder. En este trabajo nos interesan especialmente dos de esas preguntas: ¿cuál es la relación precisa entre la religión civil y la sobrenatural? y ¿es la primera sólo una forma atenuada y secularizada de la segunda, o pertenecen a géneros diferentes? (Giner, 1993).

Más recientemente la socióloga británica Grace Davie, de la Universidad de Exeter, ha investigado la posibilidad de identificar una religión civil global desde una perspectiva europea. Para ello se fija en tres aspectos: 1. el concepto de sociedad civil en el contexto europeo y el papel jugado por la religión en él; 2. las capacidades y limitaciones de las principales tradiciones religiosas

europas para operar en una escala europea, o sea, transnacional; 3. el papel de la misión y la actividad misionera como un aspecto crucial de la historia de Europa. La autora concluye que el estudio de una posible religión civil global debe ser afrontado por los europeos con una mirada abierta que permita observar, no sólo cuanto ocurre en otros ámbitos geográficos, sino también la emergencia de múltiples nuevas conductas en Europa. Para ello, según Davie, no puede emplearse un esquema de *gran teoría*, ya que carece de la flexibilidad necesaria para interpretar la actual religión civil global (Davie, 2001).

Dejando a un lado la diferenciación entre religiones sobrenaturales y laicas conviene mencionar un sobrentendido que es aceptado por gran parte de los sociólogos de la religión. Dicho sobrentendido radica en otorgar significados distintos a las expresiones «sociología de la religión» y «sociología religiosa». La primera expresión haría referencia a la disciplina en un sentido canónico, abanderada de la objetividad científica, parte integrante de la Sociología en general; la segunda haría referencia a una desviación (o desvirtuación) de la primera que, careciendo de límites teóricos bien definidos, daría opción a adoptar los límites que presentan las propias confesiones, configurando así «sociologías religiosas» confesionales. Michael Hill expresa esta situación planteando que la disyuntiva que se nos presenta es la elección entre un nombre seguido de un adjetivo o un nombre seguido de otro nombre. ¿Sociología religiosa o sociología de la religión? Entre ambas hay una diferencia importante puesto que la «sociología religiosa» como disciplina constituye una tarea significativamente distinta de la «sociología de la religión». La «sociología religiosa» constituye una forma de investigación que toma sus actitudes y orientaciones básicas de la teología, no de una fuente sociológica teórica. Por tanto la orientación de la «sociología religiosa» es extraña a la sociología y se sitúa más allá de las posibilidades de análisis por parte de otros sociólogos. En la «sociología religiosa» el término «sociología» debe tomarse en este contexto como un *método* más que como una actividad intelectual autónoma (Hill, 1976: 20-21).

Este trabajo iría algo más lejos que la benévola afirmación de Hill. Del mismo modo que los adjetivos económica, industrial, militar, política o rural, no desvirtúan al sustantivo «sociología» al que en cada ocasión califican, tampoco el de «religiosa» debería hacerlo. O lo que es igual, que debería significar lo mismo «sociología religiosa» que «sociología de la religión», como de hecho ocurre en muchos textos, y que debe ponerse en claro que aquello que algunos autores denominan mediante la expresión «sociología religiosa» no es sino teología (católica, protestante, judía o islámica) con ropajes sociológicos. Amén de los problemas que esta artificiosa distinción pueda provocar -y que de hecho provoca- entre traductores y lectores poco avisados en sociología, la similitud de las expresiones invita a una grave ocultación, la de que una es actividad científica y que la otra no. Por otro lado, no faltan los intentos de hacer pasar por «sociología de la religión» lo que claramente no es sociología. Como comprenderá el lector, idéntico planteamiento puede sostenerse a propósito de la «antropología religiosa» y la «antropología de la religión», sumándose en este caso a la fiesta de la confusión aquello que se denomina «antropología filosófica» y que, por deleitosa que resulte, no posee rango de ciencia. En consecuencia en este trabajo no se atenderá a tales *distracciones* ni artificiosas diferencias. Se emplearán indistintamente «sociología de la religión» y «sociología religiosa», salvo que se indique lo contrario.⁵

Hechas estas aclaraciones, pasemos ahora a enumerar las tres premisas personales que precedieron a la realización de este trabajo. La primera de ellas ha sido la intención de la claridad. Claridad en un doble sentido: procurar la claridad expositiva y también la que podríamos denominar *literaria*. Parece que Ortega solía decir que la claridad es la cortesía del filósofo así que, atendiendo a genealogías, no ha de perderse la esperanza de que con el tiempo llegue a serlo también del sociólogo. La segunda de las premisas tiene un cierto influjo durkheimiano. En su época y todavía hoy, Émile Durkheim ha sido tildado de *sociologista* por sus detractores, porque creyó ver en la sociología la ciencia inmejorablemente dotada para desentrañar la verdad de lo religioso. Para

⁵ El conflicto por aclarar qué debe entenderse por «sociología religiosa» es más complejo y merece un tratamiento más profundo que la referencia volandera aquí realizada. El lector podrá encontrar un tratamiento de la cuestión *in extenso* más adelante, en el apartado 2.4.4. de este trabajo.

Durkheim, a tenor de su concepción *epifenoménica* de la religión, la sociología se hallaba en mejores condiciones que cualquier otra ciencia para conocer los hechos sociales religiosos y, en consecuencia, las instituciones religiosas y lo sagrado. Aun a riesgo de terminar compartiendo con Durkheim el calificativo de «sociologista», es indudable que una pequeña dosis de sociologismo ha estado presente en este trabajo desde el comienzo, de otro modo es probable que nunca se hubiera emprendido. Por último, la tercera premisa presente en la elaboración de esta tesis, que más que premisa supone una hipótesis de partida para ella, es la creencia de que la sociología de la religión acusa un serio estancamiento “desde” y “en torno a” las formulaciones que hicieron en su día los llamados padres fundadores, en especial Durkheim y Weber. Parece que se trata de un estancamiento cuando menos de índole teórica, si no teórica y empírica. Esta idea que se hallaba en germen en el arranque del trabajo, se vio avivada algo más tarde en la lectura de *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz, donde señala que una de las características que él observa en el trabajo antropológico sobre la religión llevado a cabo a partir de la segunda guerra mundial es que «no se han realizado progresos teóricos de mayor importancia. Se ha explotado el capital conceptual de los antecesores y se agregó muy poco, a lo sumo algún enriquecimiento empírico» (Geertz, 1990: 87). Tal vez haya quien tras esta afirmación se vea impelido a argumentar que las teorías respectivas de la secularización y la desecularización constituyen un hito teórico relevante que invalida la referida (la de Geertz y la de esta tesis) opinión. Sin embargo, errada o no, no se comparte aquí esa visión. Este trabajo sostiene que se ha levantado mucha polvareda al respecto de la secularización que, al despejarse, no dejará casi nada. Esta afirmación puede parecer un tanto beligerante, pues hay que ser conscientes que existen muchas carreras académicas amasadas por entero con el polvo de la secularización, incluso carreras brillantes, pero nada más lejos de la intención pretendida. En los Capítulos 2 y 4 de este trabajo habrá ocasión de discutir este extremo más pausadamente. Por tanto, esta tesis se alinea junto a las opiniones que sostienen que es menester buscar una salida a la situación de estancamiento que vive la actual sociología de la religión.

Toda vez que se han explicitado las premisas conscientes y confesables de este trabajo, pasemos a delimitar los objetivos que el mismo se plantea. El objetivo principal de esta tesis titulada "*Viejas y nuevas perspectivas en Sociología de la religión: el surgimiento del paradigma neurocientífico*" consiste en una doble tarea: 1) acometer una revisión descriptiva y crítica de las teorías clásicas y modernas de la Sociología de la religión; 2) la consideración de un nuevo paradigma en el estudio social de las religiones que será el paradigma Neurocientífico o de Neurociencia Cognitiva, que integre y armonice los recientes resultados neurocientíficos en materia de religión.

La primera parte del objetivo consiste en aclarar qué han dicho los autores considerados clásicos en nuestra disciplina, a saber: Spencer, Tylor, Durkheim, Weber y otros, y qué grado de validez conservan todavía hoy sus aportaciones. Si los autores mencionados son denominados clásicos se debe en buena medida a haber desarrollado conceptos clave que perduran en los planteamientos de los sociólogos actuales y porque de ellos han partido líneas de investigación que llegan hasta el presente de la disciplina. También se atiende a las teorías que esta tesis denomina «de transición», es decir, la secularización, la desecularización y los conceptos alternativos, para terminar planteando una serie de posibilidades de futuro a fin de expandir los focos de interés de la venidera sociología de la religión.

La segunda parte del objetivo es quizá más ambiciosa, habida cuenta que toda propuesta de un nuevo paradigma lo es. Mas también constituye un empeño rupturista en cuanto que pretende abrir una línea de investigación que difícilmente puede ser aceptada por los científicos sociales si previamente no se ha indagado en las relaciones no evidentes entre cerebro y sociedad y entre cerebro y religión. Esta circunstancia obligará a hacer alguna incursión fuera del ámbito propiamente sociológico a fin de poder explicar esa relación no evidente o poco intuitiva entre el cerebro humano y las sociedades que los humanos construimos. Convendrá, no obstante, advertir desde este momento que, como en su día hubo de recordar el sociólogo norteamericano R. Stephen Warner, un paradigma no es una teoría (Warner, 1997).

Además del doble objetivo anteriormente descrito, esta tesis ha perseguido otros objetivos que pueden calificarse de secundarios o colaterales. Son igualmente relevantes para el tema que nos ocupa y pueden proporcionar alguna información sobre los posicionamientos teóricos del doctorando. Es fácil demostrar que un cierto subjetivismo se encuentra presente en todo investigador social por cuanto el estudioso es parte de la cosa estudiada, más aun si la investigación se refiere al ámbito de las religiones. Sin embargo se ha discutido mucho y bien sobre este particular y no se abundará más en ello por el momento. Sencillamente se desea manifestar en estos *objetivos secundarios* la preocupación por sistematizar algunos elementos clave de la sociología de la religión y la apuesta por una ciencia no parcelaria o al menos no en la medida de la exagerada especialización actual. En definitiva, cabe apostar por una concepción científica abierta a otros campos, que propicie un enriquecimiento de las distintas miradas, aun teniendo presentes las limitaciones que todo especialista siente al salirse de su *área natural de conocimiento* y los esfuerzos añadidos que han de hacerse para llegar a comprender otras perspectivas y otras jergas. Los objetivos secundarios que se han perseguido en este trabajo son los siguientes:

❖ **Establecer las características generales que presenta la Sociología de la religión actualmente.**

En el apartado 2.4. de esta tesis se enumera una serie de características que presenta la Sociología de la religión actual y que han llegado a delimitarse en el curso de la investigación. Se trata de características más o menos generales que se interpretan como definitorias del estado de la disciplina en estos momentos. Muchas de ellas habían sido ya señaladas con anterioridad por otros autores, a los que se hace referencia en cada caso, pero quizá no se habían presentado reunidas de manera sistemática en otros trabajos. Quiere decirse que dicha reunión es fruto de las indagaciones personales y del esfuerzo de recapitulación sobre la sociología religiosa.

- ❖ **Promover el diálogo interdisciplinar entre los saberes científicos más avanzados, a través de ópticas combinadas, de modo que puedan arrojar nuevas luces al fenómeno religioso.**

Parece imprescindible, cada día más, la interconexión entre disciplinas científicas a la hora de abordar temas que hasta la fecha habían resultado insolubles o incluso que parecían escapar a los dominios de la ciencia. Así, la religión, materia compleja y escurridiza donde las haya, puede ser *atacada* por un nuevo flanco a fin de conocer algo más acerca de los mecanismos que la articulan. En este trabajo se entiende que la neurociencia cognitiva, como la historia de las religiones, la psicología o la filosofía son *colaboradoras necesarias* para acometer la empresa de desentrañar la realidad social de la religión. Comprender la conducta de los individuos en sociedad exige del concurso de más disciplinas que la propia sociología. La neurociencia cognitiva proporciona buenas herramientas para, como se expondrá más adelante, corroborar o refutar algunas teorías sociológicas sobre la religión, aunque también sobre otras materias. Sin embargo es preciso poner empeño decidido en lograr un verdadero diálogo interdisciplinar ya que cada lenguaje científico posee sus propios códigos y si no se dispone suficiente voluntad en buscar el entendimiento parece claro que éste no llegará. A lo sumo se conseguirá una congregación de científicos de distintas ramas que en el mejor de los casos constituirán una nueva y desalentadora Babel y que en el peor escenario, intentarán imponer sus puntos de vista como los más ciertos.

- ❖ **Reivindicar el papel de los sociólogos en los equipos interdisciplinarios que investigan en el ámbito de la neurociencia cognitiva, por cuanto se les supone expertos en materia social.**

El autor de este trabajo no se siente especialmente adalid del colectivo de sociólogos/antropólogos, en el caso de que tal cosa existiese en realidad, pero tampoco se siente lo opuesto. Es de suponer, aunque para todo hay excepciones, que los sociólogos y los antropólogos conocen y comprenden en mayor profundidad que los demás oficios los mecanismos que subyacen al funcionamiento de sociedades y culturas. Esta suposición nos da a

entender que, cuando economistas, juristas, psicólogos, filósofos, teólogos, neurocientíficos, etc, infieren de sus investigaciones hipótesis, principios o meras conclusiones que se refieren a la sociedad, de no contar dichas investigaciones con algún sociólogo o antropólogo, tales inferencias corren el riesgo de resultar muy parciales e incompletas, cuando no erróneas.

En los equipos de investigación de neurociencia cognitiva están por lo normal implicados psicólogos, médicos, biólogos, filósofos y, todavía con poca frecuencia, antropólogos y sociólogos. Quizá este hecho se deba en gran medida al rechazo que en las escuelas de sociología (no tanto en las de antropología) se practica contra la teoría evolutiva, por aquella vieja historia del darwinismo social, y que aleja a los jóvenes sociólogos de todo aquello que huela lejanamente a herencia genética, influencia biosocial o se relacione con la evolución humana. Esta circunstancia conduce a una imposibilidad de entendimiento, cuando no a una hostilidad más o menos manifiesta, lo que a la postre nos hace un flaco favor a los estudiosos de las sociedades. Por ser incapaces de negociar nuestro rol científico con especialistas de otras ramas, dejamos completamente en sus manos grandes parcelas de conocimiento potencialmente social que nos cumpliría conquistar.

De manera que, en el enunciado de este objetivo, *reivindicar* no significa sólo reivindicar hacia afuera sino también hacia adentro, hacia el colectivo de sociólogos y antropólogos. No significa señalar una discriminación por parte de las otras ciencias, sino una llamada de atención al propio colectivo a que se implique en proyectos interdisciplinarios. Esta cuestión parece especialmente relevante en el ámbito de la Sociología de la religión, como se tratará de demostrar en el Capítulo 5 de esta tesis.

❖ **Poner en valor las teorías spencerianas sobre la religión.**

Parece que la obra de Herbert Spencer es, pese a lo célebre de su nombre, uno de los olvidos generalizados en la sociología de la religión. Suele etiquetarse en los manuales de sociología general o de teoría sociológica,

como uno de los fundadores de la sociología, como un liberal, individualista y como la encarnación del organicismo. En el mejor de los casos se le nombra como inspirador de Darwin al respecto de la importantísima idea de «la supervivencia del más apto» y padre del concepto de «estructura social»; en el peor, se le achacan todas las taras -las propias y las ajenas- del darwinismo social. En esta tesis se ha pretendido prestar una atención especial a la más que estimable obra spenceriana, pues es de largo la menos conocida entre las grandes teorías sociales sobre religión. A tal efecto el epígrafe 3.1. de esta tesis presenta un resumen amplio de la obra del pensador inglés.

Si bien las *intenciones* de este trabajo han quedado razonablemente aclaradas, en lo que hace al *tono*, habrá de tenerse en cuenta alguna consideración añadida. Quizá el modo más indicado de comenzar sea mediante la afirmación de que, a nivel metodológico, la mayor aspiración de esta tesis ha sido que la sociología haya alcanzado en ella el rango de *enfoque* y no sólo de mero conjunto de métodos y técnicas. Es tarea difícil describir con cierta precisión en qué consiste un verdadero enfoque sociológico, circunscrito -para mayor enjundia- al fenómeno de la religión, pero tal vez pueda tomarse pie en algunas palabras del antropólogo Caro Baroja cuando escribe lo siguiente:

Es, sobre todo, cuando se considera la religión en sus dimensiones más *humanas, psicológicas* de un lado, *sociales* de otro, cuando se ve la referida riqueza de matices a que puede dar lugar su práctica (Caro Baroja, 1985: 30).

Para Caro Baroja poder percibir esa “riqueza de matices” proporciona el carácter diferencial de determinados estudios sobre religión o -más exactamente- sobre religiosidad.⁶ Ello, en todo caso, exige del investigador sensibilidad y sutileza suficientes. Los matices de la práctica religiosa a los que Caro Baroja hace mención, se refieren específicamente:

a las posibilidades de la religión como base de la vida humana en sociedad, más que a la esencia de ella, la naturaleza de Dios y los

⁶ Por religiosidad Caro Baroja se refiere «más que a “la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas”, a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer» (1985: 29).

temas que, en suma, ocupan a teólogos y filósofos, de modo fundamental (Caro Baroja, 1985: 38).⁷

En esa misma línea apuntada por el autor vasco es en la que pretende inscribirse este trabajo. No se persigue aquí la esencia de la religión más que en lo que pueda tener de influencia sobre las ideas sociales de diversos tiempos y lugares. No se trata, por supuesto, de estudiar teologías ni se trata de demostrar la autenticidad de ninguna confesión ni de ningún dogma particular. No resulta de interés a nuestra empresa el conocer los pormenores de la escatología, pongamos por caso, sino entender cómo los diversos ritos se entretejen con las vidas, las instituciones y las estructuras sociales. Por descontado, nada indagaremos sobre los adornos metafísicos del “alma” y sus inaccesibles rasgos, más allá de las concepciones que los hombres hayan podido componerse en el curso de la humanidad, al objeto de elaborar distintas cogniciones científicas y pre-científicas. Pero, debemos saltar de lo que no se pretende en esta tesis al lugar donde positivamente debe situarse, que no es otro que el de las explicaciones científicas de la religión.

Así entendía también el estudio de la religión el reputado sociólogo y demógrafo norteamericano Kingsley Davis que, con una voz que hacemos nuestra, manifestó tempranamente la relevancia de comprender la religión para poder interpretar de forma correcta la sociedad. Para Davis la religión es tan universal, permanente y penetrante en la sociedad humana que si no la entendemos a fondo no podremos entender la sociedad. Para entenderla debemos preguntarnos qué es la religión y por qué ocurre, comprender sus elementos y formas diversas, y tratar de descifrar sus funciones y su estructura (Davis, 1978: 493). Pero nos advierte de inmediato que no es tarea sencilla, puesto que *ningún fenómeno de la sociedad es más resistente a la explicación científica que la religión*, y señala dos peligros que pueden llevar al error: el prejuicio emocional y el prejuicio racional. El prejuicio emocional se debe a que la religión encierra, por su propia naturaleza, valores últimos que hacen casi imposible que el investigador se resista a posicionarse en términos de verdad/falsedad de la religión, adoptando las consiguientes actitudes

⁷ La cursiva es nuestra.

apologéticas o desenmascaradoras. Para sortear dicha situación en el presente trabajo, es decir, para que inconscientemente⁸ la opinión personal del investigador no se filtrara -en lo posible- a la mirada sociológica que habría de practicarse, se ha intentado una especie de suspensión del juicio *sine die* en cuanto a valorar verdad o falsedad, desviando la cuestión hacia la innegable existencia de las religiones como realidades sociales. En otras palabras, para el análisis científico poco importa si ésta, aquélla o toda religión es verdadera o falsa -o que al investigador se lo parezca-, sino sólo si es real o no. Una pregunta suplanta a la otra, que queda en suspenso, para poder avanzar con las mínimas interferencias posibles.

El segundo prejuicio del que advierte Davis es el racional ya que -según su opinión- con gran frecuencia el estudioso tiende a suponer que las personas, en su conducta religiosa, intentan adaptar los medios a los fines en la misma forma lógica que lo haría un hombre de ciencia. Sin embargo, aunque la explicación racionalista funciona bastante bien en relación a las conductas tecnológica y económica, porque en tales conductas el elemento de racionalidad es llevado al máximo, en lo que a religión respecta es falaz, pues ésta entraña fines trascendentales, fuertes sentimientos e instrumentos simbólicos. Durante mucho tiempo el estudioso ha atribuido la existencia de la religión simplemente a la ignorancia y al error de las gentes, y supone que cuando aquellos se eliminen surgirá el hombre totalmente racional, es decir, totalmente no religioso. De modo que, el estudioso, contempla por lo normal la religión como un simple epifenómeno, como un accidente (Davis, 1978: 493-494).

Siguiendo el hilo de las ideas del sociólogo norteamericano éste prosigue diciendo que aquellos estudiosos aquejados del prejuicio racional, en ocasiones se cansan de esperar la llegada del hombre racional y retroceden a una interpretación biológica de la religión como expresión de emociones instintivas. «Esta solución es tan falsa como la otra. El sólo hecho de que la

⁸ Inconscientemente porque, conscientemente, es de suponer que ningún sociólogo/antropólogo medianamente serio puede estudiar las religiones partiendo de la base de que una -presuntamente la suya- es verdadera y el resto son erróneas o falaces.

conducta religiosa sea no racional no impone la conclusión de que tenga que ser instintiva». De hecho ya Vilfredo Pareto (1848-1923) había argumentado en su tiempo contra el prejuicio racionalista afirmando la importancia de lo que él denominaba «sentimientos» -que no eran necesariamente impulsos instintivos biológicamente heredados, sino culturalmente adquiridos- a la hora de valorar las ideas religiosas y mágicas (Parsons, 1967: 173-174). Pero, hagamos una breve concesión al filosofar. Si, como se ha referido, siendo la religión no racional (o irracional) no es instintiva, consecuentemente tampoco tiene por que ser universal. Es decir, si la religión consiste en emoción y/o sentimiento culturalmente construido, no tiene por qué ser un rasgo de toda sociedad y todo individuo. Lo que tal vez será universal es la capacidad humana para asimilar creencias y prácticas religiosas, pero no la religión en sí misma. Davis aun añadirá una afirmación postrera, nada desdeñable, por lo demás: «La no racionalidad misma de la conducta religiosa es lo que concede a la religión su vitalidad en la vida humana» (Davis, 1978: 494). Esta afirmación hecha en 1949 parece estar en armonía con las modernas investigaciones científicas que día a día vienen desvelando el importantísimo papel que juegan las emociones en las conductas moral, económica, política, etc., y que les había sido negado repetidamente hasta tiempos recientes.

En definitiva Davis (1978: 501) nos dice que si no entendemos la importancia personal y social de la creencia no racional, nos es absolutamente imposible entender la religión. Tal vez lo que Davis sugiere, o así se entiende desde este trabajo, es que si bien la sociología puede estudiar la estratificación social, la población, el parentesco, las organizaciones sociales, el mercado, la estructura o el cambio social desde una lógica científica racional, a la hora de estudiar la religión, por los elementos trascendentes que implica, exige de la sociología una lógica más abierta que la científica ordinaria. De algún modo se trata de que el sociólogo de la religión tome prestada una lógica que le permita interpretar acertadamente una serie de conductas y cogniciones que son considerablemente distantes del tipo de conductas y cogniciones que maneja la ciencia habitualmente. En efecto, podría parecer que existe cierto desajuste entre el tipo de herramientas que tenemos para observar y el tipo de objeto o

fenómeno que debemos observar. Por poner sólo un ejemplo, la semiología puede estudiar la relación que se da entre el autor de un texto y su receptor; la sociología de la comunicación de masas puede estudiar la relación entre los medios de comunicación y el comportamiento electoral; pero la sociología de la religión difícilmente podrá apreciar la comunicación -mediante oración, meditación, sacrificio, etc.- de una comunidad o de un individuo religiosos con una entidad numinosa si carece del *objetivo* (enfoque, tono o perspectiva) adecuado para observarla.

En cualquier caso, aunque este trabajo de sociología de la religión tenga un carácter teórico (no-empírico), se ha tratado que el enfoque sociológico pueda verse reflejado claramente en el afán de capturar esos *matices carobarojanos*, esas sutilezas y refinamientos de la razón, apartándose por añadidura de cualquier intento especulativo o teológico. Tampoco debería hallarse intención torcida alguna, ya sea apologética ya denigratoria de ninguna religión.

1.2. Estructura del trabajo.

Una vez que se han expuesto las premisas que han guiado la elaboración de este trabajo así como los objetivos que persigue, se está en disposición de continuar explicando sucintamente cómo se ordena la tesis. Se compone ésta de un total de cinco capítulos numerados del uno al cinco y desglosados a su vez en epígrafes y subepígrafes igualmente numerados. Además se añade un apartado de Conclusión, uno de Bibliografía y uno de Apéndice. Los capítulos son los que siguen: 1. Introducción metodológica; 2. Configuración de la Sociología de la Religión; 3. Cuatro calas en la teoría clásica de la Sociología de la Religión; 4. Perspectivas de transición en la Sociología de la Religión; 5. Nuevas perspectivas en Sociología de la Religión con especial atención a la neurociencia. A continuación se muestra, un poco a vista de pájaro, el contenido de los distintos capítulos y apartados.

Sobre el capítulo 1. Introducción metodológica.

Este primer capítulo arranca con el epígrafe *1.1. Intenciones y tono* que pretende dar una idea inicial sobre la complejidad e inmensidad del campo al que nos acercamos y cómo y desde qué enfoque va a ser observado. De igual modo se ilustra, a través de varias cuestiones tradicionalmente discutidas en el seno de la sociología de la religión, algo del bagaje que atesora y arrastra a partes iguales la disciplina. El abordaje inicial de conceptos como religión, religiosidad, espiritualidad, religiones sobrenaturales y laicas, religión civil, o la diferenciación sociología religiosa / sociología de la religión, sientan las bases para el correcto entendimiento y lectura de este trabajo. Acto seguido se pone de relieve el *objetivo principal* de esta investigación así como los *objetivos secundarios* que se han perseguido en el curso de la misma. También la concepción epistemológica del trabajo y la metodología empleada en él se ven reflejadas en este epígrafe. El epígrafe *1.2. Estructura del trabajo* (que el lector recorre en este instante) pretende explicar de modo resumido cómo se ordena el presente trabajo de investigación y qué se contiene en cada uno de los capítulos, epígrafes y subepígrafes que lo forman.

Sobre el capítulo 2. Configuración de la Sociología de la Religión.

Consiste en un capítulo que nos zambulle de lleno, no al tema de la religión en general, sino al de la Sociología de la religión. Este capítulo proporciona al lector un utillaje conceptual conveniente al objeto de afrontar los capítulos siguientes con un mínimo consenso sobre lo que se va a hablar. En otras palabras, se trata de presentar las nociones generales y los temas clásicos que configuran la Sociología de la religión así como a algunos de sus protagonistas más representativos. El capítulo se compone de los siguientes epígrafes:

2.1. El problema de la definición.

2.1.1. Definición sociológica de Religión. Se reproducen varias definiciones de religión formuladas por destacados científicos sociales de distintas escuelas, épocas y nacionalidades. También se discute la conveniencia de discriminar entre definiciones sustantivas y definiciones funcionales de religión.

2.1.2. Definición de Sociología de la Religión. Se reúnen varias de las definiciones que han dedicado a la disciplina algunos de sus más señalados cultivadores.

2.2. Condición, función y simbolismo del fenómeno religioso.

2.2.1. La religión como rasgo universal. Se discute si la religión es realmente un rasgo universal, consustancial al ser humano, o si es posible atribuirle una antigüedad menor que la que a éste se le atribuye. Se analizan las consecuencias que una y otra opción generarían.

2.2.2. Funciones sociales de la religión. Tradicionalmente el estudio sociológico de la religión ha hecho gran hincapié en la observación de las funciones sociales que ésta parece satisfacer. Este subepígrafe expone las funciones que la comunidad científica reconoce con un amplio consenso al fenómeno religioso.

2.2.3. El simbolismo religioso. El estudio de la religión a través de los símbolos constituye un enfoque importante dentro de la disciplina. Este subepígrafe muestra cómo los científicos han interpretado los símbolos religiosos y qué es lo que dichos símbolos pueden revelar.

2.3. Las organizaciones religiosas.

En este punto se estudian las características de los diversos tipos de organizaciones religiosas, con especial atención a las tipologías Iglesia, secta, denominación y culto. Autores como Weber, Troeltsch, Niebuhr o Howard Becker sentaron las bases para la clasificación sistemática de la gran variabilidad de formas de los grupos religiosos alrededor del mundo. De ellos, de sus propuestas y de otros estudiosos posteriores habla este epígrafe.

2.4. Características generales de la Sociología de la religión.

Se ensaya una suerte de diagnóstico de las principales características que presenta la disciplina actualmente. Se trata de un diagnóstico personal, fruto de la investigación realizada, que no tiene por qué casar a la perfección con lo expresado en los manuales de Sociología al uso.

2.5. Listado de temáticas usuales en Sociología de la religión.

Ordenada por grupos, se presenta una extensa lista de temáticas normalmente comprendidas bajo el estudio de la Sociología y la Antropología de las religiones. Los grupos temáticos son los que siguen: I) Tipos de Religión; II) Confesiones o Preferencias; III) Elementos de la Religión; IV) Religión y Civilización; V) Transversalidad de la Religión. Ante la imposibilidad de desarrollar en este trabajo más allá de unas pocas de las temáticas principales, se ha optado por proponer un listado que recoja las temáticas que más se repiten en libros, revistas especializadas, programas académicos, tesis doctorales y congresos, a fin de no hurtárselas al lector.

Sobre el capítulo 3. Cuatro calas en la teoría clásica de la Sociología de la Religión.

Este capítulo supone uno de los capítulos centrales de la tesis, tanto por ubicación, por extensión, como por importancia. En él se afronta de manera sintética el análisis de la obra de temática religiosa desarrollada por cuatro grandes figuras del pensamiento social de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX: Herbert Spencer, Edward B. Tylor, Émile Durkheim y Max Weber. Estos cuatro autores pueden ser considerados, a no dudar, padres de la sociología/antropología de la religión y por tanto se hace necesario conocer de cerca sus ideas. A tal efecto se elabora un resumen de sus proposiciones principales sobre religión, que trata de captar con la mayor fidelidad posible no sólo el espíritu de la letra, sino también algo de la letra misma.

Sobre el capítulo 4. Perspectivas de transición en la Sociología de la Religión.

Este capítulo nos devuelve al presente de nuestra disciplina científica. Nos pone al corriente de las tendencias actuales en el estudio social de las religiones y nos da una imagen del estado de la cuestión. Este capítulo se divide del modo siguiente:

4.1. La Modernidad como contexto del cambio religioso. Se realiza una presentación elemental sobre el concepto de Modernidad y se dirige la atención a discernir cómo la religión ha sido afectada por ésta y viceversa.

4.2. La Secularización. Se trata de un concepto de vital importancia para explicar la historia más reciente de la Sociología de la religión. En este epígrafe se estudian las teorías y discursos más destacados que sobre la secularización se han venido planteando aproximadamente desde la década de los '50 del siglo XX, y que todavía se plantean en la actualidad aunque ya desde posturas mucho más matizadas.

4.3. Posmodernidad: entre el resurgir de la religión y la creencia fragmentada. La desecularización o el resurgir de las religiones es aparentemente el rasgo característico del tiempo que estamos viviendo y se enmarca en el contexto de la Posmodernidad. En este epígrafe se estudian las propuestas teóricas que se han venido recogiendo al respecto desde la década de los '80 del siglo pasado y se consideran también otras hipótesis alternativas a la de la desecularización para definir la situación religiosa que vive nuestro mundo.

Sobre el capítulo 5. Nuevas perspectivas en Sociología de la Religión con especial atención a la Neurociencia.

Este es sin duda el capítulo más “vanguardista” y arriesgado de esta tesis y, en cierta medida, el que la justifica. Puede afirmarse que la relación entre religión y neurociencia, en un ámbito de estudio sociológico, no resulta muy evidente ni intuitiva. Es cierto y es por ello que se precisa una explicación, un *encuadre*, que señale la naturaleza de dicha relación. El contenido de este capítulo trata de aclarar por qué los sociólogos de la religión deben prestar atención a las neurociencias y por qué es de vital importancia que se incorporen a los equipos de investigación que las experimentan. Indagaremos también en qué punto se hallan las neurociencias en relación a poder desarrollar una teoría neurocientífica de la religión y en qué grado es pertinente que así sea. El capítulo se divide en los siguientes epígrafes:

5.1. Sobre las nuevas perspectivas: el caso de la religión en Internet. Se presenta una serie de nuevos enfoques desde donde actualmente resulta posible estudiar las religiones y otros que, si no tan nuevos, al menos si se encuentran en un momento de

auge. El pluralismo religioso, la sociología de las emociones o la sociología de la literatura son algunas de las perspectivas a examen. La religión en Internet o religión online ocupa la parte principal de este epígrafe, puesto que se trata de un fenómeno reciente que goza de un enorme interés para la sociología actual y, particularmente, para los sociólogos de la religión.

5.2. Un paradigma neurocientífico para la sociología de la religión.

De entre los enfoques innovadores para el estudio de la religión nos interesa sobremanera el que proporciona la neurociencia cognitiva. Es por ello que este epígrafe presenta de forma elemental los fundamentos de esta reciente disciplina científica, tomando en consideración su historia, sus métodos y sus conceptos generales. Se analizarán los resultados de las investigaciones neurocientíficas dedicadas al estudio de la religiosidad y se abordará el modo en que los desarrollos neurocientíficos sobre religión pueden ser integrados en la sociología a través de un paradigma innovador.

Sobre la Conclusión: Nuevos retos para la Sociología de la Religión.

A fin de superar la presumible situación de estancamiento que vive la disciplina, se perfila una nueva Sociología de la Religión, capaz de abrir sus campos de indagación a territorios poco o nada explorados por el momento por ella y capaz también de armonizar sus teorías clásicas con los recientes descubrimientos en materia religiosa proporcionados por la Neurociencia cognitiva.

Sobre la Bibliografía.

Ordenadas alfabéticamente y presentadas en una de las posibilidades canónicas, se exponen las referencias bibliográficas a que se remite en el texto y de las que el autor se ha valido, en distinta medida, en la elaboración de este trabajo. Las referencias se citan por la edición original y, en aquellos casos en que no ha sido dado emplear la versión original, también se citan por la edición consultada realmente. Libros, capítulos de libro, artículos de revista y textos de consulta general, son todos incluidos indistintamente en una única bibliografía.

Cuando se trata de libros, el título de los mismos va escrito en letra cursiva, cuando se trata de artículos de revista, es el nombre de la revista el que va en cursiva. No se utilizan más abreviaturas que las cuatro señaladas al inicio del apartado, evitando así la molestia de tener que consultar de continuo un índice de abreviaturas.

Sobre los Apéndices.

Este apartado último se destina a albergar aquel material suplementario que pueda ser de interés para el lector, pero que por motivos distintos no convenía integrar en el texto central.

Capítulo 2. Configuración de la Sociología de la Religión

Muchas son las cuestiones que la sociología de la religión ha debatido tradicionalmente. Este capítulo fijará la atención sobre algunas de ellas que tal vez sean suficientes para ilustrar el orden de problemas en que se han concentrado en el pasado los sociólogos de la religión. Las cuestiones aquí tratadas son las siguientes: A) la dificultad de encontrar una definición unitaria de religión y la reflexión sobre una definición de la propia sociología religiosa;⁹ B) el supuesto carácter universal de la religión como rasgo característico humano, que se identifica en gran medida con la pregunta por el origen de la religión; C) la funcionalidad social de la religión y su eventual carácter disfuncional; D) el papel del simbolismo religioso; y E) la tipología de organizaciones religiosas existentes. El capítulo se completa con una suerte de diagnóstico de las características que definen la sociología de la religión como disciplina científica y finaliza con un amplio listado de temáticas que de ordinario caen bajo el campo de estudio de la sociología de la religión, aunque las más de ellas no puedan ser sino meramente mencionadas en este trabajo.

2.1. El problema de la definición.

Antes de comenzar a hablar sobre la Sociología de la religión, su desarrollo histórico, sus prohombres, sus características, sus campos de estudio, etc, parece pertinente establecer un consenso inicial acerca de qué se entiende por Sociología de la religión. Ésta es una de las ramas más antiguas de la Sociología y pocos han sido los *padres fundadores* que han dejado de dedicarle algunas de sus mejores páginas. Sin embargo estos mismos fundadores rara vez nos proporcionan definiciones claras de religión y menos aun de la sociología de la religión. Por lo normal su conciencia era la de estar haciendo ciencia sociológica, componiendo grandes sistemas y teorías generales explicativos de la religión y de la sociedad; en otras ocasiones ni siquiera esa idea de ciencia sociológica estaba del todo clara o acaso del todo desgajada de un corpus de conocimiento más amplio.

⁹ Aquí «sociología religiosa» es empleada como sinónimo perfecto de «sociología de la religión», sin contaminaciones ni connotaciones confesionales.

Por lo que hace a la definición de la religión la literatura sociológica nos presenta con frecuencia un primer debate entre concepciones sustantivas y concepciones funcionales. Las definiciones sustantivas de religión se basan «en los contenidos significativos o en la intuición convencional del fenómeno religioso» (Recio Adrados, 1992: 38-43), en tanto que las definiciones funcionales vienen marcadas por la función que se estima cumple la religión en la sociedad o sociedades. Dicho de otro modo, las definiciones sustantivas se centran en *lo que es* la religión, mientras que las funcionales se centran en *lo que hace*. Las definiciones sustantivas hacen mayor hincapié en el carácter trascendente e íntimo de la religión mientras que las funcionales ponen mayor énfasis en los aspectos sociales o psicológicos. Pero las discrepancias surgen en el momento en que los autores se posicionan a favor de un tipo de definición y en menoscabo del otro. Contra los *sustantivistas* se ha argumentado que sus posiciones son metafísicas en exceso y poco científicas. En cambio, se ha acusado a los *funcionalistas* de hacer un uso ideológico de la definición, de sesgo laicista, por ejemplo materialista (marxismo) o psicologista (psicoanálisis), empobrecedor del fenómeno religioso. Estas posiciones enfrentadas, asumidas en las perspectivas personales de los distintos investigadores a menudo derivan en aseveraciones tales como que los no-creyentes nunca podrán captar ni entender con tanta perfección como los creyentes los fenómenos religiosos; y viceversa, que los creyentes nunca podrán observar la religión con la objetividad tan lograda con que lo hacen los no-creyentes: «el adherente [al fenómeno religioso] no puede observarlo, el observador no puede adherirse», ha formulado a modo de paradoja Henri Desroche en su particular estilo (1972: 10). Sin embargo este planteamiento es falaz porque identifica de forma inequívoca al investigador-creyente como sustantivista y al investigador-no creyente como funcionalista, cosa que carece de fundamento. En todo caso, posiciones menos radicales -menos dogmáticas y menos chauvinistas también- permiten cierto grado de conciliación de ambos tipos de definición que, a la postre, parece la opción más fructífera. Aunque el debate entre lo sustantivo y lo funcional parece haber perdido importancia en las últimas décadas resulta necesario mencionarlo ya que es una realidad que

todavía plantea algunas tensiones en el seno de la actual sociología de la religión. Sin duda sigue siendo útil conocer desde dónde se hace la sociología para entender la sociología que se hace.

Aunque la mayoría de autores coinciden en la opinión de que elaborar una definición estricta de religión carece de demasiada importancia a la hora de afrontar su investigación, debe reconocerse que el intento de una definición puede ayudar a centrar el tema. Al fin y al cabo, son mayoría los sociólogos y antropólogos de la religión que más temprano que tarde proponen su propia definición del fenómeno. Pues bien, teniendo presente la relativa importancia que pueda tener una definición, a continuación se presenta una selección de definiciones sociológicas de religión y una serie de definiciones de la propia sociología de la religión propuestas por diversos científicos sociales de distintos países, corrientes teóricas y épocas históricas. El conjunto de estas definiciones nos proporcionará una idea más ajustada de la amplitud del espectro conceptual que abarca la religión. Ésta es, por supuesto, una selección entre muchas posibles pero lo que se persigue con ella es ofrecer una primera panorámica de los múltiples matices que encierra nuestra materia de estudio.

2.1.1. Definición sociológica de Religión.

- «Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos. De los dos, es evidente que la creencia se formó primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerle. Pero a menos que la creencia guíe a una práctica correspondiente, no será religión, sino meramente teología. (...) Por otro lado, la práctica sola, desnuda de toda creencia religiosa, tampoco es religión» **James George Frazer**. *La rama dorada* (e.o. 1890).
- «Si nos tuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses» **William James**. *Las variedades de la experiencia religiosa* (e.o. 1902).

- «Institución social creada en torno a la idea de uno o varios seres sobrenaturales y de su relación con los seres humanos. En toda cultura esta idea se formaliza y adquiere una configuración social. A esa configuración es a la que se llama “la religión” de un determinado grupo. Toda auténtica religión lleva consigo estos tres aspectos principales: 1) Una concepción acerca de la naturaleza y carácter de la divinidad. 2) Una serie de doctrinas sobre los deberes y obligaciones recíprocos entre la divinidad y la humanidad. 3) Una serie de normas de conducta ideadas para conformar la vida y la voluntad de Dios y para asegurar al creyente la aprobación de su conciencia y cualesquiera recompensas o liberación de penalidades, en este mundo o en el otro, incluidas en las doctrinas de esa fe» **Henry Pratt Fairchild (Ed.). Diccionario de Sociología** (e.o. 1944).

- «cualquier religión es una parte importante o incluso esencial de la maquinaria social, como lo son la moralidad y la ley, parte del complejo sistema mediante el cual los seres humanos hacen posible el vivir juntos en un acuerdo ordenado de relaciones sociales»¹⁰

«Yo me arriesgué a sugerir como una fórmula general que la religión es en todas partes una expresión en una forma u otra de un sentido de dependencia respecto a un poder externo a nosotros, un poder al que debemos referirnos como un poder espiritual o moral»¹¹ **Alfred R. Radcliffe-Brown.** Religion and society (1945).

- «El interés central de la religión se relaciona con algo vago e intangible, cuya realidad empírica está lejos de ser clara. Se interesa en un “más allá”, en la relación y la actitud del hombre hacia ese “más allá” y en lo que el hombre considera que son las implicaciones prácticas del “más allá” para la vida humana»

«La religión ofrece lo que se considera como un medio para entrar en una relación con los aspectos sobrenaturales de la realidad, sean estos concebidos como Dios, dioses o lo que sea»

«La religión da respuesta al problema del significado. Santifica las normas del sistema social establecido en lo que hemos denominado “puntos de ruptura”, proporcionando una base para

¹⁰ Traducción del autor. «any religion is an important or even essential part of the social machinery, as are morality and law, part of the complex system by which human beings are enabled to live together in an orderly arrangement of social relations».

¹¹ Traducción del autor. «I ventured to suggest as a general formula that religion is everywhere an expression in one form or another of a sense of dependence on a power outside ourselves, a power which we may speak of as a spiritual or moral power».

las creencias y orientaciones de los hombres en una concepción que trasciende el aquí-y-ahora empírico de la experiencia cotidiana» **Thomas F. O'Dea**. *Sociología de la Religión* (e.o. 1966a).

- «religión es la empresa humana por la que se establece un “cosmos sagrado”» **Peter L. Berger**. *El Dósel Sagrado* (e.o. 1967).
- «una religión es: 1) Un sistema de símbolos 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» **Clifford Geertz**. *La Interpretación de las Culturas* (e.o. 1973).
- «En sociología hay dos grandes enfoques de la definición de religión. La primera, siguiendo a E. Durkheim (1912), define la religión en términos de sus funciones sociales: la religión es un sistema de creencias y rituales con referencia a lo sagrado, que vincula a las personas en grupos sociales. (...) El segundo enfoque, siguiendo a M. Weber y al teólogo P. Tillich, define la religión como cualquier conjunto de respuestas coherentes a los dilemas de la existencia humana -nacimiento, enfermedad o muerte- que dé sentido al mundo. En este sentido, la religión es la respuesta humana a las cosas que nos conciernen en último término».¹² **Nicholas Abercrombie, Stephen Hill & Bryan S. Turner**. Religion. In *The Penguin Dictionary of Sociology* (e.o. 1984).
- «Conjunto de creencias que adoptan los miembros de una comunidad y que comprende símbolos que se veneran y admiran junto a prácticas rituales en las que participan dichos miembros. Las religiones no implican necesariamente la creencia en entidades sobrenaturales. Aunque es difícil establecer diferencias entre religión y magia, se suele señalar que la magia la practican principalmente los individuos y que los rituales comunitarios no se centran en ella» **Anthony Giddens**. *Sociología* (e.o.1989).

¹² «In sociology, there are broadly two approaches to the definition of religion. The first, following E. Durkheim (1912), defines religion in terms of its social functions: religion is a system of beliefs and rituals with reference to the sacred which binds people together into social groups. (...) The second approach, following M. Weber and the theologian P. Tillich, defines religion as any set of coherent answers to human existential dilemmas -birth, sickness or death- which make the world meaningful. In this sense, religion is the human response to those things which concern us ultimately»

- «detrás de cada religión, existe el hombre religioso de todas las épocas y de todas las civilizaciones. La peregrinación, la procesión, la llama de los cirios, el ayuno y la oración, pero también el canto y la fiesta superan y trascienden a todas las confesiones. El hombre necesita ritos; y estas liturgias le permiten entrar al espacio de lo sagrado, que siempre estará situado más allá del recinto de la ciencia. Este espacio de lo sagrado es el lugar en el que el hombre se encuentra con algo más grande que él y recobra también el orden universal y sus razones de vivir. Y luego las diversas religiones del mundo, cada una con su lenguaje, exaltan la sabiduría y la compasión, la sinceridad y la humanidad, la santidad y la humildad: valiosos valores comunes cuya desaparición nadie puede desear» **Jean Delumeau**. *El Hecho Religioso* (e.o. 1993).
- «Es un hecho social presente en todas las sociedades. Consiste en una actitud y una práctica de religación con algo sagrado, tremendo y fascinante desde un punto de vista fenomenológico. La religión es más símbolo que concepto y por ello la entidad de ese algo es polimorfa, hasta el punto que no podemos identificar reductivamente la religión con los diversos sistemas teístas. La diversidad de hechos religiosos dificulta tener una definición universalmente válida de religión. Existen, sin embargo, algunos elementos y funciones de la religión que nos ayudan a comprender sociológicamente este hecho social. Entre los elementos destacan las creencias, los ritos, la comunidad, la moral, los mitos, la visión transempírica de la realidad. Existen funciones sociales que sólo son ejercidas por la religión: legitimaciones últimas, devoción y respeto absoluto, respuestas a problemas últimos de sentido, movilización para causas que pueden exigir la entrega de la vida, cohesión social, y autocompreensión desde una realidad intocable e incuestionable. La sustancia de la religión es lo sagrado, de tal modo que sólo lo profano es lo no religioso. Existe lo sagrado trascendente (religiones sobrenaturales) y lo sagrado immanente (religiones laicas)» **Rafael Díaz-Salazar**. Religión. En Giner, Lamo de Espinosa y Torres (Eds.). *Diccionario de sociología* (e.o. 1998).
- «Religión es la actitud del hombre que le inclina a reconocer la excelencia y la superioridad de Dios, los antepasados u otro ser y a darles culto. Los actos de religión nacen de la fe en seres superiores a los que el creyente les reconoce ciertos derechos, entre ellos el del culto» **Manuel Mandianes**. En Giner, Lamo de Espinosa y Torres (Eds.). *Diccionario de sociología* (e.o. 1998).
- «La religión es una perspectiva totalizadora que escapa entre los dedos de la ciencia cuando ésta trata de aprehenderla saltando estratégicamente, como ha venido haciendo, de lo que la religión es (definiciones sustantivas al estilo de Berger) a lo que la religión

hace (definiciones funcionales al estilo de Luckmann), como si de dos dimensiones distintas y hasta irreconciliables se tratara».

«La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad que es a veces, sólo a veces, considerada “trascendente” por los actores, relación que legitima valores y visiones del orden social establecido o lo impugna, y que tiene importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, económica o socio-familiar. Las negociaciones con lo divino son un salto imaginativo a partir de negociaciones bien terrenales»
Manuela Cantón. *La razón hechizada* (e.o. 2001).

- «Las religiones son sistemas culturales y simbólicos que ofrecen explicaciones del mundo que potencian la estabilidad, pero a la par pueden vehicular fuerzas de desarticulación. Apuestan por la paz pero también utilizan la violencia, sostienen la concordia y la revuelta, y es que las religiones son no solo diversas, sino también multifuncionales, y se manifiestan en una multiplicidad de experiencias y ámbitos, desde el individual y el familiar hasta el universal, pasando por el étnico, el imperial, el nacional»
Francisco Díez de Velasco. *Breve Historia de las Religiones* (2006).
- «La religión constituye el recurso cultural más sutil, complejo, completo y misterioso de todos los que dispone el ser humano, la única trama simbólica capaz de crear cosmovisiones omnicomprensivas mediante las que los seres humanos siempre tratan desesperadamente de calmar sus ansias de sentido y de encontrar una vinculación trascendente en y con el mundo»
Eduardo Bericat Alastuey. *El fenómeno religioso* (2008).

Como es posible comprobar, la definición sociológica de religión presenta múltiples senderos por los que echar a andar. Después de leer la selección precedente de definiciones, no parecería impertinente que alguien preguntara «Bien, pero entonces, ¿qué es la religión?». Tal formulación sería comprensible habida cuenta que sobre la religión se ha dicho que es un hecho social, un sistema cultural de creencias y prácticas, un universo simbólico, un mero conjunto de actitudes y/o valores humanos, una actitud de religación con lo numinoso, un fenómeno universal, etc. Y todo esto sólo desde autores estrictamente sociológicos y antropológicos; no digamos si introdujésemos definiciones de filósofos, teólogos, historiadores y demás estudiosos. Si este primer paso ya denota algunas diferencias, la separación se hace más

significativa en cuanto atendemos a aquello a lo que se refieren esos hechos, sistemas, universos, conjuntos, actitudes y fenómenos. Multitud de autores ponen énfasis en la idea de lo sobrenatural, lo intangible o lo incognoscible como elemento crucial en la definición de religión. Dicho énfasis es compatible y a menudo desemboca en la concepción de la religión como el grupo de actitudes propias de la relación humano-divinidad. A su vez dicha relación presenta varias dimensiones tales como: deberes y obligaciones entre las partes (culto, ofrendas, sacrificios, respeto y obediencia absoluta, etc.), comunicación (oración, meditación, trance extático), religación, intercambio simbólico (totemismo, tabúes, ritos de paso, etc.). Otros autores conceptúan la religión como un epifenómeno de la sociedad, soliendo definir la religión por medio de las funciones que satisface. Un caso paradigmático es el durkheimiano, que sostiene que la función principal de la religión es el mantenimiento de la propia sociedad, lo que logra deificándola y sacralizando las normas y valores sociales. Aquellos que hacen hincapié en la religión como sistema de creencias y prácticas, por lo general prestan especial atención a la construcción de significados en los mitos, los ritos y los cultos y a la influencia de creencias y prácticas sobre la estructura social (cambio social, división social del trabajo, estrategias de parentesco, roles sociales, etc.). Otros autores dividen la realidad en dos tipos de elementos, los que pertenecen a lo sagrado y los que pertenecen a lo profano. De este modo la religión hace referencia a todo lo que es considerado sagrado, ya sea sagrado trascendente (religión sobrenatural) o sagrado immanente (religión laica). Lo profano es lo restante, lo que queda fuera de la esfera religiosa. Rudolf Otto (1869-1937), por su parte, representó una corriente de pensamiento que definía la religión en relación a lo misterioso; aunque se trata de una propuesta difícilmente calificable de científica, todavía aparecen definiciones que, de tiempo en tiempo, sacan a relucir la dimensión misteriosa de la religión.

En resumen puede decirse que, al margen de la condición que se quiera otorgar a la religión (hecho, sistema, actitud, subestructura, etc.), existe un cierto consenso en cuanto a que hace referencia a la relación de los humanos con entidades trascendentes (aunque no siempre), que proporciona un significado del mundo y de la existencia, y que promueve el orden social

(aunque a veces lleva a lo contrario). De todos modos, en la colección de definiciones arriba mostrada salen ya a relucir muchos de los temas de que trata este trabajo. Se ha visto que Radcliffe-Brown hace referencia a un sentimiento de dependencia de los humanos respecto a un poder espiritual o moral, línea que parece seguir también la definición de Manuel Mandianes cuando habla del reconocimiento por parte del hombre de la excelencia y superioridad de Dios, los antepasados u otro ser. Giddens, a su vez, nos habla de que las religiones no implican necesariamente la creencia en entidades sobrenaturales, dejando así espacio a las llamadas religiones laicas, afirmación con la que parecería mostrarse de acuerdo Manuela Cantón cuando se refiere a *una realidad que es a veces, sólo a veces, considerada "trascendente" por los actores*. En este sentido Díaz-Salazar también nos recuerda en su definición que existe lo sagrado inmanente y las religiones laicas en ocasiones también denominadas profanas, difusas o de sustitución. Delumeau, en su lírica definición nos da a entender que, en última instancia, el espacio de lo sagrado siempre estará situado más allá del recinto de la ciencia o, de nuevo Manuela Cantón, que *la religión es una perspectiva totalizadora que escapa entre los dedos de la ciencia cuando ésta trata de aprehenderla*, lo que desde luego no significa -ni los mencionados autores lo insinúan- que la ciencia deba desistir de estudiarla. Por último, Eduardo Bericat hace referencia en su definición, entre otras cosas, a un cierto carácter misterioso de la religión. Dicha condición presuntamente mística sería inadmisibles para cualquier científicista a ultranza, incómodo como poco para cualquier científico medianamente escéptico, pero, quién sabe, tal vez convenga tenerlo en cuenta a modo de idea intuitiva y quizá sugestiva.

2.1.2. Definición de Sociología de la Religión.

Si bien existen multitud de intentos de proporcionar una definición sociológica adecuada de la religión, más escasas resultan las ocasiones en que los sociólogos de la religión reflexionan sobre la tarea científica que realizan. De manera que el cúmulo de definiciones de lo que sea o acaso deba ser la sociología de la religión se logra más lentamente. De forma análoga a lo que sucede con la sociología general, podría definirse la sociología de la religión

como el estudio social de la religión o de las religiones.¹³ Si bien es cierto que esta definición no arroja demasiada luz sobre los contenidos que puedan ocupar el quehacer de nuestra disciplina, al menos sí afirma el tipo de enfoque desde el que se observará la religión. El enfoque no será el teológico, por más que la teología moral haya pretendido sociologizarse en las últimas décadas, tampoco será el psicológico, por más que la psicología social pueda tender puentes entre una y otra disciplina, ni acaso el histórico, pese a que la historia de las religiones sirva a las teorías sociológicas sobre religión. El enfoque será el social, con todas las precisiones y ambigüedades que el término exija.

Las definiciones que a continuación se reproducen tratan de afinar la puntería en torno al objeto y misión que le son propios a la sociología de la religión, y han sido elaboradas por algunos cultivadores destacados del campo de estudio:

- «La sociología de la religión es el estudio empírico de la expresión de la experiencia religiosa, de las concepciones religiosas y de las actitudes religiosas en la formación y emergencia de las relaciones sociales, ambas en términos de las formas particulares de los grupos religiosos, y más allá de sus límites, en instituciones y relaciones sociales más seculares, incluyendo la influencia inversa de las formas sociales, religiosas y seculares, sobre la expresión religiosa, actitud y creencia»¹⁴ **Thomas F. O'Dea**. *The Sociology of Religion* (1954).

«La sociología de la religión es el estudio empírico de la relación entre religión por un lado y estructuras sociales por el otro. Ello incluye el examen de la emergencia, desarrollo y declive de las instituciones religiosas. Es el estudio de ambas, la relación entre religión y sociedad y los problemas funcionales, dilemas y crisis de las organizaciones y movimientos religiosos respectivamente»¹⁵ **Thomas F. O'Dea**. *The Adequacy of*

¹³ Sobre la condición bicéfala del campo de estudio religioso ya se ha reflexionado anteriormente en este trabajo.

¹⁴ Traducción del autor. «The sociology of religion is the empirical study of the expression of religious experience, religious conceptions and religious attitudes in the formation and emergence of social relationships, both in terms of the particular forms of religious groups, and beyond their confines, in more secular social institutions and relations, including the reverse influence of social forms, religious and secular, upon religious expression, attitude and belief».

¹⁵ Traducción del autor. «The sociology of religion is the empirical study of the relationship between religion on the one hand and social structures and social processes on the other. It includes the examination of the emergence, development, and decline of religious institutions. It is the study of both the relation between religion and society, and the functional problems, dilemmas, and crises of religious organizations and movements themselves».

Contemporary Religious Forms: An Area of Needed Research (1966b).

- «El estudio científico de los modos en que la sociedad, la cultura y la personalidad influyen la religión -influyen sus orígenes, sus doctrinas, sus prácticas, los tipos de grupos que le dan expresión, las clases de liderazgo, etc. Y al contrario, es el estudio de los modos en que la religión afecta a la sociedad, la cultura y la personalidad -los procesos de conservación social y cambio social, la estructura del sistema normativo, la satisfacción o frustración de las necesidades de la personalidad, etc.»¹⁶ **J. Milton Yinger**. *The Influence of Anthropology on Sociological Theories of Religion* (1958).
- «En la sociología clásica, el estudio de la religión trataba principalmente dos cuestiones: (1) ¿cómo contribuía la religión al mantenimiento del orden social? (2) ¿Cuál era la relación entre religión y sociedad capitalista? Estas dos cuestiones solían combinarse en el argumento de que el capitalismo industrial socavaría el compromiso religioso tradicional y amenazaría con ello la cohesión de la sociedad. Más recientemente, el tema se ha definido más estrictamente como el estudio de las instituciones religiosas»¹⁷ **Nicholas Abercrombie, Stephen Hill & Bryan S. Turner**. *Sociology of religion*. In *The Penguin Dictionary of Sociology* (e.o. 1984).
- «Podemos considerar a la sociología de la religión, por tanto, como un fruto maduro de esa conciencia moderna en continuidad con la llamada “cultura laica”»¹⁸

«Los planteamientos-clave del sociólogo actual de la religión se dirigen a detectar y, en lo posible, a anticipar las estructuras sociales que sustentan los sistemas simbólicos religiosos modernos» **Juan Luis Recio Adrados**. *Religión*. En Salustiano del Campo (ed.) *Tratado de Sociología*. (e.o. 1985).
- «Es la disciplina que aborda el estudio de la producción social de lo sagrado y sus diversas expresiones, como son las creencias,

¹⁶ Traducción del autor. «The scientific study of the ways in which society, culture, and personality (...) influence religion -influence its origin, its doctrines, its practices, the types of groups which express it, the kinds of leadership, etc. And oppositely, it is the study of the ways in which religion affects society, culture, and personality -the processes of social conservation and social change, the structure of normative systems, the satisfaction or frustration of personality needs, etc.»

¹⁷ Traducción de Marta Sansigre. «In classical sociology, the study of religion was primarily concerned with two broad issues: (1) how did religion contribute to the maintenance of social order? (2) what was the relationship between religion and capitalist society? These two issues were typically combined in the argument that industrial capitalism would undermine traditional religious commitment and thereby threaten the cohesion of society. More recently, the subject has been narrowly defined as the study of religious institutions».

¹⁸ En esta cita el concepto de «cultura laica» procede de Otto Brunner. Éste propone la expresión «cultura laica» en oposición a la «cultura clerical», dominante ésta última en la época previa al Iluminismo.

los rituales, las instituciones y las concepciones de la ética, la economía, la política, la cultura y la organización social»

«El objeto central de estudio de la sociología de la religión es el de la producción social de hechos religiosos: por qué las sociedades producen religiones y cuál es el papel que éstas realizan en la construcción social de la realidad. Metodológicamente se parte de que son las sociedades quienes construyen las religiones, produciendo bienes simbólico-religiosos. Desde esta perspectiva podemos considerar la religión como un capital simbólico. Su fuerza social se revela en la capacidad de configurar comportamientos individuales y colectivos»

«La sociología de la religión analiza la interacción de los hechos religiosos, culturales, sociales, políticos y económicos en la estructura social. Por un lado intenta mostrar la infraestructura social de la religión, ya que ésta está conformada por fuerzas y dinámicas sociales. Por otro lado, se esfuerza en desvelar la infraestructura religiosa de muchos fenómenos sociales, pues la religión ha configurado civilizaciones, culturas, sistemas morales, modelos políticos e instituciones de todo tipo. Esta tarea de investigar lo social en lo religioso y lo religioso en lo social nos indica que esta sociología estudia desde y a través de la religión cuestiones no directamente religiosas: el cambio social, los procesos de modernización, la alienación, la solidaridad y cohesión social, la legitimación, la identidad colectiva, etc. (...) La relación entre religión y estructura social constituye el corazón de esta disciplina sociológica» **Rafael Díaz-Salazar**. Sociología de la religión. En Giner, Lamo de Espinosa y Torres (Eds.). *Diccionario de sociología* (e.o. 1998).

En suma puede decirse que el sentido en que parecen apuntar las reflexiones expuestas sobre la propia sociología de la religión es que ésta consiste en el estudio científico (empírico) de las influencias/relaciones recíprocas entre religión y sociedad (o estructura social) con especial énfasis en los procesos de cambio social que afectan tanto a las actitudes religiosas personales, como a las formas de relación social, las instituciones religiosas, los grupos religiosos, las prácticas (ritos y liturgias), las doctrinas o los tipos de liderazgo. Asumir esta definición de sociología de la religión supone una interpretación de cierto sesgo estructuralista, sin embargo, lo que en este trabajo interesa es su relativa sencillez y el hecho de que sirva para ponernos en el camino. Ello no obsta, desde luego, para que en el futuro puedan aparecer nuevas reflexiones

epistemológicas o de otra índole que, póngase por caso, aporten la sociología del conocimiento o la de la ciencia.

2.2. Condición, función y simbolismo del fenómeno religioso.

2.2.1. La religión como (supuesto) rasgo universal.

En la actualidad resulta fácil comprobar cómo la gran mayoría de textos y autores que tratan el tema religioso, no sólo desde la sociología o la antropología sino también desde las demás disciplinas, afirman de modo indefectible que la religión está presente en todas las culturas del mundo. Dicha afirmación tan aceptada y tan aparentemente aceptable guarda en sí una serie de correlatos que habrá que desgranar. En primer lugar se entiende que una afirmación que sostiene que la religión está presente en todas las culturas del mundo tiene al menos dos dimensiones, la espacial y la temporal. En lo que se refiere a la primera, implica que todas las sociedades del planeta, todos los pueblos y culturas, presentan formas más o menos complejas de religión. Este hecho parece ser comúnmente aceptado por los estudiosos de la religión. Sin embargo su fundamento descansa más sobre “lo que dicta el sentido” o el bagaje cultural y las experiencias personales de cada cual, que sobre verdaderos estudios de religión comparada. Una de las pocas voces disonantes que pueden encontrarse al respecto es la ya lejana de Herbert Spencer, precisamente padre de la sociología comparada, que ya hacia 1862 mencionaba la existencia de algunos pueblos no religiosos.¹⁹ Por supuesto se ha dicho y se sigue diciendo que Spencer escribía desde concepciones ilustradas, individualistas y poco menos que antirreligiosas pero, en cualquier caso, este intento de descalificación no constituye *per se* una demostración científica de que la religión sea un rasgo de toda sociedad. Parecería conveniente, a tal efecto, homogeneizar en lo posible el concepto de religión para las distintas sociedades y llevar a cabo un mayor número de estudios

¹⁹ Si bien la demostración spenceriana de la existencia de pueblos no religiosos resulta débil e insuficiente, por cuanto se funda en fuentes secundarias como los relatos de viajeros, militares o misioneros del S. XIX y anteriores, conviene mantenerse alerta frente a la posibilidad de que hayan existido o puedan existir en el futuro pueblos no religiosos. Por su parte, Brian Morris también ha manifestado esta circunstancia en la primera página de su *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pero no profundiza ni mucho ni poco en ella (Morris, 1995).

sobre religión comparada que pudieran poner en claro el estado actual de creencias a escala mundial.

La segunda dimensión, la temporal, lleva a la pregunta de si, ciertamente, todas las sociedades del pasado contaban con formas religiosas. A bote pronto parece que para contestar a esta pregunta tan difícil sería necesario el concurso de al menos la paleoantropología, la paleología, la arqueología, la prehistoria, la historia antigua y el auxilio de alguna que otra ciencia más. No semeja muy probable que tantos como afirman que la religión es un fenómeno presente en las sociedades de todos los tiempos y lugares hayan intentado siquiera un diálogo con las ciencias mencionadas.

A menudo suele hacerse arrancar la historia de la religión de la era paleolítica media o superior, o sea en un rango que va de los 300.000 a los 30.000 años a. de J. C., para saltar después a un momento posterior de la historia (año 3.000 a. de J. C.), en que se hace hincapié en el megalitismo -en concreto en el dólmen- como primera arquitectura de probado carácter religioso-funerario.²⁰ Estas opiniones toman pie en una hipótesis bastante extendida entre los arqueólogos que sostiene que el pensamiento simbólico es el *precursor de*, o al menos un *prerrequisito para*, la religión. De hecho muchos arqueólogos resaltan el componente social de la religión -concibiendo la sociedad en un sentido muy determinado y algo reduccionista, influido por el simbolismo-, dando a entender que ésta -la religión- surge en los grupos sociales que protagonizan la era paleolítica superior. En esta línea de pensamiento es paradigmático el discurso del reputado arqueólogo de la Universidad de Cambridge, Colin Renfrew, cuando dice: «Religion is a particular form of a larger, social symbolic behavior»²¹ (Cf. Culotta, 2009: 784). Por su parte, interrogados acerca de la aparición de los dioses, Nicholas Conard (Universidad de Tubinga, Alemania) y otros colegas (Cf. Culotta, 2009: 784) han señalado como escenario probable para tal aparición la Europa de hace 35.000 a 30.000 años. De esa etapa del Paleolítico Superior datan varias

²⁰ Sobre megalitismo puede consultarse lo escrito por Gérard Bailloud en Leroi-Gourhan et al. 1993: 243-247.

²¹ «La religión es una forma particular de una mayor, conducta social simbólica».

pinturas de animales y figuras mitad-humanas mitad-animales halladas en diversas cuevas de Francia, que habrían realizado los cazadores-recolectores que por entonces las ocuparon. Asimismo también se ha hallado con semejante antigüedad en Alemania y otros puntos de la geografía europea cierto número de figuras talladas que representan cuerpos de mujeres, las denominadas “venus”, y otras que representan seres mitad-humanos mitad-leones, los “hombres-león”. Las primeras han sido interpretadas por muchos como objetos religiosos relacionados con la fertilidad y los segundos como estatuillas de seres sobrenaturales que incluso podrían haber formado parte de rituales. Todas estas pinturas y figuras son vistas como el fruto de la capacidad simbólica que posibilita a la humanidad la representación material de las deidades.

Si las pesquisas de los arqueólogos basadas en los registros arqueológicos estuvieran en lo cierto, es decir, si se pudiera inferir la antigüedad de la religión de los vestigios y objetos antiguos, cuando menos tendríamos una fecha aproximada, un rango de fechas para certificar la aparición de la religión en nuestro planeta. Pero sin duda seguiría interesando una pregunta: ¿qué ocurre con el tiempo anterior al Paleolítico Medio? ¿No existía religión antes de la época a que pertenecen los objetos hallados por los arqueólogos?²² Llegado a este punto habría que hacer una matización. ¿Se entiende por religión tanto los ritos “sencillos” de los albores de la humanidad como las confesiones religiosas institucionalizadas del presente? Porque, podría entenderse que el sentimiento de religiosidad y sus expresiones “sencillas” o “primarias” no constituyen en sí una religión. Bien, dando por bueno que la religiosidad y los cultos más tempranos de la humanidad constituyen una religión, entonces habrá que preguntarse de nuevo ¿qué antigüedad tiene la religión? ¿Tanta como el ser humano mismo?

²² No debe olvidarse que los vestigios que registran los arqueólogos a menudo consisten en objetos o trozos de objetos hechos en materiales sólidos o que, en condiciones muy particulares, han fosilizado perdurando de ese modo durante cientos o miles de años. Sin embargo es perfectamente factible que haya habido pueblos más antiguos que aquellos de los que nos habla la arqueología cuyos objetos y utensilios empleados en los rituales religiosos fueran contruidos con materiales rápidamente degradables, como los vegetales (ramas, tallos, hojas, etc.), no dejando necesariamente huella de sus actividades.

Se entra así en una cadena de cuestiones muy complicadas de resolver, entre ellas la de determinar el momento de aparición de los humanos de aspecto moderno en el planeta, esto es, seres en esencia muy parecidos a lo que hoy somos y poseedores de unas capacidades cognitivas idénticas a las nuestras. Nos separarían de ellos unas condiciones ambientales muy diferentes y unos cuantos miles de años de desarrollo cultural. Extenderse demasiado en este asunto no conviene al objeto de este trabajo, ya que podría desviarlo por muchas millas hacia campos adyacentes, pero hacer algunas acotaciones tiene su importancia. Para datar la aparición de nuestra especie *Homo sapiens sapiens* en el planeta, aparición que se dio por evolución a lo largo de un linaje, nos valemos principalmente de dos métodos: el estudio de los registros fósiles por un lado y el estudio de la genética de poblaciones por otro. Por ser cautos diremos que actualmente puede considerarse que el ser humano de aspecto moderno cuenta con una antigüedad de entre 150.000 y 200.000 años y que en ello concuerdan los resultados procedentes del registro fósil y de los datos moleculares (Ayala y Cela Conde, 2006: 115). Aun así, muchos científicos, basándose en el estudio de los fósiles, atribuyen a *Homo sapiens* una antigüedad mayor que podría alcanzar los 800.000 años. Sea como fuere, pretender sacar conclusiones acerca de la cultura que poseían nuestros antepasados a partir de los restos fósiles es una empresa sumamente arriesgada. Sin embargo, a medida que nos aproximamos al presente las evidencias fósiles y arqueológicas se van haciendo más numerosas y permiten ir aventurando algunas suposiciones. Por ejemplo, se ha discutido mucho acerca de la cultura musteriense (Paleolítico Medio), propia de los *Homo neanderthalensis* y compartida por algunos *Homo sapiens*, tratando de averiguar si practicaban ciertas formas rituales de enterramiento (culto funerario) y de canibalismo. Ambas actividades antrópicas, enterramientos y canibalismo, podrían haber estado investidas de carácter religioso o tal vez carecer de él, pero por el momento no se ha llegado a conclusiones determinantes. En esta discusión no tiene poca importancia, por cierto, el hecho de que no todos los autores estén dispuestos a conceder capacidad simbólica a los neandertales, pues son muchos los que reservan dicha cualidad en exclusiva para los *Homo sapiens*. Dicho de otro modo, si a la postre se prueba que los *Homo neanderthalensis* conformaron una especie distinta a la

nuestra,²³ ¿cómo podríamos saber nunca lo que para ellos era la religión? Los profesores Ayala y Cela Conde han adoptado una postura prudente al respecto que refleja bien el siguiente párrafo:

...ciertas evidencias son innegables, como la de que los neandertales enterraban, en ocasiones al menos, a sus muertos. Lo hacían sólo en el suelo de las cuevas que habitaban; no se ha encontrado nunca ninguna tumba neandertal fuera de ellas. Y el porqué de esa costumbre no nos resulta fácil de explicar. Como tampoco estamos seguros acerca del sentido mismo de los enterramientos. Las especulaciones que veían en ellos la huella de un pensamiento trascendente quedan bajo sospecha en la medida en que las pruebas a favor de la existencia de supuestos rituales de ofrenda a los muertos neandertales -flores u otros objetos de culto- no resisten un examen riguroso. El polen hallado en la tumba del ejemplar Shanidar IV (Irak) puede explicarse por la presencia en el mismo yacimiento de roedores, *Meriones persicus*, cuya actividad incluye la costumbre de alimentarse de flores y plantas. Y los pretendidos objetos de culto que aparecieron en la tumba del ejemplar infantil en Dederiyeh (Siria) -un pedernal triangular junto a lo que habría sido el corazón y una piedra caliza más o menos rectangular encima del cráneo- sólo pueden ser considerados así forzando mucho la imaginación. Si se comparan esas «pruebas» de culto mortuario con los indicios que encontramos en las tumbas de humanos de aspecto moderno muy antiguas como las de Arene Candide (Italia), con pigmentos decorativos y figuras antropomórficas, la diferencia es notable (Ayala y Cela Conde, 2006: 108).

El párrafo arriba reproducido nos proporciona indicios de las luces y sombras que acompañan los hallazgos científicos y las interpretaciones que de ellos se coligen. Pero también da idea de hasta qué grado de minuciosidad la ciencia (la paleoantropología, la paleobotánica, la paleozoología, la etología, etc.) exige una demostración empírica coherente. En definitiva, si la religiosidad parece por el momento un rasgo difícilmente atribuible a los neandertales, por más que algunas evidencias puedan ser interpretadas en ese sentido, las dudas parecen disiparse cuando nos referimos a los primeros humanos de aspecto moderno (*Homo sapiens*), de cuya presunta religiosidad se han encontrado pruebas mucho más concluyentes.²⁴

²³ Esta discusión se halla todavía en lid entre los científicos.

²⁴ Quien desee profundizar más en esta problemática concreta encontrará interesante la consulta de Cela Conde, C. J. y Ayala, F. J. (2005 [2001]) *Senderos de la evolución humana*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 449 y ss.

Por tanto, si los humanos de aspecto moderno tienen una antigüedad -tirando por lo bajo- de 200.000 años, ¿cuál es, pues, la antigüedad de la religión? Contestar que 200.000 años, equivale a decir que la religión forma parte de la esencia del ser humano. Cualquier otra respuesta que le conceda inferior antigüedad supondría que las capacidades cognitivas (pensamiento trascendente, capacidad simbólica, significaciones últimas, etc.), pese a estar presentes en el ser humano desde el origen, no habrían dado lugar a los ritos y las creencias hasta un posterior desarrollo cultural. Siendo así, podría defenderse que la religión habría surgido probablemente como un producto de la creciente complejidad social. La cuestión no tiene en este trabajo el interés historiográfico de señalar el punto exacto del pasado en que surge la religión, sino por cuanto se refiere a legitimaciones y deslegitimaciones de tipo teológico sobre el carácter de deidades, trasmundos y humanos. Pero no se llame nadie a engaño, decir que tal o cual religión tiene 50, 250 o 3.000 años de antigüedad, y no 200.000, no equivale en ningún caso a emitir un juicio sobre la verdad o falsedad de sus dogmas y doctrinas, ni tampoco sobre la existencia ni origen de los dioses. El mecanismo de las «revelaciones» puede muy bien desmontar cualquier legitimación basada en cronologías.

Sin embargo la respuesta que cada estudioso otorga en su fuero interno a la pregunta por la antigüedad de la religión, marca de forma determinante el enfoque que habrá de aplicar a ésta y, consecuentemente, la concepción religiosa resultante. No será lo mismo enrocarse en la idea de que la religión es tan antigua como el propio ser humano, que aceptar que tal vez aquélla apareció algo después de que éste diese sus primeros pasos. Como puede comprobarse, la cuestión del origen del fenómeno religioso que con tanto ahínco estudiaron los primeros sociólogos y antropólogos de la religión, en contra de los que la dan por superada, sigue estando presente en la mente de los estudiosos contemporáneos, aunque sea de un modo inconsciente.

A mayor abundamiento, parece valioso extractar algunas palabras de Francisco Díez de Velasco al respecto, para mejor ilustrar la problemática que aquí trata de exponerse:

¿Hay religión desde siempre? (...) Un cierto número de estudiosos de las religiones estima que se puede definir al ser humano como *homo religiosus*, lo que quiere decir que plantean que la religión estaría consustancialmente unida a la humanidad. Este punto de vista resulta religiocéntrico y no está alejado de los modelos de pensar creacionistas que, al plantear que los humanos han sido creados por Dios, defienden que han de ser religiosos como consecuencia necesaria de tal acción divina. El ateísmo, desde esta perspectiva, sería un planteamiento no sólo erróneo, sino antinatural (Díez de Velasco, 2006: 33).

Un siguiente escalón en el análisis de las religiones pretéritas nos obligaría a contemplar aquellas que son objeto de la Historia antigua. Son religiones como las que se desarrollaron en Mesopotamia y Egipto, en Grecia y en Roma, o entre los Maya, al sur de Méjico. Existen multitud de estudios sobre los cultos y creencias religiosas de esas civilizaciones que, no por casualidad, disponían de lenguaje escrito. Dos estudiosos destacados de esas civilizaciones -aunque ya algo antiguos- han sido Fustel de Coulanges (1830-1889) con su célebre *La Cité Antique* y Robertson Smith (1846-1894) con sus conocidas *Lectures on the Religion of the Semites*; ambos, además, presentan el interés añadido para sociólogos y antropólogos de haber constituido una influencia importante para el desarrollo de las tesis durkheimianas sobre la religión. Sin embargo no se profundizará en la consideración de este tipo de religiones en el presente trabajo, ya que suponen por sí mismas material suficiente como para elaborar varias tesis. En todo caso el estudioso interesado en religiones antiguas podrá encontrar abundante bibliografía en los diversos manuales de Historia de las religiones. Una buena introducción puede hallarse en el ya citado *Breve historia de las religiones* (2006) del profesor de la Universidad de la Laguna, Francisco Díez de Velasco.

Sencillamente se agregará aquí que, de aceptarse la idea de que en todas las sociedades existe la religión (condición de universalidad), también debería aceptarse entonces que en todas esas sociedades es seguro que aparecerán personas poco o nada religiosas, o incluso antirreligiosas (el ateísmo se opone a la hipótesis innatista de la religiosidad). Además, aunque podamos observar cómo las realizaciones de un rito son llevadas a cabo sin fisuras, ello no implica

que las creencias que lo acompañan no sean cuestionadas por algunos individuos del grupo religioso. Se sabe que los ritos son más persistentes e inmutables que las creencias. Pero, ¿cómo explicar, sin recurrir al argumento patológico, la supuesta universalidad de la religión en aquellas sociedades que, como es el caso de la Europa actual, presentan un elevado número de individuos no-religiosos? ¿Puede aventurarse que la religión es antes una institución social (culturalmente construida) que un rasgo de la personalidad humana (de la cognición)? O, por decirlo en los términos que utilizó William James, ¿es más religión la «religión institucional» que la «religión personal»? James no estaría en absoluto de acuerdo con tal afirmación, puesto que su argumento defendía la relevancia fundamental del papel jugado por la «religión personal» entre los fundadores de religiones (de Jesucristo a George Fox²⁵ pasando por Bahá'u'lláh²⁶), a quienes se concede la posesión de una comunión personal directa con la divinidad (James, 1994: 33-34). Cabe recordar que para William James la religión personal comprende «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad» (James, 1994: 34). Sea como sea, si por universalidad de la religión se entiende una condición innata (consustancial) de los seres humanos, tal afirmación no parece científicamente demostrada todavía. Por otro lado, si por universalidad se entiende la «difusión masiva del fenómeno religioso»²⁷, entonces la afirmación de universalidad se torna algo más tolerable.

2.2.2. Funciones sociales de la religión.

Hablar de descifrar las «funciones de la religión», sin más apellidos ni especificaciones, obligaría a considerar al menos dos dimensiones del problema: la una, en lo que hace a las funciones sociales, que son las que en este subepígrafe más interesan; la otra, por cuanto se refiere a las funciones en sentido biológico o biosocial. No nos ocuparemos de estas últimas en profundidad pero sí conviene, con todo, sentar algunas nociones.

²⁵ George Fox (Leicestershire, Inglaterra 1624 – Londres 1691) fue el fundador del cuaquerismo.

²⁶ Bahá'u'lláh (Teherán, Persia 1817 – Acre, Imperio otomano 1892) fue el fundador de la Fe Bahá'í. Para mayor información ver Esslemont (1972).

²⁷ En la que creo es una *feliz* expresión de Sergio Bagú (Bagú, 2005:9).

La perspectiva biológica o biosocial se inspira en la moderna teoría evolutiva y según esta perspectiva la funcionalidad de la religión vendría dada por la medida en que las creencias y prácticas religiosas favorecen la supervivencia y la reproducción tanto de los individuos como de los grupos que éstos forman. Es decir, la religión es más funcional cuanto más adaptativa resulte o, lo que es lo mismo, cuanto más favorezca la *fitness* de los organismos y de las especies. Pero ha de advertirse que aun entre los biólogos, psicólogos, antropólogos físicos, filósofos, etc, que adoptan esta perspectiva no existe consenso decidido acerca de la presunta funcionalidad “biosocial” de la religión. Mientras que para buen número de científicos la existencia de la religión se explica por ser un rasgo que aporta inequívocamente probabilidades a la supervivencia del individuo, ya que promueve conductas cooperativas entre los humanos, conductas que son exitosas para la perpetuación de la especie, otros discrepan de tal opinión. Como ha reflejado recientemente Elizabeth Culotta en su artículo *The origin of religion* (2009: 784), en los últimos quince años han sido muchos los investigadores que han retomado la línea abierta por Darwin en *The descent of man* (1871),²⁸ conforme a la cual la religión brotaría de forma natural de la normal actividad de la mente humana. Esta visión, que otorga a la religión el papel de producto resultante (del desarrollo normal de la mente) antes bien que de rasgo adaptativo, parece anunciar la necesidad de articular una ciencia cognitiva de la religión que pueda ayudar a aclarar en el futuro la construcción mental del pensamiento religioso. Quede en este punto meramente planteado un debate que sin duda vivirá nuevas aportaciones en los próximos años y que deberá ser tenido en cuenta no sólo por las ciencias llamadas “duras”, sino también por todo aquel que desde las ciencias sociales pretenda explorar el fenómeno religioso con rigurosidad y buen criterio.

En lo que hace a las funciones sociales de la religión, discusión que se remonta a los orígenes de la sociología/antropología de la religión, tampoco la cosa se encuentra libre de debate como podrá comprobarse a continuación. En la

²⁸ En *The Descent of Man* (en castellano *El Origen del Hombre y la selección en relación al sexo*), publicado en 1871, Charles Darwin extiende la teoría de la selección natural -idea clave que había explicado y popularizado a través de su célebre obra *The Origin of Species* (1859)- a la evolución humana.

todavía interesante *Introducción a la antropología social* (1965) de Lucy Mair, la antropóloga británica nos recuerda que el término «función» hace referencia a una serie de significados distintos. Si algo o alguien *funciona* significa que realiza de forma eficiente la tarea que se espera de él. En tanto que sustantivo, *función* significa el cargo o papel que se desempeña, lo que suele conllevar saber en qué consiste tal cargo o papel. Un uso más esporádico del concepto de función entre los sociólogos y antropólogos ha sido el de su acepción matemática (regla de relación entre variables), sin embargo lo que tienen en común los científicos sociales *funcionalistas* es el haber procedido históricamente en términos de analogía. El uso de analogías lleva a expresar las ideas de manera semejante a la que sigue: «*del mismo modo que las diferentes partes de un organismo realizan sus funciones para que el organismo se mantenga vivo, así las instituciones sociales deben realizar su función o funciones para que la sociedad siga existiendo como un todo armónico*».

Suele atribuírsele a Herbert Spencer (1820-1903), figura que se analizará detenidamente en el Capítulo 3 de este trabajo, el haber sido el primero en emplear el concepto de *función* como término técnico para el estudio de la sociedad. Fue el primero en señalar modernamente el estrecho paralelismo entre las sociedades humanas y los organismos biológicos y a él suele atribuírsele la paternidad de lo que ha dado en llamarse la *metáfora organicista*. Según esta metáfora, la existencia de los organismos como la de las sociedades se mantiene gracias a la dependencia funcional de las partes. También sostiene Spencer que las sociedades se desarrollan mediante la diferenciación de funciones del mismo modo que se desarrollan los organismos biológicos (Mair, 1988: 38). Pero Spencer no es sino el primer eslabón de una larga cadena de estudiosos de la sociedad que pueden agruparse bajo el común denominador de la corriente funcionalista. Algunos de los autores funcionalistas más relevantes han sido Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Alfred R. Radcliffe-Brown, Kingsley Davis o Robert K. Merton. El funcionalismo, como puede imaginarse a la vista de los nombres señalados, ha sido históricamente una de las corrientes principales del pensamiento antropológico y sociológico, cuya preeminencia se ha mantenido aproximadamente hasta la

década de 1960. En ocasiones se cita como estructural-funcionalismo, fruto de la combinación con la corriente estructuralista propuesta por Talcott Parsons y continuada por Merton. Todavía hoy resulta un enfoque de gran valor aunque sea aconsejable contrapesarlo con otros paradigmas teóricos de las ciencias sociales.

Salvador Giner nos proporciona una clara y completa definición del funcionalismo en los siguientes términos:

la corriente funcionalista es aquella que concibe la sociedad como un todo compuesto por actividades humanas especializadas y distintas, mutuamente dependientes y complementarias, a las que se suele llamar *funciones*. Ello significa que el funcionalismo es, ante todo *holista* (del griego *holós*, todo, conjunto), es decir que contempla y analiza la realidad social como conjunto de interdependencias. Por lo tanto el funcionalismo rechaza implícita o explícitamente, en mayor o menor grado, tanto la posición utilitarista individualista (según la cual cada ser humano va sólo en busca de su interés individual, por cuenta propia, sin atender a otros imperativos, grupales o comunitarios) como la colectivista conflictiva (Giner, 2004: 163).

Según lo dicho, analizar la función de un elemento o institución social «implica mostrar el papel que [éste] tiene en el mantenimiento de la existencia y de la salud de una sociedad» (Giddens, 2002: 45). Quizá el principal axioma del funcionalismo sea que aquello que no tiene función más temprano que tarde termina por desaparecer. No ocurre necesariamente lo mismo, por cierto, en la naturaleza. Otro axioma que merece ser tenido en consideración es que una misma función puede ser cumplida por varias instituciones sociales y asimismo una institución puede cumplir varias funciones diferentes. Además el funcionalismo no es monolítico, sino que ha ido transformándose con el tiempo y en este sentido cabe destacar el papel jugado por Robert K. Merton, quien introdujo una serie de matices y reservas en pro de liberar de carga dogmática el enfoque funcionalista. Merton es el artífice de la diferenciación entre función y disfunción, así como entre función manifiesta y función latente. La función manifiesta es aquella que se presenta más o menos evidente o directa, en tanto que la función latente es aquella que se encuentra oculta o indirecta y de la que con frecuencia el actor social no tiene conciencia. De algún modo la función latente puede asimilarse a lo que se ha denominado «efectos no

deseados de una acción» (Merton, 1964). La relevancia de la diferenciación entre funciones manifiestas y latentes puede pulsarse en la opinión de Tom Bottomore que manifiesta que la importante distinción de Merton entre funciones manifiestas y latentes es una elaboración del principio de Durkheim de que las funciones de las instituciones sociales no son evidentes y no siempre son aquello que parecen ser. Esta distinción lleva a la necesidad de un estudio más cuidadoso e imaginativo del funcionamiento efectivo de las instituciones sociales frente a las interpretaciones preestablecidas. También muestra que toda institución puede tener diversas funciones potencialmente cruciales en una sociedad particular y, en consecuencia, para descubrir el alcance de las funciones de una institución social es necesaria la investigación histórica y comparativa. Nos hallamos, pues, frente a un fenómeno muy diferente de la «función» en sentido biológico y dicho fenómeno -según Bottomore- sería mejor referirlo como «funcionamiento» de una institución o «modo en que se relaciona con otras instituciones o actividades sociales específicas» (Bottomore, 1989: 55-56).

Así pues, ateniéndonos al ámbito religioso, la pregunta funcionalista tipo podría formularse de la siguiente manera: «¿cuáles son las funciones manifiestas y latentes de las instituciones religiosas en el mantenimiento del equilibrio del sistema social en su totalidad?» Esta cuestión aparentemente sencilla de plantear tiene dobleces de suyo, ya que puede dissociarse en dos, según interpretemos la religión como un fenómeno cultural o como un rasgo de la personalidad individual. Ambas interpretaciones han sido, de facto, propuestas por los sociólogos y antropólogos funcionalistas. De modo que de una interrogación, se obtienen dos: primero, «¿cuál es la contribución de la religión a la cultura como sistema?» y segundo, «¿cuál es la función de la religión en relación con el continuo equilibrio de la personalidad?» (O'Dea, 1978: 11).

Como puede observarse, el enfoque funcionalista no carece de cierta complejidad ni tampoco de objeciones. La validez del enfoque ha sido discutida intensamente hace algunos años y, en síntesis, se le han opuesto cuatro líneas de argumentación. En primer lugar, el funcionalismo entiende la sociedad como

un todo ordenado o que tiende al orden por interrelación de todas las instituciones sociales. Sin embargo la observación de la realidad parece desmentir esa imagen tan armónica de la sociedad, pues en ella se manifiestan con frecuencia graves y persistentes desórdenes y desajustes. Esta circunstancia señalada por las corrientes llamadas *conflictivistas* no es considerada por el funcionalismo y por tanto éste es incapaz de explicar el conflicto social y la inestabilidad. Desde el funcionalismo algunas voces se han defendido de este argumento leyendo el conflicto en clave de fenómeno que cumple funciones positivas y necesarias para la continuidad de la sociedad. Son lecturas del tipo: «de la revolución nace necesariamente un nuevo orden», que vendrían a sostener algunos autores funcionalistas. Un segundo obstáculo que se le plantea a la argumentación funcionalista es que, puesto que entiende la sociedad como un sistema estable, difícilmente podrá proveer explicaciones acerca del cambio social. El problema del cambio social, concepto escurridizo donde los haya, ha sido esquivado por los funcionalistas sustituyéndolo por conceptos como el de «diferenciación». Una tercera crítica que se dirige al funcionalismo es la de ser una forma de teleología, por cuanto explica la sociedad a partir de sus consecuencias y efectos. Por último, desde las corrientes denominadas interaccionistas, se ha acusado al funcionalismo de desestimar el significado que los individuos otorgan a sus acciones, centrándose exclusivamente en las consecuencias de las mismas (Abercrombie, Hill & Turner, 2000).

En lo que respecta a las funciones sociales propiamente dichas, existen múltiples posibilidades de agrupación y presentación. En general puede afirmarse un amplio consenso sobre cuáles son las principales funciones sociales de la religión y, escritas de una forma u otra, suelen repetirse de texto en texto. En este trabajo se presentarán en correspondencia con la pregunta disociada que se ha formulado unas líneas más arriba, esto es, distribuyendo las funciones sociales en dos grupos: 1) las funciones sociales sobre la sociedad (o el sistema cultural) y 2) las funciones sociales sobre el individuo (o la personalidad individual).

1. Funciones sociales sobre la sociedad:

- La religión promueve la comunidad de valores → la gran mayoría de las religiones promuevan entre sus fieles ciertos valores religiosos que son al mismo tiempo morales. Dichos valores, al ser compartidos, determinan pautas sociales de conducta que deben ser seguidas a fin de no vulnerar la voluntad y el orden sobrenaturales o queridos por los entes sobrenaturales. En general se trata de una función *ennoblecedora y civilizadora en sus efectos sobre la humanidad*. Aquellos que hacen hincapié en esta función consideran la religión ante todo como *un bastión de la moralidad*.
- La religión legitima las normas → la religión es parte de la sociedad, es un *asunto público, respaldado por la comunidad y ejecutado con fines comunales*. El ritual colectivo, presente en la práctica totalidad de religiones, tiende a acentuar la devoción del individuo por los fines grupales en detrimento de los intereses privados y refuerza su decisión de cumplir las normas que su grupo observa. Vista así, la religión puede tenerse por *una fuente de orden público*.
- La religión es fuente de identidad colectiva → entre aquellos que comparten los mismos valores y normas se refuerza la identidad, reconociéndose como grupo y separándose además de los «otros» que conforman grupos diferentes. En los procesos migratorios, por ejemplo, la religión juega un papel identitario de primer orden²⁹.

²⁹ A propósito de la inmigración es frecuente, al menos en España, la relación entre ésta y la religión. Las distintas Administraciones públicas (nacionales, autonómicas y municipales) suelen emparejar ambas materias en sus estructuras burocráticas, acaso porque existe cierto vínculo real y porque el reducido interés que las "otras" religiones (las minorías) han suscitado hasta la fecha les ha negado independencia como tema socialmente relevante. El hecho de que España haya sido tradicionalmente un país católico ha impedido hasta tiempos recientes la existencia de una pluralidad de interlocutores sociales en materia de religión. La Iglesia Católica ha mantenido un largo monopolio en este sentido. No obstante esta tendencia parece haberse invertido en las últimas décadas por motivos diversos, entre los que se encuentra la inmigración. Sin embargo ese vínculo o asociación entre inmigración y religión suele irritar a los responsables de las confesiones minoritarias ya que, por un lado, muchos integrantes de minorías religiosas no son inmigrantes, como ocurre por lo general con la comunidad evangélica en sus múltiples

En síntesis, estas tres funciones sociales pueden resumirse en una, que es la de cohesión social o integración social, que se logra, como se ha escrito con frecuencia, mediante la «sacralización» de los valores y las normas por la religión. Para algunos autores -los sociólogos más radicales- éstas son las tres únicas funciones verdaderamente sociales, aunque lo habitual es añadir aquellas que tienen que ver con la personalidad y que a veces han sido descritas como psicológicas. Son las que siguen:

2. Funciones sociales sobre el individuo:

- La religión proporciona apoyo y consuelo emocional → en la línea de pensamiento abierta por Malinowski, calificada por algunos autores como *psicologista*, la religión viene a suponer un elemento equilibrante para la psique de los seres humanos. Ante las desgracias que afectan a la vida de los individuos y que les generan sufrimiento emocional (la enfermedad, la muerte, etc.), la religión cumple la función de consuelo, mitigando y limitando sus efectos nocivos tanto en intensidad como en duración. De ese modo, por ejemplo, la muerte repentina de un familiar cercano puede producir en el individuo una sensación de dolor profundo, de extravío, de desubicación existencial, sentimientos todos ellos que pueden llevar a conductas que se salen de la norma. La religión mediante diversos mecanismos reconduce a la persona a la conducta social pautada y no permite que el extravío se prolongue en el tiempo más de lo debido. De lo contrario, el orden social podría verse comprometido. El sufrimiento emocional producido por catástrofes naturales (pestes, plagas, terremotos, inundaciones, etc.) y, en general, por los males extremos que acechan al hombre, son aliviados con el respaldo de la religión. También la religión ejerce de

grupos; y por otro lado, religiones como el Islam, el budismo o el judaísmo, se nutren en España de buen número de conversos. Por cierto que son estos conversos, ciudadanos españoles de pleno derecho, los que a menudo lideran las reclamaciones a la Administración para salvaguardar sus derechos y libertades religiosas.

mecanismo de ajuste a los elementos frustrantes de la vida propiciados por los propios humanos, como ocurre con las desigualdades sociales y económicas. Este último aspecto fue precozmente señalado por Karl Marx, como podrá verse más adelante en este trabajo.

- La religión como fuente de significaciones últimas → fue Max Weber uno de los más hábiles observadores del llamado «problema del significado». En el afrontamiento de problemas como el sufrimiento, la muerte, el sentido de la vida o el del mundo, no basta al hombre el ajuste emocional, sino que se le hace precisa también la seguridad cognoscitiva.

El papel de la religión como sostén emocional y donadora de sentido se ve bien reflejado en la formulación que hace Thomas F. O'Dea. Para O'Dea si se pudiera tener una “gran perspectiva” que trascienda la experiencia empírica en el aquí-y-ahora en que encontramos los males que nos amenazan y si las normas y metas que nos agobian hallasen justificación en dicha perspectiva, entonces la desgracia y la frustración tendrían un sentido último para nosotros. Sería más fácil ver que la vida tiene sentido, un significado provisto por una perspectiva que trasciende la experiencia empírica en la situación humana finita del aquí-y-ahora. Es por ello que el aquí-y-ahora se torna significativo al relacionarlo con un más allá (O'Dea, 1978: 15).

- La religión hace posible la comunicación trascendental → la religión proporciona medios como la oración, la meditación, el trance místico, etc., para que los humanos se comuniquen con las entidades trascendentes. Responde así a una necesidad de referencia a lo trascendente que es explicable por las condiciones de incertidumbre en que transcurre toda vida humana, así como por la limitada capacidad de controlar el mundo en que el ser humano ha de vivir. Mundo que además presenta una distribución desigual de funciones, recursos y recompensas.

- Ambivalente función de maduración personal → por un lado la religión apoya, estimula y acompaña el paso del individuo de unos estadios de maduración personal a otros (infancia, adolescencia, adultez). Pero, por otro lado, la religión puede resultar autoritaria y sobreprotectora en grado tal que termine por achicar la autonomía del individuo, inhibiendo su maduración y haciéndole dependiente de las instituciones religiosas.

En resumen, podría decirse con O'Dea que la religión contribuye a los sistemas sociales en que, sobre los puntos de ruptura, cuando el hombre se enfrenta a la contingencia y a la impotencia, ofrece una respuesta al problema del significado. También proporciona medios para sobrellevar la frustración que implica el desengaño, cuando éste se deriva de la condición humana o del orden institucional de la sociedad. La función de la religión para la personalidad humana -dice O'Dea- consiste en proporcionar los fundamentos básicos que garantizan el significado de la vida y el esfuerzo humanos y ofrecer una salida a las necesidades de expresión así como catarsis y consuelo para las emociones humanas. Además, refuerza la disciplina humana por medio de la santificación de las normas y reglas sociales y, por tanto, participa en la socialización del individuo así como en el mantenimiento de la estabilidad social (O'Dea, 1978: 28-29).

Dicho de otro modo, para la perspectiva funcionalista la religión hace que el individuo se identifique con su grupo, le da apoyo en la incertidumbre, lo consuela en el desengaño, lo vincula con los objetivos de la sociedad, fortalece su moral y le proporciona elementos de identidad. Actúa para reforzar la estabilidad y la unidad de la sociedad, apoyando el control social, acrecentando los valores y metas establecidos, y proporcionando los medios para superar la culpa y la alienación. Puede mostrar o no su rasgo profético y constituir una influencia perturbadora y aun subversiva en cualquier sociedad particular (O'Dea, 1978: 27).

Mas la sociología de la religión también nos muestra la otra cara de la funcionalidad, es decir, la disfuncionalidad. No han faltado en la historia de la sociología voces que hayan afirmado el poder revolucionario y desestabilizador de la religión. La capacidad revolucionaria de la religión ha sido calificada de funcional en unas ocasiones y de disfuncional en otras, sin embargo no debe confundirse ese juicio con la valoración positiva/negativa, buena/mala o ética/no-ética. Lo funcional no es sinónimo de moral ni lo disfuncional de inmoral, son categorizaciones separadas. En la medida en que la revolución sirve de revulsivo a una sociedad para salir de un “atranco histórico”, la religión cumple un cometido funcional. En la medida en que la religión impulsa revoluciones con el único objeto de disturbar el orden social y político, enmascarando intereses espurios de alguna iglesia o grupo particular, la religión resulta disfuncional para el conjunto de la sociedad, aunque resulte funcional para esa iglesia o grupo concretos. El poder de la religión, su capacidad de influir la sociedad, ha sido notable desde muchos siglos atrás, como en su día supo ver el ilustre historiador francés del siglo XIX, François Guizot, que entendió y expresó como pocos el papel crucial y ambivalente jugado por el cristianismo en la construcción de Europa. Guizot sostenía a tal efecto que mientras el estado y otras organizaciones políticas se hallaban en una etapa incipiente, la Iglesia cristiana, no entendida como sistema religioso sino como sociedad eclesíástica, se encontraba ya desde el siglo V organizada por completo. Ello no significa que la Iglesia no habría de experimentar cambios y hasta transformaciones profundas en los siglos subsiguientes, sino que «la Iglesia, considerada como corporación, como gobierno del pueblo cristiano, había alcanzado [desde el siglo V] una existencia completa e independiente» (Guizot, 1990: 111-112).

Dejemos por el momento las Iglesias y demás organizaciones religiosas, de las que se tratará en el epígrafe siguiente, y volvamos a la religión en general. Unas veces de manera más evidente y otras más subrepticamente se ha acusado a la religión de ser disfuncional señalándola como un fenómeno reaccionario, obstáculo del progreso, fuente del fanatismo y de la intolerancia, promotora de la ignorancia, la superstición y el oscurantismo. Esta mentalidad no es infrecuente entre los primeros estudiosos científicos de la religión,

herederos directos de la Ilustración, y todavía es observable en la actualidad sin necesidad de escarbar demasiado hondo. Por ejemplo, la literatura de la última década sobre fundamentalismo religioso a veces muestra esta postura acusadora, basando su argumentación en la incontestable y dramática realidad del terrorismo islamista o en las redivivas teorías creacionistas del *Diseño Inteligente*. Asimismo, y para finalizar este aspecto, debe tenerse en cuenta que el pluralismo religioso puede resultar a un tiempo funcional y disfuncional para una sociedad dada, ya que dos o más religiones pueden promover simultáneamente varios valores, comunes unos e incompatibles otros, contribuyendo a la vez a la funcionalidad y a la disfuncionalidad. Otra cuestión cercana que merecería un examen a fondo por parte de la actual sociología de la religión es la de si el pluralismo religioso resulta disfuncional para la propia religión en general. Es decir, ¿el hecho de disponer de un catálogo de posibles fes a profesar resta, a los ojos del creyente del siglo XXI, credibilidad a todas ellas? Esta cuestión que contiene algo de paradoja, sin duda resultará muy relevante en un futuro no lejano, pues el panorama religioso mundial parece perfilarse más plural y competitivo de lo que ha venido siendo hasta la fecha.

2.2.3. El simbolismo religioso.

Se ha mencionado anteriormente que es común entre gran número de arqueólogos la idea de que el pensamiento simbólico marca el inicio de la religión, o dicho de otro modo, que es la capacidad simbólica la «*precursora de*» o bien el «*prerrequisito para*» la existencia de la religión dentro de un sistema cultural simbólico mayor. Parece que sin las capacidades simbólica, abstracta y trascendente, sería difícil concebir una idea de lo sobrenatural o de lo metaempírico. También, por su parte, los antropólogos físicos, sociales y culturales, los lingüistas, los filósofos, los epistemólogos, los (pre)historiadores y, por supuesto, los sociólogos, han prestado atención a la capacidad simbólica en tanto que rasgo fundamental de nuestra especie, otorgándole una importancia crucial en los procesos de evolución cultural, social y biológica. Aunque los descubrimientos de arqueólogos, filósofos, psicólogos o lingüistas resulten en verdad valiosos para la sociología y la antropología de la religión,

son éstas últimas las que, a la sazón, deben encontrar y aplicar su propio enfoque para el estudio del símbolo y de la religión.

Los orígenes de la perspectiva simbolista que, a la postre, ha tenido considerable influencia sobre sociólogos y antropólogos deben rastrearse en la obra del filósofo francés Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), quien indagó los rasgos de la mentalidad primitiva en orden a comprender los mitos de la temprana humanidad. Lévy-Bruhl estudió la mentalidad primitiva en tanto que sistema de pensamiento, para lo cual aplicó un punto de vista filosófico lógico. En contra del enfoque dominante en su época, por el que se veía a las sociedades primitivas como grupos humanos rezagados en el curso de una evolución unilineal hacia el progreso, Lévy-Bruhl se centró en destacar la oposición entre las mentalidades primitiva y civilizada, señalando entre ambas una diferencia radical, no ya de grado (de evolución) sino cualitativa. Para el francés el pensamiento primitivo era fundamentalmente místico mientras que el pensamiento civilizado e industrial era positivista. Si a los primitivos se les aplicaba el canon del individuo occidental quedaban reflejados como niños o como imbéciles, razón por la que Lévy-Bruhl centró sus esfuerzos en aplicarles un enfoque que, basado en las diferencias con los occidentales, no los retratase como ignorantes. Para él el pensamiento primitivo no percibe el mundo como natural, sino que todas las cosas están investidas de poderes místicos y sagrados. El planteamiento de Lévy-Bruhl generó grandes discusiones en su época y todavía hoy su obra sigue resultando controvertida.

Pero vayamos con el símbolo religioso. Éste será el único tipo de símbolo que aquí se tratará y puede ser definido como aquel vinculado con «una experiencia o concepción religiosa del mundo». El símbolo puede ser expresado en forma específica -el árbol cósmico de Mesopotamia-, con un significado también específico, o de forma genérica -el árbol cósmico-, con un significado común a muchas culturas. Por lo normal el *símbolo* suele reservarse para los hechos religiosos de simbolismo manifiesto y explícito. Por su parte, el término *simbolismo*, en sentido estricto, debe usarse para referir un conjunto estructuralmente coherente de símbolos. Así, por ejemplo, la literatura especializada habla del «simbolismo acuático», cuyo conjunto comprende y

relaciona los ritos bautismales y de purificación, las cosmogonías acuáticas, los mitos relativos a inundaciones y catástrofes marinas, los relativos a la fecundidad en contacto con el agua, etc; aunque con mucha frecuencia los términos *símbolo* y *simbolismo* terminan por ser empleados de una manera poco precisa³⁰. Existen multitud de símbolos religiosos (el árbol cósmico, la rueda, el huevo cosmogónico, la serpiente, la luna, la noche y las tinieblas, el Centro, el lazo, etc.), circunstancia ésta que plantea algunos problemas en lo relativo a clasificación, comparación y manejo de los mismos. Pero, además, debe tenerse en cuenta que cada símbolo tiene su significado específico que va ligado al momento y a la cultura del que es tomado y que es preciso averiguar (Eliade & Kitagawa, 2010: 118-124). Al decir de Mircea Eliade, una perspectiva comparada es la única forma de descifrar completamente la estructura del símbolo: «Sólo después de penetrar en los significados específicos del árbol cósmico en la Mesopotamia y en la India antigua puede uno comprender el simbolismo Yggdrasil o de los árboles cósmicos de Asia Central o de Siberia» (Eliade & Kitagawa, 2010: 124). Sin embargo este enfoque comparado no puede ser arbitrario -error que el historiador rumano achaca a los análisis del símbolo hechos por Tylor y Frazer³¹-, sino que debe respetar una contigüidad geográfica e histórica. En suma, de la comparación entre símbolos religiosos se desprenden similitudes y diferencias, a las que es menester buscar explicación socio-religiosa. Debe indagarse la razón por la que ciertas sociedades o culturas han retenido «determinados contenidos primarios mientras otras los olvidaron, modificaron, rechazaron o enriquecieron» (Eliade & Kitagawa, 2010: 125).

La concepción netamente simbólica de la religión en Eliade le lleva a formular la afirmación de que cada acto religioso, por el simple hecho de ser religioso, posee un significado que es, en última instancia, “*simbólico*”, puesto que se

³⁰ De este prurito de corrección semántica deja constancia el filósofo e historiador de las religiones Mircea Eliade en su texto titulado “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”. Lo hace más con la resignación de quien se sabe defensor de una causa perdida que con indignación o amargo lamento. (Ver Eliade & Kitagawa, 2010: 126-127).

³¹ En su obra *Imágenes y símbolos*, Eliade califica de posición «confusionista» la adoptada por Tylor y Frazer ya que «en sus investigaciones antropológicas y etnográficas acumularon ejemplos carentes de toda contigüidad geográfica o histórica, citando un mito australiano junto a un mito siberiano, africano o norteamericano, persuadidos de que se trataba siempre, y en todas partes, de la misma “reacción uniforme del espíritu humano ante los fenómenos de la Naturaleza”» (Cf. Cipriani, 2004: 184-185).

refiere a seres o valores sobrenaturales. El corolario que por necesidad se deduce de dicha afirmación es que toda investigación sobre religión implica el estudio del simbolismo religioso (Eliade & Kitagawa, 2010: 126).

En resumen, nos dice Eliade, uno debiera esforzarse por aprender el significado simbólico de los hechos religiosos en sus apariencias heterogéneas, aunque estructuralmente entrelazadas; esos hechos religiosos pueden ser ritos o conductas rituales, así como mitos, leyendas o seres sobrenaturales (Eliade & Kitagawa, 2010: 128).

Pero el estudio de las estructuras del simbolismo religioso, nos advierte Eliade, por un lado no implica la renuncia a indagar sus aspectos históricos y sociales como, por otro, tampoco persigue la mera fusión o reducción de símbolos aparentemente distintos. La búsqueda de estructuras simbólicas es una tarea de integración. Cuando el investigador contrasta dos expresiones diferentes de un símbolo, lo hace para descubrir *el proceso mediante el cual una estructura puede asumir enriquecidos significados*.

Al hilo de esa presumible capacidad de la estructura del símbolo de asumir nuevos significados en el transcurso de la historia, o sea, de enriquecerse, sin abolir los significados más remotos, Eliade afirma la universalidad de los símbolos: «la historia no logra modificar radicalmente la estructura de un simbolismo arcaico. La historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo» (Eliade, 2008: 102). De esa condición se sigue que: 1) los nuevos significados que pueda adquirir un símbolo en el devenir histórico estarán condicionados por la estructura del mismo; y 2) para la comprensión de un símbolo religioso no sólo es preciso considerar todos sus contextos, sino también reflexionar sobre los diversos significados que haya tenido en su periodo de *madurez* (Eliade & Kitagawa, 2010: 139).

También desde la antropología cultural y, más concretamente, desde la antropología simbólica -a veces denominada «antropología interpretativa»- se han registrado una serie de trabajos influyentes sobre el tema del simbolismo

religioso. La antropología simbólica es una corriente teórica que se origina en la década de 1960 y cuya influencia todavía perdura en la actualidad, que observa las culturas como sistemas simbólicos que se configuran a partir de las interpretaciones humanas del mundo. El objeto de la antropología simbólica consiste en analizar cómo la gente otorga significado a su realidad y cómo es expresada esa realidad a través de símbolos culturales. Para los antropólogos simbólicos la cultura es un fenómeno mental, que no puede ser modelado. Cuando los seguidores de esta corriente estudian las acciones simbólicas lo hacen empleando un abanico de herramientas analíticas procedentes de disciplinas diversas como la psicología, la historia o la literatura. Su método ha sido criticado argumentándose en su contra la escasa objetividad del mismo, pero la importancia de sus trabajos ha obligado a la antropología a revisar profundamente su concepto de cultura. Entre los autores más destacados de esta corriente cabe mencionar a Edmund Leach, Mary Douglas, Clifford Geertz, David Schneider o Victor Turner.

2.3. Las organizaciones religiosas.

Se ha referido anteriormente en este trabajo que la pluralidad religiosa lo es también de formas religiosas o, cuando éstas han adquirido ya un grado suficiente de institucionalización, pluralidad de tipos de organización religiosa. En la sociología de la religión existe un debate clásico que es el que diferencia entre *iglesia* y *secta*, que se origina en los trabajos de Max Weber y Ernst Troeltsch, y que es con mucho la categorización que más atención ha recibido por parte de los sociólogos a este respecto. En algunos textos el debate iglesia-secta ha sido interpretado erróneamente en términos dicotómicos, como tipos en irreductible oposición, cuando en verdad lo que representan son los extremos de un *continuum* que da cabida a múltiples tipos intermedios. Dos de los tipos de organización que con más frecuencia se les añaden son la *denominación* y el *culto*.

Por lo normal es tarea del científico el poner orden en las cosas que estudia. No es extraño, por tanto, que los sociólogos históricamente se hayan

cuestionado la conveniencia de establecer una tipología que agrupe y ordene las formas de organización religiosa. Weber lo hizo tomando los tipos ideales de iglesia y secta, Troeltsch recogió el testigo de su maestro y le dio nuevos e interesantes desarrollos. También el teólogo norteamericano H. Richard Niebuhr prestó temprana atención a esta problemática, proponiendo el tipo *denominación* o *sistema denominacional*³² como una forma próxima al esquema de iglesia. A partir de entonces muchos sociólogos de la religión han propuesto una gama de posibilidades organizativas. Los sociólogos se han preguntado si es posible poner orden en la gran diversidad de organizaciones religiosas existentes alrededor del mundo y, en tal caso, qué alcance o resultados tendría esa operación. También se han cuestionado cómo se conciliaría una posible clasificación de las organizaciones religiosas con la clasificación de las organizaciones seculares. En palabras de Yinger:

...the social scientist ask two clusters of questions: Can the great diversity of religious organizations be classified; would some system of taxonomy (clasificación) help in viewing the range more clearly? And how does one account for the diversity; does it reflect, and in turn perhaps affect, secular diversity?³³ (Yinger, 1987: 540)

Desde luego no puede decirse que disponer de una tipología estándar para clasificar las formas religiosas del mundo -instrumento que nos permitiría hacer comparaciones generales- sea perjudicial para la sociología de la religión, muy al contrario, pero acaso lo más adecuado sería establecer una tipología específica para cada sociedad (nación, estado) y c categorías fácilmente revisable cada cierto tiempo (por periodos de diez años, por ejemplo). Esta afirmación se basa en el principio de que la religión no es estática sino manifiestamente dinámica y que las distintas confesiones, aun debiéndose muchas a un núcleo central (que normalmente dicta la doctrina), adquieren carácter específico según la nación o el estado en los que se desenvuelven. Así, no será lo mismo el catolicismo en España que en los Estados Unidos de América, ni el Islam contemporáneo en Marruecos que en Singapur o Mozambique. Como tampoco el catolicismo de la España de 1940 es el mismo

³² En 1929 Niebuhr publica *The social sources of denominationalism*, obra que fue reimpressa en 1962.

³³ «...el científico social pregunta dos grupos de cuestiones: ¿Puede la gran diversidad de organizaciones religiosas ser clasificada; ayudaría algún sistema de taxonomía (clasificación) a contemplar la diversidad más claramente? Y, ¿cómo explica uno la diversidad; refleja ésta y, a su vez quizá afecta, la diversidad secular?»

que el de la España actual, precisamente porque las circunstancias sociales (políticas, económicas, demográficas, etc.) condicionan la vida religiosa. Sólo una sistematización flexible en el estudio de las confesiones religiosas que conviven en un mismo marco político, esto es, mediante el establecimiento de tipologías claras, la construcción de indicadores, el censo de los lugares de culto, la identificación de interlocutores autorizados, etc., adecuados a un territorio y una población concretos, será posible conocer lo suficiente para poder elaborar y poner en práctica políticas sociales y legislaciones eficaces en el ámbito de la religión. Sólo mediante ese estudio sistematizado y flexible será posible rebasar el plano teórico. Pero dicha sistematización requiere una toma de conciencia y un sentido del compromiso por parte de las distintas instituciones políticas y religiosas, así como un afán de rigurosidad y, por qué no decirlo, un sentido de servicio público por parte de los científicos.

Pese a lo dicho, por el momento habrá que contentarse con afianzar una tipología de mínimos, de inspiración germano-americana, que cuenta con un hándicap reconocido. Y es que, en su diseño, pesa el etnocentrismo desde el principio. En otras palabras, es una tipología pensada en un contexto europeo y norteamericano para aplicar al análisis del cristianismo. Como señaló en su día H. M. Johnson, esta tipología «fue ideada para el estudio teórico de los grupos religiosos occidentales y es un tanto insuficiente para analizar las religiones orientales» (Johnson, 1968: 147). Como es de ver, pretender clasificar todas las religiones del mundo haciéndolas encajar en los más o menos rígidos esquemas de cuatro tipologías como iglesia, secta, denominación y culto no parece la opción idónea, sin embargo habrá de tomarse como una opción posibilista para hacer operativo el populoso conjunto de grupos religiosos, aunque sea a costa de cierta exactitud.

Se ha mencionado ya que el debate iglesia-secta ha suscitado gran interés en la sociología durante todo el siglo XX y que tal interés no parece haber decaído en este arranque de siglo. Como ha manifestado con acierto Joachim Matthes, la distinción entre iglesia y secta pertenece al *instrumental conceptual clásico de la sociología religiosa*. Los trabajos más importantes de la sociología religiosa clásica sobre el tema se deben a E. Troeltsch, Max Weber y H. R.

Niebuhr. Con el material preferentemente histórico que ellos elaboraron, y a través de sus definiciones características de la iglesia y de la secta, esos autores han venido definiendo hasta la actualidad la discusión de este tema (Matthes, 1971: 122).³⁴

Max Weber trata por primera vez la diferenciación iglesia-secta en su célebre obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), en la que presenta la iglesia como una institución de carácter sobrenatural que administra los bienes de la salvación, a la que se pertenece por nacimiento, obligatoriamente y no por libre decisión. La secta, en cambio, es una asociación voluntaria en la que, toda vez que el creyente cumple los requisitos exigidos para formar parte de ésta, su ingreso tiene lugar cuando el individuo lo decide voluntariamente. En su estudio de la tipología iglesia-secta, como puede observarse, Weber hace especial hincapié en el factor *admisión* o *filiación*. El pensador alemán sostiene que la iglesia tiene carácter de institución mientras que la secta lo tiene de asociación voluntaria. Para Weber la iglesia la forman todos, justos y pecadores, mientras que la secta o «iglesia de los fieles» la forman sólo aquellos que están cualificados para hacerlo, aquellos cuya fe es más pura y verdadera. En opinión de nuestro autor, el criterio de separación frente al Estado de iglesias o sectas no es un rasgo definitivo para poder diferenciar ambos tipos, sin embargo atribuye a las iglesias una modalidad de carisma que llama «de oficio», o sea, el derivado del cargo que se ostenta en la organización religiosa, opuesto al carisma personal que adorna a los líderes de las sectas. Además, señaló una cuestión de número; las sectas tienen por lo general un tamaño reducido, son exclusivistas, ya que deben garantizar la pureza de sus fieles y ello exige del grupo una tarea de investigación y aprobación personales que no sería abarcable en una organización a gran escala (Ariño Villarroya, 2006; Castón Boyer y Ramos Lorente, 2008; Hill, 1976: 71-98; Johnson, 1968: 147-190; Matthes, 1971: 122-135).

³⁴ Constatar el hecho de que la sociología de la religión aun funcione con las definiciones propuestas por Weber, Troeltsch y Niebuhr, ligeramente complementadas por las aportaciones posteriores de B. R. Wilson y J. M. Yinger, podría venir a reforzar la hipótesis sostenida en esta tesis de que la sociología de la religión acusa cierto estancamiento en torno a los clásicos de la disciplina.

Precisamente del rasgo de pureza de que deben hacer gala los seguidores de una secta se colige que la moral que tales seguidores deben observar sea más estricta que la que se impone a los miembros de una iglesia. En ocasiones quien se adhiere a una secta ha de pasar previamente por un periodo de prueba a modo de noviciado. De hecho Weber parece sugerir la comparación entre órdenes religiosas y sectas ascéticas. Las relaciones en el seno de una secta son fraternales, solidarias, de igualdad, de simpatía, de ayuda mutua y con frecuencia se da el comunismo de bienes. Por la contra, en el momento de desvinculación del grupo, a la expulsión le sigue el ostracismo del individuo, cosa que no ocurre con las iglesias. Las sectas suelen defender la libertad de conciencia, en cambio, a una iglesia con aspiración universalista no le es dado poder defender -según Weber- tal libertad. El gran pensador alemán lo explica en los siguientes términos: una iglesia plenamente desarrollada, es decir, aquella que tiene aspiraciones universalistas, no puede admitir la libertad de conciencia; si se pronuncia a favor de dicha libertad -nos dice- es porque se encuentra en una posición minoritaria y exige algo que, en principio, ella misma no puede conceder a los demás (Cf. Hill, 1976: 75).

Sin embargo, pese a las diferencias señaladas entre iglesia y secta, Weber concibe que la evolución de las formas sectarias se encamina hacia modelos próximos al de iglesia a través de un proceso que dio en llamar la *rutinización del carisma*. De hecho, algunos estudiosos posteriores que concuerdan con esta opinión weberiana han llegado a extremarla al punto de afirmar que una secta sólo puede serlo durante una única generación, ya que en el momento en que crece el número de sus seguidores y, al tiempo, su institucionalización, se inicia un proceso que cambia su carácter (Hill, 1976: 71-98; Johnson, 1968: 147-190). H. R. Niebuhr es paradigmático en este sentido cuando expresa que por su misma naturaleza, el tipo de organización sectaria sólo es válido para una generación. Los hijos nacidos de los miembros voluntarios de la primera generación comienzan a hacer de la secta una iglesia mucho antes de llegar a la edad del uso de la razón -señala agudamente. La causa está en que al nacer ellos, la secta tiene que adoptar el carácter de una institución educativa y formativa a fin de conseguir que la nueva generación se ajuste a unos ideales y usos que han pasado a ser tradicionales. Raras veces profesa una segunda

generación las convicciones que han heredado con el mismo fervor que sus padres, que dieron forma a aquellas convicciones en el ardor del conflicto y arriesgándose a sufrir el martirio (Cf. Hill, 1976: 84-85).

Ernst Troeltsch (1865-1923), por su parte, hizo una interpretación de la tipología iglesia-secta que difiere un tanto de la formulada por Max Weber. Troeltsch trató extensamente las organizaciones religiosas cristianas en su obra *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* de 1912 (frecuentemente citada por su traducción inglesa *The social teaching of the christian churches* de 1931³⁵). Para Troeltsch la iglesia, en tanto que organización religiosa, tiene aspiración universalista, pretende alcanzar por igual a toda la sociedad y a todas las clases, sólo que para conseguir ese objetivo se ve obligada a asociarse con los intereses de las clases dominantes o gobernantes. Es por esto que a menudo la iglesia trabaja para asegurar el orden social. Sin embargo, como ha señalado hábilmente Michael Hill en su *Sociología de la religión* de 1973, Troeltsch explicaba el surgimiento del cristianismo por meras razones religiosas, no económicas ni sociales. Para Troeltsch el primitivo movimiento cristiano fue un brote puramente religioso, condicionado por las crisis sociales de la época, pero cuya atención no se dirigía ante todo a exigir la reforma y la justicia en este mundo, sino a proclamar la igualdad de todos ante Dios (Cf. Hill, 1976: 76-77).

La secta, por su parte, adopta frente al mundo, el Estado y la sociedad una actitud de indiferencia, resignación o animosidad, que se manifiesta en conductas que pueden ir desde lo pacífico hasta lo violento. La secta se rebela contra los *status quo* sociales y eclesiales, lo que le lleva a relacionarse con las clases inferiores y los grupos de oposición al Estado y a la sociedad. «La animosidad de la secta frente al mundo es, ante todo, una oposición a todas las ordenaciones del mundo impuestas por la autoridad y no tanto una oposición a los signos de la vida cotidiana» (Matthes, 1971: 123-124). Troeltsch sostiene en su obra que tanto en la ética del evangelio como en el sucesivo desarrollo de

³⁵ En la elaboración de este trabajo no se ha podido consultar de primera mano el libro de Troeltsch, por lo que las citas textuales de su obra provienen de otros autores que presumiblemente si lo han consultado en su versión directa o en su traducción inglesa.

éticas aparecidas en los primeros siglos del cristianismo -por ejemplo, la paulina- pueden distinguirse dos modos de vivir la religión, el primero cronológicamente hablando vendría a ser algo equivalente a una secta, el segundo, una iglesia incipiente. Siguiendo a Michael Hill en este punto nos dice que desde el comienzo quedaba sentada la base para dos tendencias complementarias y coexistentes dentro del cristianismo; por un lado un anarquismo idealista y un comunismo de amor que combinaba una indiferencia radical o una hostilidad hacia el resto del orden social, con el esfuerzo de realizar este ideal de amor en un grupo reducido. Por otro lado, una evolución en sentido social-conservador, donde la sumisión a la voluntad de Dios se combinaba con una firme independencia de la comunidad organizada que cuida de sus propios asuntos y que, al ampliarse el ámbito de su influencia, no sólo se ve obligada a interactuar con las instituciones seculares, sino a esforzarse al máximo para utilizarlas en provecho de sus propios fines (Hill, 1976: 77-78).

Según Troeltsch la vida ascética en una iglesia representa la manera de demostrar la perfección y virtuosismo religiosos, en tanto que en una secta no representa sino el desapego de lo mundano y la oposición al orden social establecido. Troeltsch, historiador y filósofo de la religión, sitúa la brecha definitiva entre los tipos *iglesia* y *secta* hacia finales de la Edad Media. Si bien en el cristianismo ya se habían dado ciertos movimientos sectarios anteriormente, la religión había venido basculando entre las dos modalidades. Desde finales de la Edad Media se impone la forma de iglesia, que será la que mejor sirva a la aspiración de universalidad y que le permitirá consolidarse como «dispensadora objetiva de la gracia sacramental».

En medio de la oposición entre iglesia y secta, Troeltsch cree distinguir un tercer tipo de organización religiosa que será algo así como la síntesis de ambas, la *mística*. La mística, según Troeltsch, no se define ni como iglesia ni como secta, ya que no posee ni la santidad concreta de la institución ni la conexión radical con la Biblia. La mística, combinando las ideas cristianas con muchos puntos de vista modernos, deduciendo las instituciones sociales no de la doctrina de la caída sino de un proceso de evolución natural, no establece un

límite a las concesiones ni posee el mismo poder social que la iglesia pero, al tiempo, carece del radicalismo y del exclusivismo que permite a las sectas rechazar el Estado y la economía, las artes y las ciencias (Cf. Hill, 1976: 82).

La mística presenta un carácter individualista que, aunque no pretende la fraternidad, sí defiende la libertad para el intercambio de ideas. No es tan formal ni estructurada como la iglesia, ni tan rupturista como la secta. «Su ideología deriva en gran parte de un sincretismo con las ideas modernas - especialmente la ciencia- y al mismo tiempo encuentra cierta dificultad para formular un claro programa social» (Hill, 1976: 81). Es, en suma, *simplemente un paralelismo de personalidades religiosas espontáneas*. A juzgar por lo visto, la mística difícilmente puede ser tenida por un grupo religioso *stricto sensu*, aunque a efectos conceptuales deba considerarse un tipo organizativo.

Para Niebuhr, tercero en discordia, el surgimiento de sectas guarda directa relación con la situación social de las clases inferiores. Sin embargo el norteamericano amplía el significado de clases inferiores, refiriéndose no sólo a los más desfavorecidos económicamente sino también a determinadas minorías étnicas y otros grupos minoritarios en tanto que marginados por la sociedad. Niebuhr sostiene que con la secta arranca un proceso de evolución social que es a un tiempo proceso de ascensión social. El carácter sociológico de las sectas cambia en grado estructural por el proceso natural de sucesión de generaciones. Ese cambio estructural marca invariablemente transformaciones doctrinales y éticas. Por su misma esencia el tipo de organización de las sectas sólo tiene validez para una generación, con el tiempo, la secta va adquiriendo el carácter de una institución educativa y disciplinaria a fin de conformar la generación siguiente con los ideales y costumbres tradicionales. Además, el ascetismo que, por lo general, propagan las sectas, traducido en trabajo y en hábito de consumo determina con frecuencia una elevación del nivel de vida (Cf. Matthes, 1971: 125).

Siguiendo a Niebuhr podría decirse que ocurre algo paradójico con las sectas a medida que transcurre el tiempo. El ascetismo propugnado por éstas -y querido, en principio, por sus líderes- termina por elevar a los seguidores en su

escala social. Ese ascenso de sus miembros transforma a la secta en otro tipo de entidad, con otros caracteres distintos. De este modo las sectas se aproximan cada vez más al sistema eclesial establecido que, de alguna manera, las acoge en sí. En opinión de Niebuhr el carácter sociológico de las sectas se modifica casi siempre en el transcurso del tiempo por causa de la movilidad social de sus miembros. En los supuestos en que no existe un sistema establecido de iglesia (una iglesia federal oficial), se constituye un sistema de *denominaciones* «cuyas delimitaciones siguen las líneas de división social, económica y étnica de una sociedad» (Matthes, 1971: 125). Y es que el teólogo americano buscaba entender cómo un conjunto de premisas teológicas llegaba a plasmarse en una organización social (religiosa) por interacción con un entorno social y económico concreto (Hill, 1976: 84). Las denominaciones promueven el individualismo y la responsabilidad personal de salvación, no tienen pretensiones universalistas y surgen en un contexto de relación con otros grupos religiosos. Gozan de una cierta especialización sacerdotal, que no es decisiva para la salvación ni se cree que tenga poderes sobrenaturales, «son ministros y consejeros, adiestrados a veces tanto en psicología como en teología» (Johnson, 1968). Su ética y requisitos religiosos se vuelven algo más relajados que los que mantenía la secta originaria y toleran cierto compromiso con lo mundano, al punto de que algunos miembros prosperan económicamente más que otros. En general el grupo asciende de la desposesión (económica, de estatus, etc.) a la clase media y los miembros más adinerados se hacen con el control. En este proceso de cambio el grupo suele experimentar escisiones, cuyos protagonistas pasan a fundar nuevas sectas o a asociarse a otras ya existentes; los miembros que no se escinden, constituyen la denominación. En Norteamérica grupos religiosos como los presbiterianos, los congregacionistas, los metodistas o los unitarios han sido considerados históricamente denominaciones.

Recapitulando sobre el significado de las denominaciones puede decirse que la constitución de las mismas, que suponen el ascenso a partir de las sectas, reflejan más las experiencias sociales y políticas de la confesión (el grupo) y sus intereses mutables que sus concepciones teológicas. «Lo que se presenta

como teología denominacional hunde sus raíces en la relación entre la vida religiosa y los condicionamientos culturales y políticos de los grupos denominacionales» (Matthes, 1971: 125). Los sistemas denominacionales de doctrina constan de racionalizaciones teológicas de motivos y situaciones profanos y de reflexiones intelectuales de condicionamientos básicos de tipo social y cultural. Niebuhr consideró, precisamente, que el fallo del denominacionalismo se halla en la incapacidad del sistema eclesial denominacional para trascender los condicionamientos sociales, que lo convierten en una organización clasista. Al mismo tiempo, este fallo es el motivo de que el sistema denominacional provoque constantemente la creación de nuevas sectas (Matthes, 1971: 125-126).

El siguiente aspecto de las tipologías nos lleva a hablar del *culto*. El concepto de culto es empleado en distinto modo por la Antropología y la Sociología. Para la primera, muy sintéticamente, el culto se refiere a las creencias y prácticas que un determinado grupo mantiene en relación a un dios o dioses. Para la Sociología el culto suele significar un tipo de organización religiosa que, como se mostrará, presenta características intermedias entre la iglesia y la secta. Es en este segundo sentido en que se tomará aquí el concepto. Normalmente se atribuye a Howard Becker la propuesta del tipo *culto*, integrándolo en una tipología formada por cuatro categorías, a saber: *ecclesia*, *secta*, *denominación* y *culto*.

El culto es un tipo de organización un tanto inconsistente. Los lazos que unen a los adeptos de un culto son débiles y éstos -los adeptos- no muestran apenas preocupación por la estructura del mismo. Pese a todo pueden indicarse algunas claves generales como su reducido tamaño y el carácter flexible del grupo. Johnson ha escrito que los cultos muestran una extrema disposición a recibir a todos los que desean adherirse a ellos o participar en alguna medida. A veces hay restricciones (v. g. el color de la piel) pero, fuera de esas restricciones, la apertura a nuevos seguidores es máxima. El culto, a diferencia de la iglesia, es una organización voluntaria. Demuestra su holgura o relajación organizacionales «permitiendo que sus miembros vayan y vengan, y participen

al mismo tiempo en otros grupos religiosos si lo desean». Y continúa: «La coherencia del grupo depende del poder emocional de un líder sobre los miembros, o de la fascinación de las creencias o rituales. (...) En general, los cultos no son estrictos salvo en asuntos financieros». «Muchos profetas aparecen para satisfacer o explotar las diversas necesidades especiales de la población metropolitana. La gente da vueltas y va de un culto a otro hasta que encuentra el que le conviene». Suelen centrarse en un único aspecto doctrinal por encima de todos los demás, que guía la conducta en un determinado sentido y también focaliza la atención sobre una divinidad. El individualismo, el sincretismo y el esoterismo son caras que a menudo presentan los cultos. Éstos parecen darse en los centros metropolitanos, donde se concentra gran población culturalmente heterogénea y con ciertos problemas de adaptación. Son lugares donde entran en contacto flujos de población procedentes de diversos rincones del mundo, donde sus religiones tradicionales no parecen dar ya una respuesta efectiva a las nuevas condiciones de vida, lejos de los contextos de origen, y donde el fiel se ve liberado del control social ejercido sobre él por la religión tradicional. La presencia o convivencia de varias religiones tradicionales tiende a relativizar y debilitar de algún modo la autoridad de todas ellas. También nos dice Johnson que los cultos tienden a ignorar o negar los problemas mundiales o, en el mejor de los casos, a simplificarlos en forma excesiva. Debido a la contingencia a la que se ve sujeto el culto (composición cambiante de la población, problemas coyunturales de las personas, etc.) y al bajo nivel de compromiso o fidelidad de sus miembros, es de suponer que muchos cultos tienen una vida efímera. Otros, en cambio, llegan a convertirse en sectas y denominaciones (Abercrombie, Hill & Turner, 2000: 81; Johnson, 1968: 183-188).

Becker advierte que los cultos se parecen mucho a las sectas, del mismo modo que éstas se parecen mucho a las denominaciones, por lo que distinguir unos tipos de otros puede resultar ciertamente complicado. Becker amalgama en su propuesta las aportaciones de Weber, Troeltsch y Niebuhr, significando un punto de partida para ulteriores investigaciones teóricas así como empíricas. Fundándose en las interpretaciones clásicas de las tipologías religiosas construidas por los cuatro pensadores mencionados, autores posteriores como

Liston Pope, H. M. Johnson, J. Milton Yinger, Roland Robertson, Bryan R. Wilson, David Martin y otras significadas personalidades han elaborado nuevas y estimables propuestas.

Aproximadamente desde la década de 1970 la comunidad científica internacional ha ido aceptando el uso de un nuevo tipo de clasificación organizacional que se denomina Nuevos Movimientos Religiosos (NMRs o NRMs³⁶). Este término ha sido empleado en las últimas décadas como sinónimo de «culto» y, en ocasiones, como equivalente del sentido popular (no académico) y más o menos peyorativo del concepto «secta». Los NMRs son un conjunto heterogéneo de grupos religiosos que profesan y realizan, respectivamente, creencias y prácticas religiosas que difieren de las predominantes en la sociedad o cultura en que se dan; a partir de la II Guerra Mundial ganan en visibilidad social, especialmente en las décadas de los '60 y los '70, y tratan de proporcionar respuesta y significado a los acontecimientos de la vida, de modo similar a como lo hacen muchas de las religiones mayoritarias. A menudo son organizaciones internacionales, aunque pueden llegar a ser estrictamente locales, aportan nuevas sensibilidades de corte religioso, suelen atraer a gente joven de clase media y cuentan con líderes carismáticos. Con frecuencia son organizaciones tenidas como sospechosas por la opinión pública y han sido objeto de gran atención por los medios de comunicación -en especial aquellos NMRs que adoptan una actitud de rechazo del mundo-, debido a las acusaciones vertidas sobre ellos de practicar *lavado de cerebro* a sus adherentes y a incitarles a abandonar sus vidas familiares anteriores. Los NMRs no son un concepto muy preciso -carece de características definitorias claras- pero ha servido hasta la fecha para reunir una enorme diversidad de organizaciones religiosas y, en añadidura, esquivada la necesidad de tener que hacer referencia al sistema clasificatorio clásico iglesia-secta (Abercrombie, Hill & Turner, 2000: 240-241; Castón Boyer y Ramos Lorente, 2008: 276-278).

³⁶ NRMs: acrónimo inglés de la expresión *New Religious Movements*.

2.4. Características generales de la sociología de la religión.

A continuación se exponen las que, a juicio del autor de este trabajo, son algunas de las características que mejor definen el estado actual de nuestra disciplina. Son características fruto de una visión personal de la sociología de la religión, de su historia, sus protagonistas, sus debates, su actualidad y, sin pretender dotes proféticas, de sus perspectivas de futuro.

No se trata aquí de construir una lista más o menos ortodoxa de rasgos de la sociología de la religión al modo de las que puedan encontrarse acerca de la sociología en cualquier manual al uso. Se ha procurado de manera deliberada no buscar el consenso a priori con ningún autor o texto en particular, puesto que lo que parecía más atractivo y sugerente era realizar un ejercicio personal de reflexión tratando de minimizar las influencias de los discursos teóricos o metateóricos más frecuentados. Si las características resultantes terminan por ser aceptables, entonces, este ejercicio interpretativo habrá tenido algún valor.

Las seis características definitorias de la sociología de la religión actual, que resultan significativas en este trabajo son las siguientes:

- Poseer una rica tradición sociológica.
- Vivir una situación de estancamiento en torno a esa tradición.
- Presentar un reto coyuntural disfrazado de *leit motiv*.
- Haber tolerado el intrusismo de determinadas teologías.
- Separación artificiosa de la Antropología de la religión.
- Condición multiparadigmática.

Hagamos algunas consideraciones sobre las características enumeradas:

2.4.1. Una rica tradición sociológica.

Uno de los aspectos que más tempranamente saltan a la vista de cuantos se aproximan a la Sociología de la religión es la gran relevancia de las personalidades que desde los inicios han dedicado sus esfuerzos a tratar el tema religioso. Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), Herbert Spencer (1820-1903), Max Müller (1823-1900), Edward B. Tylor (1832-1917),

Vilfredo Pareto (1848-1923), James George Frazer (1854-1941), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Émile Durkheim (1858-1917), George Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920), Ernst Troeltsch (1864-1923), Marcel Mauss (1872-1950), Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), Robert Lowie (1883-1957) o Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942) son algunos de esos nombres destacados³⁷. Todos ellos pueden ser considerados en una u otra medida fundadores de la Antropología y la Sociología de la religión, puesto que estudiaron con sutil atención e inteligente mirada los aspectos sociales y culturales de las religiones. Acaso haya sido el hecho de no obviar la dimensión religiosa y mágica de la sociedad la que, a la postre, haya resultado clave en la consagración como “grandes” de estos protagonistas del pensamiento social moderno. Es bien probable que todos ellos tomaran conciencia de que a través del estudio social de la religión podían aprehender una gran porción de la vida social, aun a costa de no pocos esfuerzos de erudición, reflexión y trabajo de campo. Otras interpretaciones menos condescendientes han señalado como causa probable del interés de algunas de estas personalidades por los fenómenos religiosos, la aviesa intención ideologizada de acabar con la religión para siempre³⁸. Pero, ésas, son interpretaciones que no pueden aplicarse sin más ni de manera generalizada a los autores aquí referidos³⁹.

Sea como fuere, la obra de los primeros representantes de la Sociología de la religión -¿hará falta repetir que también de la Antropología de la religión?- es generosa, abundante y rica en matices que con frecuencia se ignoran por causa de ese mecanismo machacón y anodino de la recensión tras recensión tras recensión tras recensión... Es menester, pues, recuperar en lo posible las fuentes primarias. Dichas fuentes, como suele suceder, tienen a su vez sus

³⁷ Una lista más amplia de autores que resultan de gran interés para la sociología de la religión -aunque no todos sean sociólogos profesionales- puede hallarse en el apartado de Apéndices de este trabajo.

³⁸ Es cierto que en determinados momentos históricos, sobre todo a partir de 1789, perseguir la religión como superstición, arcaísmo y atraso de los pueblos, resultó ser sinónimo de contribuir al progreso.

³⁹ Es posible que algún lector eche en falta ciertos nombres entre el listado que este subepígrafe propone. Seguramente algún clásico se ha quedado nadando en el tintero, pero el criterio que se ha pretendido mantener en todos los casos es el de que las obras de estos pensadores puedan ser calificadas de “estrictamente sociológicas o antropológicas”. Por otro lado, muchas sociologías de la religión contemplan al fundador Auguste Comte como un autor propio del campo. En este trabajo no se ha entendido así, ya que no parece lo mismo «hacer sociología de la religión» que «hacer de la sociología religión». Todavía está por demostrar que las religiones laicas -como puede ser considerada la propuesta comteana- tengan la capacidad de transmutar la analogía (el ser «*como una religión*») en religiones propiamente dichas. Sin embargo quien esté interesado en la propuesta del «padre de la sociología» hallará valioso material en Comte (1988 y 2001) y en Arnaud (1971).

propias fuentes -llámense Filosofía social o Filosofía de las religiones, Teología moral, Historia de las religiones, etc.- que no serán inspeccionadas en este trabajo, pero que conviene tener presente para leer correctamente, pongamos por caso, los escritos de un Marx o de un Weber acerca de la religión. De modo que en los orígenes de la Sociología de la religión nos encontramos una confluencia de figuras de relumbrón del pensamiento social moderno como Marx, Spencer, Tylor, Durkheim o Max Weber, pero dicha confluencia, si se quiere azarosa, en ningún caso es espontánea sino que hunde sus raíces en las corrientes de pensamiento ilustrado que la precedían.

A la hora de valorar los méritos de toda obra científica debe imperar siempre la mayor cautela pero, en general, puede decirse que los clásicos de la disciplina produjeron una gama amplia de propuestas, hipótesis, teorías y sistemas que se encontraban acorde con el estado del conocimiento científico de la época en que fueron formuladas, que muchas de ellas no carecieron de audacia -frente al *status quo* eclesial- e imaginación científica -aunque más tarde fueran tildadas de excesivamente especulativas- y que dieron cuerpo a una colección de problemas científicos suficiente como para requerir la creación de una nueva disciplina social. Dicha disciplina sería la sociología/antropología de la religión, que estaba llamada a enfrentar los problemas científicos de un campo hasta entonces vedado a la ciencia. Esta opinión, no obstante, no es compartida por todos los autores. Por ejemplo, Evans Pritchard ha escrito que mirando el trabajo realizado por muchos de los autores precedentes en el campo de estudio, «a veces resulta difícil comprender cómo se han podido llegar a proponer muchas de las teorías del hombre primitivo y del origen y desarrollo de la religión». El antropólogo inglés admite que en el presente sabemos mucho que los autores precedentes ignoraban, pero «aun contando con la clase de datos que manejaban, es sorprendente que escribieran tantas cosas que parecen contrarias a la razón» (Evans Pritchard, 1991: 17).

En opinión del excelso antropólogo Evans Pritchard, el motivo para que muchos de los escritores de los inicios hayan contribuido a la sociología/antropología de la religión formulando poco menos que insensateces

-cosas que parecen contrarias a la razón- no se debe al estado rudimentario de conocimientos en la materia tanto como a una mezcolanza, imperante en la época, de positivismo, evolucionismo y residuos de cierta religiosidad sentimental. Pese a todo en otro punto de su conocida obra *Las teorías de la religión primitiva*, Evans-Pritchard precisa que aunque deba descartarse gran número de supuestos y opiniones evolucionistas o progresionistas, o considerarlos tan sólo como vagas hipótesis, «aun podemos conservar gran parte de su reivindicación de la racionalidad esencial de los pueblos primitivos» (Evans-Pritchard, 1991: 55-56).

Desde luego no fueron insensateces sino sistemas teóricos de primera magnitud lo que propusieron los componentes del par formado por Durkheim y Weber, a la que este trabajo querría equiparar la figura de Spencer. Algo por debajo, en un hipotético y un tanto odioso ranking de méritos, habría que añadir también a Edward B. Tylor, no tanto por la menor calidad de su razonamiento, sino porque su reflexión se orientó hacia una teoría menos ambiciosa. En cambio no puede ocultarse que de los cuatro autores referidos Tylor fue el único que tuvo verdadera experiencia de campo y contacto con otras culturas. Precisamente de las aportaciones concretas de estos cuatro *primeros espadas*, trata el capítulo siguiente (Cap. 3). Es por ello que no nos detendremos en su estimación por el momento. Sí nos entretendremos, en cambio, en desarrollar algunas notas sobre otros autores clásicos, a veces menos referenciados, pero en absoluto carentes de importancia.

En primer lugar debe tenerse en cuenta la figura de Karl Marx (1818 - 1883). Nace Marx en Tréveris, Renania (Alemania) en 1818, descendiente de una familia de rabinos judíos en la que, su padre, además de romper con la tradición rabínica se había convertido al protestantismo «para poder entrar en la sociedad burguesa gentil». Esta circunstancia, no obstante, no era infrecuente en la Alemania de la época. Marx estudia filosofía primero en Bonn y después más seriamente en Berlín, donde se doctora con una tesis sobre Demócrito y Epicuro. Ya en la mencionada tesis aparecerán algunas referencias críticas a la religión. No logra plaza en la universidad y se incorpora a la revista *Rheinische Zeitung* (Gaceta Renana), de la que llega a ser con el

tiempo redactor jefe. En 1843 se casa con Jenny von Westphalen, con quien se había prometido cuando contaba dieciocho años de edad, y emigran ambos a París. Allí Marx se relaciona con anarquistas, socialistas y obreros alemanes emigrados. Entre las amistades intelectuales de este periodo se cuentan Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, Proudhon o Bakunin. Es en esta época cuando Marx escribe algunas de sus páginas más brillantes sobre religión, y acaso las más directas y conocidas. Su actividad conspiradora y sus ideas revolucionarias terminan propiciando su expulsión del país. Pasa algún tiempo exiliado en Bruselas y es en estos días cuando traba una fuerte amistad con Friedrich Engels (1820-1895), hijo de un fabricante renano, con quien mantendrá a lo largo de toda su vida una estrecha colaboración. Uno de los primeros frutos de dicha colaboración es la fundación de la *Liga de los Comunistas* en 1847 y la aparición al año siguiente del más célebre panfleto de la historia, el *Manifiesto Comunista* (1848). Este mismo año vuelve Marx a Alemania, durante la revolución de 1848, funda la *Neue Rheinische Zeitung* y participa en el comité revolucionario de Colonia.

Tras la revolución de 1848 Marx pasa a refugiarse junto con su familia a Inglaterra, a Londres, donde subsiste en un pequeño piso del Soho, en condiciones miserables que sólo son aliviadas en parte por la ayuda económica de los amigos, muy señaladamente la ayuda de Engels, y por las colaboraciones que por entonces escribe para el *New York Daily Tribune*. En la biblioteca del Museo Británico se encierra largas horas a trabajar en su magna obra de análisis del sistema capitalista, *El Capital*, cuyo primer volumen se publica en 1867. Previamente, en 1864, funda la Internacional Obrera o Primera Internacional, con el fin de coordinar los diversos movimientos revolucionarios de cada país, la cual perdurará hasta 1876, año en que se disolverá por desavenencias internas. En marzo de 1883 muere Marx en Londres, sentado en su mesa de trabajo, dejando incompleto *El Capital*, que sería publicado póstumamente bajo los auspicios de Engels. El volumen II aparece en 1885 y el volumen III en 1894. (Abercrombie et al. 2000:214-216; Giner, 2002:492-496; Giner et al. 2006:523-526)

Sus obras principales son *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844), *Tesis sobre Feuerbach* (1845), *La ideología alemana* (1845; 1932) que escribe en colaboración con Engels, *La miseria de la filosofía* (1847), el ya citado *Manifiesto comunista* (1848) también con Engels, *Las luchas de clase en Francia* (1850), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), *El Capital* (1867; 1885; 1894), *Manuscritos de 1844* (1964) y *Grundrisse* (1973).

Marx es sin duda uno de los pensadores más importantes de la historia. Se ha escrito que su influencia es comparable a la ejercida por figuras como Jesús o Mahoma. Otras opiniones más moderadas no le regatean, empero, ningún mérito colocándolo en la parte más alta del escalafón intelectual junto con personalidades como Aristóteles, Copérnico, Newton, Darwin o Einstein (ver Morris, 1995: 41).

En lo relativo a religión es conveniente aclarar que Marx no dedicó ninguna obra en exclusiva a la crítica de la misma. Su preocupación principal era la crítica del sistema capitalista que, en una línea emparentada al cabo con el pensamiento ilustrado, sostenía que dicho sistema era el causante de que la humanidad no fuera protagonista de su propio destino, de que el hombre -cada hombre- no fuera en verdad libre. Pese a todo, la religión se encuentra presente en la práctica totalidad de sus escritos, aunque sea de manera lateral, secundaria si se quiere. También habrá de advertirse desde el principio que en muchas ocasiones hablar de religión en Marx supone hacerlo estrictamente de cristianismo, aunque el pensador alemán también exploró eventualmente las fases históricas precapitalistas e incluso prehistóricas.

En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844) se contienen ya algunas afirmaciones con cierto fuste. En ella Marx expone sus concepciones programáticas sobre la religión, comenzando por una definición: «la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aun no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse» (Marx, 1979: 93). La religión es para Marx, como puede deducirse de la definición, una autoconciencia errática. «La religión es proyección y también la conciencia

infeliz del sujeto que no se posee. Es alienación y desgarre de la conciencia» (Assmann y Mate en Marx, 1979: 15).

Para Marx el hombre es quien hace la religión y no ésta quien hace al hombre. Lo que ocurre, nos dice Marx, es que “*el hombre*” no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Y este estado y esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. (Marx, 1979: 93)

Y a renglón seguido continúa Marx esbozando lo que podríamos calificar de funciones sociales de la religión. Para Marx la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra el *otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual. (Marx, 1979: 93-94). Es de ver que algunas de las funciones sociales de la religión que, con los años, apuntarían autores como Durkheim o Malinowski ya habían sido señaladas con anterioridad por el filósofo alemán. Mas esta circunstancia, a fin de cuentas, no resulta demasiado extraordinaria como se verá cuando analicemos la obra de Spencer y como fácilmente podríamos comprobar si nos remontáramos por el curso del pensamiento crítico de todas las épocas. Lo que ya es más propio del sistema filosófico configurado por Marx es la afirmación de que la religión constituye el *aroma* espiritual del *otro mundo*, es decir, del mundo invertido, falseado, que habita el hombre. Así la lucha contra la religión se convierte en una lucha mediata contra ese otro mundo. Pero Marx le da la vuelta al asunto, invierte el sentido de orientación de la lucha, apostando por una lucha revolucionaria contra el mundo en vez de contra la religión. De ese modo «la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política». La crítica de la religión sufrirá el agudo escrutinio de Marx, pero se tratará de

un efecto secundario o una crítica *rebotada* de la crítica principal, la del sistema capitalista.

Marx habla, además, del papel ambivalente de la religión ya que la «miseria religiosa» es al mismo tiempo «expresión de la miseria real» y «protesta contra la miseria real». En su particular estilo literario, Marx desgrana las palabras que desembocan en su famosísima sentencia: «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo» (Marx, 1979: 94). Para Marx la religión es dicha ilusoria para el pueblo, que debe ser abolida necesariamente para que éste pueda alcanzar la dicha real. Marx sostiene que el mero hecho de que nuestro mundo -el valle de lágrimas- precise de ilusiones religiosas para ser vivido es motivo suficiente para proponer el abandono de dichas ilusiones: «La crítica de la religión es, por lo tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*» (Marx, 1979: 94).

En definitiva, la crítica de la religión tiene como misión desengañar al hombre, devolverle las riendas de su propio destino, permitiéndole actuar y modelarse conforme a la razón. La crítica de la religión desemboca -dice Marx- en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, y en consecuencia, en el imperativo categórico de abolir todas las relaciones en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable.

Claves interpretativas bien distintas a las marxistas son las que nos permiten hablar de Max Müller (1823-1900). Müller fue una de las voces más sobresalientes de los primeros tiempos del estudio científico de la religión. Filólogo alemán, fue especialista en sánscrito y en mitología india. Cursó estudios en las Universidades de Leipzig y Berlín. En la segunda de ellas entraría en contacto con Friedrich Schelling y posteriormente acudiría a la Universidad de París y a la de Oxford. En ésta última pasaría la mayor parte de su vida, entregado a la tarea de traducción de la literatura religiosa hindú.

Estudió los textos védicos y preparó una laboriosa edición crítica del Rig-Veda en lengua inglesa, que tardaría 25 años en terminar (1849-1874). Es considerado como un autor inscrito en la tradición psicológica o intelectualista y poseía una concepción naturalista de la religión. Evans-Pritchard habla de Müller como el máximo representante de la escuela del mito natural. Müller se había preguntado por el origen de la religión y tras sus indagaciones sobre los himnos védicos llega a la conclusión de que éstos dan lugar a la religión y mitología arias, y que ya en ellos queda expresado «que detrás del mundo visible y finito debe haber algo invisible, eterno y divino» (Cf. Morris, 1995: 122). En opinión de Müller -nos dice Evans-Pritchard- la humanidad ha tenido desde siempre una intuición de lo divino y de la idea de lo infinito (expresión con que designaba a Dios), que deriva de sus experiencias sensoriales. No debía, por tanto, buscarse su fuente en la revelación primitiva ni en un instinto o capacidad religiosas, como era habitual en su tiempo (Evans-Pritchard, 1991: 42-43).

Los grandes objetos naturales percibidos por los sentidos y posteriormente pasados por el tamiz de la razón dan lugar a la idea de infinito (la intuición de Dios) y, además, sirven a los humanos como símbolos. «Sólo se podía pensar en el infinito una vez surgida la idea del mismo, mediante metáforas y símbolos, los cuales sólo se podían tomar de aquello que parecía majestuoso en el mundo conocido» (Evans-Pritchard, 1991: 43). Con el paso del tiempo los sentidos metafóricos adquieren autonomía y, mediante personificación de los fenómenos naturales, pasan a convertirse en deidades. Las tesis de Müller, no obstante, no llegaron a consolidarse ante las críticas de otros modelos como los propuestos por sus coetáneos Spencer y Tylor, que gozaron de mayor aceptación.

Por su parte, Vilfredo Pareto (1848-1923), pensador polifacético donde los haya, no se dedicó ni en exclusiva ni siquiera principalmente al estudio del fenómeno religioso. Sin embargo este intelectual de honda visión social a quien la sociología y la ciencia política adeudan, cuando menos, la teoría de la circulación de las élites, también aportó su grano de arena a la sociología de la religión. Pareto toma pie en las teorías del positivismo racionalista para

integrarlas en su análisis de los sistemas sociales que fundamenta en lo que él denomina métodos lógico-experimentales. Introduce la noción de *sentimiento* que ayuda a desmentir el *prejuicio racionalista*. Pese a que se le ha considerado psicologista, en la línea de las teorías del instinto, Pareto trató los sentimientos negando que fueran solamente impulsos instintivos biológicamente heredados.

Con la introducción de elementos no empíricos que no pueden ajustarse a la pauta de las técnicas racionales, Pareto abrió una brecha en el sistema interpretativo positivista de los fenómenos de la religión. Al decir de Talcott Parsons (1967: 175), Pareto ensanchó enormemente la perspectiva analítica que debía tenerse en cuenta en el estudio del fenómeno religioso.

James G. Frazer (1854-1941) es un autor mundialmente conocido merced a su muy elaborada obra *La rama dorada (The Golden Bough)*, escrita originalmente en 12 volúmenes entre 1890 y 1915 y compendiada por el propio autor en un único tomo en 1922. *La rama dorada* muestra, a través de una erudición enciclopédica, una serie de reflexiones en torno a la magia y la superstición. Frazer, nacido en Glasgow, se cría en una familia de confesión presbiteriana, pero ya desde muy joven asume una postura agnóstica. No pierde, por ello, su interés por la religión y particularmente por la cultura antigua grecorromana. Estudioso de las lenguas y culturas clásicas, tras la lectura de *Primitive Culture* de Tylor, sus inclinaciones investigadoras pasan a orientarse hacia la antropología.

No obstante, la consideración que los especialistas manifiestan respecto a Frazer y su obra es ambigua, por un lado existe un consenso en cuanto al admirable esfuerzo de erudición que representa *La rama dorada* y es incluso abiertamente admirado por los autores de la escuela simbolista. Pero por otro lado se rechaza el elevado carácter especulativo y la arbitrariedad de la teoría frazeriana sobre la magia y la religión. También se le achacan los daños que, agravados por la gran difusión de su obra, ello ha provocado. Así, por ejemplo, Evans-Pritchard nos dice «*nadie acepta actualmente la teoría de los estadios de Frazer*» y expresiones como *teoría vulnerable*, *argumentos triviales* o la

acusación de introducir confusión en la teoría de la religión de Tylor o la de que *La rama dorada* y otros libros por el estilo apenas muestran una caricatura de la mentalidad primitiva, pueden hallarse en el juicio realizado a propósito del ilustre escritor escocés (Evans-Pritchard, 1991: 22 y 52-56). Por su parte, Alfonso Maria di Nola ha escrito sobre el influjo de la obra frazeriana considerándola «uno de los peligrosos mitos culturales que han influido negativamente en el desarrollo de las disciplinas histórico-religiosas y han contribuido a la creación de una imagen falsa de la vida religiosa fuera de tales disciplinas», particularmente por lo que hace a la influencia sobre la literatura, la poesía y el arte de las tres o cuatro primeras décadas del siglo XX (Cf. Cipriani, 2004: 70).

Brian Morris, por su parte, comienza por destacar las virtudes del popular estudio frazeriano al que considera como con *un estilo narrativo muy ameno* pese a la aglomeración de información etnográfica que contiene procedente de múltiples fuentes antiguas y modernas. Pero conforme avanza, la loa se va diluyendo «el libro es un laberinto de senderos y decursos intelectuales a través de los cuales se abren paso las especulaciones de Frazer» -nos dice-, para terminar escribiendo sobre *La rama dorada* en clave netamente negativa: «*su valor teórico es limitado, le falta originalidad y la mayoría de sus temas centrales no pasan de ser una elaboración y popularización de las teorías de Tylor*» (Morris, 1995: 133-134)

Juicios de partidarios y detractores aparte, Frazer sostuvo que la humanidad pasaba, en un proceso de evolución lineal, por tres estadios cosmogónicos sucesivos que son la magia, la religión y la ciencia. Cada estadio sucede al anterior, pero no lo erradica por completo, sino que siempre persisten algunas formas residuales. En opinión de Frazer la magia es más antigua que la religión y siempre que se da en su forma pura, no adulterada, ni teñida ni amalgamada por la religión, ésta -la magia- se fundamenta en el principio de que, en la naturaleza, un hecho sigue a otro necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún agente espiritual o personal. De ahí se sigue que su concepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna; el sistema entero

se entiende como una creencia implícita, pero real y firme, en el orden y uniformidad de la naturaleza (Frazer, 1995: 74-75).

Efectivamente Frazer halla similitudes entre la magia y la ciencia moderna. En su opinión el mago o hechicero sabe que su acción sólo obtendrá el efecto esperado si se atiene estrictamente a las reglas de su arte, es decir, a las leyes de la naturaleza tal y como él las concibe. Por supuesto, para Frazer, la concepción de las leyes de la naturaleza que sostiene el primitivo son falsas, y es ahí donde estriba la principal diferencia con la ciencia. Para Frazer es estrecha la analogía entre las concepciones mágicas y científicas del universo. En ambas concepciones la sucesión de acontecimientos se supone perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables que posibilitan la previsión y el cálculo preciso. El capricho, el azar y el accidente están proscritos en el curso natural. Pero el defecto fatal de la magia se encuentra en que su concepción de la naturaleza de las leyes particulares que rigen la serie de fenómenos objeto del conocimiento mágico es por completo errónea. «...la magia es necesariamente falsa y estéril, pues si llegase a ser alguna vez verdadera y fructífera, ya no sería magia, sino ciencia» (Frazer, 1995: 75-76).

Pues bien, la magia simpática o simpatética,⁴⁰ que es en opinión de Frazer una concepción errónea de las reglas de funcionamiento del mundo natural, se expresa en dos tipos diferentes según sean los mecanismos cognitivos implicados de «asociación de ideas por semejanza» o de «asociación de ideas por contigüidad en el tiempo o en el espacio». Frazer nos dice que una asociación errónea de ideas semejantes produce la magia homeopática o imitativa, mientras que una asociación de ideas contiguas, produce la magia contaminante o contagiosa. Aunque los principios de asociación (de ideas) son excelentes por sí mismos -correctamente aplicados producen la ciencia-, y hasta esenciales en el trabajo de la mente humana, incorrectamente aplicados producen la magia, hermana bastarda de la ciencia (Frazer, 1995: 75-76).

⁴⁰ El calificativo de *simpática* o *simpatética* hace referencia al hecho de que se trata de un tipo de magia que da por sentado que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta (Frazer, 1995: 35).

Un ejemplo de magia homeopática (lo semejante produce lo semejante, o los efectos semejan a sus causas) lo constituye el caso de la antigua creencia en que un enfermo de ictericia podía curarse mirando con atención a una avutarda o chorlito y que ésta fijase su vista en él. La virtud del ave no radicaba en el color de su plumaje sino en sus grandes ojos dorados, con los que podía extraer la «amarillez» de la ictericia. La enfermedad sale como una corriente por medio de la vista, reclamada por un ser o cosa de su mismo color (un ave, el sol, una piedra, etc.). Un ejemplo de magia contaminante o contagiosa (las cosas que una vez estuvieron en contacto se afectan recíprocamente a distancia, aun tras haber sido cortado todo contacto físico) lo constituye el caso de la creencia en poder actuar sobre una persona desde cualquier distancia si disponemos de algo que ha estado unido a él o a ella, como por ejemplo un pelo, un recorte de uña, etc. Este es un ejemplo muy extendido, común, por lo demás, en la literatura popular.

Por el contrario, la definición que Frazer nos propone de religión contempla la implicación de espíritus o poderes supremos así como la existencia de un sistema de creencias y de prácticas: «Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana» (Frazer, 1995: 76). La religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico. El primero es la creencia (o fe, en términos teológicos) y el segundo la acción (u obra, en términos teológicos). En suma la religión consiste para Frazer en la creencia en poderes más altos que el hombre y el intento de éste para propiciarlos o complacerlos (Frazer, 1995: 76).

James Frazer, que contó con la distinción de «Sir» y del que se ha dicho que representa el tipo intelectual enclavado en su torre de marfil, escribió entre otras cosas remarcables; una obra titulada *El folklore en el Antiguo Testamento* (*Folklore in the Old Testament*) y, antes que Durkheim o Freud lo hicieran, ya había escrito sobre el totemismo en *Totemismo y Exogamia* (*Totemism and Exogamy*).

Marcel Mauss (1872-1950), sobrino de Émile Durkheim -quien fue uno de sus primeros maestros- es considerado «el padre de la Etnología francesa». Estudió primero Filosofía en la Universidad de Burdeos y más tarde Historia de las Religiones en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. Es en esta última donde iniciará su actividad como profesor de Religión Primitiva. Mauss participó vivamente en el *Année Sociologique*, publicación sociológica pionera que había promovido Durkheim en 1898 y de la que con el tiempo Mauss llegará a ser director.⁴¹ Principalmente, junto con Durkheim, Henri Hubert (1872-1927) y Robert Hertz (1881-1915), Mauss es autor de algunos de los mejores artículos científicos aparecidos en su época en el mencionado *Année*. Pese a que su experiencia de campo era más bien reducida, las ideas etnográficas de Mauss gozaron de gran predicamento entre antropólogos y sociólogos. No en vano es uno de los fundadores del Instituto de Etnología de la Universidad de París. Aunque su obra es breve, resulta muy apreciada. Así su *Ensayo sobre el don* (1925) abre toda una línea de interpretación en la Antropología económica. Otras obras de Mauss, publicadas más a instancias de sus colegas y alumnos que por interés del propio autor son: *Sobre historia de las religiones*, con H. Hubert en 1909, *Manual de Etnografía*, publicado merced al empeño de su alumna Denise Paulme y que recoge las lecciones anuales dadas en el Instituto de Etnología de la Universidad de París, que se publica en 1947, o *Sociología y antropología*, con Introducción de Lévi-Strauss en 1950.

En opinión de Mauss la importancia de la religión se sobreentiende, lo que verdaderamente nos concierne es aprender a observarla y observar su relación con los demás hechos sociales. Para Mauss, si bien las sociedades extra europeas se caracterizan por la presencia del *homo religiosus* -que se busca a sí mismo en sí mismo-, nuestra sociedad se caracteriza por el *homo economicus*, ya que la religión no es más que una parte entre otras.

Marcel Mauss concebía el fenómeno religioso como una actividad difícilmente separable de otros hechos sociales. Así, por ejemplo, cuando se refiere a

⁴¹ Sobre *L'Année Sociologique* y su fundador se tratará más adelante en este trabajo (Cap. 3), ya que ambos poseen una importancia especial en el desarrollo de la Sociología de la Religión.

determinadas sociedades extra europeas nos dice: «los “primitivos” modernos poseen conocimientos precisos de etnobotánica, de etnozoología. En todos sus gestos hay una actividad técnica y científica a la que se agrega, allí donde nosotros no la ubicamos, una actividad religiosa» (Mauss, 2006: 260). Pero, ya que las personas son capaces de distinguir en su mente las distintas dimensiones de una misma acción (moral, religiosa, económica, etc.), el etnógrafo ha de ser tan hábil como para lograr aislarlas también en su observación. Respecto al método etnográfico además nos dice: «las observaciones siempre importarán mucho más que las apreciaciones del observador». Mauss manifiesta su escepticismo acerca de que pueda hallarse en parte alguna del mundo una religión muy «primitiva» y, aun entre los australianos, «se encontrarán en esas regiones fenómenos más elementales que en una gran parte de la humanidad, pero el carácter “primitivo” de esos fenómenos sigue bastante relativo» (2006: 262). Desaconseja la búsqueda del primitivo -ya que *todos los hombres vivos son tan viejos los unos como los otros*-, de igual modo que desaconseja formularse preguntas tales como si la idea precede al rito o viceversa, o si el animismo es anterior o posterior al naturismo.

Mauss entiende que en materia de religión solamente una larga intimidad cultivada a través de una investigación prolongada permitirá obtener algunas enseñanzas. Aboga por la necesidad de sistematizar el estudio de la religión e indica al respecto que resulta imprescindible el conocimiento de la lengua de la comunidad que se estudia así como el acopio de textos en dicha lengua. Debe estudiarse la riqueza de los símbolos y también de los mitos, ya que estos últimos suelen contener hechos legales, económicos, técnicos, etc. En la observación de rituales lo ideal sería poder obtener el relato de todos y cada uno de los participantes y averiguar qué papel interpretan. Allí donde se detecten grados diversos de iniciación religiosa deben estudiarse todos, del mismo modo que deben considerarse todos los grupos religiosos especiales: magos, adivinos, altos dignatarios de la sociedad, las diferentes clases religiosas, etc. Deberán catalogarse los actores, los ritos y los mitos, para lo cual se obrará por grupos, por sexos, por edades, por clases, por culto privado

y culto público. También habrán de catalogarse los lugares sagrados y, por descontado, un calendario religioso será indispensable (Mauss, 2006: 266-269).

La religión -según Mauss- siendo el fenómeno más mental de todos, no es sólo mental y prueba de ello son las obligaciones de observancia ritual positiva y negativa. El investigador debe observar la relación existente entre los ritos que conforman los cultos. Los ritos no deben estudiarse aislados puesto que todos ellos forman un culto, de igual modo que todos los mitos son parte de una mitología. De hecho el francés resta importancia a la aparición de repeticiones y entrecruzamientos en la investigación, «la misma historia reaparecerá en los mitos, en los objetos, en la adivinación», pero todo ello nos irá desvelando lo característico de esa sociedad considerada. Los cultos pueden ser clasificados conforme a varios criterios, por ejemplo, pueden ser cultos tribales, nacionales o internacionales, en función del grupo que los profesa. Pero también pueden ser clasificados como cultos privados y públicos. El carácter privado o público no siempre resulta fácil de delimitar, pues muchos cultos son a un tiempo ambas cosas, privados y públicos. Entre los privados aun puede distinguirse entre individuales y familiares, constituyendo por otro lado los cultos domésticos la variedad más representativa de este tipo de cultos. En lo que hace a los cultos públicos, pueden ser clasificados según su carácter más o menos elemental. Acaso de entre las variedades más elementales sea el totemismo el más extensamente citado. Los ritos de iniciación también son considerados con frecuencia conformadores de cultos públicos, lo que pese a esa condición de públicos no significa que no puedan ser en ocasiones secretos. Al descender una unidad en este esquema clasificatorio se encuentran los ritos que también pueden ser clasificados de diversas maneras. Por ejemplo los ritos pueden ser positivos (hacer o inhibirse de hacer algo) o negativos (tabúes); pero también pueden ser clasificados como manuales (en el sentido de corporales) u orales. En la ecuación es menester incluir las representaciones y las organizaciones religiosas. Todo grupo de fenómenos sociales, entre ellos los fenómenos religiosos, tienen su correspondencia con una organización más o menos permanente, como por ejemplo la Iglesia. En palabras de Mauss: «no existe sistema coherente de creencias que no esté

ligado a un sistema coherente de personas». En suma es el conjunto de ritos, representaciones religiosas y organización religiosa lo que -en opinión de Mauss- brindará el cuadro de las instituciones religiosas de la sociedad estudiada (Mauss, 2006: 271-319).

Mauss distingue tres grupos de fenómenos religiosos: religión *stricto sensu*, religión *lato sensu* con magia y adivinación, y superstición.

1. Fenómeno religioso *stricto sensu* → se caracteriza por la noción de sagrado y de obligaciones.
2. Fenómeno religioso *lato sensu*, magia y adivinación → no hay obligación pero sí asistencia a ritos.
3. Supersticiones (o folklore) → magia popular no reglada, o sea, no practicada por magos.

El autor francés, en su *Manual de Etnografía* proporciona un buen número de ideas y recomendaciones a sus pupilos del Instituto de Etnología de la Universidad de París, donde ejerció su magisterio entre 1926 y 1939. Algunas de esas ideas y recomendaciones estaban destinadas a promover y adiestrar la observación científica de los fenómenos religiosos y, puesto que muchas disfrutaban de la mayor vigencia todavía, a continuación se reproduce una pequeña muestra a modo de *quotations*:

- «La importancia de los fenómenos religiosos varía mucho de una sociedad a otra. Algunas sociedades, muy poco religiosas, pueden poseer muchas religiones» (2006: 265);
- «Un método cercano al método filológico es el que consiste en un estudio en profundidad de los documentos en sentido figurado. Un estudio de la simbología puede llevar muy lejos» (2006: 266);
- «En el límite, lo ideal sería transformar a los indígenas no en informadores sino en autores» (2006: 267);
- «En materia de religión, más que en ninguna otra, sólo una larga intimidad permitirá obtener algunas enseñanzas. Por lo tanto, necesidad de una larga investigación a menudo muy difícil para las grandes tribus o las grandes naciones» (2006: 267);

- «Uno de los efectos del fenómeno religioso es que implica siempre un fenómeno estético. La investigación se apoyará naturalmente en dibujos, fotos, películas, etcétera» (2006: 268).

Bronislaw Malinowski (1884-1942), nacido en Cracovia, estudió filosofía y se doctoró inicialmente en físicas en su ciudad natal. Una larga enfermedad le proporciona la ocasión de leer *La rama dorada* de Frazer y ello decide la vocación de nuestro autor en favor de la etnología. En 1910 se establece en Inglaterra donde recibe docencia de maestros como C. G. Seligman, Radcliffe-Brown o Westermarck, que posteriormente fructificará en varias estancias etnográficas en Nueva Guinea (1914), primero, y en las Islas Trobriand (1915 y 1918) después. Evans-Pritchard ha reconocido la deuda que la antropología siempre tendrá con Malinowski merced a sus pioneros trabajos de campo. No en vano este científico de origen polaco delimitó algunas de las premisas de lo que con el tiempo sería el modelo canónico de lo que debe ser el trabajo antropológico. Más severo se muestra Evans-Pritchard en relación a la faceta teórica de Malinowski cuando se refiere a ésta como carente de toda originalidad y poco menos que una copia de la propuesta del filósofo pragmatista William James (Evans-Pritchard, 1991: 70-72). Sin embargo, una vez más habrá de mesurarse la severidad *evanspritchardiana*, puesto que son muchos los autores que reconocen la excelencia de la prosa de Malinowski, trufada por sus propias experiencias de campo en las Islas Trobriand (Melanesia), delicadamente engarzadas en sus discursos teóricos. Malinowski es autor de un puñado de obras que han gozado y todavía gozan del mayor respeto y admiración entre los científicos sociales. Algunos de sus títulos más destacados son: *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922), *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926), *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia* (1929), *Una teoría científica de la cultura* (1944), o *Magia, ciencia y religión* (1948).

Malinowski sostenía una concepción funcionalista de la cultura. En su opinión todos los pueblos del mundo, ya fueran occidentales o primitivos, poseían en mayor o menor medida magia y religión, así como ciencia o cuando menos una actitud científica. Estos fenómenos se corresponden con dos campos que

siempre están presentes en las sociedades humanas, el Sagrado y el Profano. Por un lado se encuentran los actos y observancias tradicionales, considerados sagrados y llevados a cabo con reverencia y temor, y rodeados además de prohibiciones y reglas de conducta especiales. Por el otro la atenta observación y la confianza en la regularidad de los procesos naturales, obtenidos mediante la fuerza de la razón y la experiencia, o sea, de los rudimentos de lo que es ciencia (Malinowski, 1974: 13-14). Malinowski pone de relieve que entre los habitantes de las Islas Trobriand no existía un único sistema de ideas y prácticas sino dos. Por un lado los aborígenes poseían sólidos conocimientos empíricos sobre las cosas (construcción de canoas, crecimiento de las plantas, etc.) y actuaban de un modo plenamente racional en relación al conocimiento. Junto a este sistema de conocimiento, pero independiente a él, existía otro de creencias y prácticas mágicas que suponían la posibilidad de acción en el mundo de fuerzas y entidades sobrenaturales. Acorde a estos dos sistemas de ideas y prácticas, las prácticas que en el primero suponían técnicas racionales, en el segundo consistían en rituales.

El sociólogo norteamericano Talcott Parsons ha defendido la idea de que Malinowski mantuvo una línea de continuidad con el enfoque clásico de la sociología, puesto que tomó como punto de partida para sus propuestas teóricas la adaptación del hombre a las situaciones prácticas mediante el conocimiento racional y la técnica. Pero también mostró la insuficiencia del conocimiento racional y la técnica para proporcionar, en ciertas circunstancias, un mecanismo de ajuste a la situación total (Parsons, 1967: 175). Parece bastante ajustado este juicio de Parsons, habida cuenta que Malinowski no oculta sus simpatías por Tylor y por Frazer, lo que no le impide ser crítico con ambos en aquellos aspectos que cree preciso. De ese modo, a Tylor atribuye el mérito de ser el primero en establecer los cimientos del estudio antropológico de la religión, aunque critica su concepción excesivamente racionalista del pensamiento salvaje. Por su parte reconoce a Frazer el mérito de haber dado con «los tres problemas madre» relativos a la religión primitiva, a saber: 1) la magia y su relación con la religión y la ciencia, 2) el totemismo y el aspecto sociológico del credo salvaje, 3) los cultos de la fertilidad y la vegetación; pero

ello no le impide adoptar una actitud crítica, por ejemplo, con la asimilación que Frazer parece proponer entre magia y ciencia.

Malinowski también refuta «las osadas y brillantes especulaciones del profesor Lévy-Bruhl» según las cuales el hombre primitivo confunde el reino de lo sobrenatural y lo sagrado con el de lo utilitario racional, es decir, que el primitivo es completamente místico, que siente aversión al razonamiento y que se sitúa en un estadio cognitivo prelógico que le impide extraer beneficio alguno de la experiencia. Si bien Malinowski refuta la hipótesis de Lévy-Bruhl, compartida por otros antropólogos y filósofos, también se muestra contrario a las opiniones que se sitúan en las antípodas del «salvaje místico», esto es, aquellas que mantienen que el salvaje está «dotado de una actitud mental del todo afín a la de un moderno hombre de ciencia» (Malinowski, 1974: 23-26).

Malinowski, basándose en las observaciones directas que había tenido ocasión de hacer en el archipiélago de las Islas Trobriand, en la Melanesia, nos dice que los aborígenes en sus actividades de pesca y de caza, de comercio, de manufactura o de horticultura son muy conscientes de que deben poner en práctica con la mayor exactitud una serie de técnicas que, en cada caso, llevarán al resultado deseado. Sin embargo, en medio de esa conducta racional pueden observarse procedimientos de tipo mágico, ya que el aborígene es consciente que al margen de toda previsión y de los esfuerzos y trabajos realizados, existen situaciones y fuerzas que pueden traer inesperados e inauditos beneficios así como mala suerte y fortuna adversa. Para tratar de hacer frente a estas últimas circunstancias imprevisibles es para lo que se emplea la magia (Malinowski, 1974: 25-37). En opinión del antropólogo de origen polaco, cuando las expectativas razonables de fracaso o éxito se ven desbordadas y se sienten como inmerecidas (la plaga que devasta una cosecha o las redes extraordinariamente llenas de pescado, por ejemplo), son precisos mecanismos como la magia para mitigar la sensación de frustración y mantener un alto nivel de confianza y esfuerzo. Dicha interpretación funcionalista del hecho mágico-religioso es compartida por Parsons que defiende la tesis de que existe en el ser humano una gran necesidad de pautas

de acción que den oportunidad de expresión adecuada a las emociones fuertes y que, en una situación dada de conflicto emocional, potencien aquellas reacciones que resulten más favorables para la solidaridad y funcionamiento continuados del grupo social (Parsons, 1967: 177). Malinowski pone un ejemplo que se ha vuelto clásico en los textos de sociología de la religión y que expresa perfectamente la combinación, que no confusión, de la actitud científica y mágico-religiosa. Los trobriandeses, expertos pescadores, cuando pescan en la laguna, donde las condiciones son seguras y pueden confiar completamente en su pericia, no ponen en práctica sino sólo sus artes de pesca (envenenamiento de las aguas), en cambio cuando realizan pesca en mar abierto (o a sus orillas), preñada de peligros o incertidumbres, un arsenal de rituales mágicos se desencadena para obtener protección y próspera captura (Malinowski, 1974: 30-31). Para Malinowski las creencias y rituales mágicos y religiosos son cualitativa y funcionalmente distintos de lo que podrían considerarse formas primitivas e inadecuadas de técnicas racionales o de conocimiento científico.

A propósito de la magia y de la religión, para Malinowski ambas responden a una exigencia de tipo emotivo: «las crisis de la vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte y la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho» (Malinowski, 1974: 104). Magia y religión son soluciones a tales circunstancias y se hallan rodeadas por tabúes y ceremonias que las diferencian de los actos ejercitados en la esfera de lo profano. La magia es un arte práctico compuesto de actos que son tan sólo medios para un fin específico que se espera para más tarde. La religión, en cambio, es un corpus de actos autocontenidos que son fin en sí mismos. La magia tiene una técnica limitada y concreta, el hechizo (o conjuro), el rito y el estado de la persona que los celebra; es relativamente sencilla. La religión es, en cambio, sumamente compleja en sus ritos como en sus mitos y suele implicar entidades sobrenaturales. El mago, brujo o hechicero debe aprender el oficio de su antecesor, en cambio en la religión, el médium espiritual no es un profesional sino el poseedor de un don. Mientras que la magia suele ser individual y oscila entre lo benéfico y lo maléfico, la religión es social, comunitaria, y suele tener un carácter más neutro. En sus funciones, magia y religión capacitan al ser humano para llevar a cabo sus acciones importantes con confianza, para

mantener la presencia de ánimo y el equilibrio mental en momentos de cólera o en el dolor del odio, del amor no correspondido, de la desesperación y de la angustia. La función de la magia, en suma, consiste en ritualizar el optimismo del hombre.

2.4.2. Estancamiento en torno a la tradición.

Si bien en los comienzos de la sociología de la religión la producción intelectual fue abundante y todavía hoy determinados pasajes escritos antes de la II Guerra Mundial poseen la virtud de hacernos vibrar con su lectura, no deja de ser cierto que una renovación de ideas traería a la disciplina la frescura que parece haber perdido. De forma un tanto exagerada podría decirse que la sociología de la religión lleva un siglo dando vueltas en torno a las mismas ideas. Es, como se ha dicho, una exageración, pero lo cierto es que la disciplina parece acusar una situación de estancamiento o agotamiento en cuanto al marco teórico, sólo interrumpida, y no siempre para bien, por las teorías de la secularización y la desecularización.

Sin duda una de las consecuencias positivas para la sociología de la religión, derivada del hecho de poseer una amplia base proporcionada por los autores clásicos, es que dicha circunstancia imprime seguridad y legitimidad a la disciplina y a sus practicantes a la hora de ocupar un sitio en el panorama científico general. Disfrutar de un arsenal considerable de conceptos, esquemas, intuiciones, reflexiones, teorías y sistemas de pensamiento facilita la consecución de conceptos, esquemas, intuiciones, reflexiones, teorías y sistemas de pensamiento sucesivos. En cambio presenta la contrapartida de un más que probable condicionamiento en cuanto a las líneas de investigación a seguir por los sociólogos de la religión posteriores. Pese a que los logros pretéritos de una disciplina dotan a esa comunidad científica concreta de un marco relativamente confortable de “seguridades”, el envés de esa situación puede significar la desincentivación a seguir otras líneas de trabajo más arriesgadas e inciertas, aunque presenten un mayor potencial innovador. En definitiva, resulta trabajoso labrarse un camino fuera de la tradición, o al menos

lo suficientemente apartado de ella como para permitir la libertad creadora necesaria en determinados momentos de la historia de una ciencia.

Un antropólogo tan reputado como Clifford Geertz ha escrito, a propósito del trabajo antropológico realizado sobre religiones tras la II Guerra Mundial, «que no se han realizado progresos teóricos de mayor importancia. Se ha explotado el capital conceptual de los antecesores y se agregó muy poco, a lo sumo algún enriquecimiento empírico» (1990: 87). Además nos dice que ese trabajo posterior a 1945 se funda en una tradición de pensamiento bien definida y restringida que se corresponde con las líneas propuestas por Durkheim, Weber, Freud y Malinowski, a quienes se sigue muy fielmente «sólo con algunas correcciones marginales» o con el añadido de un «más crecido cuerpo de datos descriptivos». Geertz se lamenta de que a nadie se le ocurra buscar en otra parte -en la filosofía, en la historia, en el derecho, en la literatura, o en las ciencias “más duras”- ideas analíticas. Y afirma que si el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento general, difícilmente volverá a ponerse en marcha con la elaboración de más variaciones menores sobre temas teóricos clásicos (Geertz, 1990: 87).

Han pasado más de tres décadas desde que Geertz escribiera estas palabras pero el presente trabajo las suscribiría todavía hoy casi sin matices para la sociología de la religión actual. De hecho constituyen una de las premisas (hipótesis de trabajo) de esta tesis.

Para Geertz el mal que aqueja a la antropología de la religión es el «academicismo». ¿Receta? Sólo abandonando las seguridades para enfrentar «problemas suficientemente oscuros» en los que poder descubrir algo, será posible realizar un trabajo que no resulte una reedición del de los grandes autores del primer cuarto del siglo XX, y que además esté a la altura de los mismos. Geertz no propone deshacerse de los clásicos, sino tomarlos como puntos de partida para colocarse en un contexto de pensamiento contemporáneo superior. Los riesgos -según Geertz- son evidentes: arbitrario

eclecticismo, manejo superficial de la teoría y crasa confusión intelectual; pero no se le alcanza otra solución (Geertz, 1990: 88).

Y es que la herencia de autores como Durkheim y Weber, como Marx y Spencer, como Frazer y Malinowski son un legado valiosísimo, pero hacen notar su peso sobre la tradición. Son pensadores exigentes. Obligan al menos timorato de los sociólogos a medir las distancias y las palabras. Parece fácil ver que aquel que hoy en día pretenda investigar el significado de lo sagrado o la variedad de religiones laicas (o de sustitución) tendrá que habérselas con Durkheim; quien se interese por las organizaciones religiosas, la secularización, o el liderazgo (carismático) religioso no podrá dejar de considerar la obra de Weber; quien estudie la relación entre religión, conflicto y cambio social o la cuestión fundamentalista no debiera dejar de revisar a Marx. Con todo, no hay nada reprochable en esta situación; los clásicos están para aprender de ellos, para explotarlos. Lo verdaderamente empobrecedor, lo que causa el estancamiento, es detenerse ahí y no buscar nuevos enfoques, nuevos encuadres donde la religión siga siendo la protagonista, pero nos permita vislumbrar ángulos que ignorábamos.

2.4.3. Un reto coyuntural disfrazado de “leit motiv”.

Esta característica viene a sostener que la sociología de la religión y sus practicantes han puesto demasiados esmeros e invertido demasiados recursos en el tratamiento de la Secularización, proceso que a la postre no se ha revelado ni tan magno ni tan global, ni siquiera tan cierto. Ahora bien, sólo desde aproximadamente la segunda mitad de los años '80 del siglo XX se ha comenzado a tener conciencia de esta circunstancia. Hasta entonces la inmensa mayoría de científicos sociales pensaba que la secularización era un fenómeno cierto, ilimitado e imparable. La desgraciada consecuencia de haber mantenido una concepción falsa sobre el alcance de la secularización durante un extenso periodo de tiempo es que muchos esfuerzos de mentes valiosas fueron a gastar sus talentos y sus días en una cuestión que debería haber sido únicamente una entre otras y no la primera de todas.

La secularización que, *grosso modo* puede ser definida como el proceso de pérdida de significación social de lo religioso en el mundo moderno, es sin duda un hito importante en el conjunto de preocupaciones de nuestra disciplina. No profundizaremos mucho en el concepto en este apartado, puesto que buena parte del Capítulo 4 del presente trabajo versa sobre él, pero sí debe indicarse que durante años todo el arco de dimensiones diversas relativas a lo religioso ha pretendido explicarse a la luz del proceso de secularización, convirtiéndose éste en un elemento transversal de la disciplina. Con todo, un concepto tan complejo que según el prisma bajo el que se le mire puede identificarse con desencantamiento del mundo, increencia, racionalización, diferenciación, fragmentación, privatización, pluralización, relativización o individualización de las creencias, con el declive de la práctica religiosa, la laicización, etc, merece seguir siendo investigado con rigor, sólo que de una manera más ponderada. Y merece seguir siendo investigado, además, porque como nos recuerda la profesora Vilaça:

A problemática da secularização levanta questões epistemológicas que continuam por resolver. Primeiro, continúa em debate a questão de se saber se a “teoria da secularização” efectivamente existe, se se trata apenas de um conceito ou, como pretende Tschannen, de um paradigma. Segundo, há que precisar os contornos e os conteúdos do debate, tarefa em que Dobbelaere foi pioneiro⁴² (Vilaça, 2003: 96-97).

El estudio de la secularización ha llegado a ser para la sociología de la religión un tema tan recurrente que podría considerarse su *leit motiv*. Nombres tan prestigiosos para la disciplina como Thomas O’Dea, J. Milton Yinger, Bryan Wilson, David Martin, Thomas Luckmann, Peter Berger, Karel Dobbelaere y más recientemente Danièle Hervieu-Léger o José Casanova han dedicado muchas de sus páginas mejores a analizar este fenómeno que hoy sabemos coyuntural y delimitado. Todavía en la actualidad la discusión sobre el verdadero alcance de la secularización “secuestra” demasiadas cabezas, demasiado espacio entre nuestros temas de estudio.

⁴² Traducción del autor. «La problemática de la secularización levanta cuestiones epistemológicas que continúan por resolver. Primero, continúa en debate la cuestión de saberse si la “teoría de la secularización” efectivamente existe, si se trata solamente de un concepto o, como pretende Tschannen, de un paradigma. Segundo, hay que precisar los contornos y los contenidos del debate, tarea en que Dobbelaere fue pionero».

2.4.4. Intrusismo de determinadas teologías.

Se ha mencionado en el capítulo anterior el hecho de que normalmente se habla de «sociología de la religión» y «sociología religiosa» como de dos cosas esencialmente distintas. En este trabajo se ha manifestado la opinión contraria a conceder el nombre de «sociología religiosa» a algo que no es sino teología social. Pero la discusión va más allá de una mera cuestión nominal, como se tratará de demostrar sucintamente en este apartado. Es evidente que cuando la sociología hace su aparición en la galaxia del conocimiento científico, la teología ya cuenta con varios siglos de proyección o como nos dice Desroche, «la sociología surgió en un terreno que ya estaba cubierto por la teología cristiana» (1972: 145). Al surgimiento de la sociología y, en concreto de la sociología de la religión, le siguen dos posturas diferenciadas entre los estudiosos del fenómeno religioso. La primera de ellas ve en la sociología un arma ofensiva para dañar la religión, la segunda, la esperaba con el deseo de poder desarrollar una sociología religiosa, cristiana, católica, protestante, etc.⁴³

No es extraño que determinados estudiosos de la religión mirasen con recelo el nacimiento de la nueva ciencia positivista, ciencia que sería acusada en múltiples ocasiones de socialismo o ateísmo. Sin embargo la postura que más interesa en este punto es la otra, la de quienes intentaban una sociología religiosa confesional. Como ha escrito el ex monje dominico Henri Desroche (1914-1994), la denominada «sociología religiosa» parece haberse asimilado a un episodio particular de la teología moral, el episodio que tiene que ver con los problemas sociales. Esa «sociología religiosa» que las más de las veces era sociología cristiana, representa en realidad una especie de teología aplicada (cristianismo social o catolicismo social) y pretendía separarse de aquellas otras sociologías no-cristianas (Desroche, 1972: 14-15). Sin embargo, como ha afirmado hábilmente Jacques Leclercq (1891-1971) la «sociología religiosa», que es en verdad pseudosociología y pseudociencia, se caracteriza por una actitud teológica que es esencialmente deductiva y doctrinal y que guarda sólo lejano parentesco con la ciencia positiva: «no deriva de hechos humanos,

⁴³ Un ejemplo de esta segunda postura en España viene representado por el volumen titulado *Tratado Elemental de Sociología Cristiana* que en 1921 contaba su cuarta edición, «notablemente aumentada», debida a José M^º. Llovera, Canónigo de la Catedral de Barcelona y director de *Acción Popular*.

deriva de la enseñanza de Cristo» (Cf. Desroche, 1972: 16). La «sociología religiosa», que Leclercq llama *teología de la sociología*, se sirve del vocabulario de la sociología -y de sus autores y teorías, nos atreveríamos a añadir-, pero permanece ajena a sus preocupaciones.

Del enlace teología-sociología nace la «sociología religiosa». El contexto de dicho nacimiento viene caracterizado -según Desroche- por dos fenómenos coincidentes en el tiempo: «la eventualidad de una eclesiología con dimensiones sociológicas» y la emancipación de la acción social cristiana de sus tutelas teológicas y confesionales. O lo que es lo mismo, por un lado la *sociologización* de la teología y por otro la *desteologización* de la acción social (Desroche, 1972: 17). Sea como fuere, esa «sociología religiosa» no es propiamente sociología y es por ello que en este trabajo se hace hincapié en la necesidad de restituir esa denominación a la ciencia sociológica sin ambages.

Otra variante es aquella que en ocasiones ha sido llamada *sociología pastoral*. Esta variante aplica los métodos sociológicos al estudio de la vida eclesiástica: morfología y demografía de las poblaciones cristianas; tipologías de sus pertenencias a las Iglesias; tipología de los lugares de culto; análisis de las vocaciones y de los sacerdotes; evaluación de los progresos y de los recesos de la fidelidad, estimación de sus correlaciones, etc. (Desroche, 1972: 173). Este tipo de estudios a veces denominados también *socioeclesiásticos*, aunque se ocupen de una Iglesia concreta, si son realizados con el debido rigor y miras ajustadas no parecen menos sociología que cualquier otra que pueda practicarse. Un ejemplo palpable es el caso de Richard A. Schoenherr (1935-1996) y su grupo de colaboradores, que es bien conocido en España gracias al prolongado y fructífero trabajo en conjunto con el profesor Pérez Vilariño y otros colegas.⁴⁴

No han sido pocos los intentos con mejor o peor intención, con mayor o menor conciencia, de hacer pasar teología por sociología (o antropología) de la religión. Y de ello no tienen culpa exclusiva los teólogos o los religiosos (clero),

⁴⁴ Sobre la vida y obra de Schoenherr puede consultarse Park & Yamane (1996); Pérez Vilariño y Sequeiros Tizón (1998); y Pérez Vilariño (Ed.) (2004).

sino que es un mal del que ni siquiera los seculares se han librado. Por fortuna también hay teólogos, como es el caso de Andrés Torres Queiruga o de Juan Masiá Clavel, capaces de alguna audacia, de sostener opiniones honestas y comprometidas y, en todo caso, de proponer un discurso de amplias miras. No hace mucho Juan Masiá ha publicado un texto, fruto de la ponencia titulada *Perplejidad de la teología ante la cuestión antropológica*, donde comienza por preguntarse:

¿No es excesiva la pretensión que se expresa en el programa de la así llamada «antropología teológica»? ¿No tendrá la teología que aprender a callar sobre el ser humano, después de haber hablado demasiado a la ligera sobre él? (Masiá Clavel, 2007: 55)

En opinión de Masiá, antes que hablar de «antropología teológica» sería más conveniente hacerlo de «cuestiones antropológicas colocadas en el marco o vistas a la luz de perspectivas teológicas». La primera fórmula -antropología teológica- le resulta demasiado pretenciosa, en cambio lo que sí cabe es que la persona creyente pueda poner en perspectiva teológica lo que sabe sobre antropología, a fin de articular modos de interpretación de la existencia humana a la luz de la fe (Masiá, 2007: 56). Reconoce Masiá que, siendo la nuestra una época de notable fragmentación de los saberes y de carencias sociales de sentido y esperanza, resulta normal que la teología se vea urgida a contribuir a la reflexión sobre el ser humano y la existencia, pero también señala la necesidad de la teología de replantearse cuestiones fundamentales (v. g. la corporalidad humana, el comienzo y fin de la vida, la igualdad de género, las relaciones interculturales).

En definitiva, hablar de «religión laica», como hacerlo de «sociología religiosa (confesional)» o de «antropología teológica» semeja una *contradictio in terminis*. Pero el matiz diferenciador entre la primera de las expresiones y las dos últimas es importante. En el primer caso la desafortunada expresión se deriva por analogía de la religión en sentido estricto y se debe a la incapacidad de encontrar una palabra mejor en el vocabulario humano para definir y englobar esos modos de devoción moderna y puramente secular. En el caso de las expresiones «sociología religiosa», en su acepción teológico-confesional, y «antropología teológica», el uso de las mismas tiene consecuencias más

perversas, ya sean conscientes o inconscientes, premeditadas o no. Hablar de sociología y antropología implica en la actualidad revestir de ciencia un determinado conocimiento, pero si a esto se le une una perspectiva teológico-confesional, basada en elementos dogmáticos que se colocan fuera de toda posibilidad de comprobación positiva, entonces se está pasando de contrabando un conocimiento científico que en verdad no es tal. Es decir, se está pretendiendo legitimar científicamente a los ojos de los *consumidores* de ciencia, o sea, una inmensa parte de la población en el mundo moderno, una serie de hechos que por su condición pertenecen a otra esfera distinta, la de la fe y lo sobrenatural.

2.4.5. Desunión entre antropología y sociología de la religión.

Lo que esta tesis viene a sostener con esta característica es que pese a la gran cercanía conceptual entre los trabajos de la sociología y la antropología social a la hora de abordar el estudio del fenómeno religioso, los sociólogos y antropólogos actuales parecen trabajar de espaldas unos a los otros. Si bien la desunión entre ambos grupos profesionales es relativamente fácil de constatar, el interés de la cuestión se desplaza hacia la necesidad de aclarar cuáles pueden ser las similitudes y cuáles las diferencias que han conducido a tal alejamiento y que pueden ayudarnos a comprenderlo mejor. Veamos a continuación las similitudes y las diferencias:

SIMILITUDES.

A) Orígenes en común: como se ha podido comprobar con anterioridad, la sociología y la antropología de la religión nacen en un mismo momento histórico, esto es, hacia mediados del siglo XIX, y no de una manera claramente diferenciada. La separación irá tomando cuerpo en décadas sucesivas. Las propuestas teóricas de los autores clásicos se cofunden y se comparten en las dos tradiciones. Aunque la intrahistoria de los grupos profesionales pueda decirnos que el fundador de la sociología es Comte y que, acaso el de la antropología de la religión sea Tylor, autores tan vitales para ambas disciplinas como Durkheim, Mauss,

Radcliffe-Brown o Malinowski difícilmente pueden ser atribuidos a una y no serlo a la otra.

B) Indiferencia y hostilidad hacia la religión en los fundadores: un rasgo común a los primeros sociólogos y antropólogos parece haber sido, en general, un sentimiento de indiferencia o, con frecuencia hostilidad, hacia el fenómeno religioso. Evans-Pritchard ha señalado que la antropología social tal y como la conocemos hoy hubo de nacer en un clima de comtismo, utilitarismo, crítica bíblica y comienzos de religión comparada. Esta nueva ciencia que comenzaba a germinar, en última instancia, era el resultado de la filosofía racionalista del siglo XVIII, que llega hasta Hume y los filósofos morales escoceses, escépticos y deístas al decir de Evans-Pritchard. Tal antropología tiene en McLennan, Lubbock, Tylor y Frazer a sus fundadores más relevantes. Estos cuatro autores eran agnósticos y hostiles a la religión y trataron de explicarla mediante teorías sociológicas y psicológicas que gozaron de gran aceptación en su tiempo. La consecuencia que de este hecho se deriva es que todos los principales sociólogos o antropólogos coetáneos y posteriores a Frazer fueron agnósticos y positivistas, por ejemplo Westermarck, Hobbhouse, Haddon, Rivers, Seligman, Radcliffe-Brown y Malinowski; y en muchos casos pretendieron explicar científicamente la religión como si de superstición se tratara (Evans-Pritchard, 1978: 24-43).

C) Conceptos y categorías compartidas: antropología y sociología de la religión comparten multitud de conceptos y categorías, todos los cuales sería ocioso enumerar. No en vano el lenguaje sociológico, o etnográfico-sociológico si se prefiere, es uno y es empleado por todo un *set* de ciencias y subdisciplinas del ámbito social. Incluso en aquellos casos donde los conceptos son más privativos de una de las dos tradiciones, por ejemplo los términos *mana*, *orenda* o *manitu*, puede comprobarse cómo históricamente han influido e inspirado las realizaciones de la otra.

D) Teorías y paradigmas: a lo largo del desarrollo de la sociología y la antropología social, difícilmente se encontrará una teoría, corriente de pensamiento, escuela o paradigma que hallándose presente en una, no

se encuentre también en la otra. Ha de admitirse no obstante que algunas teorías han recibido mayor atención y por tanto han gozado de mayor implantación en la antropología que en la sociología y viceversa. Las teorías sobre el origen de la religión de los autores clásicos, la concepción ideologizada de la religión de Marx, el modelo epifenoménico de religión en Durkheim y su par sagrado/profano, la tesis del desencantamiento del mundo de Weber y su sociología comprensiva, las teorías de la secularización, las del cambio social, el funcionalismo, el estructuralismo, la perspectiva simbólica, el interaccionismo, etc, pueden identificarse indistintamente en el corpus de la antropología social como en el de la sociología.

E) Preocupaciones actuales: en tiempos los antropólogos sintieron la obligación profesional urgente de levantar acta para la posteridad científica de un conjunto de sociedades ágrafas que en los albores del siglo XX desaparecían a la velocidad del rayo. A dicha obligación siguió la de estudiar las sociedades campesinas por todo el planeta, por motivos en parte semejantes. Por unas o por otras, hoy la antropología parece vivir algo menos urgida por esos imperativos del pasado y durante las últimas décadas muchos investigadores han vuelto sus miras a ámbitos urbanos y a sociedades occidentales. Esta circunstancia, a propósito de la religión, supone que en la actualidad sociólogos y antropólogos se preocupen por los mismos temas, como pueda ser aclarar el verdadero alcance de la secularización en nuestros días (Europa Occidental, Europa Central y Canadá) o las posibilidades de realizar plenamente un pluralismo religioso a escala mundial. Por tanto, parece que, al menos en cierta medida, los objetos de estudio de la antropología y la sociología de la religión vuelven a estar en una línea de convergencia.

F) Misión: de acuerdo con J. Milton Yinger (1958: 487), en última instancia puede afirmarse que tanto la antropología como la sociología de la religión son esfuerzos para desarrollar teorías analíticas y sistemáticas de la religión. Este hecho las acerca entre sí, al tiempo que las aleja de otras perspectivas más especulativas y dogmáticas.

DIFERENCIAS.

G) Orientación hacia sociedades “primitivas”: desde los inicios la antropología de la religión ha mostrado notable énfasis en el estudio de las sociedades primitivas, tribales, ágrafas o «de cultura fría». Ello le ha llevado a interesarse por geografías y religiones muy distintas de las que han sido objeto frecuente del trabajo sociológico. Pueblos y cultos religiosos de Melanesia, de Polinesia, de Australia, de Asia, del África Central, de las distintas culturas nilóticas y aun de los diversos grupos indios de América han sido observados por la antropología, mientras que la sociología ha circunscrito su interés, salvo en muy contadas ocasiones, a la observación de la cultura occidental, urbana y, en lo religioso, a la tradición judeo-cristiana. Esta circunstancia ha tenido sus consecuencias y es que, por ejemplo, los antropólogos, han forjado su mirada (y su oído) así como sus herramientas de indagación científica en medio de pueblos y culturas que les eran ajenos, desconocidos. Otra consecuencia que se deriva del hecho de investigar entre culturas extrañas al observador es la preeminencia que se le otorga al hecho frente a la palabra. Pero todo esto ya nos introduce en la siguiente diferencia, la metodológica.

H) Metodología: es bastante discutible la afirmación de que la metodología empleada por la antropología social y la sociología sea netamente distinta. Si bien suele atribuirse una mayor incidencia de las técnicas cualitativas de investigación social a los antropólogos y de las técnicas cuantitativas a los sociólogos, lo cierto es que ambos usan de ambas. Técnicas como la observación participante, la entrevista en profundidad, la historia de vida o el grupo de discusión están al orden del día tanto en la sociología como en la antropología de la religión. Y aunque, tal vez los sociólogos procedan más y los antropólogos menos mediante encuesta, lo cierto es que los dos colectivos las toman en consideración. En cambio sí es posible afirmar, en general, un carácter más teórico en la labor sociológica y más aplicado en la antropológica. El antropólogo norteamericano Clyde Kluckhohn lo expresó gráficamente en las siguientes palabras: «Comparado con el sociólogo de tipo medio, [el antropólogo] es casi un analfabeto. El tiempo que el sociólogo pasa

en la biblioteca el antropólogo lo pasa en el campo» (1983: 22). Pese a que quizá hoy ha menguado la diferencia que señala el retrato de Kluckhohn, todavía persiste algo de ella. Pero, entonces, si los métodos empleados no difieren ostensiblemente, quizá la diferencia deba buscarse tanto en el tipo de objeto observado como en el tipo de dato al que el sociólogo y el antropólogo prestan la atención principal.

I) Focos de atención: el hecho de que, como se ha mencionado más arriba, la sociología de la religión haya asumido tradicionalmente una perspectiva *cristianocéntrica* y que la antropología de la religión no lo haya hecho así en la mayoría de los casos, nos conduce a una bifurcación en los intereses de ambas disciplinas. De manera que la antropología, en contraste con la sociología, ha debido prestar atención diferenciada a algunos elementos constituyentes de sistemas religiosos muy distintos al cristianismo. El estudio del totemismo, del animismo o del fetichismo, el detenimiento en la descripción de los ritos o el análisis pormenorizado de los mitos han sido tareas necesarias al antropólogo que raramente o en menor medida han preocupado al sociólogo. Además la antropología ha aplicado siempre una visión más abierta al estudio de las religiosidades, lo que le ha llevado a investigar fenómenos como la magia, la brujería, la hechicería, el chamanismo, la posesión, la superstición, etc., que, no sin cierta injustificación, han desdeñado los sociólogos. Por el contrario, los esfuerzos sociológicos reiterados sobre una misma organización religiosa, como es el caso de la Iglesia, difícilmente tendrán un caso simétrico en la literatura antropológica.

J) Identidad profesional: la construcción de identidades profesionales separadas entre los sociólogos y los antropólogos de la religión es, probablemente, el elemento que más fomenta la diferencia entre ambos. A ello contribuyen varios factores, como la existencia de Departamentos universitarios (o áreas departamentales) separadas que en muchos casos operan sin comunicación entre ellos, un número considerable de publicaciones extraordinariamente especializadas para la divulgación científica, asociaciones profesionales específicas y, de algún modo, excluyentes (colegios oficiales, federaciones, grupos, etc.) y la construcción progresiva de bibliografías independientes que, fuera de

cuatro o cinco referencias clásicas, no realizan transferencias de una disciplina a otra.

En síntesis no debe entenderse que lo que esta tesis propone sea la fusión inmediata de la sociología y la antropología de la religión, sino la promoción del intercambio de ideas, datos, modos de contemplación de un mismo fenómeno, análisis críticos, conceptos, etc., entre una disciplina y la otra. Si del hipotético acercamiento, que a buen seguro resultaría enriquecedor, termina por deducirse la conveniencia de fusionarse ambas subdisciplinas en pro de una disciplina más completa, con más amplias miras, con mayor poder explicativo y la capacidad de analizar y explicar el fenómeno religioso en cualquier lugar del globo, eso sólo el tiempo lo irá mostrando.

2.4.6. La sociología de la religión como subdisciplina multiparadigmática.

Si algo alcanzan a entender los estudiantes de los primeros cursos de sociología o de antropología social y cultural es que la disciplina que han escogido para desarrollar su carrera profesional carece de un estatus científico del todo claro. La dificultad -con frecuencia pura imposibilidad- de hacer predicciones fiables, en contraste con otras ciencias más «duras», marca por supuesto mucho. Y también que, como profesionales, no van a disponer de un modo unívoco de entender la tarea que les es propia. Por otro lado, aunque rara vez tengan clara la idea de lo que es un paradigma, sí saben *desde muy chicos*, de manera un tanto intuitiva, que la sociología es una ciencia *multiparadigmática*. En sociología (como en antropología) la esperanza de encontrar asideros firmes, certezas incuestionables y guías infalibles se desvanece tan pronto como se comienza el oficio y aquellos que pretenden acotar estrictamente la sociología, sólo lo lograrán al alto precio de dejar mucha sociología fuera.

Pese a todo, trataremos de asentar algunos puntos de partida para intentar aclarar cómo puede ser entendida una ciencia cuya condición dice ser

multiparadigmática. El primer pilar que cabe asentar, común por lo demás al sentido kuhniano del término, es que la ciencia es el paradigma del conocimiento, de la racionalidad y del progreso (Kuhn, 1989: 47). El diccionario de Abercrombie, Hill y Turner (2000: 253) nos dice que, en su acepción sociológica, el término «paradigma» se deriva de la obra kuhniana sobre la naturaleza del cambio científico. Para Kuhn los científicos trabajan dentro de paradigmas, que son formas generales de ver el mundo y que dictan el tipo de trabajo científico que debe realizarse y los tipos de teorías que son aceptables. En sociología «paradigma» tiene un significado si cabe menos preciso, ya que se utiliza para referirse a escuelas sociológicas, cada una de las cuales es relativamente cerrada, y tiene sus propios métodos y teorías.

María Teresa González de la Fe, en el diccionario dirigido por Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, nos proporciona la siguiente definición de paradigma:

Significa modelo o ejemplar de un conjunto subyacente. Su uso en ciencias sociales y en filosofía (no así en lingüística) se popularizó con la obra de Thomas S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), quien lo emplea como un concepto para estudiar los procesos de cambio científico o revolución científica. Aunque Kuhn no define con precisión el concepto de paradigma, en su obra significa tanto una teoría en sentido amplio y la visión de la realidad que es objeto de esa teoría y que se obtiene con ella, como los problemas de investigación que son legítimamente planteables en ese marco y las soluciones aceptables. (...) La hipótesis de Kuhn ha sido aplicada con profusión a las ciencias sociales, y en la sociología del conocimiento científico y en los estudios sociales de la ciencia, mientras que la metasociología y la sociología de la sociología lo usan para analizar los distintos paradigmas existentes y el carácter multiparadigmático de la disciplina (Giner, Lamo de Espinosa y Torres (eds.), 2006: 626-627).

De alguna manera puede decirse que los paradigmas son los diversos marcos (o contextos) de duración finita en que los científicos trabajan los distintos problemas que se plantean las ciencias, pero esos marcos condicionan a un tiempo el tipo de problemas que cabe plantearse y también los enfoques posibles de solución. El concepto intuitivo de paradigma nos retrotrae al problema de preguntarnos qué entendemos por ciencia. En este trabajo no se irá más allá de la concepción kuhniana de la ciencia y, acaso sólo mediante un

brevísimo apunte. Para Kuhn la ciencia es un quehacer, una actividad que produce conocimiento científico, que se da en el discurrir de la historia y cuyos protagonistas son las comunidades científicas (Kuhn, 1989: 50). En el fondo lo que Kuhn supo ver con acierto y que supuso una nueva forma de entender tanto la Historia como la Filosofía de la ciencia, es que la ciencia misma no es una actividad idílica que se halle suspendida en el aire, sino un esfuerzo bien terrenal y humano que no está exento de una condición histórica, ni del influjo de las modas, ni de los empeños personales, ni de las luchas de poder, etc. En definitiva, que no se trata de una esfera inmune a los aspectos sociológicos y psicológicos, como parecía desprenderse de las concepciones racionalistas y de los modelos popperianos de la ciencia. Thomas Kuhn sostiene con cierta rotundidad que lo que debe hacerse es estudiar qué hacen los científicos y tratar de comprenderlo. Esta idea, por cierto, no es completamente ajena al presente trabajo. Si sabemos qué es lo que valoran los científicos -escribe Kuhn- podemos esperar comprender qué problemas emprenderán y que elecciones harán en circunstancias específicas de conflicto (Kuhn, 1989: 49).

Aunque existe una abundante bibliografía que discute y disecciona el concepto de paradigma kuhniano, en este trabajo bastará con las consideraciones formuladas. Por tanto, si los paradigmas son sinónimo de teorías en sentido amplio, pero también de corrientes o escuelas científicas y, en el caso que nos ocupa, sociológicas, sostener que en la sociología de la religión puede reconocerse un único paradigma dominante no es ser fiel a la realidad. Lo cierto es que hoy por hoy podemos señalar al menos cuatro paradigmas que conviven en el seno de la sociología de la religión. Los cuatro paradigmas pueden denominarse como: (1) de inspiración durkheimniana; (2) de inspiración weberiana; (3) de inspiración marxista; (4) corriente estructural-funcionalista.

Por poner sólo un ejemplo de temática o línea de investigación de cada una de ellas podemos citar las que siguen:

- (1) En el paradigma heredero de Durkheim cabe destacar el campo de estudio de las religiones laicas y, dentro de éstas, las religiones civiles, en las que se invisten de sagrado cosas consideradas

profanas de ordinario, como el nacionalismo, el comunismo, la democracia, el cientificismo, el fútbol, el rock o el ecologismo.

- (2) En el paradigma heredero de Weber se sitúan, como ejemplo a destacar, los estudios que tratan de explicar los fenómenos de secularización y desecularización interpretados a la luz de las dinámicas de desencantamiento y reencantamiento del mundo en las sociedades actuales.
- (3) En el paradigma heredero de Marx pueden comprenderse aquellas investigaciones que relacionan religión y conflicto social, siendo el integrista (o fundamentalismo) y su extensión terrorista una de las líneas más en boga de las últimas décadas.
- (4) En lo que se refiere al paradigma estructural-funcionalista pueden mencionarse las investigaciones que indagan la relación entre la religión y fenómenos tales como el cambio social, la cohesión social, la identidad, la etnicidad, la configuración de la familia, las concepciones de corporalidad y de sexo, etc.

Pero la ambigüedad ya subrayada del concepto «paradigma» propicia que el término sea entendido no sólo como sinónimo de escuela científica, sino también de teoría e incluso de problema científico. En este sentido autores reconocidos como Rafael Díaz-Salazar (en Giner, Lamo de Espinosa y Torres (eds.), 2006: 822) hablan de tres paradigmas en la actual sociología de la religión:

- I. Paradigma modernización-secularización.
- II. Paradigma cambio religioso-cambio social.
- III. Paradigma religiones tradicionales-religiones laicas.

En síntesis, la característica multiparadigmática de la sociología y, por extensión, de la sociología de la religión nos lleva a ver la multiplicidad de problemas científicos que se nos plantean (secularización, fragmentación de las creencias, pluralismo religioso, fundamentalismo religioso, religiones de sustitución, etc.) y cómo éstos son enfrentados también desde una multiplicidad de líneas de resolución. Es en este contexto multiparadigmático en el que debe entenderse la propuesta de este trabajo de doctorado de incorporación a la

sociología de la religión de un nuevo paradigma o enfoque que será el neurocientífico o de neurociencia cognitiva y sobre el que se tratará más adelante, en el capítulo quinto.

2.5. Listado de temáticas usuales en Sociología de la religión.

A continuación se proporciona un listado de las temáticas que habitualmente trata la Sociología de la religión. Este listado no pretende recoger absolutamente todas las temáticas ni agotar toda posibilidad de clasificación de las mismas, sino sólo contribuir a que el lector se haga una idea lo más completa posible de nuestra disciplina. La clasificación por grupos que se propone responde a las necesidades de estructuración y operativización de la información, lo que no significa que no sea susceptible de mejoras y ajustes futuros. Se han distinguido cinco grandes grupos de cuestiones (Tipos de religión; Confesiones religiosas; Elementos de la religión; Religión y civilización; Transversalidad de la religión) que comprenden un extenso abanico de temáticas, entre las que se encuentran:

<u>GRUPOS</u>	<u>TEMÁTICAS</u>
I) Tipos de Religión	Religión primitiva Religión natural Religiones de la antigüedad Religiones contemporáneas Nuevos movimientos religiosos Religión sobrenatural Religión laica (secular, de sustitución o difusa) Religión civil Religión popular Religión invisible Iglesia Secta Denominación

Culto
Religión urbana
Religión rural
Chamanismo
Totemismo
Mesianismo
Milenarismo
Druidismo
Monoteísmo
Politeísmo
Agnosticismo
Ateísmo

**II) Confesiones o
Preferencias**

CRISTIANISMO
-Adventistas
-Anglicanos
-Asamblea de Dios
-Bautistas
-Calvinistas
-Carismáticos
-Católicos
-Evangélicos o Protestantes
-Iglesia de Filadelfia
-Independientes
-Luteranos
-Metodistas
-Mormones
-Ortodoxos
-Pentecostales
-Testigos de Jehová

ISLAM

- Chiíes*
- Suníes*

HINDUISMO

- Brahma Kumaris*
- Hare Krishna*
- Shaivas*
- Shaktas*
- Vaisnavas*

RELIGIONES DE CHINA

- Confucianismo*
- Falun Dafa*
- Sincretismo chino*
- Taoísmo*

BUDISMO

- Budismo del este*
- Budismo del norte*
- Budismo del sur*

RELIGIONES TRIBALES

- Religiones afroamericanas*
- Santería*
- Vudú*
- Candomblé*
- Umbanda*

NUEVAS RELIGIONES

- Brahma Kumaris*
- Cienciología*
- Falun Dafa*

- Fe Bahá'í*
- Iglesia de Unificación*
- Meditación Trascendental*
- Nueva Era*
- Nuevo budismo*
- Nuevo hinduismo*
- Sukyo Mahikary*

SIKHISMO (O SIJISMO)

JUDAÍSMO

- Asquenazíes*
- Sefardíes*

JAINISMO

RELIGIONES DE JAPÓN

- Sincretismo (sintoísmo+budismo)*
- Sintoísmo*
- Soka Gakkai*

PARSIS (O ZOROÁSTRICOS)

III) Elementos de la Religión

- Culto
- Rito
- Mito
- Tabú
- Simbolismo
- Tótem
- Magia
- Brujería
- Herejía

Creencia/Práctica (Fe/Obras)

Religiosidad

Espiritualidad

Teología

Dogma

Doctrina

Carisma

Peregrinaciones

Leyendas

Profecías

Milagros

Textos sagrados

Distinción sagrado/profano

Clerical/Anticlerical

Seglar

Iconografía

Ídolos

Reliquias

IV) Religión y Civilización

Modernidad

Secularización / Deseccularización

Globalización

Posmodernidad

Laicismo

Desprivatización

Fundamentalismo

Ecumenismo

Diálogo interreligioso

Libertad religiosa

Pluralismo religioso

Mayorías/Minorías religiosas

Funciones sociales de la religión

V) Transversalidad de la

Religión

(Religión y...)

Ciencia

Bioética

Género

Ecología

Educación

Pobreza

Identidad

Etnicidad

Relaciones internacionales

Política

Estado

TIC (Tecnologías de la Información y de la
Comunicación

Familia (y/o Parentesco)

Juventud

Capitalismo

Geografía (o Territorio)

Estratificación social

Cambio social

Inmigración

Arte

Moral

Derechos humanos

Capítulo 3. Cuatro calas en la teoría clásica de las religiones

3.0. Presentación.

Uno de los retos planteados en este trabajo ha sido el de revisar de un modo fidedigno y de primera mano las fuentes teóricas de la sociología de la religión. Ello no ha impedido que en ocasiones se haya recurrido a la ayuda de fuentes secundarias -estudios que han formulado agudas críticas sobre los sistemas de pensamiento de los autores clásicos- pero, en cualquier caso, lo que se ha perseguido es hacer hablar a los autores con su propia voz y su propio timbre. Traer al presente las fuentes de la sociología clásica de la religión y trabajar los textos originales es un empeño que quizá pueda explicarse de diversas maneras. Por un lado puede deberse a un prurito de exactitud y rigurosidad científica; por otro lado, puede considerarse una actitud romántica en tanto que exaltación de la obra de los precursores. Si bien es cierto que, en el fondo, puede hallarse aquí algo de ambas actitudes, no deja de serlo que existe una tercera intención. Puesto que los textos a los que se hace referencia en este capítulo -Spencer, Tylor, Durkheim y Weber- fueron compuestos aproximadamente hace cien años y, puesto que en estos últimos cien años nuestros conocimientos científicos se han incrementado de manera importante, se impone la tarea de actualizar a los clásicos, de repensarlos, de filtrar sus aciertos y errores a la luz del conocimiento científico que hoy poseemos. Se ha escrito alguna vez que cada generación debe elaborar su propia interpretación de los clásicos, esto también parece válido para la sociología de la religión.

Por añadidura este capítulo refleja la íntima relación existente entre la Teoría sociológica y la Sociología de la religión. En verdad se ha planteado el capítulo como una suerte de síntesis del pensamiento sociológico clásico referente a la religión. Resulta importante poder leer directamente sobre las obras de Spencer, Tylor, Durkheim y Weber (al menos sobre sus traducciones castellanas), aunque ello implique un esfuerzo extra de contextualización histórica de sus palabras. Recoger a título de resumen las palabras de estos cuatro pensadores de primer orden, que expresaron determinadas ideas de una forma insuperable, es sólo un remedo. Difícilmente una tarea de síntesis

deja satisfechos a todos los lectores, precisamente porque su diseño se realiza desde el fuero interno de quien realiza el resumen. De cualquier manera debe insistirse en que un resumen sirve como herramienta de aproximación, pero nunca como sustituto de la lectura de la obra referida. Quiere decirse que el lector interesado hallará mejores y más inspirados frutos en la lectura de primera mano que en esta intermediación.

Las preguntas que fundamentalmente se planteaban los primeros sistematizadores del estudio científico de la religión, categoría a la que pertenecen Spencer y Tylor, tenían que ver con el intento de definir de manera precisa qué es la religión y, en consecuencia, cómo y dónde se encuentra su origen. Spencer y Tylor propondrán sendos modelos para satisfacer dichas cuestiones y lo harán desde lo que dio en llamarse la «teoría espiritista», que debe su nombre a que localizaba el origen de la creencia religiosa en la creencia primigenia en los espíritus. Ese ejercicio de retrotraer la religión desde el siglo XIX hasta sus albores, cada escritor lo construía teóricamente como mejor sabía y aportando las pruebas (históricas, arqueológicas, geológicas, evolutivas) y los argumentos lógicos que tuvieran al alcance de sus capacidades. En ello destacaron nuestros autores, cuyas propuestas gozaron de gran aceptación entre la comunidad científica, no sólo de la Inglaterra victoriana, sino de todo el mundo. Las obras de ambos fueron traducidas tempranamente a lenguas como el castellano, el alemán y el ruso, mención aparte del interés con que sus sistemas de pensamiento eran seguidos en América. Sin embargo, aunque las teorías de Spencer y Tylor presentan buen número de puntos en común, ambos autores llegaron a sostener en 1877 una caballerosa polémica científica, cuyo acicate y campo de batalla propició el editor de la revista *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* (Spencer & Tylor, 1877; Tylor, 1877; Tylor, 1958).

La obra de Herbert Spencer, pese a presentar rasgos estilísticos propios del barroquismo decimonónico, es aceptablemente sistemática en el tratamiento de la religión. Al estudio de la religión dedicó los capítulos iniciales de sus *Primeros principios* (1862), donde trata el debate entre ciencia y religión, y más tarde escribió *Las Instituciones eclesiásticas* (1885), formando parte de la obra

mayor *Principios de Sociología* (1876-1896), donde estudia de forma pormenorizada el fenómeno religioso. Tanto los capítulos referidos a religión de los *Primeros Principios* como *Las Instituciones eclesíásticas* serán objeto de atención detallada en el epígrafe 3.1. de este trabajo, pero debe señalarse desde este momento que la obra spenceriana merecería un relectura y reapreciación en nuestros días, al menos en punto a lo escrito sobre religión. Por su parte Edward B. Tylor, coetáneo de Spencer, también realizó aportaciones de interés al tema religioso desde el campo de la antropología. Tanto en su *Cultura primitiva* (1871) como en su posterior *Antropología* (1881) Tylor mostrará las distintas tesis enmarcadas en lo que dio en llamarse la teoría espiritista y que él concibió mediante una fórmula, el *animismo*, que ha llegado hasta nuestros días.

Por lo que hace a los casos de Émile Durkheim y Max Weber son, sin parangón posible, las figuras que más han influido y que todavía influyen sobre la sociología de la religión y acaso sobre la sociología toda. Ambos son océanos en los que puede bucearse durante años encontrando tesoros nuevos a cada inmersión. Los artículos tempranos sobre religión del sociólogo francés, que fueron publicados en el *Année Sociologique* (1898-1913), suponen una especie de programa o anuncio esencial de lo que más tarde escribiría en su popular volumen *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Esta obra constituye un hito insoslayable en el estudio social de las religiones. En ella Durkheim nos ha legado un puñado de notabilísimas intuiciones que han hecho avanzar, si no siglos, cuando menos décadas en la observación sociológica de los hechos religiosos. A su vez Weber es, permítase la expresión, otro gigante del pensamiento sociológico, pese a que al autor alemán no parecía agradarle el calificativo de sociólogo. En lo que hace a religión, su obra más conocida es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), pero escribió muchas otras páginas que han sido recogidas en *El judaísmo antiguo*, *La religión de China*, *La religión de la India* y en su obra póstuma *Economía y Sociedad*.

Con estos cuatro autores de primera magnitud puede afirmarse que quedan suficientemente retratadas las preocupaciones iniciales de la sociología por la materia religiosa, tanto en los primerísimos tiempos de la disciplina (Spencer y

Tylor), como en los tiempos inmediatos (Durkheim y Weber), en que nuestra ciencia comienza a tener entidad propia en los departamentos de las principales Universidades europeas, es decir, en el momento que comienza su verdadera institucionalización.

3.1. Herbert SPENCER (1820-1903)

3.1.1. Síntesis bio-bibliográfica.

Nace en Derby en 1820 y se educa en el seno de una familia protestante radical. Orienta sus primeros estudios hacia las ciencias naturales, cursa estudios de mecánica y tras unos años como ingeniero jefe de ferrocarriles reconduce su trayectoria para dedicarse al estudio de las ciencias sociales, «*siempre desde una perspectiva liberal: la empresa y la iniciativa privada debían llevar la iniciativa*» (Giner et al. 2006: 878-879). Esa perspectiva liberal se completa con la defensa a ultranza del individualismo. Son los tiempos en los que trabaja como columnista de la revista *The Economist* de la que llegaría a ser subdirector. Hacia mediados de siglo desarrolla algunos conceptos de corte evolucionista que anticipan en alguna medida los que el propio Darwin formularía en *Origin of species* (1859). Años más tarde también Spencer tomaría conceptos darwinianos para aplicarlos a sus pesquisas sobre la dinámica social. La idea de que existe una evolución social pareja y coherente con la evolución biológica sedujo a gran parte de los científicos sociales del momento pero, siguiendo a Salvador Giner, habría que matizar que:

Aunque algunas interpretaciones han querido integrar a Spencer en el organicismo de la época, lo cierto es que su idea de la heterogeneidad progresiva le condujo a la noción de que hay una evolución superorgánica (la que hoy llamaríamos cultural) no asimilable a la biológica (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 2006: 878-879).

Spencer es uno de los fundadores de la sociología en general y de la sociología comparada en particular. Puso gran interés en los procesos de diferenciación de las distintas sociedades ya que creía que la modernización era el camino de las sociedades militares a las sociedades industriales y,

aunque sostenía que todas las sociedades convergían hacia un mismo modelo, sostiene que cada sociedad encuentra su camino evolutivo y sus estadios específicos de desarrollo (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 2006: 878-879). También es Spencer uno de los iniciadores del evolucionismo sociológico y de la escuela funcionalista, que desarrollarían posteriormente nombres tan destacados como Durkheim, Radcliffe-Brown o Malinowski. Spencer logró en vida, para su persona y para la sociología, una fama y prestigio mundiales y su obra concitó el aprecio y el interés de los hombres de ciencia de muchos países, no siendo el nuestro una excepción. En 1903 fallece en Londres.

Algunas de sus obras más destacadas son las que siguen:

Social Statics (Estática social) de 1851

Principles of Psychology (Principios de psicología) de 1855

First Principles (Primeros principios) de 1862

Principles of Biology (Principios de biología) de 1864-1867 y 1898

The Principles of Ethics (Principios de ética) de 1879-1892 y 1897

Principles of Sociology (Principios de sociología) 1874-1875, 1882, 1885 y 1896

Descriptive Sociology (Sociología descriptiva) de 1873-1881

3.1.2. Concepciones generales en sociología de la religión.

De entre las teorías científicas clásicas sobre religión, es la de Spencer una de las más intensas y brillantes, aunque también es en la actualidad una de las más ignoradas. Herbert Spencer trató el tema religioso en dos de sus obras más conocidas; inicialmente escribió sobre religión en sus *Primeros Principios* y más tarde lo haría en sus *Principios de Sociología*. De lo que Spencer habla en la primera parte de los *Primeros Principios*, bajo el título de «Lo incognoscible» - la parte que versa sobre religión-, es de las posibilidades del conocimiento científico de la religión y de cómo superar el antagonismo ciencia-religión. Estos primeros cinco capítulos contienen reflexiones variadas, de tipo epistemológico unas, próximas a la sociología del conocimiento otras, con ideas que todavía resultan sugerentes hoy, junto con otras que ya no son tan asumibles. En cambio, en los *Principios de Sociología* y más concretamente en

la parte que titula *Las Instituciones Eclesiásticas*, Spencer nos presenta su teoría general de la religión. En ella se pregunta por las cuestiones fundamentales del estudio de la religión, preguntas que han llegado a ser una constante en la obra de todos los sociólogos que han tratado el tema con algún interés. Son cuestiones del tipo *¿Qué es la religión? ¿Cómo se manifiesta en la sociedad? ¿Qué función cumple?* Las respuestas que plantea Spencer resultan de gran interés y serán expuestas lo más fielmente posible.

EL DESARROLLO DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

Los *Primeros Principios* comienzan con una disertación general sobre las creencias. Desde el inicio advierte que incluso en las creencias que puedan parecer francamente falsas o distorsionadas resulta posible encontrar una huella, aunque sea lejana o mínima, de verdad. Continúa señalando la conveniencia de forjar una especie de teoría general de las opiniones admitidas a fin de no estimarlas en poco ni en mucho, sino en su justo valor (Spencer, s/f: 6). Considera Spencer que las creencias de las mayorías, sean impuestas o no por una autoridad, deben ser tomadas muy en cuenta ya que aunque no tienen por que ser verdaderas, raramente yerran por completo. Que las opiniones ajenas no han de desecharse gratuitamente, sino que deben estimarse o tolerarse ya que en todas ellas puede hallarse un mínimo de verdad, esa es la afirmación spenceriana. El autor se vale del análisis de la relación pueblo-jefe en distintos lugares y momentos históricos para ejemplificar su afirmación. De tal modo, sostiene, en las culturas más primitivas el jefe y su familia gozan del rango de divinidad o semidivinidad y los súbditos deben satisfacer plenamente su voluntad, aunque ello implique la entrega de todos sus bienes o incluso de la propia vida. En civilizaciones menos bárbaras dicha creencia se suaviza. El monarca ya no es considerado un dios pero continúa poseyendo a los ojos de los súbditos autoridad y algo de la naturaleza divina. En la Europa de la Edad Media la teoría del origen divino de los gobernantes deja paso a la teoría del derecho divino. El rey no es Dios, pero sí un vicario de Dios. El respeto y tributos que se le rinden son ya menos exagerados. Con el tiempo, entre los pueblos más avanzados el derecho divino es sustituido por la voluntad nacional, que se manifiesta en las leyes que promulgan las Cortes y a las que el pueblo obedece. Llegado este punto puede afirmarse que la doctrina

primitiva está totalmente destruida en nuestro tiempo y países, dice Spencer, refiriéndose a Europa y seguramente a los Estados Unidos de la América del Norte (Spencer, s/f: 9). Mediante este ejemplo Spencer no sólo pretende que veamos el traspaso de poder de las manos de un autócrata a las de una asamblea representativa, sino que intenta hacernos ver que un cambio más profundo se ha producido en la idea de gobierno. Si en el pasado los ciudadanos existían para el Estado, en los países liberalmente regidos es el Estado el que existe para bien de los ciudadanos.

Spencer escribe que ya en su tiempo, salvo algunos grupos tribales residuales, ninguna sociedad cree en el origen divino de los jefes/reyes. Pero pese al antagonismo irreconciliable que parece separar al salvaje que pone a completa disposición del jefe/rey sus bienes y su vida del anarquista que niega el derecho del gobierno a inmiscuirse en la libertad individual, el análisis descubre una idea común. La idea es que hay límites que las acciones de los individuos no deben franquear, «sólo que para el uno esos límites tienen su fundamento en la voluntad real, mientras que para el otro son corolarios de los derechos de los conciudadanos» (Spencer, s/f: 12). Generalizando este hecho Spencer llega por inducción a afirmar que en todas las creencias humanas del mismo género o relativas al mismo asunto hay un fundamento común.

Continúa Spencer proponiendo el siguiente método: cuando se observa una creencia de la que no podemos afirmar si es errónea o válida, debemos seguir los siguientes pasos: 1) comparar todas las opiniones del mismo género; 2) separar como si se destruyeran mutuamente en todo o en parte los elementos especiales y concretos que constituyen el desacuerdo de esas opiniones; 3) observar lo que resta después de esa eliminación de elementos discordantes y hallar para ese residuo una expresión abstracta que continúe siendo verdadera en todas sus modificaciones divergentes (Spencer, s/f: 13). En definitiva, lo que está proponiendo Spencer es el empleo del método comparativo, que se basa en la lógica y que resulta fundamental en las ciencias sociales.

La creencia religiosa es antagónica a la creencia científica, nos dice. Dicho antagonismo se inicia cuando el ser humano comienza a descubrir las leyes

más simples de las cosas vulgares, poniendo freno así al fetichismo universal reinante en los espíritus. En palabras de Spencer: «De todos los antagonismos entre las creencias humanas, el más antiguo, el más profundo, el más grave y el más universal es el de la religión y la ciencia» (Spencer, s/f: 13-14).

En opinión de Spencer siempre hay algo de verdad en las falsas creencias y es menester buscarlo. Por ejemplo, las distintas formas de creencias religiosas que han existido y existen, argumenta, tienen todas en último extremo algún hecho que les sirve de fundamento. En la religión la parte de verdad puede ser muy distinta de la mayoría de los dogmas, cuando no de la totalidad, máxime si presenta un carácter abstracto.

En relación a la presunción de omnipresencia o universalidad de las creencias religiosas Spencer habla de la existencia de tribus que carecen de inquietudes acerca de la creación del mundo y sus seres, aunque no especifica de qué pueblos se trata ni de qué fuente proceden esos datos. Las ideas religiosas, nos dice, sólo aparecen cuando el hombre adquiere cierto desarrollo intelectual. Esta idea se repetirá en Darwin cuando, en *El Origen del Hombre* (*Descent of Man*) de 1871, hable de la creencia en divinidades. Herbert Spencer lo formula nueve años antes diciendo que, desde el momento en que se admite que en todas las razas cuyo desarrollo intelectual ha llegado a cierto grado, hay ya nociones vagas sobre la esencia y origen misterioso del mundo, puede afirmarse que esas nociones son productos necesarios del desarrollo intelectual (Spencer, s/f: 15).⁴⁵

Aunque Spencer se guarda de formularlo con palabras directas, en verdad está negando el carácter universal de la religión en tanto que rasgo consustancial al ser humano. El concepto de universalidad que Spencer manejará en adelante no es aplicable a la totalidad de la especie humana, sino sólo a aquella parte de la especie que se encuentra por encima de un determinado nivel de inteligencia. Porque hay grupos humanos, grupos con un presunto desarrollo intelectual insuficiente, que no parecen presentar inquietudes religiosas. Deben

⁴⁵ Con una afirmación muy semejante Darwin sienta las bases de lo que llegará a ser la moderna ciencia cognitiva de la religión, como puede verse en el Capítulo 5 de este trabajo.

tomarse, no obstante, con cautela las palabras de Spencer ya que, cognitivamente hablando, no existen *Homo sapiens* de primera y de segunda. Las capacidades cognitivas del cerebro son, salvo por patologías puntuales, comunes a todos los individuos de la especie y es en los subsiguientes desarrollos o plasmaciones biológico-culturales donde aparecen las diferencias. Hecha esta apreciación, puede concluirse que, en opinión de Spencer, la religión no es innata, sino que es fruto del intelecto. Esta opinión spenceriana establece un puente hasta ahora ignorado entre la sociología clásica de la religión y una nueva sociología de la religión que será perfilada en el capítulo 5 de esta tesis, que comprende el paradigma de neurociencia cognitiva. Spencer nos obliga a revisar por completo la argumentación teórica de la sociología de la religión con la sola negación del carácter universal a la religión. Es cierto que la argumentación spenceriana en este punto es raquítica, por no decir inexistente, pero ya se ha visto en el punto 2.2.1. de este trabajo cómo es posible rebatir la universalidad de la religión desde la moderna teoría científica.

En diversas épocas y lugares, continúa el pensador inglés, condiciones de existencia semejantes han conducido a determinadas ideas -entre ellas, las religiosas-, y éstas a su vez a resultados que son semejantes. O lo que es lo mismo, que el hecho de que las sociedades humanas compartan una serie de condiciones similares (limitaciones del ambiente, necesidades organizativas, asunción de códigos morales, etc.) las lleva a concebir a todas ellas creencias religiosas. Dos hechos apoyan la hipótesis de que la religión sea una suerte de producto natural fruto de la interrelación entre la inteligencia (cognición) y las condiciones externas de los individuos. El primero, que las diversas formas religiosas presentan siempre los mismos elementos. El segundo, que por muchas creencias que caigan en descrédito por los absurdos y supersticiones sobre ellas acumulados, «vémoslas morir en medio de la general indiferencia o luchando contra otras, y las vemos a poco resucitar y afirmarse de nuevo, si no con igual forma, con igual esencia. Es asombrosa tal resurrección, y con todo, la hipótesis citada no la explica» (Spencer, s/f: 16). Spencer deja sentado que la religión no es el producto artificial de un grupo de embaucadores, ni son «cuentos sacerdotales», como efectivamente debían sostener algunos de sus colegas científicos. Y aun apuntala su argumento insistiendo en que concurren

a probar las profundas raíces de las ideas religiosas su universalidad (relativa, como ya se ha visto), su evolución independiente en las varias razas primitivas y su gran vitalidad. Y continúa: «En otros términos, si no admitimos que [las ideas religiosas] tienen un origen sobrenatural, como la mayoría cree, debemos pensar que tienen su origen en el lento desarrollo y en la sistematización gradual de la experiencia humana» (Spencer, s/f: 16).

Parece suficientemente demostrado que aquellos textos de sociología de la religión que meten a Spencer en el mismo saco de los autores coetáneos suyos que concebían la religión como una superchería y un arcaísmo destinado a desaparecer merecen, en este punto, toda la desconfianza. Aunque lo cierto es que, por lo normal, la sociología de la religión suele citar muy de pasada a Spencer o directamente lo obvia. El concepto de religión defendido por Spencer constituye una aportación original que debería ser tenida en cuenta por la sociología de la religión venidera. Cumple, viene a sostener este trabajo, realizar un ejercicio de restitución del pensamiento spenceriano a la sociología clásica de la religión, con el consiguiente enriquecimiento a una ya de por sí aquilatada tradición teórica.

Spencer traza una línea de relación entre el sentimiento religioso y las emociones humanas y justifica la necesidad de su estudio desde las ciencias. Ya sea el sentimiento religioso padre de la idea religiosa o tengan ambos un origen común, la cuestión es la misma: ¿de qué nace, de dónde nace el sentimiento religioso?, se plantea. Para Spencer es un elemento integrante del hombre, de la humana naturaleza; así lo afirma la hipótesis en cuestión y no lo niegan los que prefieren otras hipótesis. Si no se puede menos que clasificar entre las emociones humanas el sentimiento religioso que anima a la mayoría de los hombres y que se revela en ocasiones aun en aquellos que parecen más desprovistos de él, tampoco debemos negarnos, en razón, a estudiarlo atentamente, a buscar su origen y sus fines (Spencer, s/f: 17). Spencer reconoce que la religión es un rasgo que ha jugado un papel importantísimo desde los primeros tiempos de la humanidad, que ha conformado multitud de instituciones e instigado innumerables acciones. Por tanto, toda teoría general de los conocimientos humanos que no trate este atributo no puede menos que

ser considerada defectuosa. Por buscar el origen del sentimiento religioso, Spencer baraja dos opciones: 1) que el hombre ha sido dotado de tal sentimiento por un creador; y 2) que tal sentimiento nace «como todos» por evolución, es decir, por la acción gradual de causas naturales. Spencer se inclina por la segunda opción, lo que le lleva a preguntarse inmediatamente «¿a qué circunstancias debe referirse el origen del sentimiento religioso y cuál es su fin en la humanidad?». Las preguntas por el origen y las funciones sociales de la religión son cuestiones clásicas en nuestra disciplina, y aunque en la actualidad hayan perdido cierta resonancia, en el fondo el sociólogo de la religión no ha dejado de interrogarse nunca acerca de ellas.

Insiste Spencer en que la religión es un fenómeno «normal», es decir, originado naturalmente, no por la acción de entes ultramundanos, y por lo tanto susceptible de estudio. Si consideramos el sentimiento religioso como resultado de la acción recíproca del organismo sobre su medio -dice-, debemos creer que hay fenómenos de tales condiciones que han determinado la producción de dicho sentimiento, y por tanto, éste es tan normal como cualquier otro (Spencer, s/f: 18). Para Spencer, siguiendo la hipótesis del desarrollo de una forma inferior en otra superior y de que los cambios progresivos van encaminados a la adaptación a las necesidades de la existencia, concluye que el sentimiento religioso debe contribuir en algún modo al bienestar de la humanidad. Lo que Spencer afirma es que la religión debe ser un rasgo adaptativo del ser humano, aunque no sepa aclarar en qué sentido lo es. En este extremo se marcan ciertas distancias entre Spencer y Darwin (Ver Cap. 5).

Aunque es coherente con su concepto de religión, tomada aisladamente, a más de uno sorprenderá la afirmación spenceriana del carácter perenne de la religión: «Habrán siempre pensamientos religiosos, puesto que la religión, bajo todas sus formas, se distingue de las demás creencias en que sus objetos están fuera de la esfera del conocimiento» (Spencer, s/f: 19).

En sus *Instituciones Eclesiásticas* (1885), Spencer amplía las preocupaciones mencionadas más arriba y da forma más lograda a su teoría de la religión. Como nos dice el anónimo traductor de la versión castellana de 1893:

Las Instituciones Eclesiásticas, al igual que las Instituciones políticas, forma parte de los Principios de Sociología, que por sí mismos, y precedidos de una Introducción a la Sociología (*The Study of Sociology*), constituyen uno de los sistemas de ciencia social más completos (verdaderamente enciclopédico) de cuantos se han producido hasta el día (Spencer, 1893: 7-8).

La lectura directa de la obra spenceriana obliga a reconstruir la imagen tópica que suele darse del autor. Herbert Spencer, primero entre los estudiosos de la sociedad de su época, pronto se percató que las instituciones religiosas juegan un papel importante en el funcionamiento de la vida colectiva de los pueblos. Por tanto, una ciencia que persiga el conocimiento de lo social no podrá obviar este tipo institucional. Spencer se plantea el tema desde el origen y se plantea que si queremos seguir adecuadamente la evolución de las instituciones eclesásticas, es necesario que estudiemos el origen de las ideas y sentimientos religiosos que implican, que sepamos si esas ideas y esos sentimientos son innatos o derivados (Spencer, 1893: 15). Spencer manifiesta implícitamente al menos dos cosas, en primer lugar que las instituciones religiosas han evolucionado -presumiblemente desde formas más elementales, como la idea o el sentimiento religiosos- hasta alcanzar la forma que en su tiempo presentaban; en segundo lugar, que no presupone a las ideas y sentimientos religiosos ni carácter innato (sobrenatural) ni carácter natural (biológico y/o social), sino que se dispone a corroborar o refutar empíricamente el carácter natural, ya que el sobrenatural no es empíricamente demostrable.

Spencer da breve noticia sobre distintos estudios de coetáneos que, habiendo trabajado con sordo-mudos carentes de formación, manifiestan que dichas personas «se hallan desprovistas de ideas religiosas» o que hasta su instrucción en la madurez nunca habían albergado la idea «de que el mundo debe tener un creador» y menos aun de la naturaleza inmortal del ser humano (Spencer, 1893: 16). Pero si de por sí estos ejemplos llevan a Spencer a señalar que «los hombres civilizados no tienen tendencia alguna innata para

formar las ideas religiosas» (Spencer, 1893: 16), refuerza el argumento diciendo que en diversos pueblos *salvajes* (hombres no civilizados) tampoco se hallan esas ideas religiosas innatas. Cita, por ilustrar este hecho, múltiples ejemplos (los wedda, los bongos, los zulús, los latouki, etc) tomados de distintos autores, etnógrafos profesionales y amateurs, tales como Sir John Lubbock, Mr. Harsthorne, Heuglin, Schweinfurt, Sir Samuel Baker o Gardiner. Spencer demuestra aquí un amplio conocimiento de la literatura etnográfica del momento y aunque carece de datos primarios, o sea, de experiencia de campo en poblaciones tribales, se apoya en una gran variedad de datos secundarios procedentes de los relatos de etnógrafos, misioneros o viajeros que describían sus experiencias por tierras lejanas y con pueblos *salvajes* muy distantes a los patrones culturales de sus sociedades de origen, esto es, las metrópolis europeas. Spencer termina por afirmar que, evidentemente, las ideas religiosas no tienen el origen sobrenatural que por lo común se les atribuye, y dados los hechos, debemos afirmar que tienen un origen natural. Entonces, ¿cuál es este origen?

Si el origen de ideas y sentimientos religiosos tales como la existencia de un dios creador y señor del universo, de un comienzo del mundo, de una naturaleza inmortal del ser humano, de la existencia de un alma, etc, es natural (biológico y/o social), se impone buscar tal origen. Basándose en un ejemplo sacado de la obra de Mr. Brough Smyth titulada *Los Aborígenes de Victoria*, Spencer nos traslada el breve relato del enterramiento de una persona notable del grupo y observa que en él podemos reconocer sin esfuerzo los primeros elementos de un culto, encontramos la creencia en un ser sobrenatural, un espíritu, y vemos además los elogios dirigidos a ese ser (Spencer, 1893: 20).

Es decir, el espíritu de los muertos, o de algunos muertos notables, sería el primer ente sobrenatural que se topa la humanidad. «¿No es evidente que tales gérmenes pueden desenvolverse y producir religiones avanzadas?» se pregunta Spencer. Además, todas las religiones habrían nacido por «el afán de tener propicios a los espíritus» (Spencer, 1893: 21-22). Mas también hay espíritus de vivos, aquellos que durante el sueño se desprenden del cuerpo o

aquellos que brotan mediante alguna técnica o empleo de sustancias, de determinados estados mentales. Pero ya se trate de espíritus de vivos o de muertos, es de señalar el carácter materialista de los mismos y así lo hace ver Spencer. En muchos ritos fúnebres se da por sentado que el difunto, su espíritu, «tiene las mismas sensaciones y las mismas emociones que el vivo» y ello se constata en que han existido y existen diferentes ritos que se llevan a cabo para que los finados no sientan frío, ni tengan hambre o sed. «Las razas se forman ideas diferentes de los lugares habitados por esos espíritus de los muertos, que se parecen a los vivos en sus apetitos y por sus pasiones» (Spencer, 1893: 27).

El materialismo que somete a los espíritus hace que éstos en ocasiones hayan de superar, no sin esfuerzo, ciertas dificultades: «cuando, como ocurre muy generalmente, se cree que el espíritu vuelve a la región de donde la tribu ha salido, tiene obstáculos que vencer». Esas concepciones materialistas del doble o del espíritu y del lugar donde fija su residencia -nos dice-, van acompañadas de concepciones materialistas de sus actos después de la muerte. Aun entre los pueblos más relativamente avanzados, se admite que las relaciones sociales en el otro mundo, son las de la reproducción de las del mundo actual (Spencer, 1893: 28).

Es decir, siguiendo a Spencer, el primer ente sobrenatural que encuentran los humanos son los espíritus de sus congéneres muertos, de muertos que en vida jugaron un papel destacado en la comunidad e incluso los espíritus de los propios vivos durante el desdoblamiento de la persona que tiene lugar en el sueño o en momentos de trance. Pero dicha percepción espiritual tiene mucho de material por cuanto los espíritus concretos poseen características y necesidades propias de los seres vivientes. En ocasiones los espíritus de los muertos deben realizar un periplo a la región que fue cuna de su pueblo (con frecuencia picos elevados de montañas, islas más o menos cercanas, o la propia cúpula celeste) En otras, el estatus social poseído en vida se conserva tras la muerte, perpetuando en alguna medida el sistema de estratificación social.

Pero llegado este punto Spencer señala un cambio: «el salvaje, que distingue confusamente la apariencia con la realidad, cree que la representación de una cosa participa de las propiedades de esta cosa misma» (Spencer, 1893: 33). Como puede verse, se le atribuye al *salvaje* cierta torpeza en el uso del pensamiento abstracto o pensamiento simbólico, idea común por lo demás en el tiempo del autor. Mediante varios ejemplos Spencer demuestra que la identificación de los espíritus de los muertos con animales es habitual, siendo los animales más repetidos aquellos que frecuentan las casas, como serpientes o moscas. También resulta común la identificación de los espíritus de los difuntos con animales nocturnos, como por ejemplo los murciélagos o los búhos. La creencia en la existencia de espíritus que interactúan con los vivos se alía, de este modo, con aquella otra que sostiene que los espíritus vuelven a donde habitaban, para proporcionar una explicación verosímil del fenómeno de la transmutación.

A partir del entendimiento que los primitivos tendrían de los espíritus que emanan de los muertos, se nos presenta un primer esquema que explicaría la gradual evolución del pensamiento espiritual:⁴⁶

EL PARIENTE DEIFICADO → → → → ÍDOLO → → → → FETICHISMO

El esquema representa el paso de una circunstancia (el jefe de familia fallecido) a una creencia (el espíritu del familiar regresa a su lugar de residencia transmutado en otro ser), y de ésta a un culto (culto al fetiche en cuestión). En opinión de Spencer esta transición conduce por una pendiente natural, en una época subsiguiente, a confundir al hombre con el animal, y, por tanto, al culto del animal mismo (Spencer, 1893: 50).

⁴⁶ Ídolo: imagen o representación de un ser sobrenatural en la que se cree que este último tiene su sede o residencia y ante la cual se llevan a cabo sacrificios u otros actos de adoración (Murdock: 2001). Fetichismo: creencia en la ocupación o *posesión* de cosas, animadas o inanimadas, por espíritus distintos de sus propias almas y que en ellas tienen su morada; o un tipo de religión caracterizado especialmente por el uso o adoración de fetiches como sucede con muchas religiones del África occidental (Murdock: 2001).

En la identificación animal-humano Spencer señala tres tipos de relaciones posibles:

1. Reencarnación: un espíritu animal que se reencarna en otro animal (humano, por ejemplo) tras la muerte.
2. Metáfora: un humano que en vida poseía características que recordaban a algún animal (el jefe corpulento de una tribu que es comparado con un oso o un lobo e incluso que así se le denomina a su clan o familia por algún antepasado).
3. Transustanciación: un espíritu humano que, tras la muerte del individuo, toma cuerpo en otro animal, que a menudo se convierte en tabú para el grupo al que pertenecía el difunto.

Un segundo esquema representa el proceso en tres estadios por el cual la comparación en la mente primitiva entre dos entes semejantes por algún rasgo, al repetirse continuamente en el tiempo, termina por difuminarse y causar identificación:

COMPARACIÓN → → → → METÁFORA → → → → IDENTIFICACIÓN

Estos distintos mecanismos mentales de identificación de los espíritus con elementos naturales llevan a Spencer a afirmar: «El culto de la naturaleza no es, pues, más que una desviación del culto de los espíritus» (Spencer, 1893: 42). Lo que hoy denominamos *animismo* sería una derivación o una *desviación*, por usar el término spenceriano, de un primer nivel de evolución religiosa, es decir, el de los espíritus. Pero el culto de los espíritus nos conduce no sólo al animismo sino también a la aparición de los semi-dioses. Spencer dice al respecto: «algunos de nuestros antepasados miraban a los hombres superiores como dioses». Y continúa explicando que de igual modo que en las ideas primitivas la divinidad es sinónimo de superioridad, y que un dios puede ser o una persona viva, poderosa (ordinariamente de una raza conquistadora), o una persona muerta que haya adquirido un poder sobrenatural en cuanto espíritu,

así hay dos modos de originarse los seres semi-divinos: uno viene de la unión entre la raza divina conquistadora y la raza conquistada considerada como formada de hombres, y el otro de una supuesta relación de los vivos con los espíritus (Spencer, 1893: 44). Menciona Spencer los casos de Samoa, del grupo de los dayaks, de los babilonios, de la propia Europa de su tiempo o de las leyendas griegas, que nos hablan de la existencia de espíritus varones y hembras y de niños engendrados por los espíritus, concepciones sobrenaturales, hombres descendientes de dioses o héroes clásicos, por ejemplo.

Se ha comentado con anterioridad que Spencer es uno de los fundadores de la sociología comparada, circunstancia que se explicita en las propias palabras del autor cuando manifiesta que la sociología comparada descubre un origen común para cada elemento de la creencia religiosa. La concepción del espíritu con las ideas múltiples y complicadas que de ella se derivan, se encuentra por todas partes, tanto en las regiones árticas como en los trópicos, en las selvas de la América del Norte y en los desiertos de Arabia, en los valles del Himalaya y en las praderas de África, en las faldas de los Andes y en las islas de la Polinesia. «Sacrificios, oraciones, elogios, todo ello se repetía de fiesta en fiesta, y, finalmente, de generación en generación, para llegar a ser un culto reconocido». Sobre este punto concluye Spencer que, hallándose la religión presente tanto en los pueblos que no han realizado progreso alguno en la civilización como en aquellos otros semicivilizados o civilizados, y habiendo observado en todos ellos trazos de la evolución de la mentalidad primitiva, tenemos pruebas abundantes para afirmar el origen natural de las religiones (Spencer, 1893: 45-48).

Por dar más solidez a sus hipótesis, nos presenta Spencer el caso del Antiguo Egipto. En esta cultura ancestral quiere Spencer concentrar todos los fenómenos que ha expuesto hasta el momento ejemplificados en distintas culturas. Primero nos ha demostrado que el fenómeno religioso, las ideas y sentimientos que lo originan, es un fenómeno natural (no sobrenatural) y que tiene lugar por igual en todos los pueblos del mundo con independencia del marco geográfico que ocupen o del nivel de civilización en que se encuentren.

Trata Spencer de mostrar reunidos todos los procesos y elementos mencionados, que conducen del culto espiritista a las religiones propiamente dichas, y lo hace mediante referencia al Antiguo Egipto.

Nos dice Spencer que en el Antiguo Egipto se originó un culto de ídolo distinto del culto del muerto. El *ka* es la denominación que los antiguos egipcios daban al doble de un hombre, éste (el *ka*) le acompañaba durante toda la vida. El *ka*, que al fin debía venir y reanimar la momia, podía introducirse en una estatua de madera o de piedra representativas del muerto. De ahí habrían surgido perfeccionamientos maravillosos. En la tumba egipcia, llamada a veces «la casa del doble», había un espacio cerrado provisto sólo de una pequeña abertura donde se hallaban colocadas las imágenes de los muertos en mayor o menor número de modo que, si la destrucción de la momia impedía que ésta fuese reanimada, al menos pudiera serlo una de esas imágenes. En pro de la opinión según la cual la idolatría de los egipcios era un desenvolvimiento del culto de los antepasados, están las pruebas que ofrece la transformación análoga del culto de los animales (Spencer, 1893: 49).

De este modo nos dice Spencer que, «Tu Majestad, como el toro» llega a ser «Horus, el toro valiente», esto es, se pasa de la comparación a la metáfora. Y continúa nuestro autor: «Esta transición conduce por una pendiente natural, en una época subsiguiente, a confundir al hombre con el animal, y, por tanto, al culto del animal mismo». El toro joven, el cocodrilo, el león, el águila, el chacal, eran animales frecuentemente idolatrados. Pero Spencer nos presenta una entidad sobrenatural más: «la interpretación literal de las metáforas conduce al culto de los cuerpos celestes» (Spencer, 1893: 50). Casos como la estrella Seschet (estrella de la tarde) o el dios Sol, Ra, sirven a Spencer para apoyar esta idea. Aquí se produce un hecho curioso, las fronteras entre las ideas de lo divino y de lo humano se vuelven relativamente débiles. A propósito del dios Ra -dice Spencer-, se aceptaba en tiempos del rey Aménemhat como hecho verdadero que en un pasado el sol había sido el soberano real de Egipto. Es evidente que el dios Sol que imagina Spencer es mucho más humano que el que al parecer concebían los antiguos egipcios: «de una parte, que el nombre

dios se aplicaba a un superior vivo, y de otra, que los dioses no tenían sino atributos humanos» (Spencer, 1893: 51). Dejemos aquí el ejemplo egipcio.

Como se ha comentado más arriba, Spencer llega a la conclusión de que todas las religiones tienen un origen natural, sin embargo, por si hubiese lugar a dudas, el autor hace hincapié en afirmar que la religión de los hebreos no es ninguna excepción y desmiente que ésta posea un origen distinto del natural. En esta actitud de Spencer de atender de un modo especial a la religión judía parece entreverse, tal vez, un gesto hacia su público lector -europeo y norteamericano en su inmensa mayoría- y/o una forma un tanto intuitiva de alejar el fantasma del etnocentrismo. Sea como fuere, Spencer articula una argumentación mediante la cual muestra la similitud de la religión hebrea desde la antigüedad con el resto de religiones (Asiria, Antiguo Egipto, Antigua Grecia, India, etc.). De la religión hebrea dice que antiguamente había contado con magos y hechiceros, «hombres inspirados por los espíritus familiares» y que también había contado con visionarios, más tarde llamados *profetas*. Los hebreos compartían con otras religiones diversas características como los mitos o leyendas (el diluvio universal), los meses lunares (de donde se derivaba la prohibición de trabajar el sábado), la concepción de dios como «un ser potente [humano o no] de una existencia visible o invisible», de donde se desprende normalmente una situación politeísta. En este sentido señala Spencer que la creencia de los hebreos en otros dioses distintos de Jehová persistió largo tiempo. Salomón, por ejemplo, ofrecía sacrificios a distintas divinidades y los profetas lo denunciaban. Además, aun después de que Jehová llegase a ser el gran Dios reconocido, las ideas continuaron siendo, en el fondo, politeístas (Spencer, 1893: 56-57).

A fin de reforzar el argumento del origen natural de la religión judía, Spencer recalca que el dios de los judíos tiene un origen terrenal y dice que entre los hebreos de los primeros tiempos, Jehová, el fuerte, el hombre de guerra, empezó por ser un potentado local «como los que se llaman dioses entre los beduinos», para ser más tarde mirado como el más poderoso de los espíritus adorados. Y acerca del debate entre monoteísmo y politeísmo, añade que el

mandamiento «Tú no tendrás otro Dios ante mí», no quiere decir que no hubiese otros dioses, sino que los israelitas no debían reconocer su autoridad. La idea de que el Dios hebreo no era el Dios único, se encuentra implícita, según Spencer, en la palabra «nuestro» de la expresión «nuestro Dios», que los hebreos empleaban para distinguir a Jehová de los demás dioses. Jehová o Jehováh, es el nombre construido a partir de las consonantes del nombre divino YHVH, que por respeto no se solía pronunciar, y de la palabra *Adonay* (el Señor). Jehová, nos dice Spencer, aun admitiendo que fuera un dios como cualquier otro, se afirma que su autoridad se extiende al universo entero. Pese a su gran poder no era un dios omnipotente (no ganaba todas las batallas) ni omnisciente (no conocía todo ni era infalible) y poseía características tan humanas como los celos, el carácter vengativo o el afán destructivo contra sus enemigos. «Se burla de un profeta y le hace profetizar falsamente con intención de perderle (Ezequiel, XIV, 9)» (Spencer, 1893: 57-59).

El dios de los cristianos tampoco escapa al escrutinio de Spencer, que afirma que es extraña la pretensión de los cristianos de hablar habitualmente como de una particularidad propia de su religión la historia de una persona salida del mismo dios. Porque tal historia se parece a la de las personas salidas de los dioses griegos, como Esculapio, Pitágoras, o Platón, por ejemplo. El rey de Asiria, Nabucodonosor, se creía engendrado por un dios. Una tradición de los mongoles nos dice que Alung Goa «tenía por padre un espíritu».⁴⁷ En el antiguo Perú, si alguna de las hijas del sol «se ponía encinta, decía que era a causa del sol, y se la creía, salvo prueba en contrario».⁴⁸ Entre los habitantes actuales de Mangaia, la tradición afirma que «el amable Ina-a-ni-vaï» tuvo dos hijos del gran dios Tangaroa.⁴⁹ El papel de mediador, atribuido por los cristianos al hijo de su dios, encuentra sus análogos en otras partes. Entre los fidjianos, los dioses «Tokairambe y Tui Lakemba Randinadina, están cerca de Ndegei; son sus hijos, y sirven de mediadores, porque transmiten a su padre las plegarias de los *suplicantes*»⁵⁰ (Spencer, 1893: 64-65). En varios países encuentra Spencer observancias que responden a la Eucaristía. Esta característica se deriva de la

⁴⁷ Howorth: *Histoire of mongols*, 1876, I, 37. Cf. en Spencer, 1893.

⁴⁸ P. de Andagoya: *Histoire de Pedrarias Dávila*. Hackluyt Society, 1865, 57. Cf. en Spencer, 1893.

⁴⁹ Rev. Wm. W. Gill: *Myths and Songs from the South Pacific*, 1870, 118. Cf. en Spencer, 1893.

⁵⁰ Rev. T. Williams: *Fiji and the fijians*, 1870, 165. Cf. en Spencer, 1893.

idea primitiva de que entre aquellos que comen un mismo alimento se establece un lazo de unión. Ese lazo se puede dar entre los guerreros de un mismo bando antes de la lucha, entre los miembros de una familia o entre la comunidad de los vivos y de los espíritus de los muertos. También este elemento es común por tanto a lo largo y ancho del planeta.

Por apuntalar su tesis de que las religiones hebrea y cristiana no poseen un carácter excepcional, sino que comparten muchos rasgos con el resto de religiones del mundo, Spencer menciona a vuela pluma una última batería de trazos comunes o «semejanzas de una importancia menor», como demuestra el hecho de que las cruzadas de los cristianos para la posesión del Santo Sepulcro tengan su prototipo en la guerra sagrada sostenida por los griegos para poseer Delfos. Entre los cristianos hay una parte del culto que consiste en recitar los actos del dios de los hebreos, de sus reyes y de sus profetas; de igual manera entre los griegos, una parte del culto consistía en recitar las hazañas de los dioses y de los héroes homéricos. Los templos griegos se enriquecían con los dones preciosos ofrecidos por los reyes y los personajes opulentos deseosos de obtener el favor o el perdón de los dioses; los templos de los cristianos se han enriquecido de igual manera. Tanto en el nuevo como en el viejo mundo, las diversas religiones presentan los elementos que encontramos en el cristianismo: el bautismo, la comunión, la canonización, el celibato, las acciones de gracias y otras prácticas de menor importancia (Spencer, 1893: 66-67).

En resumen, tanto los individuos privados de instrucción de las sociedades civilizadas (como los sordo-mudos) así como los pertenecientes a pueblos primitivos, no observan en el espíritu concepciones religiosas. Allí donde existen religiones, aun en estado rudimentario, las concepciones religiosas se encuentran en forma de creencias en los *dobles* de los muertos y de los sacrificios dedicados a los mismos. La teoría espiritista, con la práctica de la propiciación de los espíritus ordinarios, sobrevive habitualmente en la creencia en seres sobrenaturales más potentes y en las prácticas de propiciación cerca de esos seres. Esos seres son primeramente llamados con el mismo nombre que los espíritus ordinarios, pero se distinguen de ellos gradualmente. Los

cultos dedicados a los seres que se suponen sobrenaturales, aun los más elevados, son de la misma naturaleza y no difieren más que por el grado de elaboración (Spencer, 1893: 68). Y termina planteándonos Spencer: «¿Qué hay en el fondo de todas esas analogías? ¿No consistirá esto en que, al igual que los demás fenómenos sociológicos, las religiones tienen una génesis natural?» Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, como sostenía Spencer, uno de los corolarios que se desprende es que la religión puede ser, por tanto, estudiada científicamente y en particular a través de sus funciones sociales.

HECHICEROS Y SACERDOTES.

En opinión de Herbert Spencer existe dificultad en diferenciar satisfactoriamente a los sacerdotes de los magos y hechiceros, ya que «unos y otros se ocupan en ponerse en relaciones con los agentes sobrenaturales, que en sus formas primitivas eran aparecidos, sombras». A menudo la misma persona cumple varias funciones en su comunidad y esto supone un obstáculo para establecer una divisoria clara entre sacerdote y mago o sacerdote y hechicero. Spencer pone varios ejemplos: entre los patagones un mismo hombre es sacerdote, mago y médico; entre los indios de América del Sur un hombre cumple las funciones de hechicero, profeta, médico, exorcista y sacerdote; en Guyana los mismos individuos hacen los conjuros, explican los presagios, son médicos, jueces y sacerdotes. En otras partes se da una mayor especialización, como en Nueva Zelanda, donde cada tribu tiene, además de sus sacerdotes, una persona que ejerce de hechicero. A medida que la organización social progresa, se verifica sin cesar una separación permanente. Basándose en ejemplos como los fueguinos o los mapuches, Spencer deduce que cronológicamente el hechicero o mago debe haber sido anterior al sacerdote pero con todo advierte: «en muchos casos los individuos conocidos bajo el nombre de sacerdotes en los pueblos salvajes, no hacen más que practicar la hechicería y la adivinación en una u otra forma». Spencer deja planteada la cuestión de qué significa esta confusión primitiva de las dos funciones y la preponderancia original de la nigromancia que, a la postre, termina por ocupar el segundo rango (Spencer, 1893: 71-73).

Sostiene nuestro autor que, al igual que el miembro de una tribu mantiene distintas relaciones con los individuos que le rodean (enemigos de tribus vecinas, familiares, superiores, subordinados, etc.), también así son las actitudes que adopta frente a los diferentes espíritus o dioses que, en el fondo, poseen muchos caracteres mundanos (ya se ha hablado de apetitos, celos, enojo). De este modo se distinguen dos tipos de actitudes, amistosas u hostiles, según sean los espíritus “amigos” (generalmente de parientes o allegados) o “malvados” (de parientes, de vecinos, de enemigos de otras tribus). De los primeros se espera ayuda y provecho, de los segundos cabe distinguir entre los que son inferiores y los que son superiores. Sobre los inferiores se ejerce por lo normal un poder arbitrario, a los superiores se les teme, se les respeta y se adopta hacia ellos una actitud de sumisión. De muchos otros espíritus o dioses no está clara su superioridad o inferioridad, con lo que la persona adopta hacia ellos una actitud que dependerá de las circunstancias, del mismo modo que lo haría con sus congéneres vivos. Toda vez que se admite que los espíritus o los dioses provenientes de los espíritus reproducen los rasgos y la manera de obrar de los vivos, es natural que las maneras de obrar para con ellos estén adaptadas de un modo análogo, y, por tanto, se hagan esfuerzos parecidos para complacerles, para congraciarlos, para cohibirlos. De ahí se desprende una diferencia general entre las acciones y los caracteres de los hombres que se conducen hostilmente con los seres sobrenaturales y las de los hombres que se conducen amistosamente. De ahí la diferencia también entre los hechiceros y los sacerdotes, y el papel principal desempeñado en los primeros tiempos por aquéllos (Spencer, 1893: 74-76).

Spencer afirma, no sin cierta arbitrariedad, que las relaciones de enemistad son más frecuentes y más acentuadas que las de amistad entre las sociedades primitivas, tanto dentro como fuera de la tribu. En consecuencia «a los dobles de los muertos se les mira más a menudo como enemigos que como amigos». Los accidentes, las desgracias, las enfermedades y las muertes, recuerdan sin cesar la intervención de los espíritus malos y la necesidad de combatirlos. Se buscan entonces los medios de combatirlos y el hombre que adquiere renombre por el empleo de tales medios, llega a ser un personaje importante. Ese personaje trata de atemorizar a los espíritus con amenazas, gestos, ruidos

y de molestarlos con malos olores o con cosas que no les gusten o, en caso de enfermedad, haciendo del enfermo una residencia desagradable, para lo cual se le obliga a sufrir calor intolerable o malos tratamientos. El hechicero, que se hace la misma ilusión que los otros, cree haber lanzado los espíritus, se persuade de que es capaz de cohibirlos y de adquirir por esto la asistencia de auxiliares sobrenaturales (Spencer, 1893: 77).

Pero las funciones del hechicero no se limitan al ámbito privado, a los actos propiciatorios de los antepasados de una familia concreta, sino que su habilidad para destruir espíritus malignos le convierte en un agente al servicio público, ejerciendo su cargo en toda la tribu. El papel que accidentalmente tiene cuando hace algún acto propiciatorio -dice Spencer-, cambia muy poco su papel primitivo, pues continúa constantemente siendo sobre todo exorcista. Spencer explica que en las épocas subsiguientes, cuando los rangos sociales están ya establecidos desde el jefe supremo para abajo, cuando se ha desenvuelto una mitología jerárquicamente constituida de seres sobrenaturales, cuando a la vez se ha organizado un sacerdocio al servicio de los seres sobrenaturales que no se pueden cohibir y que es preciso conquistar, aparece una confusión secundaria entre los hechiceros y los sacerdotes. El espíritu malévolo, en lugar de huir ante la acción directa del poder propio del hechicero, sólo cede ante la de un espíritu superior. El sacerdote toma el papel del exorcista cuando invoca al ser sobrenatural con el cual sostiene relaciones de amistad y a quien ruega que ahuyente a aquel ser sobrenatural inferior, que produce este o el otro mal (Spencer, 1893: 78-79). Se trata por tanto de una usurpación parcial de funciones del hechicero por el sacerdote. Hechiceros y sacerdotes pueden llegar a alcanzar gran poder político y, en ocasiones, después de morir se convierten en objeto de culto. Sus habilidades a menudo pasan a sus descendientes, a quienes se les considera poseedores de una potencia o un saber sobrenaturales.

Paralelamente al culto que se rinde a los dioses públicos y que normalmente realiza un sacerdote, en multitud de culturas se constata el culto a los parientes muertos, es decir, a los difuntos de la familia, en ocasiones también denominados dioses domésticos. Los encargados de realizar las ofrendas,

sacrificios y otros actos de propiciación a los dioses domésticos son los propios parientes que, de este modo, se hacen cargo de algunos deberes sacerdotales. Esta circunstancia ha ocasionado que en algunas culturas cada familia tenga un sacerdote entre sus miembros. «Así, observamos en todas partes que aquellos que realizan los oficios del culto primitivo son, al principio, los hijos u otros miembros de la familia». De manera que el sacerdocio no está presente sólo en las llamadas sociedades civilizadas sino que encontramos «la interpretación de la existencia de la función sacerdotal en todas las sociedades no civilizadas» (Spencer, 1893: 85-86).

Spencer nos dice que en la China de su tiempo ocurre lo mismo, donde los sacerdotes consagrados a los cultos más extendidos no han suplantado el culto primitivo de los antepasados, que siguen practicando los descendientes. En multitud de sociedades el encargado de cumplir con esas funciones sacerdotales (ofrendas cotidianas a los antepasados) es el padre de familia, el jefe de familia, o algún pariente de edad. Todo chino enciende diariamente el fuego ante la meseta consagrada a la memoria de su padre; pero en las ocasiones importantes el jefe de la hermandad es quien practica los ritos (Spencer, 1893: 87-90).⁵¹

Por su parte, la práctica del culto de los muertos estaba prohibida entre los judíos, pero conservaron largo tiempo un uso que se deriva del mismo. Kuenen hace notar que si, hasta David, «el derecho de todo israelita para ofrecer sacrificios no se ponía en duda, sin embargo, quienes lo practicaban eran el rey y los jefes de las tribus y familias» (Cf. Spencer, 1893: 90-91).⁵² Pese a lo dicho, el derecho de practicar los ritos de los sacrificios dedicados a los antepasados ha tendido a reservarse exclusivamente a los descendientes. La preferencia por los varones en casi todas las culturas se ve reflejada en el hecho ordinario de que todo hombre que se casaba, buscaba un descendiente varón que le sucediese y que pudiera verter por él en su día las libaciones funerarias. Naturalmente, pueden imaginarse muchas otras explicaciones verosímiles a la común preferencia por los varones que menciona Spencer.

⁵¹ Gustaff: *China opened*. 1838, I, 503. Cf. en Spencer, 1893.

⁵² Kuenen: *The religion of Israël*, I, 338. Cf. en Spencer, 1893.

Una explicación de la poligamia y más concretamente de la poliginia procede también de esta idea: «si la mujer legítima era estéril o no daba a luz sino hijas, era preciso remediar el mal con una segunda esposa». Entre los judíos antiguos, a pesar de la prohibición de los sacrificios materiales dedicados a los muertos, la necesidad de tener un hijo que hiciese las oraciones sagradas por el muerto persistió también. El deseo de tener hijos descansaba en parte en el hecho de que sólo los hombres pueden realmente rogar, ya que sólo ellos pueden repetir el Kadish, plegaria en memoria de los muertos que casi es la piedra angular del hebraísmo, puesto que tiene un poder maravilloso. Se creía que esta plegaria, recitada por el hijo sobre la tumba de sus padres, libertaba sus almas del purgatorio y penetraba en el seno de las tumbas a decirles que sus hijos no les olvidaban (Spencer, 1893: 92-93).⁵³

En determinadas circunstancias, al hombre que no tiene descendencia que pueda conservar la tradición de los sacrificios a los antepasados, le es permitido adoptar un heredero. Aunque la función social de la adopción haya cambiado con el tiempo, según advierte Spencer, y haya podido transformarse en la de fortificar el grupo patriarcal, «es evidente que la forma más especial de la adopción establecida primero tenía otro fin». En algunas sociedades la tradición del culto a los antepasados tenía/tiene tanta fuerza que en el matrimonio carente de descendencia la esposa puede, con consentimiento del marido, concebir un hijo del hermano de éste o de algún otro pariente. Una ceremonia como la de un nacimiento simulado, por la cual un hijo ficticio imitaba, hasta donde era posible, al hijo real, no tenía una causa política, sino un origen doméstico, como es el que se acaba de señalar (Spencer, 1893: 95).

Otro hecho muy significativo es el de que a la cualidad de heredero se sobreponía la de sacrificador. Spencer cita el *Introduction to Roman Law* de Hunter cuando a propósito de los indios dice: «las nociones más antiguas sobre la sucesión de las personas muertas se refieren a los deberes más bien que a los derechos, a los sacrificios más que a la propiedad». En la Edad Media, bajo

⁵³ Zimmern (Helen): *en Fraser*, ap. 1881. Cf. en Spencer, 1893.

el imperio del cristianismo, sobrevivió la misma concepción general bajo una forma modificada. Se admitía que la propiedad personal era, en primer lugar, un fondo destinado a hacer decir misas para librar del purgatorio el alma del propietario (Spencer, 1893: 95-96). Más dudas alberga Spencer cuando ha de referirse al caso en que la norma imperante haya sido la filiación femenina. Nada dice haber encontrado que muestre que en las sociedades en que se señala semejante uso, el oficio de servir al muerto fuese a manos de uno de los hijos con preferencia a los demás. Pero los hechos mencionados prueban que con el sistema de parentesco por los varones, la filiación de la función sacerdotal sigue la misma ley que la filiación de la propiedad (Spencer, 1893: 98-99). En los sistemas de parentesco de tipo patriarcal, el heredero único o bien el primogénito varón, contraía con su mayor herencia el compromiso de encargarse de realizar los sacrificios y por tanto de hacerse cargo de esos gastos. Una conclusión que señala Spencer al hilo de lo expuesto en los últimos párrafos es que en la época primitiva lo secular y lo sagrado no se haya diferenciado puesto que cuando se cree que el doble del muerto volverá para continuar el curso de su vida, y que, por consiguiente, el hijo que tiene la propiedad de su padre y que le ofrece un culto, no obra más que a título de delegado, es preciso admitir como corolario, que lo sagrado y lo profano permanecen confundidos (Spencer, 1893: 104-105).

Las funciones del jefe doméstico, político y religioso a menudo recaen sobre una misma persona en las sociedades primitivas, pero a medida que la sociedad se vuelve más compleja y heterogénea las funciones tienden a dividirse. «Los jefes de pueblos parecen ser también grandes sacerdotes» (Cf. Spencer, 1893: 106).⁵⁴ Esto debió cumplirse en las sociedades primitivas y también en las semicivilizadas (David, rey de los judíos, o Carlo-Magno son dos ejemplos señeros). Pero, continúa Spencer, la fusión de la política y del sacerdocio no ha terminado por completo hasta nuestros días. Las obligaciones políticas y religiosas son primitivamente obligaciones de homenaje, poco diferentes unas de las otras; homenaje al jefe vivo, homenaje al espíritu del jefe muerto. El culto a los antepasados por el espíritu de un gran jefe de familia es

⁵⁴ Spencer cita la siguiente referencia: Bancroft: *The native races...*, 1875, III, 173.

realizado en primera instancia por sus familiares (el hijo del jefe el primero), pero si llega a demostrarse que se trata de un espíritu superior los demás individuos del grupo, progresivamente, desearán ganarse su favor dedicándole ofrendas por sus manos y dirigiéndole plegarias por boca del jefe descendiente. Esta circunstancia otorga al jefe descendiente un carácter sacerdotal decidido.

A medida que los negocios civiles y militares de un rey o jefe aumentan, por ejemplo por causa de un aumento de territorio a gobernar, el rey debe delegar alguna de sus funciones. Entre estas funciones que se ve obligado a delegar se encuentra la de sacerdote. La delegación de las funciones sacerdotales suele darse en algún miembro de la familia reinante, lo que no hacía extraño que muchos sacerdotes fueran en verdad sacerdotisas, hijas de los jefes. Otro origen del sacerdocio puede ser por un desarrollo progresivo de las funciones del hechicero. Trae Spencer el ejemplo de Samuel, juez de Israel, que ofrecía sacrificios a Jehová como sacerdote, y al propio tiempo mandaba en la meteorología por su influencia cerca de Jehová, uniendo así los tres papeles de jefe político, de sacerdote y de hechicero (Spencer, 1893: 121).

A menudo la conquista de un grupo por otro daba en la superposición de cultos. No se privaba por lo normal al conquistado del culto que venía realizando, pero se le superponía el culto conquistador. Esta circunstancia también obligaba a tener representantes dispersos -sacerdotes- de ese culto conquistador. En general, el culto del espíritu del jefe muerto está, en principio, al cuidado de su heredero y, en ausencia de éste, por delegación, de su hermano menor. El ejercicio temporal de esta función por un hermano del jefe o por otro miembro la familia, tiende a convertirse en permanente, conforme los asuntos del jefe llegan a ser muy numerosos. Cuando las partes de una tribu emigran, llevan consigo normalmente algunos descendientes directos o colaterales del dios local, que trasladan el culto y cumplen con los ritos, y cuando por el sometimiento de las sociedades vecinas la autoridad política y religiosa extiende su dominio, los miembros de la familia soberana se convierten en sacerdotes locales. Pero también tropezamos con otras causas que estorban esta marcha y la hacen irregular, advierte Spencer (1893: 125-126).

SACERDOCIOS DEL POLITEÍSMO Y DEL MONOTEÍSMO.

Según Spencer en todas partes donde se dan juntos el culto del fundador divinizado de la tribu y el culto de los antepasados «hay un politeísmo rudimentario y un sacerdocio naciente apropiado a ese politeísmo». Spencer distingue dos fuentes fundamentales para el politeísmo: la primera como consecuencia de la división y de la expansión de las tribus, causada por una crisis de subsistencia, en la que se forman sub-tribus que deben nombrar nuevos jefes hechiceros, cuyos espíritus están llamados a convertirse en nuevos dioses locales. De este modo al dios de la tribu madre se le añade un dios más moderno de la sub-tribu. La formación de un culto local va acompañada de la constitución de cleros consagrados, los unos a los cultos locales, los otros a los cultos generales, y diferentes por el grado de dignidad (Spencer, 1893: 129). Otra fuente del politeísmo semejante a la señalada anteriormente es la que se deriva de la conquista. Cuando una tribu somete a otra, el culto del vencedor se superpone al del vencido y como resultado la diversidad de sacerdotes aumenta. En las civilizaciones clásicas griega, romana y mejicana ocurría esta situación.

Pero también en el pasado, aun careciendo de los modernos medios de comunicación (radio, televisión o internet) la reputación de las divinidades locales se propagaba y se les edificaba templos en países a los cuales eran extraños. No pocos piensan que es una cosa extraordinaria la producción frecuente de nuevos cultos y la existencia simultánea persistente de varios cultos, en posesión cada cual de su sacerdocio, no es así, se trata de algo muy normal. En opinión de Spencer la convivencia de varios cultos en situaciones de conquista es muy normal ya que «Los dioses de los vencidos son tan reales como los de los vencedores». Lo que ocurre es que si bien todo hombre está obligado a homenajear a uno o varios dioses particulares, «no está autorizado a adorar los dioses de sus conciudadanos provenientes de otro origen». La religión es, en su primera forma, la expresión del homenaje debido, primero al patriarca vivo o al héroe conquistador, y más tarde a su espíritu (Spencer, 1893: 131-134).

Entre distintos grupos puede generarse competencia por demostrar la mayor potencia de sus dioses. Es normal que los individuos, al igual que harían con un líder vivo, puedan adoptar nuevos cultos a dioses más poderosos que los suyos. El salvaje -nos dice Spencer-, descontento porque sus ídolos no le conceden lo que les pide, les pega. Otras causas análogas de descontento llevan al hombre algo más civilizado a alejarse de un dios que se muestra sordo a sus ruegos, y a dirigirse a otro de quien espera mayor atención. Fruto de la competencia entre divinidades se genera desigualdad entre las mismas. «El militarismo, fuente de la jerarquía de rangos entre los vivos, es también una causa de la jerarquía de los muertos divinizados». Es evidente que el sometimiento de un pueblo por otro y lo que es su consecuencia, la elevación de un panteón por encima de otro, debió ser una causa principal de la diferencia entre los poderes de los dioses mayores y los de los dioses menores, y de la diferencia en la importancia de sus cultos y de sus sacerdocios respectivos (Spencer, 1893: 135-136).

En opinión de Spencer el progreso hacia el monoteísmo corre paralelo al progreso hacia la unificación de los sacerdocios. El proceso que conduce al monoteísmo es sencillo, casi intuitivo; con el tiempo «los propiciadores oficiales de los dioses inferiores disminuyen y desaparecen; por el contrario, los propiciadores de la divinidad más potente, o la única potente, se propagan por todas partes». Iniciada la senda hacia el monoteísmo, el «progreso mental» contribuye a acelerar la marcha. Una vez que se ha reconocido la supremacía de un agente sobrenatural, lo inteligente es pensar que la potencia menor ejercida por otros espíritus es, en efecto, ejercida bajo el permiso del Dios supremo. Mas en los primeros momentos de implantación del monoteísmo no puede tomarse el hecho como algo irrevocable puesto que «la autoridad suprema atribuida a un dios, rara vez es duradera». Las condiciones sociales deben contribuir a las observancias regulares, de lo contrario las tradiciones pueden ser olvidadas (Spencer, 1893: 140).

El monoteísmo de religiones como la judía, la cristiana o la mahometana no es, en opinión de Spencer, un monoteísmo puro ni completo. Las características de los arcángeles, los cultos a la Virgen (Madre de Dios), a los Santos, a los mártires, la creencia en el demonio, etc, hacen de estas figuras una especie de semidioses, a los que aun hoy en día se les erigen templos y se les ofrecen peregrinaciones. Por más que se haya propiciado a sangre y fuego, el monoteísmo de las tres religiones del libro no es completo. Citando a Mosheim nos dice Spencer: «que los primeros obispos cristianos adoptan el uso indicado [nombrar las iglesias con los nombres de los santos o dedicárselas] resueltamente, porque creían que el pueblo abrazaría más pronto el cristianismo si veía a Cristo y a los mártires adorados a la manera de los antiguos dioses» (Spencer. 1893: 146). Sea como fuere, los hechos muestran que el monoteísmo y las instituciones sacerdotales que le son propias nunca llegaron a ser completos. En opinión de Spencer «sólo los unitarios y los teístas de nuestros días profesan el monoteísmo puro» (Spencer, 1893: 144-146).

JERARQUÍAS ECLESIAÍSTICAS.

Para Spencer la organización política y la organización eclesiástica marchan parejas en relación al grado de desarrollo. Si una se encuentra poco desarrollada la otra por lo normal también lo estará y si una se encuentra muy desarrollada la otra lo estará no menos.⁵⁵ Sin duda, a falta de una autoridad política establecida, no puede haber el jefe cuya muerte provoque la apoteosis, no hay por tanto puesto para un propiciador oficial. Como prueba de lo que sostiene, Spencer cita el ejemplo de los nómadas, cuyos hábitos y costumbres impiden el desenvolvimiento de una organización política y también el de un sacerdocio, aun cuando los sacerdotes se distinguen ya por su función propia. Es decir, en un grupo puede haber jefes con una autoridad general, más bien consentida que impuesta, del mismo modo que puede haber sacerdotes, sin que pueda decirse que formen un clero. El establecimiento de una organización eclesiástica aparte de la organización política, pero de estructura análoga,

⁵⁵ Si bien se considera que esta afirmación spenceriana podría tener cierta validez en una sociedad tribal, defenderla para etapas posteriores de la humanidad podría resultar más problemático. Por ejemplo entraría en contradicción con la afirmación de su coetáneo François Guizot, quien afirmó que en la Edad Media, por ejemplo, mientras las instituciones de gobierno se hallaban en sus comienzos, la institución eclesiástica ya estaba muy elaborada. No existe razón para pensar que una vez logrado un alto grado de independencia entre ambos tipos de instituciones, el desarrollo de las mismas deba correr parejo.

parece haber sido determinado en gran parte por la formación de una separación radical en la concepción de los negocios de este mundo y de los del otro que se supone. Y al contrario, allí donde los negocios mundanos y los ultramundanos forman una unidad, las funciones civiles y religiosas suelen recaer sobre una misma persona y se diferencian de forma imperfecta (Spencer, 1893: 148-151). En relación al clero, al propio tiempo que aumentan sus dimensiones, se verifica una especialización que produce en él una jerarquía (Spencer, 1893: 155).

El concepto spenceriano de “integración” entronca con su idea de la evolución por la cual se camina siempre de lo indeterminado, incoherente y homogéneo, a lo determinado, coherente y heterogéneo, mediante la diferenciación continua de funciones y la especificación interior de órganos. En opinión de Spencer la *integración*, esa fuerza que subyace a la historia y que constituye una tendencia de la humanidad hacia lo complejo, eso sí, cada sociedad a su ritmo y por caminos diversos, implica naturalmente diferenciación.

Spencer cita la *Histoire de la civilisation en France* del mencionado Guizot cuando hablando del desarrollo del gobierno de la Iglesia en Europa explica que el obispo era al principio el inspector, el jefe de la congregación religiosa de cada ciudad. Cuando el cristianismo se extendió por los campos, ya no bastó el obispo municipal, entonces aparecieron los corepiscopos u obispos del campo. Una vez cristianas las campiñas, dichos obispos fueron, a su vez, insuficientes. Cada aglomeración cristiana algo considerable se hizo una parroquia y tuvo por jefe religioso un sacerdote. Al principio, los sacerdotes de las parroquias eran sólo meros representantes, delegados de los obispos; no ejercían el cargo por derecho propio. La reunión de todas las parroquias situadas alrededor de una ciudad, en una circunscripción largo tiempo vaga y variable, formaba la diócesis. Al cabo de cierto tiempo, y para introducir en las relaciones del clero diocesano más regularidad y orden, se formaba una pequeña asociación de parroquias conocida con el nombre de *cabildo rural*. Más tarde se reunieron varios cabildos rurales en una nueva circunscripción, el distrito, el cual fue dirigida por un archidiacono. La organización diocesana estuvo entonces completa. Todas las diócesis comprendidas en la provincia

civil formaban la provincia eclesiástica, bajo la dirección del metropolitano o arzobispo (Spencer, 1893: 160-161) Puede entenderse fácilmente cómo a medida que en una religión aumenta el número de prosélitos o seguidores, el clero crece en número y, con frecuencia, diferenciándose en los escalafones más bajos y centralizándose en los más altos.

En relación al ascetismo Spencer remite sus orígenes, como el del resto de hechos religiosos que hemos visto, a la teoría espiritista. De grandes jefes crueles en vida se derivan divinidades temidas, crueles e incluso caníbales (como en el antiguo Méjico), que exigen ceremonias propiciatorias que pueden llegar a significar sacrificios humanos, mutilaciones graves, efusiones frecuentes de la sangre propia, flagelaciones, ayunos largos, etc. Habiendo sido los sufrimientos el acompañamiento necesario de los sacrificios ofrecidos a los espíritus y a los dioses, llega a pensarse que los espíritus y los dioses se complacen en ver a los hombres imponerse tales sufrimientos concomitantes, y por fin, en verlos sufrir gratuitamente. En todas partes, las prácticas ascéticas se han originado de ese modo. Pero prácticas semejantes también se dan cuando se busca la posesión de los espíritus o la comunión con los espíritus. De este modo «los salvajes ayunan para tener sueños y obtener así la dirección sobrenatural», los hechiceros y los aprendices «practican la abstinencia y se someten a diversas privaciones, con la intención de producir la excitación maníaca que ellos mismos y los demás toman por una inspiración». Así se forma la creencia en que, por modificaciones persistentes, se puede asentar en sí un espíritu divino, y, por consiguiente, se llega a mirar el asceta como a un hombre santo (Spencer, 1893: 164).

En el mundo antiguo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo ofrecen todos numerosos casos de ascetismo (Spencer, 1893: 165). Los ermitaños o primeros monjes eran hombres solitarios en origen. A veces por causa de persecuciones y otras por la fama de santidad que tuviera un monje, esos solitarios se veían solicitados en sus consejos y en sus ejemplos vitales por otros que buscaban refugio y dirección espiritual. De este modo el monje principal se convertía en abad de todos, en padre espiritual, al tiempo que éstos construían celdas alrededor de la del abad. Este tipo de

asentamiento se conoció como monasterio. La tendencia va de lo disperso a lo organizado, que termina por dotarse de reglas de gobierno común en una vida colectiva. Entre los siglos V y VI, según Spencer, los monjes son incorporados en la Iglesia tras muchas décadas de rivalización con el clero constituido, lo que supone una nueva complicación en la jerarquía eclesiástica.

CREACIÓN DE UN LAZO SOCIAL POR UN SISTEMA ECLESIAÍSTICO.

Spencer nos habla del papel desempeñado por los sistemas eclesiásticos en el desarrollo social. En opinión de Spencer, tras la muerte de un padre o un abuelo, la familia se reúne para honrar al difunto. De haber diferencias entre los parientes, no se consiente que éstas se manifiesten, y no sólo eso, sino que tienden a dulcificarse. Además, si entre los últimos mandatos del difunto se contiene el de reconciliación de esas disputas, la obediencia a esas prescripciones restaura la armonía. La pérdida de un padre, en general, fortifica los lazos que unen a los parientes, no obstante, las prescripciones del difunto respecto a la propiedad, como reconoce Spencer, a menudo dan lugar a nuevas querellas, aunque las antiguas quedan olvidadas. De igual modo que en un estadio primitivo el culto al antepasado tendía a cohesionar y armonizar en no poca medida a la familia, en estadios sucesivos el culto a los dioses tiende a cohesionar las comunidades. La causa principal de una federación (de tribus, por ejemplo) es en general la necesidad de unirse para la defensa común; pero lo que la determina es siempre la comunidad de ritos sagrados que reúne de tiempo en tiempo las dispersas fracciones de una raza, y que conserva viva la idea de un origen común con el sentimiento que le es propio (Spencer, 1893: 174).

Spencer nos dice que la religión cristiana «no ha sido una causa potente de unión» ya que a lo largo de la historia «la fraternidad cristiana no ha brillado fuertemente entre los pueblos cristianos», no obstante no ha carecido por completo de cierto espíritu integrador. Toda vez que la semejanza de ideas y la simpatía de los sentimientos favorecen necesariamente la armonía, disminuyendo el número de motivos de diferencia, el acuerdo en punto a religión debe favorecer la unión (Spencer, 1893: 175).

También es frecuente la prohibición de querellas ante las tumbas o lugares sagrados de igual modo que prohíben las querellas entre los que van a realizar sacrificios. El respeto obligado entre enemigos que comparten el culto a un dios nacional les obliga a aprender a mirarse como un cuerpo unido frente a cuantos les rodean. Los grandes sacerdotes, como la autoridad mundana suprema de los dioses, actuaban de jueces en las disputas entre grupos o naciones, entre los jefes, los reyes y los príncipes. Las reglas o las leyes que el culto de los antepasados establezca, tendrán por lo normal como efecto favorecer materialmente la cohesión social y promover ideas de obligación comunes a todos (Spencer, 1893: 179).

Los cuerpos legales que pasan por la obra sobrenatural del dios tradicional de una raza, tienen por efecto habitual reducir el círculo de las acciones antisociales entre los individuos y de imponer las acciones concertadas en las relaciones de una sociedad con las demás. Ambas causas producen cohesión social. Para Spencer la influencia de las instituciones eclesiásticas es conservadora en dos caminos. Conservando los lazos sociales conservan también el agregado social (manteniendo las creencias, los sentimientos y los usos) y oponiendo «resistencia extrema» al cambio, especialmente en lo que se refiere a la organización eclesiástica misma. Naturalmente, la resistencia que los funcionarios eclesiásticos oponen al cambio de usos, la oponen también a los cambios de creencias, ya que toda revolución en el edificio tradicional de las creencias tiene por efecto cuartearlo, debilitando la autoridad de las enseñanzas de los antepasados (Spencer, 1893: 180- 184). Spencer sostiene que lo eclesiástico garantiza la continuidad social cohesionando el grupo, no sólo nacionalmente sino de forma intergeneracional. Por otra parte lo eclesiástico es la encarnación de la autoridad de los muertos sobre los vivos, «santificando, bajo una forma más perfeccionada, la autoridad del pasado sobre el presente, por lo que su función es preservar el producto organizado de las experiencias primitivas, de los efectos alternantes de experiencias recientes».

FUNCIONES MILITARES DE LOS SACERDOTES.

Uno de los errores más graves de juzgar e interpretar las instituciones primitivas con ideas y sentimientos avanzados, denuncia Spencer, es el de aparejar al sacerdocio «destinos tenidos por elevados, separándolos de las acciones salvajes y brutales». Y añade: «la sola lectura de la Biblia disiparía todas las dudas», de no ser por las ideas preconcebidas que tienen las personas. «Los sacerdotes han cultivado y ostentado las más bajas pasiones del hombre, en vez de las más elevadas», dice Spencer, y esto debe ser así por cuanto «los pueblos han adorado a dioses concebidos como de naturaleza feroz, que en nada se distinguen, por lo común, de la naturaleza diabólica» (Spencer, 1893: 190).

Los sacrificios verificados antes y después, y a veces durante las batallas, por los pueblos bárbaros o semicivilizados, muestran una vez más cómo de estrecha es la relación entre estos dos actos: matar enemigos y dar gusto a los dioses. Dado que los sacerdotes son los propiciadores oficiales de los dioses, la consecuencia es evidente (Spencer, 1893: 193). Si bien los sacerdotes evitan guerras entre gentes de la misma sangre, son los principales instigadores de la violencia con gentes de sangre distinta, adoradores de otros dioses. El jefe, gran guerrero, es también el sacerdote primitivo. El sacerdote, que en un primer momento (de la evolución social de su institución) participa de manera directa en la guerra, pronto pasará a participar de manera indirecta, limitándose a indicar el momento idóneo para el ataque, realizando sacrificios propiciatorios previos a la batalla o de acción de gracias posteriores a ésta, jaleando a los guerreros, etc.

Hasta mediados del s. XVII, momento en que un edicto exceptuaba del servicio personal de las armas al clero, Europa presenta multitud de ejemplos en que obispos, cardenales, sacerdotes, tomaban parte activa en las guerras e incluso dirigían sus propios ejércitos. «Actualmente no se está habituado a esas relaciones, y se olvida hasta que hayan existido», comenta Spencer. Los deberes militares de los sacerdotes entre nosotros se han reducido a bendecir la bandera, a las alocuciones de capellanes de tropa, que prescriben el perdón

de las ofensas a hombres que van en busca de venganza, y a las plegarias dirigidas al Dios del amor para que bendiga los ataques a mano armada provocados o no. Sólo a medida que la guerra es menos frecuente y que las causas civilizadoras de la paz predominan, pierde el sacerdote su carácter semiguerrero (Spencer, s/f: 203-204).

DISIDENCIA RELIGIOSA: SECTAS Y TENDENCIA INDIVIDUALISTA.

Nos habla Spencer también de la disidencia religiosa, que alcanzaría por un lado al fenómeno de formación de sectas y por otro al fenómeno del ateísmo. Según Spencer las sectas que surgen y se separan de la rama principal pueden o no disentir en aspectos doctrinales, pero lo que es seguro es que se rebelan contra el gobierno eclesiástico que impone su autoridad. En opinión de Spencer las sectas suelen remontarse en mayor o menor medida a las fuentes de la fe y suelen también mostrar -así ha ocurrido históricamente en el cristianismo- una tendencia antisacerdotal. Sin embargo esas sectas «hacen ver el renacimiento de un gobierno coercitivo de la misma familia que el aquel contra el cual se protestaba» (Spencer, 1893: 237).

Para Spencer, aun en los grupos más pequeños y con menor andamiaje institucional-eclesiástico, se da el espíritu de disidencia interna, que sólo alcanzará su límite en el momento en que «nadie se verá obligado a sostener la fe de otro». De lo que Spencer nos habla, sin llamarlo así, es de una religión individual, que parece emparentar, no con lo que W. James denominó «religión personal», sino con la «religión invisible» de Luckmann, la «patchwork religion» de Wuthnow y el «bricolage» de Levi-Strauss y Hervieu-Léger. En opinión de Spencer este estado final de religión individual completa sin duda alguna la diferenciación social iniciada en el momento en que el jefe primitivo delegó por primera vez en su función sacerdotal. Spencer hace un último apunte al respecto, y es que él ve claramente que el aumento de la disidencia religiosa viene causado indirectamente por el industrialismo. La disidencia religiosa aumenta a medida que el industrialismo se desenvuelve, para llegar a ser uno de los rasgos característicos de las naciones industrializadas, como

América o Inglaterra. En Inglaterra observa una diferencia entre lo urbano y lo rural así como entre aquellas regiones más industrializadas respecto a las que menos lo están, que corrobora esa relación entre variables (Spencer, 1893: 240-241). Ha de tenerse muy en cuenta que nuestro autor no dice que el industrialismo secularice la sociedad y acabe por erradicar la religión, sino que el industrialismo causa indirectamente, por un lado la sumisión de la Iglesia al Estado y por otro la tendencia a la disidencia religiosa en la línea de una mayor individualidad de las creencias. Esta proposición spenceriana no parece alejarse mucho, por cierto, de buena porción de la realidad religiosa de nuestros días.

CONCLUSIÓN.

Lo que Herbert Spencer realiza a lo largo de las páginas de las *Instituciones eclesiásticas* y de la parte dedicada a religión de los *Primeros Principios* es tratar de reconstruir, desde el su presente y empleando una personal perspectiva evolucionista, el curso seguido por la religión desde su origen. Para ello se vale de gran cantidad de fuentes secundarias (relatos de viajeros, misioneros y militares, así como de textos de egiptología y de historia antigua) que pone en comparación, y a las que añade un extraordinario sentido común, inteligencia, intuición y una cultura enciclopédica. Para la ciencia actual éste procedimiento no sería demasiado aceptable, sin embargo, a pesar de las deficiencias que hoy podamos ver, Spencer es uno de los pensadores más aventajados y brillantes de su tiempo. Sus argumentos, aunque a veces estén mal fundados, en el fondo todavía se mantienen en pie con una dignidad considerable. Si bien la teoría religiosa de Spencer ha gozado de mucha menor atención que las de Durkheim o Weber por parte de los estudiosos posteriores, este trabajo sostiene que bien podría equipararseles, y que sería conveniente enfrentar en el futuro, desde la sociología de la religión, una relectura de la obra spenceriana.

Spencer sostenía que la dinámica social caminaba de lo simple a lo complejo y de lo homogéneo a lo heterogéneo, por lo que hace arrancar a la humanidad en un estadio donde las esferas civil, política y religiosa se

encuentran indisociadas. Pero es el progreso de la inteligencia de algunos grupos humanos lo que pone en marcha toda la maquinaria de gradual diferenciación de las funciones sociales. Para Spencer la «inteligencia» es un concepto biológico-cultural y la «diferenciación» el principio básico que mueve el mundo. Spencer nos dice que si el espíritu del hombre primitivo no contiene ni idea ni sentimiento religioso es porque los sentimientos y las ideas designados con esa palabra nacen en el curso de la evolución social y de la evolución intelectual que le sigue. Y más tarde, bajo el influjo de causas fáciles de reconocer, atraviesan aquellas fases que en las razas civilizadas los conducen a sus formas actuales (Spencer, 1893: 283).

Por lo que hace a la religión, Spencer entiende que en los grupos primitivos la sumisión que obtiene el jefe de familia en vida, se prolonga después de su muerte. Cuando la familia crece para convertirse en tribu, las ofrendas y regalos que normalmente recibe el jefe, continúan tras su muerte en forma de oblaciones, acciones de gracias y plegarias dedicadas a su espíritu. Esto quiere decir que la subordinación doméstica, civil y religiosa tiene un origen común y se derivan de las mismas fuerzas obrando de la misma manera. Sin embargo, la diferenciación (de funciones) comienza muy pronto. Se diferencia entre culto privado (familia) y culto público (familia del jefe); el desarrollo político y militar de la tribu obliga al jefe a delegar más y más en sus funciones sacerdotales, que suele confiar a un pariente, de modo que se van estableciendo organizaciones separadas. La conquista de unas culturas por otras crea un entramado de religiones (cultos) que se superponen sin erradicación de las anteriormente profesadas, creándose una jerarquía de divinidades y un clero politeísta cada vez más especializado. Pero el tiempo va significando algunas divinidades sobre otras, que se suponen inferiores y que van siendo abandonadas por los fieles. Se inicia así el camino al monoteísmo, que casi nunca es completo. Se va constituyendo una jerarquía clerical. Como resultado, las instituciones religiosas se diferencian estructural y también funcionalmente. Pero allí donde es más organizado y férreo el gobierno religioso, surge una contracorriente en

forma de sectas disidentes, que producen escisiones, y que en el largo plazo tienden al individualismo al tiempo que tratan de imponer una autoridad interna semejante a aquella frente a la que se habían rebelado.

Spencer, al contrario que la mayoría de sus colegas, no vaticinó el final de la religión, puesto que para él «la razón rechaza la suposición de que la idea religiosa, producida por las causas naturales que hemos referido, se desvanezca y deje un vacío sin llenar. Sin duda alguna esta idea experimentará nuevos cambios; y sean los que fueren éstos, no cesará de existir» (Spencer, 1893: 284).

3.2. Edward Burnett TYLOR (1832-1917)

3.2.1. Síntesis bio-bibliográfica.

Nace Edward Burnett Tylor en Camberwell, cerca de Londres, en el seno de una familia cuáquera. Se educa privadamente pero pronto abandona sus estudios y comienza a trabajar en la empresa familiar. Por motivos de salud se ve obligado a dejar el trabajo y viaja a Cuba, donde conoce al arqueólogo Henry Christy, quien le convida a unirse a una expedición en Méjico que Tylor no rechazará. Fruto de sus viajes por Cuba y Méjico escribe su primera obra de corte folclorista *Anahuac* (1861), titulada *Mexico and the Mexicans: Ancient and Modern* que apunta un primer intento de estudio comparado de las culturas.⁵⁶ A partir de entonces Tylor continuará investigando el pasado y el presente de numerosas culturas con el afán de reunir una importante masa de datos de sociedades diversas y tratar de establecer relaciones entre tamaña diversidad.

En 1865 publica *Researches into the Early History of Mankind* donde presta honda atención «a la búsqueda de los orígenes del lenguaje, la magia y el mito» (Rubio Hernández en Giner, Lamo de Espinosa y Torres [eds.] 2006;

⁵⁶ Sólo muy recientemente se ha realizado una traducción al castellano de esta obra del joven Tylor a cargo de Leif Korsbaek: **E. B. Tylor. Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos.** México. Juan Pablos Editor – Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. 2009.

930-931). Posteriormente publicaría su célebre *Cultura Primitiva* (*Primitive Culture*) en 1871, que de algún modo supone la primera piedra en la institucionalización de la Antropología como ciencia empírica independiente y, en 1881, *Antropología* (*Anthropology*), que sería su última obra. En 1883 es nombrado conservador del museo de la Universidad de Oxford y en 1896 pasa a ocupar la primera cátedra de Antropología creada en Inglaterra, también en la Universidad oxoniense. Moriría en Wellington, Somerset, en 1917, siendo considerado el fundador de la Antropología social (Rubio Hernández en Giner, Lamo de Espinosa y Torres [eds.] 2006; 930-931; Morris, 1995; 127-132).

Algunas de sus obras más destacadas son las siguientes:

- Anáhuat. Mexico and the Mexicans: Ancient and Modern (Anáhuat. México y los mexicanos antiguos y modernos) de 1861
- Researches into the Early History of Mankind (Investigaciones en la Historia temprana de la Humanidad) de 1865
- Primitive Culture (Cultura Primitiva) de 1871
- Anthropology (Antropología) de 1881

3.2.2. Concepciones generales en sociología de la religión.

Para iniciar estas consideraciones sobre el autor y su obra, pulsemos primero la autorizada opinión del antropólogo británico Godfrey Lienhardt acerca de la meritoria carrera intelectual de Sir Edward Tylor. De un modo sintético Lienhardt nos dice que Tylor presentó una teoría de la religión primitiva que fue ampliamente aceptada en su época, y que ha tenido una gran influencia en el estudio de la materia hasta nuestros días. Tylor pretendía que la base de las religiones tribales era la creencia en seres espirituales, espíritus personales que se pensaba que animaban la naturaleza. Tylor denominó *animismo* a esta fe primitiva (Lienhardt, 1993: 418).

En el texto que sigue se tratará de ahondar en las concepciones formuladas por Tylor acerca de la religión primitiva. Se hará, entre otras, a partir de su obra *Antropología o Introducción al estudio del hombre y la civilización* de 1881 y que, a modo de curiosidad bibliográfica, cabe decir fue traducida y anotada en

1888 por el insigne y malogrado etnógrafo español Antonio Machado y Álvarez (1846-1893).⁵⁷

Tylor comienza por observar que las religiones conforman una parte principal de la vida de los pueblos; para conocer los principios generales de la vida de los mismos se propone examinar el origen de las creencias religiosas entre las *razas inferiores*. Dice Tylor que quien comprenda la significación que tiene la creencia de los salvajes y los bárbaros⁵⁸ en los seres espirituales, se hará cargo de ese estado de cultura en que la religión de las rudas tribus constituye su filosofía y contiene, al mismo tiempo, una explicación de lo que son ellos mismos y del mundo en que viven, tal como sus ineducadas inteligencias pueden comprenderla (Tylor, 1973: 401). De modo que para Tylor la religión en las sociedades salvajes y en las sociedades bárbaras viene a significar una suerte de guía de conducta y, al tiempo, un sistema gnoseológico. Tylor propuso que la base de la religión primitiva era precisamente la razón, cualidad que en su tiempo no se concedía fácilmente a los denominados salvajes o primitivos. Por lo general se suponía que las acciones de éstos eran motivadas por instintos pueriles o casi subhumanos.

Una cuestión común a toda la humanidad, con independencia del estadio evolutivo en que se halle el grupo social, es entender el significado de la vida, una vida que «está a veces en nosotros, pero no siempre». Para los pueblos bárbaros, que no poseen conocimientos científicos como los concibe el occidental, la muerte no es necesariamente un estado irreversible, pues consideran el sueño y el síncope como *una muerte por un rato*. El alma y la vida es lo que va y vuelve en el sueño, en el síncope y en la muerte. Esa alma es una especie de fantasma que tiene la facultad de salir del propio cuerpo para «ver y ser visto durante los sueños». Pero aun los hombres despiertos

⁵⁷ Machado y Álvarez, hijo del catedrático de Historia Natural de la Universidad de Sevilla, Antonio Machado y Núñez y padre de los poetas Manuel y Antonio Machado, es un máximo exponente del movimiento científico folklorista (o etnográfico) en España. Fue fundador de *El Folk-Lore Español* (1881), proyectado a semejanza de la *Folk-Lore Society* de Londres de 1878, figuró como profesor de Folklore en la Institución Libre de Enseñanza, aunque no llegó a desempeñar el cargo, y trabajó sobre todo el campo de la literatura popular. Además de *Antropología* de Tylor tradujo también *Medicina Popular* de G. J. Black. En 1893 muere de tuberculosis a la pronta edad de 46 (Aguirre Baztan, 1986; 21-24 y 268-277).

⁵⁸ «Taylor diferenció tres grandes estadios de evolución cultural: el salvaje o fase de caza y recolección; la barbarie, caracterizado por la domesticación de los animales y las plantas; y el civilizado, que comienza con el arte de escribir» (Morris, 1995, 128).

pueden ver a estos fantasmas humanos en las visiones o alucinaciones. De este hecho se infiere que el alma no muere con el cuerpo, ya que cuando un hombre muere, su fantasma sigue presentándose a los vivos. Otros argumentos que los salvajes y los bárbaros poseen para corroborar la existencia de dichas almas independientes son las sombras que acompañan a los hombres y que aparecen y desaparecen por momentos, así como la observación en el agua de la reflexión de sus cuerpos. El aliento en forma de humo sutil también es considerado en algunas sociedades una manifestación del alma/fantasma. De modo que para Tylor el primitivo, tras reflexionar sobre los sueños, las visiones y la muerte, concluye que existe un alma, un desdoblamiento espiritual del cuerpo, o sea, un doble, y esto abre la puerta al pensamiento espiritista que es aplicable a los humanos pero también a animales, plantas y otros fenómenos naturales.

Las culturas clásicas, como la griega, recogieron estas ideas acerca de los espíritus y las refinaron un poco. Dividieron el alma en dos, el *alma animal* y el *alma racional* «y concibieron ésta como una tenue sustancia etérea, lo cual dio origen a la definición de alma inmaterial, que es inteligencia sin materia». Aun en el lenguaje de las más civilizadas naciones -dice Tylor-, subsisten claras las huellas de la primitiva teoría del alma, como cuando hablamos de una persona que está en éxtasis, o bien *fuera de sí misma* y que *vuelve en sí*, o cuando llamamos *sombras* a las almas de los muertos, o *espíritu*, esto es, *aliento*. Términos que son reliquias de las primitivas teorías de la vida que tuvieron los hombres (Tylor, 1973: 405).

Si bien «un alma humana vista en sueño es un objeto real (piensan los salvajes), también la lanza y el escudo y el manto que los hombres llevan (...) son seres reales y todas ellas deben tener sus tenues y fugitivas almas sombras». Asimismo animales y plantas también las poseen y los sacrificios funerarios que en una u otra forma se celebran todavía en todos los puntos del planeta, nos dan la idea más clara de cómo las religiones bárbaras confundieron las almas de hombres, animales y cosas (Tylor, 1973: 406). Refiere Tylor, por mejor argumentar la creencia en las almas de los seres

vivientes y de las cosas varios ejemplos, algunos de los cuales se presentan abreviados a continuación: un relato de Herodoto de los funerales escíticos y su historia del espíritu de Melisa volviéndose horripilada porque sus vestidos no habían sido quemados en su entierro; algunos distritos de la India donde, según Tylor, todavía en su tiempo persistía la costumbre de quemar a las madres de familia en la misma pira funeraria en que se quemaban los restos de sus maridos fallecidos; la práctica de quemar solemnemente sobre el sepulcro de un guerrero a su caballo y enterrarlos juntos. Según Tylor esta práctica se ha mantenido en Europa hasta 1781 y ve en la costumbre inglesa de llevar los caballos en los funerales de los militares «el último resto que subsiste del antiguo sacrificio».

Atendiendo a las primeras arquitecturas de tipo funerario, como los antiguos túmulos sepulcrales, Tylor sostiene que el respeto y el temor de los bárbaros por las almas de los muertos explican el cuidado que se toman por sus cuerpos, dejándoles la choza para morada, o momificando los cadáveres y colocándolos encima de un tablado, o quemándolos en una canoa o ataúd y erigiéndoles un sólido sepulcro o túmulo para conservar sus cenizas, si el pueblo en cuestión usa la cremación (Tylor, 1973: 407-408). Tylor nos habla de dólmenes, menhires y cromlechs como construcciones funerarias con abundantes vestigios en Europa, pero también practicados en algunas regiones de la India en tiempos modernos. Los sepulcros -dice Tylor- pueden convertirse en templos donde rendir culto al espíritu del jefe o del profeta sepultado. Es razonable pensar que los cromlechs pudieran servir de templos, al igual que sucede en el Sur de la India, donde actualmente se sacrifican gallos a la deidad del pueblo, representada por una gran piedra colocada en el centro del cromlech (Tylor, 1973: 409).

Muchas culturas bárbaras sostienen la existencia de algún lugar donde moran las almas después de la muerte, entre tanto no vienen a visitar a los vivos. La casa/choza donde vivió el difunto, el entorno del cementerio, la profundidad de la selva, la cima de una montaña, una remota isla, las llanuras que están encima del cielo o las profundidades de la tierra son algunas de las localizaciones más frecuentes de las moradas de los espíritus.

Otra idea común en muchas sociedades primitivas es la de la reencarnación de las almas de los antepasados en los niños, «idea con la que explican el parecido de éstos con la familia del padre o de la madre». Sin embargo el regreso del alma del antepasado no tiene por qué darse en otro ser humano, puede reencarnarse en oso, chacal, pájaro, culebra, etc. Esta noción de transmigración, según Tylor, daría lugar a grandes doctrinas como el brahmanismo o el budismo.

Por lo normal se cree que los fantasmas de los muertos mantienen interés por los vivos, «y sus familias mantienen amable comunicación con ellos». A los espíritus de los parientes muertos no sólo se les habla, sino que se les alimenta, se les ofrecen viandas y banquetes. Este culto a los antepasados no se realiza exclusivamente por afecto a la familia, sino porque «los espíritus de los muertos son considerados como seres divinos y con poder para hacer el bien y el mal». Para un indio como para un chino el culto a los antepasados es una actividad principal, «los piadosos ritos relativos a los ascendientes muertos o *lares* forman el verdadero lazo que mantiene unida a la familia romana». Además, «por la muerte todo gran jefe puede convertirse en gran divinidad», creencia que -según Tylor- aun sostenían los aldeanos franceses respecto a Napoleón I.

En opinión del antropólogo inglés, la idea de los bárbaros de que los manes o espectros de sus muertos son seres poderosos y activos, se desprende naturalmente de las nociones que tienen del alma. Dichos manes, que intervienen en los asuntos de los vivos, se llaman ordinariamente buenos y malos espíritus o demonios. No ha llegado a hacerse una distinción clara entre los *espíritus* y los *demonios*; en realidad, los salvajes creen ordinariamente que los demonios que los auxilian o los atormentan son almas de hombres muertos. Bueno o malvado, el individuo conserva después de la muerte el carácter o condición que tuvo en su vida mortal. Un mismo hombre puede ser un espíritu bueno para sus amigos y malo para sus enemigos, y aun puede ser unas veces benévolo y otras cruel para con su propio pueblo (Tylor, 1973: 414).

Para Tylor el hecho de que los primitivos expliquen determinados fenómenos atribuyéndoselos a la acción causante de los espíritus no representa ningún contrasentido ya que son *las causas más eficaces inteligibles para sus entendimientos*. Tylor viene a decirnos algo así como que, siendo pueblos carentes de escritura y por tanto de pensamiento científico, el modo más razonable posible que tienen los primitivos para explicarse el mundo que perciben por los sentidos es el de atribuir a los espíritus las causas de aquello cuyo origen desconocen. Allí donde los espíritus se presentan como explicación plausible, no se deja espacio al misterio. A este respecto Lienhardt ha objetado a Tylor que el error de su razonamiento no es que haya imputado la posibilidad de inferencia lógica a los pueblos primitivos, sino que ha asumido que éstos llegaban a sus creencias religiosas por medio de ella (Lienhardt, 1993: 419).

La curación de enfermedades entre los hombres incultos a menudo consiste en devolver el alma al cuerpo: «en Fidji se ve a un indígena enfermo tendido de espaldas y llamando a gritos a su propia alma para que vuelva a él». Pero en otras enfermedades el modo de obrar del paciente parece más bien el de un hombre que ha encontrado en sí un alma que no es la suya propia. Quien observe los síntomas de un enfermo histérico, epiléptico o de un maníaco -dice Tylor-, verá cuan naturalmente, en la infancia de la ciencia médica, la posesión demoníaca llegó a ser la teoría corriente de toda enfermedad y el exorcismo o expulsión de estos demonios el método curativo ordinario. La historia de la medicina puede mostrar la lucha entre esta antigua teoría espiritual de la enfermedad y las nuevas ideas de los físicos con sus dietas y drogas. Y aunque los médicos han triunfado, aun se encuentran en alguna pequeña nación de las más civilizadas las primitivas nociones sin cambio alguno (Tylor, 1973: 415-416).

Los hombres primitivos hallan en todos los trances favorables o adversos que les ocurren, una ocasión para ver la influencia de los espíritus. Las razas inferiores no sólo hablan de tales espíritus naturales, sino que los tratan de un modo personal, que muestra cómo estaban modelados a estilo de almas

humanas. Los modernos viajeros han visto a norteamericanos bogando en sus canoas por sitios peligrosos, tirar un pedazo de tabaco y dirigir un rezo al espíritu del río para que les deje pasar. También se sabe que algunos leñadores africanos, al dar el primer hachazo en un árbol corpulento, echan un poco de aceite de palma en el suelo, a fin de que el espíritu del árbol, cuando salga rabioso se detenga a lamerlo y a ellos les dé tiempo a huir (Tylor, 1973: 419-420). Sin embargo Tylor reconoce que el conocimiento científico va dejando cada día menos y menos espacio a muchas creencias milenarias. «Invalidados por la ciencia física los antiguos espíritus naturales, viven aun en la poesía y en el Folk-Lore», y también en esos sitios los recoge nuestro autor.⁵⁹

El firmamento es considerado por muchos pueblos *bárbaros* como una gran deidad. Tylor menciona el ejemplo de los pueblos africanos. También el de *nuestros abuelos los arias*⁶⁰ que, bajo la misma denominación de *Dyu*, reconocían dos entes distintos, el sólido firmamento personal que llueve y trueno y el dios del cielo que lo anima. Asimismo el Zeus griego y el Júpiter latino eran a un tiempo el firmamento y el dios del firmamento. «Ninguna fantasía parece más natural que la de que el *padre Cielo* y la *madre Tierra* son los padres universales». El mar y el sol han sido frecuentemente tomados por divinidades a los que se les ofrecían sacrificios. La luna, el fuego, el viento, el río han sido divinizados en numerosas ocasiones. Esta multiplicidad de fenómenos adorables explicaría en parte el hecho del politeísmo, sin embargo no son su única causa. El hecho de que a lo largo de la historia las religiones se hayan ido mezclando, ha contribuido a una confusión entre divinidades que pierden sus sentidos originales. Esta idea tyloriana, como otras que se han desgranado, es compartida por su coetáneo Spencer.

⁵⁹ Nótese que Antonio Machado y Álvarez, traductor de la obra de Tylor, dedicó sus esfuerzos científicos precisamente a recoger literatura popular y folklore en sintonía con esta idea de dejar constancia de estos *antiguos espíritus naturales*. Machado y Álvarez escribió al respecto: «Las coplas no han de estudiarse por bonitas ni por raras y curiosas las tradiciones y leyendas, coplas, adivinanzas, tradiciones, leyendas, trovos, adagios, refranes, proverbios, diálogos, juegos cómicos, cuentos, locuciones peculiares, frases hechas, giros, etc., han de estudiarse como materia científica» (Aguirre Baztan, 1986; 21-24 y 268-277).

⁶⁰ Esta expresión, «nuestros abuelos los arias», denota bien a las claras a qué tipo de lector creía estar dirigiéndose Tylor. Esto, por otro lado, nada tiene de extraño si tenemos en cuenta el contexto histórico en que fue escrito.

Para Tylor todo esto da una idea de la confusión que aparece en las religiones no bien sus seguidores dejan de ver en una deidad su primer significado y finalidad, y sólo la conocen como el dios tal o cual cuya imagen está en tal o cual determinado templo. Lo admirable, dice Tylor, no es la dificultad que ofrece ahora el dar con el origen de tantos antiguos dioses sino el que muchos de ellos manifiesten evidentemente haber sido en un principio un solo antepasado divino, un sol, un cielo o un río (Tylor, 1973: 427).

En los estados bárbaros de la religión también son reconocibles ciertos sistemas rudimentarios de gobierno divino. Como entre los adoradores mismos hay hombres comunes y jefes que los mandan y grandes legisladores o reyes, superiores a todos, con oficiales de diversas categorías para ejecutar sus órdenes; de la misma manera establecen también entre sus dioses categorías superiores e inferiores de deidades, colocando sobre todas la majestad de una deidad suprema (Tylor, 1973: 428). De nuevo se encuentran confluencias entre Tylor y Spencer.

Más adelante Tylor nos advierte que cuando los lectores continúen estudiando la religión y la filosofía del antiguo mundo civilizado, encontrarán teorías que se inclinan a uno de estos dos caminos: hacia el panteísmo o el monoteísmo, según sus autores conciban al universo como un vasto cuerpo animado por una sola alma divina, o levanten a la misma divina altura a una deidad suprema que reina sobre las demás (Tylor, 1973: 429).

En relación a los cultos bárbaros Tylor nos dice que no son difíciles de entender una vez que tenemos claro que las deidades son «verdaderas almas humanas, o almas humanas transformadas, o seres modelados sobre ellas a semejanza suya». El rezo se encuentra ya en las religiones más arcaicas y está estrechamente unido a los sacrificios. A la ofrenda le sigue la petición de favores, como se haría con un jefe de tribu. Los sacrificios, nos dice Tylor, no son meras muestras de respeto sino alimentos que debe consumir la divinidad. Ésta, como ser espiritual, tal vez se limite a tomar el espíritu, el sabor, la esencia, o el humo procedente de la cremación de las viandas, «alimento espiritual de la misma tenue y etérea sustancia de que se cree formado el dios

o el espíritu mismo». En las religiones más elevadas, el ritual de los sacrificios pierde su grosero sentido de alimentar a la divinidad, de modo que aunque se derrama todavía la bebida que se ofrece y se inmola el novillo sobre el altar, el acto no significa más que la ofrenda de una cosa estimada por el adorador y un signo de adoración aceptable al dios (Tylor, 1973: 431).

Existen diversos modos como los hombres pueden entrar en comunicación con las divinidades. Con frecuencia sacerdotes y profetas recurren a sueños y visiones para obtener respuestas divinas u oráculos. Pero los dioses también pueden penetrar en un cuerpo humano y obrar y hablar por él. Las convulsiones, la voz no terrenal con que el sacerdote poseído contesta en nombre de la divinidad que tiene dentro y el caer en un estupor cuando el dios se marcha, todo esto se acomoda perfectamente y en todas las partes del mundo. Sacerdotes, oráculos y adivinos parecen realmente enfermos de cuerpo y alma y tan engañados por sus propios sentimientos como diestros en embaucar a sus sectarios por medio de síntomas fingidos y artificiosas respuestas. Y añade Tylor que la inspiración o absorción de un espíritu dentro del cuerpo del sacerdote o profeta aparece a tales gentes una acción tan mecánica como la de echar agua en un jarro (Tylor, 1973: 431-432).

De esta manera vuelve a manifestarnos Tylor la forma absolutamente normal en que los primitivos -salvajes y bárbaros- incluyen en su pensamiento este tipo de fenómenos, que para los pueblos civilizados constituirían fenómenos de tipo sobrenatural.

Las imágenes de los dioses o las figuras toscamente esculpidas de los antepasados están hechas en su mayoría a semejanza de los seres humanos. El adorador puede tomar estos objetos como meros signos o retratos, pero no es infrecuente que se les considere como cuerpos temporales de los dioses. Los dioses no están permanentemente en los ídolos sino que entran y salen de ellos. Los fetiches, como objetos mágicos y religiosos, son tratados con especial reverencia ya que poseen virtud religiosa. «Se les considera como sagrados porque son objetos en los cuales se localizan o manifiestan las deidades» (Lienhardt, 1993; 418). A la hora de explicar la adoración de los

fetiches por los primitivos, Tylor adopta la postura de distinguir claramente entre los símbolos materiales y los seres divinos que simbolizan. Esta postura ha sido seguida en adelante por la gran mayoría de investigadores.

En otro orden de cosas nos dice Tylor que, habiendo considerado la religión primitiva como un sistema primitivo de filosofía natural, nos resta sin embargo, prestar atención al aspecto moral que de ella pueda desprenderse, aspecto que parece esencial a toda religión. Para Tylor «muchas religiones de las razas inferiores tienen de hecho poco que ver con la conducta moral». Aunque los dioses obliguen a los primitivos a cumplir sus deberes para con ellos, «no se sigue de aquí que les impongan obligaciones respecto a sus vecinos». En opinión de Tylor si en un grupo hay un individuo «que es codicioso, traicionero o brutal, las personas buenas se encargarán de descubrirlo y hacer que sea castigado; mas esto no implica que tales hombres hayan de ser necesariamente aborrecibles a los dioses, y en efecto, estos bribones son a menudo grandes médicos y aun grandes sacerdotes» (Tylor, 1973; 434).

Según Tylor, cuando los primitivos afirman que el alma continuará existiendo después de la muerte, volando como un fantasma o demonio entre los vivos, o pasando al tenebroso mundo inferior o al deslumbrador país del espíritu, no piensan tampoco que esto sea un premio o castigo por su vida terrena, sino más bien una continuación de la categoría y carácter que tuvieron en la tierra (Tylor, 1973: 434).

Sin embargo no deja de reconocer nuestro autor los efectos positivos de la religión sobre la conducta humana. De este modo, en el culto a los antepasados, si el antepasado fue en vida una persona conciliadora para su familia, también lo seguirá siendo tras la muerte. «El culto a los muertos favorece naturalmente los bienes morales y los fomenta».

Según Tylor, en las grandes religiones del mundo antiguo, en que un poderoso sacerdocio constituía la clase más inteligente, que educaba y gobernaba la sociedad, encontramos enseñanzas morales plenamente reconocidas como

deberes religiosos (Tylor, 1973: 436). Los dioses castigan a los malvados y a los asesinos o, como en la India, la doctrina de la transmigración de las almas se utiliza para producir un efecto moral bajo la amenaza de reencarnación en otro cuerpo (humano o animal) como ciego, imperfecto, lisiado, fiera, rata, etc., recogiendo el fruto de sus acciones pasadas. Por la contra, los buenos se reencarnarán sucesivas veces en trayectoria ascendente hasta convertirse en dioses.

La idea de un juicio final responde a esta misma lógica, en que tras la muerte los malvados sufrirán condena y miseria y los honrados alcanzarán la gloria. En las naciones cultas del mundo antiguo -dice Tylor-, y ya en las primeras edades históricas, la teología iba unida a la ética, y la religión, como un poder moral, empezaba a ejercer su imperio sobre las sociedades (Tylor, 1973: 437).

Haciendo resumen de lo dicho, Tylor sostiene que el animismo o teoría de las almas constituye el origen de los diversos sistemas de creencias de espíritus y dioses en las religiones bárbaras y antiguas, y que dichas creencias influyen ya precozmente sobre la conducta moral. Sin embargo, como nos recuerda Lienhardt, la teoría de Tylor de un mundo primitivo lleno de seres espirituales personales no dejaba lugar a un concepto como el mana, un poder activo impersonal, de cuya existencia sí informaban diversas investigaciones sobre Melanesia, Polinesia, América del Norte y otros sitios (Lienhardt, 1993: 420).

Para Tylor la religión presenta dos aspectos fundamentales: el filosófico y el moral. En estos dos sentidos la religión ha enseñado al hombre a pensar sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre el poder ilimitado que todo penetra; y por otro lado le ha servido como guía práctica en los deberes de la vida. Las religiones sufren ascensos o decaimientos por causas varias, la conquista es una de ellas, pero también existen otras cuya causa radica en su propio interior. Oponer el saber tradicional a toda mejora y conocimiento nuevo, por ejemplo, ha sido causa de declives religiosos. En ocasiones, religiones que se han vestido de ostentación y lujo han perdido su credibilidad y su autoridad en materia de orientación de sus seguidores hacia una vida mejor.

3.3. Émile DURKHEIM (1858-1917)

3.3.1. Síntesis bio-bibliográfica.

Nace en Epinal, en la región de Lorena, Francia, en 1858. Siendo hijo y nieto de rabinos, en una familia que venía ejerciendo el oficio desde ocho generaciones atrás, Durkheim pronto se rebela contra esa tradición familiar declarando su laicismo. Accede a la *Ecole Normale Supérieure* de París (1876-1882) donde se diploma en Filosofía y es entonces cuando arranca su carrera docente. Ejerció como profesor en la Universidad de Burdeos desde 1887 hasta 1902, año en que es nombrado profesor de la Sorbona de París. En 1906 llegaría a ser catedrático, conquistando así la cumbre del ambiente académico francés de su tiempo.

Los años en la Universidad de Burdeos fueron de duro trabajo para Durkheim en que concluyó sus dos tesis doctorales, una en latín sobre Montesquieu, la otra en francés *La división del trabajo social*, que llegaría a convertirse en una de sus obras principales. Además también redactó en esa etapa *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio*. Fundó en 1898 la prestigiosa revista de ciencias sociales *L'année sociologique* que duraría hasta 1913 y que constituye hoy en día un hito histórico para la disciplina. Durante la Primera Guerra Mundial, en 1915, muere en acción el único hijo del sociólogo francés, que queda muy afectado por el hecho y tan sólo dos años más tarde fallece en Fontainebleau, el 15 de noviembre de 1917 (Giner, Lamo de Espinosa y Torres. 2006: 249-251; Smelser & Warner, 1991: 97-100).

Algunas de sus obras más destacadas son las que siguen:

De la division du travail social (La división del trabajo social) de 1893

Les règles de la méthode sociologique (Las reglas del método sociológico) de 1895

Le suicide (El suicidio) de 1897

Les formes élémentaires de la vie religieuse (Las formas elementales de la vida religiosa) de 1912

3.3.2. Concepciones generales en sociología de la religión.

Durkheim publica el primer volumen del *Año Sociológico* en 1898 tras observar la «apremiante necesidad de los sociólogos» de ser informados regularmente de las investigaciones que se llevan a cabo en las ciencias especiales: historia del derecho, de las costumbres, de las religiones, estadística moral, ciencias económicas, etc., pues es ahí donde se encuentran los materiales con que debe construirse la sociología (Durkheim, 1994: 215). Este objetivo inicial nos lo transmite Durkheim en el Prefacio al volumen primero del *Año Sociológico* (1896-1897), pero también señala un segundo objetivo, que sería el de aproximar la sociología a ciertas ciencias especiales que se mantienen demasiado alejadas de ella, lo que redundaría en el mayor perjuicio -dice Durkheim- tanto para ellas cuanto para nosotros los sociólogos (Durkheim, 1994: 217). Un tercer objetivo perseguido por el gran sociólogo francés en su revista sociológica, aunque menos explícito, era el de contribuir a la consolidación de la sociología, a su institucionalización, en tanto que ciencia objetiva. Durkheim era consciente del estado incipiente de la sociología en su tiempo y por ello declara en relación al *Año Sociológico* que «nuestra meta no es presentar periódicamente el cuadro de una ciencia hecha sino reunir los materiales necesarios para hacer esta ciencia» (Durkheim, 1994: 223).

El volumen segundo del *Año Sociológico* (1897-1898) cambia cualitativamente respecto al primero y añade a las recensiones de obras sociológicas, memorias y trabajos originales sobre las diversas ramas nacientes de la sociología así como sobre sociología general (Durkheim, 1994: 234-240; Giner, Lamo de Espinosa y Torres. 2006: 27). El peso de la temática religiosa a partir del segundo volumen del *Año Sociológico* es palpable ya desde el Prefacio escrito por Durkheim. Para éste existe un parentesco entre todos los hechos que estudian las ciencias especiales de manera independiente unas de otras. Esos hechos deben ser estudiados conjuntamente para que presenten todo su sentido, son hechos de la misma naturaleza, «son diversas manifestaciones de una misma realidad que es la realidad social» (Durkheim, 1994: 235). Puesto que los hechos que estudian las ciencias especiales poseen la misma

naturaleza, el método que éstas deben aplicar para estudiarlos debe ser común a todas ellas. Durkheim nos explica que el principio de este método es el de que todos los hechos religiosos, jurídicos, morales y económicos deben ser tratados de acuerdo con su naturaleza, es decir, como hechos sociales. Ya sea con intención de describirlos, o de explicarlos, deben ponerse en relación con un medio social determinado, con un tipo definido de sociedad, y es en los caracteres constitutivos de ese tipo donde hay que ir a buscar las causas determinantes del fenómeno considerado (Durkheim, 1994: 235).

Ahora bien, la realidad nos dice que, por ejemplo, «la ciencia de las religiones habla casi siempre de las creencias y de las prácticas religiosas como si no dependiesen de ningún sistema social». La tarea que se impone, para Durkheim, es la de trabajar a fin de hacer de todas esas ciencias especiales otras tantas ramas de la sociología. Lo que aquí parece indicar Durkheim es la necesidad de crear una sociología de las religiones independiente de la teología, la historia de las religiones, o la filosofía de las religiones, que nos aporte una perspectiva objetiva y holística de los hechos (sociales) religiosos.

Para Durkheim la religión tiene una importancia vital en orden a explicar muchas de las instituciones sociales. Dice Durkheim de la religión que ésta contiene en su interior desde el principio, sólo que en estado de confusión, todos los elementos que, al disociarse, determinarse y combinarse de mil maneras consigo mismo, han dado nacimiento a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. De los mitos y las leyendas salen la ciencia y la poesía; de la ornamentación religiosa y de las ceremonias del culto, las artes plásticas; de las prácticas rituales, el derecho y la moral. No se puede comprender nuestra representación del mundo y nuestras concepciones filosóficas sobre el alma, sobre la inmortalidad y sobre la vida -dice Durkheim- si no se conocen las creencias religiosas que han sido la forma primera de aquéllas. El parentesco ha empezado por ser un vínculo esencialmente religioso; el castigo, el contrato, el don y el homenaje son transformaciones del sacrificio expiatorio, contractual y honorario. Cabe, no obstante, preguntarse si la organización económica constituye una excepción y deriva de otra fuente, aunque el francés se inclina a pensar que no es así. Una multitud de problemas cambian completamente de

aspecto a partir del momento en que se reconocen las relaciones que tienen con la sociología religiosa (Durkheim, 1994: 238-239).

Insiste Durkheim en que le parece provechoso dirigir la atención de los sociólogos hacia las investigaciones de sociología religiosa, haciendo entrever en el *Año Sociológico* la riqueza de la materia y de sus frutos. Durkheim se siente obligado a aclarar que la importancia que atribuye a la sociología religiosa no implica que en las sociedades actuales la religión deba desempeñar el mismo papel que en otro tiempo. Para Durkheim el que la religión sea un hecho primitivo significa que, a la postre, debe dejar su lugar cada vez más a las nuevas formas sociales que ha engendrado. A su vez, para comprender estas nuevas formas hay que ponerlas en relación con sus orígenes religiosos, pero sin confundirlas con los hechos religiosos propiamente dichos (Durkheim, 1994: 239-240). Esta idea sencilla, por la que Durkheim entiende que la religión es una expresión histórica distorsionada de lo sagrado, que no lo agota ni puede tampoco monopolizarlo, y que con el tiempo será sustituida por otras formas sociales, se halla en la base de su interpretación epifenoménica o hipostasiada de la religión. Según esta interpretación Durkheim llegará a afirmar que lo sagrado es en verdad la propia sociedad y que por tanto los hechos religiosos se encaminan a garantizar la continuación de la misma.

En el volumen segundo del *Año Sociológico*, de cuyo Prefacio hemos entresacado algunas líneas, se publica el artículo *Sobre la definición de los fenómenos religiosos* (en adelante *Sobre la definición...*), firmado por Émile Durkheim. El sociólogo francés reconoció en su día que es a partir de 1895 cuando se le revela la importancia crucial de la religión para la comprensión de la vida en sociedad. Es de notar que los textos publicados en torno a 1899 preceden en una docena de años a la que es considerada la obra por antonomasia de Durkheim sobre religión, esto es, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Pero no sólo la preceden, sino que en buena medida anticipan sus concepciones sobre el hecho religioso y la religión. Si hacemos caso de lo que nos dice Manuel Delgado Ruiz en el prólogo al volumen que recoge en edición española los artículos más valiosos de Durkheim, *Sobre la definición...*

viene a ser un esbozo de la tesis central en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1994: 4). A decir verdad, parece acertado el juicio de Manuel Delgado e incluso podría decirse que, en su sencillez, *Sobre la definición...* supera en algunos aspectos a *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Durkheim toma como unidad de análisis el hecho religioso y no la religión, «pues la religión es un conjunto de fenómenos religiosos, y el todo no puede ser definido más que a partir de sus partes». Además, señala, existen multitud de manifestaciones religiosas que no se circunscriben a ninguna religión concreta, «creencias y prácticas dispersas, individuales o locales, que no están integradas en ningún sistema determinado». Son, por así decirlo, *hechos religiosos solos*.

Durkheim se muestra prudente y humilde en sus aspiraciones y no espera toparse de pronto las fronteras que delimitan lo religioso. «No podemos hacer otra cosa que reconocer globalmente el terreno (...) y tratar de abordar y caracterizar un grupo importante de fenómenos». Aconseja el francés deshacerse, un poco al modo cartesiano, de las nociones previas que se puedan tener de lo religioso, pues lo que importa es el propio hecho religioso y no la representación que nos podamos hacer de él. «Es necesario que salgamos de nosotros mismos y nos situemos frente a las cosas» (Durkheim, 1996: 107-108).

Si entre los hechos sociales hallamos varios con características comunes y afines a lo que vagamente conceptuamos como lo religioso, los reuniremos bajo esa misma categoría. Advierte Durkheim que el concepto resultante de tal reunión de hechos sociales religiosos puede no coincidir con lo que normalmente entendemos como religioso, pero no importa siempre que «pueda ser reconocido y observado desde el exterior, y que incluya a todos los hechos susceptibles de clarificarse entre sí, pero sólo a éstos».

Durkheim nos pone sobre aviso del riesgo de caer en el etnocentrismo cuando indica que no deberá hacerse distinción entre los hechos religiosos observados en las *especies sociales superiores* o en las *formas más humildes de civilización*. Y añade que «promiscuidad semejante repugna a ciertos espíritus. No viendo en las religiones de los pueblos primitivos sino toscas supersticiones, rechazan relacionarlas con los cultos idealistas de los pueblos civilizados» (Durkheim, 1996: 109).

Durkheim se opone a esos *prejuicios confesionales de los eruditos*, que en su opinión se hallan bastante generalizados en la escuela antropológica inglesa, pues los encuentra despojados de todo valor científico. Se pregunta «¿mediante qué signo reconocemos que una religión es superior a las otras?». Propone en consecuencia despojarse de cualquier preñoción y buscar la objetividad, «por así decirlo, dejar que las cosas se clasifiquen por si mismas, según sus semejanzas y sus diferencias».

Para discernir qué cosa sea la religión Durkheim parte de algunas definiciones proporcionadas por los estudiosos de su tiempo. Comienza por analizar la definición de religión propuesta por Max Müller en su *Introduction à la Science des Religions* que dice lo siguiente:

La religión es una facultad del espíritu que (...) vuelve al hombre capaz de aprehender el infinito mediante nombres diferentes y disfraces cambiantes. Sin esta facultad, ninguna religión sería posible, ni siquiera el culto más degradado de ídolos y fetiches, y por poco que prestemos atención, podemos observar en toda religión un gemido del espíritu, el rumor de un esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inexpresable, una aspiración a lo Infinito (Cf. Durkheim, 1996: 110).

Durkheim objeta que esta definición conceptúa la religión como un sistema de creencias y de prácticas, relativas a un *nescio quid*, impenetrable tanto a los sentidos como a la razón. La religión así concebida quedaría definida por su objeto, que sería el mismo en todas partes, esto es, el misterio, lo incognoscible, lo incomprensible (Durkheim, 1996: 110).

En esta línea sitúa Durkheim a Spencer y con él a toda la escuela agnosticista aunque, como se ha podido comprobar en este trabajo, puede que Spencer no encaje del todo bien donde Durkheim lo localiza. El sociólogo francés se muestra indignado por el aire de misterio que envuelve las materias propias de la religión y observa que si los hombres no han podido resignarse a adoptar ideas tan desconcertantes a la razón ha sido por incapacidad de hallar otras más racionales. Pero si esta carencia la achaca Durkheim a la humanidad civilizada, mayor carencia señala a la incivilizada o salvaje. Para el primitivo «no hay milagro alguno en que se pueda, mediante la voz o los gestos, dominar los elementos, detener o precipitar los movimientos de los astros, provocar la lluvia» puesto que cualquiera puede ejercer ese poder si conoce las recetas eficaces. También Tylor, recuérdese, manifestaba este convencimiento. Sacerdotes, brujos y adivinos pueden hacerlo ya que «tales personajes privilegiados están en comunicación directa con fuentes de energía excepcionalmente intensas. Pero esas energías no tienen nada de especialmente misterioso». No es que el primitivo observe lo sobrenatural en todas partes sino, muy al contrario, no lo observa en parte alguna, puesto que carece de esa idea. Según Durkheim, para que el primitivo pueda concebir lo sobrenatural, lo misterioso, necesitaría poseer «el sentimiento de lo que constituye un *orden natural*, idea que es cualquier cosa menos primitiva». Un acontecimiento es natural cuando es conforme a aquellas leyes que son conocidas o, al menos, que no las contradice, y es calificado como sobrenatural en los casos contrarios. Por tanto, «para aquellos que permanecen ajenos a la cultura científica, nada queda al margen del ámbito de la naturaleza, puesto que, para ellos, la naturaleza no existe» (Durkheim, 1996: 112). De igual modo, sostiene Durkheim, lo que para los hombres civilizados son milagros no han de serlo para los primitivos, pues su capacidad de juicio no se ha formado todavía (ya que ésta se forma al compás de la ciencia), y conciben el mundo a través de su imaginación.

Continúa Durkheim ahondando en la crítica de la idea de misterio y le niega toda originalidad ya que «no está dada al hombre, sino que es el hombre el que la ha forjado con sus propias manos». Por tanto el misterio no puede ser la

característica principal de los fenómenos religiosos, ya que no existe tal para los primitivos que, a la sazón, presentan pensamiento religioso también. O lo que es lo mismo, los estudiosos que han definido la religión sin tener en cuenta la peculiaridad de los hechos sociales y el método que se precisa para comprenderlos, se equivocan al ver en el misterio el rasgo esencial de la religión. Sería, pues, una concepción muy limitada y poco objetiva de lo religioso.

Habida cuenta que el misterio no puede ser el rasgo característico de la religión, Durkheim se interroga acerca de un segundo tipo de definiciones, aquel que toma la idea de Dios como el rasgo en que fundamentar la religión. Para Durkheim lo que este tipo de definiciones tiene de verdaderamente esencial es el hecho de que hace consistir la religión en una suerte de ética superior, que tiene por objeto regular las relaciones del hombre con ciertos seres de naturaleza sobrehumana de los que cree depender, o sea, de las divinidades (Durkheim, 1996: 114).

Si bien las ideas de religión y de Dios se encuentran a menudo estrechamente ligadas, no obstante existen religiones enteras que no responden a esta definición. En muchas religiones, viene a decirnos Durkheim, los dioses no son entendidos como espíritus supremos sino que en muchos aspectos comparten un plano de igualdad con los hombres. Las relaciones que sostienen los humanos con los dioses son de orden contractual, el hombre necesita la intervención de los segundos, aunque no menos necesitan éstos de los sacrificios y ofrendas del hombre. Esa relación que Durkheim califica de contractual se ve reflejada en ejemplos como este con que nos ilustra el sociólogo francés, y que ya ha sido visto cuando se abordaban las ideas de Tylor:

...el fetiche puede rechazar (...) lo que se le pide, a pesar de las plegarias que se le dirigen y los dones que se le presentan. Entonces, resulta necesario someterlo mediante el maltrato (...) Ello no significa, sin embargo, que se dude de su poder, ya que, una vez se ha infligido el castigo, el salvaje se reconcilia con él, lo agasaja de nuevo (Durkheim, 1996: 115).

Por otra parte el hombre no suele formarse una gran opinión de los dioses que adora. Ello demuestra, además, la facilidad con que el hombre se atribuye a sí mismo, o bien confiere a sus semejantes, un carácter divino. Nos dice Durkheim, como ya había presupuesto Spencer, que los Hombres-Dioses son muy frecuentes en las sociedades inferiores (Durkheim, 1996: 115).

Por demostrar que la idea de Dios no es el rasgo característico de lo religioso, Durkheim continúa argumentando que existen religiones en las que cualquier idea de dios está ausente. El budismo,⁶¹ cuyo programa se atiene a las cuatro proposiciones siguientes, es una de ellas. Las cuatro proposiciones o nobles verdades nos las enumera nuestro autor: 1ª la existencia del dolor; 2ª la causa del dolor; 3ª el cese del dolor; 4ª la vía que conduce a esta supresión. La cuarta proposición se divide a su vez en tres etapas: rectitud, meditación y sabiduría y, «atravesadas estas tres etapas, se llega al final del camino; es la liberación, la salvación por el Nirvana. Tales son los dogmas esenciales del budismo. Se observa que no hay referencia a divinidad alguna» (Durkheim, 1996: 117).

Otra gran religión del Indo, el jainismo,⁶² presenta el mismo carácter, apostilla Durkheim. Una y otra ofrecen a los hombres un ideal totalmente humano: alcanzar el estado de la sabiduría y de la beatitud, logrado, según los primeros,

⁶¹ Budismo. Es la más extendida geográficamente de las religiones orientales y la cuarta religión del mundo en número de seguidores. Surgió hace algo más de dos milenios y medio en el Norte de la India como consecuencia de la predicación de Sidarta Gotama, al que se denomina Buda, que quiere decir «El Despierto». La búsqueda del despertar por medio del uso de técnicas de meditación o por la oración es una característica definitoria del budismo, cuya meta principal es alcanzar el nirvana, entendido como la suprema sabiduría. Se enfrentó a los modelos religiosos de la India del momento, basados en el papel de los brahmanes como casta sacerdotal, de los Vedas como textos sagrados y de los rituales como medio de controlar el mundo, poniéndolos en duda, al plantear que resultan inútiles para alcanzar el nirvana. Tuvo una notable expansión por toda Asia a partir del siglo IV a.e. y durante el primer milenio fue la religión con mayor número de seguidores del mundo. Presenta grandes diferencias doctrinales: hay escuelas en las que se dice que Buda fue solamente un ser humano ejemplar y que las divinidades no existen o no son relevantes en la búsqueda del despertar, mientras que en otras se estima que Buda (es decir, el Buda histórico también nombrado como Buda Sakyamuni) es uno de los muchos seres sobrenaturales que velan por los seres sintientes y les ayudan. Hay por tanto escuelas budistas que se definirían como no teístas o incluso ateas, mientras que otras parecen aparentemente defender un complejo politeísmo. En todo caso todos los budismos se reconocen en lo que denominan los «tres refugios»: Buda, como modelo, el dharma como correcto modo de comprender, vivir y ser y el sanga, es decir la comunidad de budistas, como apoyo. El budismo es una religión universalista y muy activamente misionera, con una gran capacidad de adaptación a diferentes lugares, contextos e incluso opciones personales (Díez de Velasco, 2008; 353-355).

⁶² Jainismo. Secta de disidentes del hinduismo, que datan del siglo VII a.C. Esta secta, que se caracteriza por el respeto a todos los seres vivos, cree que la liberación de la transmigración de las almas se puede conseguir a través de la disciplina, del sacrificio y de la abstinencia (Smart & Denny, 2008; 243).

por Buda⁶³ y según los segundos por Jina⁶⁴ (Durkheim, 1996: 117). Podemos concordar con Durkheim cuando dice al respecto: «El impulso hacia la divinidad es reemplazado por un repliegue del individuo sobre sí mismo» (Durkheim, 1996: 118), idea que encaja perfectamente con uno de los fragmentos o caras en que se nos presenta la religiosidad actual. Si bien esta afirmación durkheimiana no carece de interés, pocos párrafos más adelante nos sorprende con una primera exposición de la que sería uno de sus más célebres hallazgos, la distinción sagrado/profano:

Un dios es por lo tanto una capacidad para producir ciertas manifestaciones, más o menos claramente definidas, pero relacionadas siempre con un sujeto particular y determinado. Cuando, sin embargo, esta misma propiedad, en lugar de encarnarse en un individuo, permanece difusa en una clase indeterminada de cosas, se trata simplemente de objetos sagrados, por oposición a los objetos profanos, pero no de un dios (Durkheim, 1996: 120).

Durkheim explica que la noción de divinidad, lejos de ser fundamental en la vida religiosa, es un episodio secundario. Es el producto, y no la causa, de un proceso especial en virtud del cual uno o varios caracteres religiosos se concentran y se concretan bajo la forma de una individualidad más o menos definida. Puede ocurrir fácilmente que dicha concreción no tenga lugar, como ocurre en todas las prácticas que constituyen el culto totémico. El tótem, dice Durkheim, no es tal o cual miembro de la especie animal o vegetal que sirve de emblema al grupo sino toda la especie indistintamente (Durkheim, 1996: 120).

Y añade Durkheim: «Ahí no hay ni un dios, ni unos dioses, sino una vasta categoría de cosas sagradas». En pocos párrafos nos ha planteado el sociólogo francés un esbozo de los conceptos más importantes que desarrollará en los años siguientes y que han dejado una impronta indeleble en las antropologías y sociologías que habrían de sucederse hasta la actualidad. Su separación sagrado/profano y su apuesta por el totemismo como el sistema religioso más primitivo ya se encuentran expuestos en forma bastante clara en

⁶³ Buda. Aquel que alcanza la iluminación perfecta. El Buda histórico fue Sakyamuni, pero algunas escuelas budistas defienden la existencia de otros Budas celestes (Smart & Denny, 2008; 241).

⁶⁴ Jina. En jainismo, una persona que ha alcanzado la plena iluminación (Smart & Denny, 2008; 243).

este artículo publicado en torno a 1899, como se muestra y como anticipábamos por boca de Manuel Delgado.

Pero, retomemos el hilo, Durkheim nos refiere que en todo culto existen prácticas que actúan por sí mismas, mediante una virtud que les es propia y sin que ningún dios se intercale entre el individuo que ejecuta el rito y el fin perseguido. Es decir, la distinción de las cosas en sagradas y profanas es a menudo independiente de toda idea de Dios. Esta idea no ha podido ser el punto de partida por el que se establece tal distinción, ya que se su formación es ulterior. La idea de Dios, no obstante, ha servido para introducir en la masa confusa de las cosas sagradas un atisbo de organización. Cada dios se convierte en una suerte de centro en torno al que gravita una porción del dominio religioso, y esas distintas esferas de influencia divina se coordinan y subordinan entre sí (Durkheim, 1996: 123).

Durkheim nos dice que el error cometido en todas las definiciones de religión que le preceden es el de pretender expresar de golpe el contenido de la vida religiosa. Conocer tal contenido es en realidad, como nos dice el francés, la aspiración de la sociología religiosa y es menester estudiarlo detenidamente ya que, aunque la forma exterior y aparente de los fenómenos religiosos es inmediatamente accesible a la observación y es a ella a la que deberemos dirigirnos por tanto, la definición certera sólo podrá alcanzarse a medida que la ciencia avance.

Un tipo de hechos religiosos que parece ser característico de toda religión es el culto. El culto consiste, en opinión de Durkheim, en prácticas, en modos de actuar definidos. Pero, ¿podría decirse que dichas prácticas se caracterizan por ser obligatorias? El derecho y la moral, prosigue Durkheim, también poseen esa naturaleza obligatoria. ¿Cómo distinguir entonces las prescripciones rituales de las máximas morales y jurídicas? Se ha argumentado en ocasiones que las normas morales y jurídicas regulan las relaciones entre los hombres mientras que las normas rituales regulan las relaciones entre hombres y dioses. Pero Durkheim objeta que existen cultos que no se dirigen a los dioses.

De este modo Durkheim propone una definición de lo que es el culto pese a que inmediatamente reconocerá que todavía persiste la necesidad de saber en qué consisten las cosas sagradas. Durkheim define el culto como «el conjunto de prácticas que conciernen a las cosas sagradas, pues si bien existen ritos sin dioses, los objetos a los que se vinculan éstos son siempre, por definición, de naturaleza religiosa» (Durkheim, 1996: 124)

En las comunidades *a priori* religiosas los miembros que las componen «no se adhieren únicamente a una fe común, sino que están obligados a adherirse». Deben creer una serie de cosas que varían en naturaleza e importancia. A veces dichas creencias forman un credo sabio y sistematizado, en tanto que otras se reducen a algunos artículos muy simples. Aquí, son de orden moral, y constituyen un dogma de conducta para la vida (budismo, cristianismo); allá, son puramente cosmogónicas o históricas. En el primer caso, se las denomina más específicamente *dogmas*; en el segundo, *mitos* o leyendas religiosas. Sin embargo, bajo todas esas formas presentan la misma particularidad distintiva: la sociedad que las profesa no permite que sus miembros las pongan en duda (Durkheim, 1996: 125). Dicha prohibición no siempre va aparejada de sanción pero «la sociedad ejerce siempre presión sobre sus miembros, para impedir que se desvíen de la fe común». Ello demuestra hasta qué punto ese carácter imperativo es inherente a todo lo que se considera opinión religiosa ya que, en todas partes, los dogmas esenciales son protegidos contra las audacias de la crítica mediante los castigos más severos. Allí donde la sociedad religiosa se confunde con la sociedad política, las penas se aplican en nombre del Estado, y a menudo incluso desde el Estado mismo (Durkheim, 1996: 125-126).

Los mitos y los dogmas, por su parte, se separan de los productos de nuestras concepciones privadas en tanto en cuanto las primeras son «tradiciones que el individuo encuentra ya elaboradas, y a las cuales adecua respetuosamente su pensamiento» y las segundas son «obra nuestra y, por ese motivo, no cercenan nuestra libertad».

La separación entre las cosas sagradas y las profanas se encuentra en la base de toda organización religiosa. En ocasiones se ha argumentado que lo que diferencia lo sagrado es la intensidad excepcional de las energías que parece revelar, mas este argumento se muestra insuficiente para Durkheim ya que existen fuerzas naturales extraordinariamente intensas que carecen de todo carácter religioso. Por la contra, existen objetos religiosos cuya actividad es débil (un amuleto, un rito de importancia menor) *que no tienen nada de terrible*.

Durkheim va estrechando el cerco al significado de lo sagrado y nos dice que lo sagrado se diferencia de lo profano no por una cuestión de magnitud solamente, de cantidad de intensidad, sino de calidad. Lo sagrado y lo profano poseen diferentes naturalezas y en consecuencia nuestras representaciones de lo uno y lo otro también son duales.

Por otro lado, a la hora de hablar de las creencias religiosas, Durkheim nos anticipa ya en 1899 lo que más adelante daría en llamarse *religión laica*, sólo que el francés lo expresa de la siguiente manera:

...las creencias comunes de todo tipo, relativas a objetos laicos en apariencia, tales como la bandera, la patria, tal forma de organización política, tal héroe o tal acontecimiento histórico, etc. En cierto modo, son obligatorias por el mero hecho de ser comunes, ya que la comunidad no tolera sin más que sean negadas abiertamente. (...) en cierta medida, son indiscernibles de las creencias propiamente religiosas. (...) son para nosotros cosas sagradas que no permitimos que se sometan a discusión (Durkheim, 1996: 127-128).

Pero las religiones, además de creencias, conllevan prácticas específicas que hemos denominado anteriormente como cultos. «El culto es un elemento central de toda religión, y no es menos esencial que la fe». Las prácticas o cultos religiosos *son maneras de obrar definidas y obligatorias* que no se diferencian de las prácticas morales y jurídicas sino por su objeto. Tal objeto particular al que se orientan los cultos no es cognoscible más que a través de representaciones colectivas especiales, los mitos y los dogmas:

Ahora sabemos qué son las cosas religiosas; lo que las distingue de las restantes es la manera como son representadas en los espíritus. No tenemos libertad para creer o no creer; los estados mentales que nos proporcionan tales objetos se nos imponen obligatoriamente. La

fisionomía de las prácticas correspondientes se encuentra por ese mismo motivo determinada. Lo que impide que se confundan con el resto de las prácticas obligatorias es el hecho de que los seres sobre los cuales actúan o se considera que actúan no los conocemos más que a través de esas representaciones colectivas tan particulares que se conocen como mitos y dogmas (Durkheim, 1996: 128).

Durkheim propone la siguiente definición: los fenómenos religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas concretas que se vinculan a los objetos proporcionados por esas creencias. De donde se sigue que la religión es un conjunto más o menos organizado y sistematizado de fenómenos de este tipo, es decir, del tipo religioso. Además, debe quedar bien sentado que toda religión se conforma siempre por un conjunto de prácticas y creencias o, dicho de otro modo, no puede haber rito sin mito. Para Durkheim la existencia del rito implica la existencia del mito, ya que «un rito supone necesariamente que las cosas sean representadas como sagradas, y una representación semejante sólo puede ser mítica». Pero, reconoce el francés, que en las religiones inferiores puede haber ritos bien determinados mientras que los mitos que las apoyan permanecen en estado rudimentario. Si bien no puede haber rito sin mito, lo contrario también parece cumplirse, es decir, difícilmente existirán mitos que no conlleven o «no sean solidarios» de ciertos ritos (Durkheim, 1996: 130).

Para Durkheim la religión enlaza estrechamente con el fondo de las cosas y es por ello que la ciencia de las religiones debería estar orientada en un sentido que la convirtiese en verdadera ciencia sociológica. Las creencias y prácticas religiosas son, como se ha dicho, obligatorias y «todo lo que es obligatorio es de origen social», ya que -según Durkheim- la obligación implica un mandato y en consecuencia una autoridad que mande. Durkheim sostiene que para que el individuo acate ciertas reglas es preciso que haya una autoridad moral, una entidad más elevada que los propios individuos; la entidad más elevada que podemos encontrar sin rebasar el plano de lo empírico es la sociedad. «El estado de perpetua dependencia en que nos hallamos respecto de la sociedad nos inspira un sentimiento de respeto religioso». Por tanto, sostiene Durkheim, la sociedad es la que prescribe al fiel los dogmas que debe creer y los ritos que debe observar, «ritos y dogmas son obra suya» (Durkheim, 1996: 131). Para

nuestro autor, la religión tiene su origen en lo que denomina «alma colectiva» y no en los sentimientos individuales. Además, las propias variaciones en la religión (por ejemplo, el cambio religioso) vendrían explicadas por cambios en los estados de dicha alma colectiva. Con esta afirmación Durkheim se desmarca claramente de las teorías espiritistas que localizaban el origen de la religión en la reflexión sobre los «dobles» de los primitivos, pero resta por averiguar cómo se traduce el concepto de «alma colectiva» a términos científicos. El propio Durkheim reconoce implícitamente que el concepto de religión que maneja es el de una fuerza que constriñe al individuo. «Si la religión estuviera fundada sobre la constitución del individuo no se le presentaría e éste bajo un aspecto coercitivo». Pese a ser ideas discutibles, sobre ellas descansa toda la concepción epifenoménica de la religión, que es una de las marcas de la casa en el pensamiento durkheimiano. Nótese que Durkheim sitúa el origen de la religión en el plano de la organización social, esto es, del gobierno del grupo, mientras que las teorías espiritistas como las que hemos visto en Spencer y Tylor sitúan su origen en el progreso intelectual (actividad mental) de los primitivos, eso sí, espoleado por el desarrollo social de la comunidad. Durkheim otorga el papel fundador a la sociedad, los *espiritistas* (también llamados *psicologistas*), a la mente humana.

En opinión de Durkheim, lo que de misterioso pueda tener la religión no se debe a que sea una característica propia de ésta, sino a la ignorancia que todavía en su tiempo se tiene acerca de las representaciones colectivas. Puesto que el espíritu colectivo -dice el sociólogo francés- representa la realidad de un modo diferente a como lo hace el espíritu individual, tales representaciones se nos muestran con un aire misterioso, que nos turba. No obstante se trata sólo de un «misterio provisional», como otros que la ciencia disipa en su avance. De modo que, ha de llegar el día en que la religión pierda toda extrañeza ante nuestros ojos.

Cobra así todo su sentido la diferenciación entre las cosas sagradas (estados colectivos, tradiciones, emociones comunes, sentimientos vinculados a objetos de interés general) y las profanas. Las primeras son representaciones que ha

elaborado la sociedad misma y que se rigen por las leyes de la mentalidad social. La sociología es la ciencia de la mentalidad colectiva. Las segundas, las cosas profanas, son representaciones construidas por los individuos a partir de sus sentidos y de la propia experiencia, por lo que no es de extrañar que gocen ante nosotros de menor prestigio. La psicología es la ciencia de la mentalidad individual.

Durkheim observa que al lado de los fenómenos religiosos sociales donde se constata lo sagrado, surge una suerte de fenómenos religiosos individuales, «producto de espontaneidades individuales», que pueden llegar a parecerse mucho a las verdaderas religiones. En ambas encontramos dioses, cosas sagradas, sacrificios, ofrendas o plegarias. Pero Durkheim advierte: «Si no queremos exponernos a graves confusiones es necesario evitar el confundir una religión libre, privada, facultativa, que uno se construye tal y como la entiende, con una religión que se recibe por vía de la tradición, que está hecha para todo un grupo, y que se practica obligatoriamente». Además, la noción de lo sagrado es de origen social y sólo puede explicarse sociológicamente. Si dicha noción penetra los espíritus individuales y se desarrolla de forma original, es por una suerte de rebote (Durkheim, 1996: 135-137).

Hacia los últimos años de su vida, Durkheim publica *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), que es su obra culmen en lo que se refiere a materia religiosa y una de las que más ha contribuido a su celebridad como sociólogo universal. *Las formas elementales de la vida religiosa* (en adelante *Las formas elementales...*), consiste esencialmente en un amplio y sistemático estudio del totemismo australiano que Durkheim toma como la forma más primitiva de religión conocida. Para el estudio de la religión más primitiva posible, el sociólogo francés cree necesario que el caso a observar presente dos características: acudir a una sociedad cuya organización no sea superada en sencillez por ninguna otra, y que el sistema religioso allí imperante no pueda ser explicado mediante elementos recibidos de una religión anterior. Durkheim dice, además, que es posible concebir un auténtico fenómeno religioso sin que éste haga referencia a ningún dios ni mundo sobrenatural. De manera que se propone analizar pormenorizadamente el fenómeno del totemismo y, en

concreto, el totemismo australiano. Durkheim no realiza trabajo de campo, sino que encara una meticulosa exploración histórico-bibliográfica sobre la materia, lo que metodológicamente parecería acercarle a autores precedentes («especialistas de poltrona» al decir de Evans-Pritchard), pero nada más lejos de la realidad. Como afirma Roberto Cipriani, Durkheim no realiza un trabajo de puro ejercicio arqueológico en la búsqueda del hombre religioso primitivo sino una verdadera operación sociológica que apunta a conocer al hombre del presente (Cipriani, 2004: 97). El autor era muy consciente de la necesidad de establecer las bases para un estudio sociológico autónomo de la religión y, en ese aspecto, *Las formas elementales...* son, antes que un estudio de contenido extraordinario, un monumento epistemológico de nuestra disciplina. En el se realiza una revisión crítica de las teorías sobre religión primitiva y, particularmente, sobre totemismo que cierran una etapa de sistematización de la disciplina, senda en la que ya habían avanzado Spencer y Tylor. También profundiza a lo largo de este ensayo en algunas nociones específicas sobre religión que, como se ha mencionado más arriba, ya venía desarrollando desde 1895, cuando descubre el inmenso interés de la religión en tanto que elemento revelador de la conciencia social.

Es en *Las formas elementales...* donde Durkheim enuncia su más completa definición de religión: «una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas» (Durkheim, 2007: 42). El elemento que Durkheim incorpora a esta nueva versión de la definición es el de «Iglesia», como comunidad moral de adherentes, para incidir en la condición social o colectiva de la religión y por mejor distinguirla de la magia.

Respecto al totemismo Durkheim observa que puede ser explicado sin referencia a las divinidades ni a la concepción de mundos supranaturales ya que éste es anterior a esas creaciones religiosas. Es característico de sociedades tribales exógamas, organizadas en clanes y fratrías (grupos de clanes) que asumen como epónimos los nombres de especies animales y

vegetales. Autores como McLennan, Robertson Smith, Frazer, o Spencer⁶⁵ y Gillen, trataron el totemismo antes que Durkheim; los primeros estudios generalizaron la idea de que los sistemas totémicos siempre observaban dos reglas básicas: la primera consistía en el precepto de no cazar, pescar, arrancar o ingerir el ser que representa el tótem del propio clan; la segunda, la prohibición de casarse con una pareja del mismo clan. Investigaciones posteriores demostraron que existen muchas excepciones a esas dos reglas y que por tanto no pueden ser consideradas universales del totemismo. De manera muy sintética puede decirse que el totemismo es una forma religiosa elemental, la más elemental de todas según Durkheim, que consiste en la identificación de un clan con una especie animal o vegetal respecto de la que se establece un culto. Pese a ser considerada una forma elemental, ello no significa -como se encargó de aclarar Mauss- que el totemismo de su tiempo no pudiera mostrar formas desarrolladas e incluso que hubiese alcanzado una «gran altura religiosa»,⁶⁶ sino que en su fórmula había preservado algunos elementos muy elementales o antiguos (Mauss, 2006: 272-281). En cualquier caso puede afirmarse que el interés de Durkheim por el culto totémico era secundario, ya que lo que buscaba en el totemismo era un ejemplo manifiesto que corroborase su teoría de que la religión era un trasunto de la sociedad. No se trata de un secreto que sacar a la luz, habida cuenta que el propio Mauss reconocía que las críticas a Durkheim, y a la escuela francesa que él fundó, carecían de sentido cuando les acusaban de haber atendido excesivamente al fenómeno totémico, con el consiguiente olvido de otros cultos públicos equiparables, ya que «el totemismo simplemente nos ha parecido un medio cómodo de estudiar una cantidad de cuestiones» (Mauss, 2006: 281).

⁶⁵ No debe confundirse con Herbert Spencer.

⁶⁶ Junto a los totems más frecuentes, de clan y de fratría, existen totems tribales, familiares e incluso individuales, existen de grupos de edad, de vivos, de muertos y de almas a reencarnar y un largo etcétera de subtotems, que se han registrado en múltiples geografías que van del mundo eslavo a los indios de América del Norte, pasando por diversos pueblos australianos.

3.4. Max WEBER (1864 - 1920)

3.4.1. Síntesis bio-bibliográfica.

Nace Max Weber en Erfurt el 21 de abril de 1864 y fallece en Munich el 14 de junio de 1920. Su padre era hombre dedicado a la política y su madre, de raigambre calvinista, una mujer de «religiosidad profunda y espiritualidad delicada» (Medina Echavarría en Weber, 1993: XVII). Honigsheim, discípulo de Weber, ha escrito de la madre de éste que era profundamente religiosa pero en un sentido emocional, sin otorgar demasiada importancia a los argumentos ni a las tendencias teológicas (1977: 86). Weber se cría, por tanto, en el seno de una familia burguesa con hondas preocupaciones políticas e intelectuales, en la que la religiosidad materna encuentra su contrapunto en la laxitud paterna. A los cinco años de edad se muda junto a su familia a Berlín. Max era el mayor de varios hermanos, entre los que debe destacarse a Alfred Weber (1868-1958), quien llegaría a ser un significativo sociólogo de la cultura. Superada su formación básica, Max Weber ingresa en la Universidad de Heidelberg para realizar los estudios de Derecho, interesándose también por la Economía, la Historia y la Filosofía. En 1893 consigue un puesto como profesor extraordinario de Derecho Mercantil y Romano en la Universidad de Berlín. En 1894 la Universidad de Friburgo lo nombra profesor ordinario de Economía e igual cátedra obtiene en 1897 en la importante Universidad de Heidelberg. En 1893 se había casado con Marianne Schnitger, más conocida como Marianne Weber, a quien se debe una biografía de su marido y quien formó parte importante del movimiento feminista en Alemania (Giner, 2004: 262). Entre 1897 y 1903 Weber padece las consecuencias de una grave crisis nerviosa que le separa durante largo tiempo de la docencia, de modo similar a lo que le aconteciera a August Comte en su momento. Poco a poco va recobrándose en un periodo marcado por la realización de varios viajes, uno a Estados Unidos (1904) y varios más a distintas capitales europeas. Tras la primera guerra mundial, en 1918 acepta una cátedra de Sociología en la Universidad de Viena que abandonará tempranamente para ocupar en 1919 el puesto de profesor de Sociología y Ciencias del Estado en Munich. Allí morirá de pulmonía, en junio de 1920, cuando sólo contaba 58 años de edad.

Algunas de sus obras más destacadas son las que siguen:

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (La ética protestante y el espíritu del capitalismo) de 1905

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Ensayos de Sociología de la Religión) de 1920-1921. Comprende: La religión de China (1915), La religión de India (1917), El judaísmo antiguo (1919)

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie (Economía y sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva) de 1922

3.4.2. Concepciones generales en sociología de la religión.

Max Weber demostró gran interés y conocimiento en las religiones a lo largo de toda su obra. Por familia y ambiente conocía de primera mano la piedad y los grupos protestantes, especialmente aquellos de filiación calvinista, aunque también tuvo contacto con grupos minoritarios católicos: «era casi un fanático de la libertad de conciencia y los derechos de las minorías. Los católicos naturalmente eran una minoría» (Honigsheim, 1977: 86-87). Su erudición en materias como el Derecho o la Historia, sumada a una gran curiosidad científica le llevaron a conocer con bastante profundidad la tradición judía, el hinduismo, el budismo, el confucianismo y el taoísmo y, si hacemos caso de las palabras de Marianne Weber, habría preparado ya algunos materiales sobre el primer cristianismo y el Islam. No llegó a desarrollar estos dos últimos proyectos por causa de su muerte prematura. En el fondo, el objeto del trabajo de Weber siempre fue el de buscar las relaciones entre economía y religión, como lo prueban *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *La ética económica de las religiones mundiales*, *La religión de China*, *La religión de India*, o *El judaísmo antiguo*. Buena parte de las indagaciones que Max Weber realizó sobre la religión y el fruto de las mismas se hallan contenidas en su muy provechoso volumen *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender*

Soziologie (Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva) publicado póstumamente en 1922, al cuidado de su esposa Marianne Weber. Particularmente sus concepciones generales sobre religión quedan bien reflejadas en el capítulo titulado «Sociología de la comunidad religiosa», donde se aborda una diversidad de temas que se verán a continuación.

En una época donde los sobreentendidos no eran aceptables y donde no existía todavía una tradición vigorosa de estudios sociales de la religión, Weber comienza su análisis de las religiones por el principio, es decir, planteándose el nacimiento de las mismas. Pero nuestro autor hace arrancar su Sociología de la Religión con una advertencia previa o afirmación de rigor científico en la que aclara que «*no tratamos de la “esencia” de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria*». Sin duda toda una declaración de intenciones. No va a hacer metafísica ni especulación filosófica sino ciencia y estudio sistemático aplicado a la comunidad religiosa.⁶⁷

ORIGEN DE LAS RELIGIONES

Para afrontar el estudio social de la religión Weber se remonta, como tantos autores, a la llamada religión primitiva. El pensador germano afirma que la acción religiosa o mágica tiene en sus orígenes una orientación completamente mundana, «*sin ninguna idea de ultratumba*», y así lo refiere: «*La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo*» (Weber, 1993: 328). La acción religiosa primitiva se trata además de una acción racional en tanto que es conforme a las reglas de la experiencia, cuyos fines pertenecen al ámbito de la vida cotidiana y son fines de naturaleza marcadamente económica, según Weber. Pero no todos los individuos tienen la misma capacidad para percibir y manejar las fuerzas *no cotidianas*, es decir, en la comunidad se van a diferenciar magos (individuos con carisma) y legos, en función de la capacidad mencionada. A estas fuerzas *no cotidianas* es a las que, casi siempre, se les atribuye esos nombres especiales como *mana*, *orenda* (en los irandios), *maga* (de donde mágico) y que nosotros -comenta Weber- designaremos con el nombre de “carisma”. El carisma puede ser un

⁶⁷ No se tratarán en este epígrafe las ideas weberianas referentes a las organizaciones religiosas (debate iglesia-secta) puesto que ya han sido tratadas en el Capítulo 2, apartado 2.3.

don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no pueden alcanzarse con nada, puesto que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no se poseen en germen. Este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se “despierta” el carisma –por ejemplo por ascetismo (Weber, 1993: 328-329).

Weber nos dice que, sin embargo, a menudo se ha dado la representación de algún ser que se esconde tras la actuación de un objeto, animal o persona y que determina de alguna manera dicha actuación, esto es, que lo que con frecuencia se ha dado es la creencia en los espíritus. Y es el propio Weber quien nos proporciona la definición de esos espíritus, que no son ni alma ni demonio, ni siquiera dios, sino algo indefinido, ese algo material pero invisible, impersonal pero a lo que se atribuye una especie de voluntad, que presta al ser concreto su fuerza de acción específica, que penetra en él y de la misma manera lo abandona -del instrumento que ya no sirve, del mago sin carisma, que fracasa- para desaparecer o para entrar en otro hombre o en otro objeto (Weber, 1993: 329).

Tenemos, pues, en el ámbito de la acción religiosa o mágica primitiva dos categorías o sujetos, el mago y el lego. El mago es aquel que en alguna medida se profesionaliza en la religión y hace del carisma un oficio, valiéndose del *trance extático*. El lego, por su parte, percibe y maneja de forma más defectuosa los elementos religiosos o mágicos y sólo eventualmente entra en trance a través de la orgía, «*que es la más primitiva forma de la comunión -o comunización- religiosa*», valiéndose de toda clase de bebidas alcohólicas, tabaco, narcóticos y también de la música. Frente a la actividad ocasional del lego, la magia racional es la empresa continua del mago. El arte mágico consta de dos elementos fundamentales, el carisma por un lado y el saber esotérico o místico por otro. Mediante las experiencias orgiásticas y la práctica del oficio mágico se desarrolla el pensamiento «que llega a imaginarse un “alma”, como ser diferente del cuerpo» (Weber, 1993; 330). El alma se oculta en los objetos así como en el hombre y se separa de éste en el sueño, en el trance y en la

muerte. La relación del alma con el objeto, el animal o el humano puede ser de varios tipos:

- **Morar** (en torno o dentro de un objeto o fenómeno);
- **Poseer** (fenómenos y cosas y disponer de su comportamiento y acción);
- **Encarnarse** (temporalmente en plantas, animales, personas);
- **Ser Simbolizados** (por esos objetos «estadio supremo de abstracción, que se alcanza muy raramente») (Weber, 1993: 330).

Los dos primeros tipos de relación, morar y poseer, son los que Weber califica como «genuinas representaciones animistas». Mas el alma no supone un concepto unitario en opinión de Weber. El alma que abandona al hombre en los sueños es algo muy distinto de aquella que en el “éxtasis” se escapa de él cuando el corazón parece estallar y la respiración se dificulta, o de la que vive en su sombra, o de la que después de la muerte mora en el cadáver o cerca de él mientras resta algo del mismo, o de aquella que sigue actuando de algún modo en su morada habitual y mira con envidia e ira cómo los herederos gozan de lo que perteneció un día al muerto o aparece a los descendientes en sueños o en visión, amenazando o aconsejando; o puede transmigrar a cualquier animal o a otro hombre (sobre todo a un recién nacido) –todo esto, según los casos, para bendición o maldición (Weber, 1993: 331).

En una primera fase los dioses y demonios no son todavía nada personal ni duradero, son «dioses momentáneos» (Usener), «dioses sin nombre propio», designados por el fenómeno sobre el que ejercen poder. Y al tiempo se da también la divinización de caudillos poderosos y profetas, héroes divinizados. «La ordenación de las relaciones de estos poderes [divinos] con el hombre constituye el dominio de la *acción* “religiosa”» (Weber, 1993: 331). En esta fase lo específico del pensamiento religioso no es la personalidad o impersonalidad de los poderes suprasensibles sino que ahora las cosas y los fenómenos ya no sólo ocurren sino que tienen un significado y una causa para ese significado, «el mago pasa gracias a eso de la acción directa por una fuerza a un *simbolismo*». A diferencia de autores como Spencer o Tylor, Weber mueve el

foco de atención del estatuto -entre lo humano y lo imperfectamente divino- de los primeros dioses a establecer el tipo de acción -simbólica o no- del que son autores.

Por lo que hace a los enterramientos, Weber afirma que en ese caso concreto, además del miedo físico al finado, aparece la idea de hacer inofensiva su alma enterrándolo, «tratando de asegurarle una existencia soportable en la tumba, o de aplacar su envidia de los bienes de los vivos o de asegurarse su buena voluntad para poder vivir tranquilos». Los símbolos y significaciones son a partir de entonces la llave para poder interpretar todo un mundo oculto de almas, dioses, demonios, que llevan una existencia ultramundana. Si detrás de los objetos y de los fenómenos reales -dice Weber- se esconde todavía algo extraño, peculiar, anímico, de lo que aquéllos no son más que síntomas o símbolos tan sólo, no se debe tratar de influir en los síntomas o símbolos, sino en el poder que en ellos se exterioriza, utilizando medios adecuados al “espíritu” o al “alma”, medios que “signifiquen” algo: símbolos (Weber, 1993: 331-332).

Si los muertos, los dioses y los demonios se manifiestan a través de símbolos, también a través de símbolos y no de realidades pueden ser satisfechos. Weber ejemplifica la cuestión diciendo que el papel moneda más antiguo no servía para pagar a los vivos sino a los muertos. En esta línea «toda acción puramente mágica que se ha revelado como eficiente en el sentido naturalista, se repite de un modo riguroso en la forma ya probada», de lo contrario, cambios en el simbolismo podrían dar al traste con la acción mágica volviéndola ineficiente o incluso provocar la cólera del dios o de las almas de los antepasados. «A las naturales inseguridades o inhibiciones de todo innovador la religión añade los obstáculos más poderosos: lo santo es lo específicamente invariable» (Weber, 1993: 332-333)

Para Weber el paso del naturalismo preanimista al simbolismo es completamente gradual y sus fronteras no suelen ser fácilmente distinguibles. En la medida en que se va dotando de significados a acciones más o menos

desnudas (por ejemplo, una danza guerrera que nace fruto de la excitación, la furia y el miedo previos a la batalla) y se les viste además con formas rituales, se encuentra uno a punto de pasar al simbolismo.

Los dioses, toda vez que su persistencia se halla bien garantizada, sufren dos tipos de procesos, los de antropomorfización y los de delimitación de competencias, que marchan unas veces paralelos y otras en sentido contrario. Conllevan además la tendencia a una racionalización cada vez mayor en el modo de adorar a los dioses y en el modo de concebirllos. Existen, por ejemplo, dioses que tienen más arraigo en las culturas campesinas (pues ejercen sus poderes sobre las cosechas) y otros que lo tienen en culturas urbanas (o *caballerescas*, por emplear el término weberiano); existen dioses más poderosos que otros (Brahma, el señor de la plegaria, en la India) pues quizá disponen o monopolizan el elemento más importante de la práctica religiosa; existen dioses homónimos que poseen los mismos atributos, que sin embargo no son los mismos («el Juno de los veyes no es el Juno de los romanos, como tampoco para el napolitano la Madona de una capilla es la de otra») (Weber, 1993: 334-338). Los dioses se roban y se conquistan, se sobornan y se superponen, aunque no todos se dejan hacer esto y a veces se vengan o se revuelven mediante plagas u otras desgracias; por lo normal la victoria propia (bélica o no) es la victoria del propio dios.

Como se ha mencionado, unos dioses se superponen a otros en la escala jerárquica y, en ocasiones, alcanzan a imponer un monopolio. En opinión de Weber, sólo el judaísmo y el Islam constituyen un auténtico monoteísmo, pues sostiene que el cristianismo y el hinduismo, por su creencia en la salvación mediante la encarnación de un dios, presentan un carácter politeísta que es ocultado teológicamente. Sin embargo, lo importante es quién afecta más la vida cotidiana de las personas, los grandes dioses o las divinidades más humildes, a veces más próximas al individuo, a veces sencillamente de acción más incierta, lo que exige una propiciación más continuada. La religiosidad de la vida cotidiana a menudo tiene poco que ver con las concepciones oficiales de la religión racionalizada. La «razón», elemento omnipresente en la teoría weberiana, es también la que «exige la primacía de los dioses universales y

toda formación consecuente del panteón sigue también de algún modo principios racionales sistemáticos, porque se encuentra siempre bajo la influencia del racionalismo profesional de los sacerdotes o de la tendencia general de los hombres a un orden racional» (Weber, 1993: 341). Weber parece indicar implícitamente en esta última afirmación la diferencia entre una religión universal, incluso oficial, y la religiosidad popular o aquella practicada cotidianamente por las personas, como supersticiones o esoterismos.

Por otro lado Weber viene a sostener que la religión se vale de la política para expandirse y de ese modo, por ejemplo, el universalismo y el monoteísmo, aun con diferencias, son el fruto de un conjunto de capítulos históricos como la expansión imperial de China, la extensión de la clase sacerdotal de los brahmanes a través de las unidades políticas de la India, la formación del imperio de Persia y la del imperio de Roma. Por ello, en opinión de Weber, el dios que domina en el panteón no es todavía un dios «universal», internacional, pero se encuentra en camino de serlo. No obstante, la concepción de entes suprasensibles como los dioses, no elimina las viejas representaciones mágicas, sino que abre dos vías de aproximación. La diferencia entre la esfera mágica y la religiosa es el paso de un tipo de ente al que ya no es posible acercarse con reglas mágicas coercitivas, puesto que «puede negar a discreción», a otro al que es preciso acercarse con súplicas y dones. «El contenido de toda “plegaria” normal es el alejamiento de todo mal exterior *en este mundo* y el procurarse ventajas *terrenales*, incluso en las religiones más ultramundanas» (Weber, 1993: 344).

PROTAGONISTAS DE LA RELIGIÓN: MAGOS, SACERDOTES Y PROFETAS

De forma análoga a cómo el culto se diferencia de la magia, el sacerdote debe, según Weber, diferenciarse del mago. Sin embargo las diferencias no son radicales, sino que en algún punto ambas figuras llegan a semejarse mucho. Existen varios criterios para separarlas; Weber nos dice que puede considerarse al sacerdote como un funcionario profesional que influye sobre los dioses mediante la adoración, en oposición a los magos o brujos, que por medios mágicos coercitivos actúan sobre los espíritus (demonios). Otro criterio

de diferenciación podría ser que los sacerdotes están al servicio de una asociación mientras que los magos ejercen por libre. La racionalización de las concepciones metafísicas así como una ética religiosa específica suelen ser características de cultos con sacerdote. Por el contrario, allí donde no cristalizó un estamento sacerdotal, la racionalización de la vida religiosa fue destruida o totalmente pospuesta. Otra diferencia entre el mago y el sacerdote es que, cuando las respectivas acciones fracasan, el mago puede expiar su fracaso con la muerte, mientras que el sacerdote «puede pasar al dios la responsabilidad del fracaso» o achacarla a una acción (plegaria, adoración, oblación) insuficiente por parte de los fieles.

Por lo que hace a la figura del profeta, éste es «un puro portador *personal* de carisma, cuya misión anuncia una *doctrina* religiosa o un mandato divino» (Weber, 1993: 356). Lo decisivo en el profeta es la *vocación personal*, que lo distancia del sacerdote, ya que éste reclama autoridad por estar al servicio de una tradición santa mientras aquél se apoya en la revelación personal o en la ley. No es casualidad -dice Weber- que ningún profeta proceda del sacerdocio: «Los “maestros de salvación” de la India no son, por lo general, brahmanes; los de Israel no son sacerdotes, y sólo Zarathustra procedía acaso de un sacerdocio aristocrático» (Weber, 1993: 356). El sacerdote distribuye los bienes de salvación en función de su cargo y está legitimado por éste, en tanto que el profeta -como el mago carismático- actúa gracias sólo a su don personal.

DE LOS DIOSES Y LOS DEMONIOS

Para averiguar en cada situación si lo que ha de hacerse es influir a un demonio mediante coerción o a un dios mediante súplica, se resuelve rápidamente por observación del resultado. Así, del mismo modo que el mago ha de demostrar su carisma, el dios tiene que someter su poder a prueba. Un dios que se muestra ineficaz puede perder para siempre a todos sus adoradores, su templo puede quedar inevitablemente vacío. Por su parte, los fieles de un dios pueden abandonarlo por otro más poderoso, por ejemplo el del enemigo. Los dioses y demonios, al principio, sólo a medias antropomorfizados, no son omniscientes ni omnipotentes, ni siquiera eternos.

El arte de la adivinación nace, en primer lugar, de la magia de la creencia en los espíritus. La adivinación sirve para conocer cuál es el momento y lugar más favorable para realizar determinadas acciones, como instalar una tumba, construir una casa o un camino, o la ejecución de acciones políticas o económicas. La adivinación, que puede llegar a tener un poder inquebrantable, ha hecho fracasar la racionalidad económica en numerosas ocasiones por la oposición de los espíritus. Sin embargo el capitalismo ha logrado derrotarla, nos dice Weber.

A las dos formas primitivas de influir en los poderes suprasensibles, ya sea sometiénolos mágicamente ya ganándolos por la virtud religiosa cabe añadirles una a modo de garantía: el tabú. Según Weber se hallan bajo la garantía del tabú numerosos intereses económicos y sociales; protección de bosques y caza; aseguramiento de las escasas reservas en tiempos de carestía contra un consumo antieconómico; creación de una protección de la propiedad, especialmente para la propiedad privilegiada de la clase sacerdotal y de la nobleza; aseguramiento del botín de guerra común contra el pillaje individual; separación sexual y personal de estamentos en interés de la conservación de la pureza de la sangre o del mantenimiento del prestigio estamental. Dice Weber: «este primer caso [de tabú], el más general, de poner la religión al servicio de intereses extrarreligiosos nos muestra, al mismo tiempo, la propia “legalidad” de lo religioso. La racionalización del tabú puede conducir a un sistema de normas según las cuales [de] una vez por todas ciertas acciones resultan verdaderos sacrilegios que reclaman, en su caso, la expiación, a veces la muerte del sacrílego, si no se quiere que el maleficio alcance a todo el pueblo, y así surge un sistema de ética garantizado tabuísticamente». En definitiva, mediante el tabú y los mandamientos religiosos, la comunidad puede asegurarse la buena voluntad de Dios. Las normas tabú se vinculan a la importancia que para determinados círculos sociales tiene los espíritus que moran en determinados objetos, animales o vegetales (Weber, 1993: 350-351). Nótese que para Weber el tabú es más un elemento garantista de la ética comunitaria, que se encuentra en las religiones, y no tanto el

elemento que caracteriza, como se veía en Durkheim, la forme más antigua conocida de religión.

Continúa diciendo Weber que cuando la creencia en los espíritus se racionaliza en creencia en los dioses, y, por consiguiente, ya no se fuerza a los espíritus por vía mágica sino que son los dioses quienes desean ser adorados por medio del culto y ser objeto de súplica, la ética mágica de la creencia en los espíritus se cambia en esta concepción. Aquel que infringe las normas divinas provoca el disgusto ético del dios que puso aquel orden bajo su protección especial (Weber, 1993: 354).

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, publicada en 1905, es la obra más emblemática de Max Weber. Tan es así que este título del pensador germano ha dado en lo que hoy se conoce como «la tesis de la ética protestante» o «tesis weberiana». No obstante no está del todo claro si debe ser enmarcada como tesis de tipo económico o religioso, de hecho no pocos estudiosos dejan de incluirla entre las concepciones weberianas en materia de religión para situarla en las concepciones sobre el capitalismo. A l margen de debates sobre la localización de elementos teóricos, lo que Weber pretendía con su obra era poner en claro, es decir, comprender, la relación que él y otros autores veían entre el protestantismo y el nacimiento del capitalismo. Por supuesto, el capitalismo ya había hecho acto de presencia en nuestro mundo cuando Weber escribe su libro, pero acaso nuestro autor pensaba más en el moderno capitalismo que se perfilaba en su tiempo. Tampoco Weber se había propuesto presentar el factor único conducente al sistema capitalista o, en otras palabras, pronto quiso dejar claro que «la ascesis calvinista no es la única explicación posible del desarrollo capitalista» (Cipriani, 2004: 111). Weber indaga el origen de la conciencia económica del capitalismo y sus condicionantes de fe religiosa. Este enfoque de tipo socio-histórico con frecuencia se ha empleado en oposición a la propuesta materialista planteada por Marx.

Weber parte de la constatación de que las zonas más prósperas, más industrializadas y más marcadamente capitalistas de Europa y América son de influencia protestante. Comienza, en consecuencia, a examinar las doctrinas de las distintas Iglesias protestantes y observa cómo tanto Lutero como Calvino contribuyeron -involuntariamente, claro está- a la formación de la mentalidad capitalista. Lutero se rebeló contra la idea de la autoridad sacerdotal imperante en el catolicismo medieval y rechazó que fuese una forma suprema de vida religiosa. Para Lutero la propia ocupación mundana tiene significación religiosa. Por su parte, la teología calvinista, austera y extremadamente lógica, centra su atención en Dios. La elevación de Dios a la máxima capacidad omnisciente y omnipotente lo convierte en una figura verdaderamente muy por encima de la humanidad, de donde se sigue que el fiel difícilmente podrá influir en Él o contentarlo mediante oraciones, cánticos u otras prácticas piadosas. Calvino habla entonces de predestinación para designar la relación del hombre con Dios. Desde la eternidad cada persona está sentenciada a la salvación eterna o a la condenación eterna, sin que nada pueda hacerse al respecto, ni nadie pueda cambiar ese hecho.

Ante tal tesitura, generadora de no poca angustia, el creyente desea -como es lógico- obtener alguna prueba terrena de que está predestinado a salvarse y no a condenarse. Comienza, entonces, a considerarse que el triunfo, la riqueza y las buenas obras eran signos externos de gracia interna; que la persona triunfadora es «el instrumento de la voluntad de Dios para Su mayor gloria» (Smelser & Warner, 1991: 139). El ascetismo del creyente calvinista le conduce a entregarse al trabajo y al ahorro, reinvertiendo unas ganancias de las que no puede disfrutar, a fin de erradicar cualquier atisbo de duda acerca de su salvación. Como dicen Smelser y Warner, Weber nos muestra «cómo el efecto psicológico de la teología de Calvino tuvo una “afinidad electiva” con el espíritu capitalista adquisitivo e innovador, que se orientaba hacia el trabajo y el ahorro» (Smelser & Warner, 1991: 140).

Weber se centró en observar cómo un solo elemento, las ideas religiosas, afectaban al sistema económico capitalista. Toma conscientemente un único elemento de relación, para hacer metodológicamente abarcable el estudio,

aunque era muy consciente que debía haber muchos otros elementos influyentes. Se trata de un ejercicio interpretativo en que Weber toma muy en consideración el contenido de la doctrina religiosa en cuestión. Es decir, entra a fondo en las doctrinas protestantes e indaga los efectos psicológicos que éstas causan en los fieles, sin llegar a valorarlas, pero conociéndolas con cierto detalle.

Capítulo 4. Perspectivas de transición en la sociología de la religión

Resulta habitual que los textos de sociología de la religión dediquen gran parte de sus páginas al fenómeno conocido como «secularización». Éste es un término impreciso y ambiguo, pues nunca llega a saberse del todo si remite a un concepto, a una teoría o a un paradigma. Franco Ferrarotti se ha referido a esta circunstancia señalando que este concepto no ha sido usado de manera suficientemente diferenciadora y que le falta determinación crítico-lingüística (Ferrarotti, 1993: 97). Pese a su carácter indefinido, la práctica totalidad de análisis hechos sobre materia religiosa en las sociedades modernas ha debido formularse teniendo en cuenta la (teoría de la) secularización. Ésta se ha convertido en un elemento transversal de la sociología de la religión y se encuentra todo a lo largo del campo de estudio religioso. Existen discrepancias sobre el momento histórico en que comienza a ser pertinente hablar de secularización pero puede decirse que, al menos desde la época de la Ilustración, los distintos elementos que conformarán el fenómeno ya poseen algún cuerpo reconocible. Las ideas ilustradas sostenían que con el triunfo de la razón y la ciencia, la religión y las demás supersticiones se verían abocadas a desaparecer. Así debía ser para cumplir la profecía del progreso pero, al fin y a la postre, ni la religión ha desaparecido -ni la superstición tampoco-, ni el mito del progreso nos ha traído todas las regalías que prometía y sí algún que otro quebradero de cabeza. Desde entonces han pasado ya más de doscientos años. Los primeros cultivadores de nuestra disciplina, pensadores sociales decimonónicos, y las sucesivas hornadas de sociólogos y antropólogos hasta casi concluido el siglo XX, heredaron en masa la creencia de que el declive de la religión se estaba produciendo ante sus propios ojos.

Sin embargo, la idea del declive de la religión parece hoy haber sido un espejismo en el que la sociología de la religión se ha entretenido en exceso. Mucho tiempo y esfuerzos han sido orientados -y todavía se orientan- al estudio de la secularización y su secuela, la desecularización. Por supuesto la hipótesis de que la secularización es el fenómeno capital de la modernidad en materia religiosa resultó demasiado atractiva y, por mucho tiempo, verosímil.

En la actualidad, ante la evidencia que supone la persistencia de las creencias religiosas, las principales corrientes de pensamiento parecen coincidir en que la secularización es en nuestros días la excepción y no la regla. Una excepción que se sostiene únicamente para casos como los de Europa Central, Europa Occidental y Canadá. Pero, como se ha dicho, todo ello sólo comenzó a sospecharse en las dos últimas décadas del siglo XX. No obstante, la secularización como concepto vinculado a procesos de cambio religioso todavía plantea posibilidades explicativas de valor, pero debe ser ya muy dosificada la atención a prestarle.

Tal vez no sea preciso enviar la secularización al cementerio de las teorías fallidas, como ha escrito algún autor, pero desde luego sí es menester que los sociólogos de la religión hagamos un reajuste a su respecto. Es precisamente en esta línea de reajuste que el presente trabajo enmarca la secularización bajo la denominación de «perspectiva de transición», que también alcanza al fenómeno designado como desecularización, que no parece ser otra cosa que la secuela de la secularización o su envés. Por tanto, «perspectiva de transición» que, como se verá a lo largo del capítulo, fue engordada conceptualmente al amparo de un error, el de vincular de manera directa modernidad y secularización. El hecho de que el par secularización/desecularización sea nombrado aquí como perspectiva de transición significa que se encuentra a medio camino entre otras dos perspectivas, las clásicas y las nuevas perspectivas que apuntan una gama de desarrollos futuros para la sociología de la religión.

Este capítulo se divide en tres epígrafes. El primero, *4.1. La modernidad como contexto del cambio religioso*, en que se pretende un acercamiento general a los fenómenos de la modernidad y la religión en sus relaciones en influencias mutuas; el segundo, *4.2. La Secularización*, que persigue mostrar el mosaico de interpretaciones que desde la sociología de la religión se han venido vertiendo sobre el concepto de secularización y cómo éste ha desembocado en su opuesto, la desecularización; el tercer y último epígrafe de este capítulo, *4.3. Posmodernidad: entre el resurgir de la religión y la creencia fragmentada*, es un intento por aclarar la distinción entre las posturas que defienden un retorno o

un resurgir de las religiones en el mundo actual, frente a aquellas que hablan de una mera transformación de las creencias y las prácticas religiosas.

4.1. La modernidad como contexto del cambio religioso.

Es mucho y muy diverso lo que se ha escrito sobre el concepto de «modernidad». Poseemos definiciones procedentes de la estética, la arquitectura, la filosofía, la sociología, la historia, la literatura y otras muchas disciplinas, y todas ellas contribuyen a constituir un concepto complejo y polisémico que, por otro lado, ha pasado a vulgarizarse o popularizarse en el habla cotidiana. No obstante, de un primer análisis podremos obtener dos de los rasgos principales de la Modernidad o Modernismo, a saber: que es una actitud y que es, al tiempo, una época histórica. En primer lugar, se trata de una actitud que propende a lo moderno de una manera rotunda y decidida y cuya contrapartida es el menoscabo de lo antiguo o clásico. Se trata, pues, de una actitud fuerte, de ruptura, casi se diría antitética. La modernidad impulsa nuevos modos de vida y de organización social. En segundo lugar, se trata de una actitud que caracteriza un periodo histórico que parte del siglo XV y que releva al periodo anterior que es la Edad Media. A estos rasgos cabría añadir, al menos, dos más: 1) que el modernismo es un movimiento artístico (pictórico y literario), arquitectónico y religioso (teológico) y 2) que ha llegado a constituirse en paradigma científico para las ciencias sociales. Toda vez que se ha observado la modernidad con cierto distanciamiento, se pasará a continuación a abordar este concepto de forma más pormenorizada.

Circunscrita al ámbito de la sociología y de la historia, la Modernidad puede entenderse a grandes rasgos como el proceso de racionalización creciente del mundo, iniciado entre mediados del siglo XVI y principios del XVII, y que progresivamente se ha ido extendiendo desde Occidente al resto del planeta y, en otro eje de coordenadas, de la vida colectiva a todas las facetas privadas de la vida individual. No existe un acuerdo absoluto en torno a la fecha y lugar de comienzo de esta corriente, como nos dice Sztompka en su *Sociología del cambio social* (2002), ya que, por ejemplo, para Anthony Giddens la

modernidad surge alrededor del s. XVII en adelante, mientras que para Krishan Kumar surge entre el s. XVI y el XVIII en los países noroccidentales de Europa. Otros autores interpretan la aparición de la modernidad ligada al nacimiento y expansión del capitalismo entre los siglos XIV y XVIII. En algunas ocasiones se ha relacionado la modernidad con los cambios religiosos ocurridos en Europa en el siglo XV (la Reforma), mientras que en otras se ha creído ver las causas de su surgimiento en la Industrialización de los siglos XVIII y XIX. También hay autores que sostienen que la modernidad habría aparecido con los cambios culturales que tuvieron lugar en la Europa de finales del XIX y principios del XX, coincidiendo con el movimiento modernista. Es probable que todas estas propuestas tengan su mayor o menor parte de razón, reduciéndose la discrepancia a una cuestión de mayor hincapié en unos hechos y no en otros. Diferencias al margen, la modernidad insta nuevos modelos económicos, políticos, sociales y culturales respecto a la etapa anterior, esto es, pre-moderna. En la actualidad muchos especialistas denominan nuestras sociedades no ya como modernas sino como posmodernas (Sztompka, 2002: 93-94; Abercrombie et al. 2000: 229).

Siguiendo a Sztompka, pueden observarse cinco principios generales de la modernidad:

1. Individualismo: ascendencia del individuo al papel central en la sociedad, en detrimento de la comunidad, el grupo, la tribu o la nación. Libertad para autodeterminarse y responsabilidad individual.
2. Diferenciación: observable fundamentalmente en la esfera del trabajo (surgen numerosas ocupaciones y profesiones especializadas), pero también en la del consumo, donde aparece una abrumadora variedad de opciones y oportunidades vitales.
3. Racionalidad: considerada como una característica central de la modernidad, explica el auge de la burocracia como un sistema eficiente e impersonal de trabajo. También entiende la ciencia como la más admirada y respetada forma de conocimiento.
4. Economicismo: la actividad económica predomina sobre toda la vida social. La preocupación por los bienes, su producción, distribución y

consumo, así como por el dinero desplaza otras preocupaciones tradicionales como la familia, la política o la guerra.

5. Expansión: la modernidad muestra una tendencia intrínseca a expandirse, en primer lugar geográficamente, lo que ha dado en un proceso de globalización, pero también en profundidad, mutando las esferas privadas e íntimas de la vida cotidiana, léase convicciones religiosas, conducta sexual, gustos de consumo o modelos de ocio. (Sztompka, 2002: 96-98)

Algunos rasgos de la modernidad generalmente aceptados son los siguientes: industrialización, capitalismo, sistemas democráticos, estructura social basada en un sistema de clases, urbanización, innovación tecnológica, liderazgo, consumo simbólico, separación de los tiempos de trabajo y de ocio, aceleración de la vida diaria, etc. Pese a que los rasgos aquí enumerados son bastante representativos del fenómeno de la modernidad, no resulta descabellado sostener la influencia etnocéntrica u occidentalista en la definición. O lo que es lo mismo, que tal vez podrían señalarse otras modernidades alternativas -no occidentales- que no tienen por qué encajar a la perfección con los rasgos mencionados, aunque compartan buena parte de ellos.

Los rasgos específicamente culturales de la modernidad son los que más interés presentan para este trabajo. El sociólogo polaco Piotr Sztompka apunta cuatro fenómenos culturales principales:

- a) Secularización: como disminución de la importancia de las creencias, los mitos, los valores y las normas mágicas y religiosas y su sustitución por ideas y reglas legitimadas por argumentos y consideraciones “cismundanas” o “terrenales”.
- b) Centralidad de la ciencia: como proveedora del verdadero conocimiento, con aplicaciones tecnológicas y productivas.
- c) Democratización de la educación: que integra a segmentos de la población cada vez más grandes en niveles superiores.
- d) Cultura de masas: productos estéticos literarios y artísticos convertidos en bienes de consumo al alcance, en el mercado, de

una mayoría y dirigidos a gustos no necesariamente refinados.
(Sztompka, 2002: 100)

Por lo que hace a la religión, la modernidad ha operado algunos cambios, de entre los que nos es dado distinguir los siguientes:

- La religión pierde capacidad de proveer de cosmovisiones a la humanidad debido al auge de la ciencia como paradigma dominante del conocimiento. Con todo, todavía existen *auténticos territorios inseguros* para la ciencia: «la muerte, ciertas potencialidades de índole “religiosa” del cerebro, ciertos límites indeterminados como la perdurabilidad o destrucción necesaria del universo, la investigación sobre lo infinitamente grande o infinitamente pequeño. En estos territorios intersticiales las religiones mantienen opciones de explicación» (Díez de Velasco, 2006: 199-208).
- Los procesos de laicización favorecen una mayor separación entre religión y política, o bien entre las Iglesias y los Estados.
- Aparición de fundamentalismos religiosos (v. g. los grupos evangélicos estadounidenses o los grupos islámicos iraníes) como reacción frente a las tesis de la modernidad.
- La modernidad devuelve el protagonismo al individuo, quien debe decidir sobre su propia moral. El reverso de esta circunstancia se ha interpretado como una cierta «soledad moral» e incluso como una situación de anomia, de carencia de normas claras.
- La mercantilización de la sociedad hace que el fiel, creyente o seguidor aparezca a nuestros ojos como un consumidor que escoge de tal o cual estante la ración de espiritualidad que resulte apropiada. Si esto es así, las religiones se habrían convertido en oferentes y/o proveedores de «servicios simbólicos».

Pero, sólo a finales del siglo XX, hacia 1989, -año de la caída del muro de Berlín y de lo que emblemáticamente caía con él- la humanidad ha adquirido conciencia de las consecuencias ambivalentes que conlleva la modernidad.

Ésta, considerada por muchos como superada, dará en la proyección de al menos cuatro tendencias teóricas que Sztompka (2002: 105-109) ordena de la forma siguiente:

- ❖ Postindustrialista → parte de una perspectiva “optimista” y sostiene que lo que depara el futuro es la intensificación de fenómenos y procesos ya presentes en la modernidad desde el comienzo. Con ello se alcanzarán formas más perfeccionadas y maduras de modernidad.
- ❖ Tradicionalista → parte de una perspectiva negativa acerca de lo que la modernidad nos ha legado (pérdida de las relaciones humanas, contaminación, sobreexplotación de los recursos naturales, deterioro ambiental) y propone un cambio de rumbo radical, recuperando las virtudes que, supuestamente, adornaban a la sociedad tradicional o pre-moderna.
- ❖ Posmoderna → se orienta cara el futuro y contempla la posibilidad de lograr un tipo nuevo de sociedad, que habrá de surgir de los rescoldos de la sociedad moderna. Se desconoce qué forma tomará esa sociedad posmoderna pero, en cualquier caso, deberá distanciarse de los aspectos negativos de la contemporaneidad.
- ❖ De la «Alta modernidad», «Modernidad tardía», «Modernidad avanzada» y similares → sostiene que vivimos una fase avanzada de modernidad pero que en ningún caso ésta se encuentra superada. Eso sí, esta fase de la modernidad se expresa con consecuencias más radicales y globalizadas, y mediante fenómenos cualitativamente nuevos. El actual es un mundo desconcertante pero no posmoderno, vienen a sostener estas tendencias.

Recién encarado el siglo XXI, la tendencia posmoderna parece ser la más exitosa actualmente. Y este hecho resulta llamativo, pues de las cuatro tendencias arriba referidas es la menos precisa y la más abstracta, ya que se

basa en lo porvenir, en lo que desconocemos pero anhelamos construir a *nuestro modo*.

4.2. La Secularización.

El presente epígrafe no pretende ser una revisión exhaustiva del llamado *debate de la secularización*, sino sólo un acercamiento lo más comprensible y completo que resulte posible, tratando de explicar llanamente en qué consiste la secularización, cuáles son las ideas más interesantes que sobre ésta se han formulado -y se han formulado muchas-, y quiénes han sido o todavía son los autores más destacados en la materia. El lector especialmente interesado en el fenómeno de la secularización podrá ampliar información en las lecturas que aquí se refieren, aunque probablemente hallará de utilidad los textos de la profesora Helena Vilaça (2003) y de Valeriano Esteban (2008). Desde los primeros tiempos de la sociología de la religión ésta ha mostrado gran interés en el fenómeno de la secularización. La secularización ha sido entendida inicialmente como un proceso por el que la religión va perdiendo progresiva pero indefectiblemente la significación social y la capacidad de explicación y otorgamiento de sentido de la vida y del mundo, de las que gozaba en la época premoderna. Esa pérdida tiene su reflejo al menos en tres planos o dimensiones distintas: en el individuo, en las organizaciones y en las sociedades. No han sido únicamente los autores de corte antirreligioso quienes se han asomado a la comprensión de la religión en el mundo moderno, en el que presumiblemente ésta pierde su rango. Muy al contrario, la asunción de la llamada *teoría de la secularización* ha sido compartida tanto por quienes deploraban el declive de la religión como por quienes lo acogían con agrado, tanto por individuos religiosos como por ateos convencidos.

El término «secular» o «seglar» (del latín *secularis*; de *seculum*) significa lo que pertenece al siglo, o sea, lo que es del mundo. Originalmente se aplicaba al clero y a los eclesiásticos que, a diferencia de aquellos que guardaban clausura, se encontraban en un régimen mundano. Secular o secularizado era también quien tras la clausura volvía al siglo. Por otro lado, *clero secular* en la Edad Media hacía referencia a aquellos sacerdotes que atendían las

parroquias en contraposición a los que pertenecían a las órdenes religiosas. Con el paso del tiempo el término *secular* y sus derivados *secularización* o *secularizado* han ido adquiriendo nuevas significaciones. Así, quizá el primer uso que se dio a la palabra *secularización* fue el de designar aquellas propiedades de la Iglesia que fueron amortizadas, es decir, que pasaron a propiedad civil. Algo más adelante, ya en el siglo XIX, se emplea el término *secularismo* para señalar aquellas sociedades que se declaraban ateas. En esta última acepción el término posee ya un carácter valorativo negativo (Hill, 1976: 285). Y es que el término *secularización* no ha estado exento de valoraciones positivas y negativas a lo largo de la historia. Peter L. Berger ha mostrado cómo los términos «secularización» y «secularismo» han sido empleados como conceptos ideológicos muy lastrados por connotaciones valorativas. En círculos anticlericales y progresistas ha llegado a significar poco menos que la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa. Por contra, en círculos conectados con las iglesias tradicionales han sido tenidos como sinónimo de «descristianización» y «paganización». (Berger, 1981: 153). La gama de significaciones diversas que presenta el término así como las ponderaciones positivas y negativas que los distintos autores le atribuyen en función de sus personales posicionamientos, amén de conducir a desencuentros, debates y confusiones varias, nos lleva a entender por *secularización* cosas un tanto dispares, como veremos más adelante.

En su interpretación de la historia Max Weber sostuvo que la religión es la propia causa de la *secularización* y, concretamente, por obra de la tradición judeo-cristiana, pues ésta ha configurado la cultura occidental conforme a una doctrina intramundana que contribuye a la desacralización del mundo y a la racionalización de la moral. En el siglo XVI, con la Reforma Protestante, tiene lugar otro gran hito de la razón humana, pues sentará las bases de lo que llegará a ser el espíritu capitalista. Finalmente la irrupción y logros de la ciencia moderna terminarán por dar forma a ese proceso llamado *secularización*, que no es otra cosa que un gran proceso de racionalización de la vida y desmitificación y desencantamiento del mundo (*Entzauberung der welt*). Weber sostenía que el mundo occidental venía experimentando durante siglos este proceso de racionalización, sin embargo, según el intelectual alemán, la

racionalización trae consigo nuevas formas de irracionalidad (reencantamiento) que deberán ser desencantadas de nuevo.

Por su parte los pensadores ilustrados de los siglos XVII, XVIII y XIX creyeron ciegamente en la supremacía de la razón y sus derivados, la ciencia y la tecnología. La religión, que en la época premoderna había proveído de sentido a la humanidad, deja paso a la ciencia, que es quien en la modernidad proporciona el conocimiento verdadero, el dato positivo y no la interpretación vaga o de improbable comprobación. Ciencia y tecnología, comenzaron a proporcionar conocimiento y dominio del entorno, lo que dio pie a la configuración de nuevas cosmovisiones colectivas que poco a poco fueron desplazando las cosmovisiones que durante siglos había suministrado sin competencia la religión. De manera que la explicación religiosa del universo, de la naturaleza, de la sociedad, de la vida personal y de tantas otras cuestiones retrocede frente a la explicación científica. Esta idea, manifestada enfáticamente por muchos de los científicos sociales que primero se enfrentaron con el problema de la secularización, desembocó en dos líneas de argumentación: una dura, que sostenía la muerte de la religión; la otra blanda, que sostenía la paulatina marginación de la misma. Al mismo tiempo, estaba muy presente la idea de que el progreso era el fruto de la correcta utilización de la ciencia y la tecnología y, como una fuerza imparable, habría de imponerse a cualquier cosa que se le enfrentara. Los ilustrados vieron pronto la religión como una forma evidente de irracionalidad y, en consecuencia, como una rémora para el progreso. Es por este motivo que dirigieron hacia ella sus ataques y desprecios, vaticinando su final cercano junto con el de todas las demás supersticiones.

Los protosociólogos y primeros sociólogos del siglo XIX heredaron bastante fielmente los postulados ilustrados y creyeron de una manera un tanto acrítica en el declinar de la religión a manos de la razón y de la ciencia. La idea de que las naciones más avanzadas habían entrado en un proceso irreversible de secularización fue transmitiéndose a lo largo de los años, de una generación de sociólogos a otra hasta llegar al siglo XX. Con los impasses imaginables debidos a las dos Guerras Mundiales y con algunas excepciones como el caso

de Howard Becker (1942a; 1942b; 1950), la sociología de la religión llega a la década de 1960 en un estado de cierto desinterés por el tema de la secularización. Ese interés parece recobrase en los años '60 y se prolongará todo a lo largo de la década de los '70, en un periodo en que prolifera un tipo de enfoque de sociología religiosa confesional, que ignora la tradición teórica de la disciplina, en pro de un enfoque marcadamente empírico. La mayoría de investigaciones que se realizan en los años '60 y '70 pueden ser enmarcadas dentro de lo que ha dado en llamarse sociología parroquial, con empleo de análisis demográfico y estadístico de las Iglesias, y con atención a la participación institucional y, en definitiva, a las organizaciones eclesiales. En este tipo de estudios primaba el empirismo y el interés por la vociferada decadencia de las instituciones religiosas tradicionales, pero todo ello implicó una cierta estrechez de miras que no permitía formular una idea exacta del fenómeno secularizador en toda su complejidad y amplitud (Hill, 1976: 315-319). Estas investigaciones sobre sociología de la Iglesia tendieron a identificar el declive de la práctica religiosa en las iglesias tradicionales de Occidente con una crisis profunda de religiosidad o incluso la decadencia de la religión a nivel mundial que, por lo demás, se suponía lo propio de la edad moderna. Estos argumentos fueron de inmediato rebatidos por varios autores entre los que destacan Talcott Parsons o Thomas Luckmann. Algunos de los argumentos que se opusieron a tal identificación fueron que la pérdida de funciones de las estructuras religiosas (Iglesias tradicionales que pierden adeptos a alta velocidad) no significaba necesariamente la pérdida de importancia de la religión en el mundo, sino una nueva forma de concebir la religión y de concebirse religioso el individuo. Otro argumento acusaba a los investigadores de esta sociología de la Iglesia de pretender elevar a diagnóstico definitivo de la secularización lo que apenas llegaba a mero indicador entre muchos. También se señaló el etnocentrismo de la propuesta, ya que las investigaciones se centran casi con exclusividad en el cristianismo y en el continente europeo. El sociólogo catalán Joan Estruch calificó en su día este tipo de estudios como «una hipoteca grave de buena parte de la sociología de la religión contemporánea», matizando que:

...el eclesiocentrismo de ese tipo de sociología (que he calificado de «religiosa»), aun habiéndonos proporcionado una serie de

informaciones cuantitativas útiles sobre el funcionamiento de las instituciones eclesásticas, ha provocado en definitiva un empobrecimiento, tanto teórico como metodológico, de la sociología de la religión (Estruch, 1994: 267-268).

En la conflictiva averiguación sobre la secularización uno de los polos del debate se ha referido al carácter polisémico del propio concepto. En 1967 el filósofo Larry Shiner, hoy profesor emérito de la Universidad de Illinois, enumeraba hasta seis usos diferentes del término «secularización» (Cf. Hill, 1976: 286-312; Recio Adrados, 1992: 44):

1º Decadencia de la religión (entendida como el camino inexorable hacia una sociedad irreligiosa).

2º Comienzo de la apreciación de lo mundano (entendido como la aceptación de este mundo con sus exigencias y criterios).

3º Diferenciación de las ideas e instituciones religiosas de otras ideas e instituciones sociales (la separación entre religión y sociedad).

4º Transposición de creencias y actividades antaño relacionadas con lo divino hacia la esfera de lo secular (deseccularización de las instituciones religiosas tradicionales).

5º Desacralización del mundo para convertirlo en objeto manipulable científica y empíricamente.

6º Paso de una sociedad «sagrada» a una sociedad «secular».

Clasificaciones similares a la propuesta por Shiner se han sucedido en la literatura especializada hasta finales de los años '80. A partir de entonces han seguido apareciendo nuevas propuestas, sólo que la idea sobre la secularización ya no será la misma. El carácter polisémico de la secularización, que ha dado pie a tantas propuestas teóricas, se explica, como nos recuerda el profesor Recio Adrados, porque:

...esta pluralidad de definiciones apunta no a un solo proceso sino a una variedad de fenómenos, eso sí, todos ellos relacionados con el cambio religioso, por lo que se ha llamado a la secularización “un concepto ómnibus” que incluye multiplicidad de referentes y por lo tanto no es susceptible de operacionalización con vistas a una investigación empírica (Recio Adrados, 1992: 45).

Otro de los polos del debate de la secularización se ha dirigido a esclarecer cuáles son las consecuencias que pueden suponer para una sociedad el hecho de presentar un escenario religioso plural. En otras palabras, ha tratado de decidirse si el pluralismo religioso frenaba o por la contra impulsaba la secularización de las conciencias individuales y colectivas. Existe una tesis bastante extendida al respecto, que defiende que cuando una sociedad contiene o acoge una pluralidad de confesiones religiosas, todas ellas terminan por perder cierto grado de autoridad. Parece como si el pluralismo religioso apelase en alguna medida al escepticismo del creyente. Sin embargo dicha tesis podría contraargumentarse diciendo que, a mayor gama de religiones, mayor probabilidad de que el individuo encuentre una fe a la medida de sus deseos y necesidades íntimas. Más aun si se acepta que vivimos una era de cambio religioso en que las personas dejan de adscribirse a las confesiones religiosas por nacimiento, para adquirir mediante propia decisión una identidad religiosa más libre y menos coartada por la cultura circundante.

A mediados de los años '80 Rodney Stark y W. S. Bainbridge desarrollan un modelo inspirado en la economía y basado en la teoría de la elección racional mediante el que pretenden explicar, de un modo alternativo a la secularización y principalmente desde el caso estadounidense, las variaciones que pueden detectarse en el campo religioso. Para ello los autores establecen una suerte de analogía entre los bienes y servicios de consumo y los *bienes y servicios* religiosos, estando todos ellos sujetos a las leyes de la oferta y la demanda. Si en la religión la demanda (la necesidad humana de espiritualidad/religiosidad) es más o menos constante, ello implica que las variaciones se deberán a los movimientos de la oferta. Como cada individuo, dicen los autores, desea un grado diferente de compromiso respecto a la religión, resulta imposible que una sola opción religiosa satisfaga las demandas de todos los individuos. De aquí se deduce que el estado natural de la religión en toda sociedad debe ser el pluralismo. Lo que ocurre es que dicho pluralismo ha sido tradicionalmente suprimido por las religiones dominantes, llegándose en muchos casos a una situación de monopolio. Las sociedades que presentan una situación religiosa monopolística sufren la apatía religiosa, pues la empresa religiosa carece de estímulo para tratar de atraer a los fieles. Y es en esas sociedades donde se

encuentran grandes bolsas de creyentes no-practicantes o creyentes sin pertenencia. En definitiva, una sociedad que presenta un escenario de pluralismo religioso obliga a los oferentes (Iglesias y fes diversas) a mantener un grado aceptable de competitividad, es decir, de estímulo para atraer a los fieles a la participación religiosa. Por tanto, el pluralismo religioso favorece la persistencia y vitalidad del compromiso religioso. Por supuesto este modelo no ha sido aceptado por muchos, entre ellos Steve Bruce, que ha criticado la aplicación de la teoría de la elección racional al ámbito religioso con un argumento que parece bien sensato: que «para la mayoría de la gente, la religión no es una preferencia: es una identidad social heredada (...) que sólo puede cambiarse tras pagar un alto coste personal» (Cf. Esteban, 2008: 301).

En síntesis y por hacer alguna recapitulación, para este trabajo, la secularización puede ser concebida principalmente en dos maneras:

- 1) Como descentralización o desplazamiento de lo religioso, lo numinoso y lo sagrado en la sociedad. Ello comprende entre otras cosas:
 - a. Procesos de individualización y privatización de la religión. La «religión invisible»⁶⁸. También el marcado descenso de la práctica religiosa colectiva.
 - b. Avance del conocimiento científico y tecnológico, que desbanca la interpretación religiosa de la vida y del mundo.
 - c. Equiparación de la religión a otras esferas como la economía, la política o el arte.
- 2) Como sustitución de lo religioso por nuevas trascendencias profanas. Ello comprende entre otras cosas:
 - a. Aparición de las religiones laicas, difusas, seculares, profanas, de sustitución, etc.
 - b. Avance del sincretismo, el esoterismo y la pseudociencia.
 - c. Surgimiento de nuevas espiritualidades de reconexión con el yo y con el cosmos.

⁶⁸ La expresión «religión invisible» fue acuñada por Thomas Luckmann a finales de los años '60 del siglo XX en una obra homónima *The Invisible Religion: The problem of religion in modern society*, y alude a la idea del autor de que en la sociedad contemporánea, de consumo y urbana, el individualismo contiene elementos de trascendencia y sacralidad que configuran una religión invisible.

- d. Confección a medida de una religión individual o grupal, hecha a retazos; «*patchwork religion*»⁶⁹ y «*bricolage*».⁷⁰

En definitiva, en la actualidad no basta tomar la idea de secularización en la forma más o menos unilineal en que la pensaron los ilustrados del siglo XVIII, sino que debe ser comprendida ampliamente en su complejidad y multidimensionalidad. Atendiendo al triple juego de dimensiones en que interviene la secularización -social, organizacional e individual- Karel Dobbelaere (2008: 17-34), sociólogo de la Universidad Católica de Lovaina que ha aportado un valioso esfuerzo de sistematización al debate sobre la secularización, ha establecido tres niveles de análisis, a saber: 1) macronivel o nivel social, que identifica con laicización, por la cual la religión pierde su carácter universal y pasa a constituir una esfera más de la humanidad; 2) nivel meso u organizacional, que se identifica con el cambio religioso, modernización y mundanización de la religión; y 3) micronivel o nivel individual, identificado con el compromiso y el descenso de la práctica religiosa. Dobbelaere ha estudiado, además, las conexiones entre estos niveles.

Además de los autores ya citados, otros estudiosos destacados de la secularización son: Howard Becker, Thomas O'Dea, J. Milton Yinger, Sabino Samele Acquaviva, David Martin, Thomas Luckmann, Franco Ferrarotti, Olivier Tschannen y, más recientemente, Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie o José Casanova. Entre los críticos de la secularización destacan nombres como Rodney Stara, Jeffrey K. Hadden o Roland Robertson.

4.3. Posmodernidad: entre el resurgir de la religión y la creencia fragmentada.

Si «la modernidad» resulta ser, al cabo, la época histórica que la humanidad ha superado recientemente, a nadie sorprenderá entonces el hecho de que su

⁶⁹ La expresión «*patchwork religion*» se debe a Robert Wuthnow.

⁷⁰ La expresión «*bricolage*» fue puesta en circulación por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss y ha sido retomada para el ámbito religioso por la socióloga Danièle Hervieu-Léger.

sucesora pueda denominarse «posmodernidad».⁷¹ Sin embargo, surgen de inmediato algunos cuestionamientos, entre los que se encuentran los dos siguientes: por un lado, para muchos estudiosos la modernidad todavía no ha tocado a su fin, por más que lo que actualmente vivamos sea una forma evolucionada de la misma; por otro lado, la etimología del término posmodernidad no revela nada acerca de su carácter más allá de que se trata de una época subsiguiente a la modernidad. Vayamos con el primero de los cuestionamientos.

Son muchos los estudiosos que consideran que, en esencia, la modernidad persiste todavía como modelo predominante de sociedad, es decir, como el carácter particular de un tiempo que puede definirse a partir de elementos como la democracia, la industrialización, la urbanización, la fe en el progreso, el capitalismo, el sistema de clases sociales, la celeridad de la vida, la compartimentación y diferenciación de los tiempos personales y otros. Si bien la modernidad persiste, vendrían a sostener estos autores, su carácter ha ido modificándose en el tiempo. Otros autores, como es el caso de Bauman, dan incluso un giro de tuerca más y sostienen que la modernidad y la posmodernidad no se suceden ni oponen sino que coexisten. De este modo, durante las últimas dos décadas, ha ido apareciendo una serie de posibilidades nominales para el momento histórico-cultural actual tales como: «alta modernidad» (Giddens), «modernidad tardía» (Giddens), «hipermodernidad» (Lipovetsky), «metamodernidad», «ultramodernidad», «modernidad reflexiva» (Beck), «modernidad ambivalente» (Bauman) o «modernidad líquida» (Bauman). Como ha señalado David Lyon en su popular obra *Postmodernidad (Postmodernity)*, hablar de una *alta modernidad* tal vez signifique que ésta ha alcanzado una fase madura; una *modernidad tardía*, que ésta se encuentra próxima a su fin; una *hipermodernidad*, que algunos de sus rasgos pueden estar superdesarrollados; una *metamodernidad*, que algunos de sus elementos pueden haber sido superados; y una *modernidad reflexiva*, que es altamente consciente de sí misma (Lyon, 2009: 17). Como puede comprobarse, el

⁷¹ En muchos textos la «posmodernidad» se encuentra referida como «postmodernidad», sin embargo no parece haber razones de peso para adoptar una grafía u otra. Este trabajo ha adoptado la primera fórmula -sin la "t"- porque es así como se recoge en la vigésima segunda edición del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (RAE).

concepto de posmodernidad ha de habérselas con éstos y otros conceptos y elaboraciones teóricas en una lucha que no está al cien por cien ganada.

El segundo cuestionamiento tiene que ver exclusivamente con el carácter inconcreto de la propia posmodernidad porque, ¿en qué consiste ésta? El antropólogo social y filósofo Ernest Gellner nos proporciona una definición al tiempo desenfadada e inteligente en la que se hace patente la indeterminación -*volatilidad*, dice Gellner- del concepto:

Postmodernism is a contemporary movement. It is strong and fashionable. Over and above this, it is not altogether clear what the devil it is. In fact, clarity is not conspicuous amongst its marked attributes. It not only generally fails to practise it, but also on occasion actually repudiates it. But, anyway, there appear to be no 39 postmodernist Articles of faith, no postmodernist Manifiesto, which one could consult so as to assure oneself that one has identified its ideas properly. (...) The movement and its ideas are, I fear, a little too ethereal and volatile to be captured and seized with precision: perhaps the acute awareness of the movement that all meanings are to be deconstructed in a way which also brings in their opposites, and highlights the contradictions contained in them, or something like that, actually precludes a crisp and unambiguous formulation of the position. In any case, if this is to be done, it had better be done by someone else: I do not feel too much at home at this heights or in these depths. This is *nur für Schwindelfreie*, of whose number I am not ⁷² (Gellner, 2001: 22-23).

La posmodernidad suele ser presentada como una reacción frente al descontento o desilusión provocados por la modernidad. Pese a las dificultades existentes para enumerar una serie de características definitorias del movimiento posmoderno, al menos por contraposición a las de la modernidad pueden indicarse algunas posibilidades. Las características de la posmodernidad que se señalan a continuación no deben ser entendidas a

⁷² Traducción del autor: «El posmodernismo es un movimiento contemporáneo. Es fuerte y está de moda. Más allá de esto, no está del todo claro de qué demonios se trata. De hecho, la claridad no se encuentra entre sus atributos más marcados. No sólo deja de practicarla normalmente, sino que en ocasiones realmente la repudia. Pero de cualquier modo, parece que no existen 39 Artículos de fe posmodernistas ni un Manifiesto posmoderno que uno pueda consultar a fin de asegurarse el haber identificado sus ideas correctamente. (...) El movimiento y sus ideas son, me temo, un poco demasiado etéreas y volátiles para ser capturadas y retenidas con precisión: quizá la aguda concienciación del movimiento de que todos los significados deben ser deconstruidos en modo que también incluyan sus contrarios, e iluminen las contradicciones contenidas en ellos, o algo por el estilo, realmente excluya una formulación bien definida y sin ambigüedades de su postura. En todo caso, si esto tiene que hacerse, sería mejor que fuera hecho por otro: yo no me siento demasiado cómodo en estas alturas o en estas profundidades. Esto es *sólo para los que no tienen vértigo*, entre los que no me cuento».

machamartillo, sino con un grado importante de flexibilidad. Así, algunas características principales de la posmodernidad serían las que a continuación se formulan:

- a) Pérdida de relevancia del sistema de clases como forma de estratificación social; la estructura social se fragmenta y se hace más compleja, difuminando el criterio de clase social entre otros criterios como los de género, grupo étnico o edad.
- b) Construcción personal de la identidad, que además puede variar en las distintas etapas de la vida de la persona. El individuo posee una mayor conciencia de la proyección estética y cultural de su personalidad y acciones.
- c) El sistema económico es post-fordista, con métodos de producción muy especializados y un mercado segmentado en función de la gran variedad de consumidores. Las marcas suelen ser de menor tamaño y subcontratan distintos procesos de la producción.
- d) Los estados dejan de proveer servicios públicos, que pasan a la gestión privada y a la necesidad de competir en condiciones de mercado. Como resultado el estado de bienestar se retrae (Abercrombie, Hill & Turner, 2000: 272-273).

Dejando un poco al margen la discusión de si el mundo vive una era de modernidad tardía, reflexiva o líquida, o si nos hallamos en plena posmodernidad, aunque no sepamos demasiado a ciencia cierta lo que ello significa, lo que a este trabajo más incumbe es mostrar qué ideas se barajan en nuestros días sobre la situación de la religión. Fundamentalmente pueden distinguirse dos posturas, la primera defendería que tras una época más o menos intensa de secularización, lo que actualmente se observa es un proceso de desecularización, es decir, de resurgimiento, retorno o revitalización de las religiones; la segunda postura sería la de quienes ponen en entredicho la secularización en tanto que fenómeno de crisis generalizada de la religiosidad y, en consecuencia, sostienen que si nunca ha habido secularización es seguro que lo que hoy se vive no es un proceso de desecularización, sino un proceso de cambio religioso y que lo que cumple es averiguar en qué sentido funciona dicho cambio.

EL RESURGIR DE LA RELIGIÓN O LA DES-SECULARIZACIÓN.

Son ya pocos los sociólogos contemporáneos que siguen defendiendo a ultranza la vieja teoría de la secularización. Entre ellos cabe destacar las figuras de Bryan R. Wilson (1926-2004), ya fallecido, y Steve Bruce, quien hasta la fecha ha continuado haciendo aportaciones que deben ser tenidas en cuenta (Bruce, 2001). Pero, por lo normal, dicha teoría ha venido mostrándose cada vez menos capaz de dar explicación a la evidencia empírica observada en diversas partes del mundo. Tal evidencia es la de que, lejos de desaparecer, en las últimas décadas la religión parece mostrar signos claros de salud e incluso de vigorización. Salvo por algunas excepciones, el mundo continúa siendo tan religioso como siempre y, en determinados lugares, quizá más. Peter L. Berger, uno de los sociólogos más destacados de nuestros días, es el caso paradigmático de intelectual que tras haberse unido tempranamente a la teoría de la secularización, con posterioridad se ha visto forzado -por el tiempo y las pruebas- a recular en sus concepciones. Con todo, como él mismo nos dice, no significa que no exista tal cosa como la secularización, sino que ésta no es el resultado directo e inevitable de la modernidad (Berger, 2001: 445). Debe desecharse, por tanto, el mito de una secularización única. La secularización es más bien un conjunto de procesos dispares de cambio religioso, que cuenta con diversas dimensiones, que se da por distintas vías y en distintos periodos de tiempo.

Tomando la definición que Berger nos proporciona, la secularización sería un proceso por el cual la religión disminuye en importancia tanto en la sociedad como en la conciencia de los individuos. Y es importante insistir en esa doble dimensión, social y personal, ya que buena parte de los desacuerdos al respecto de la secularización entre sociólogos de la religión europeos y americanos radica precisamente ahí. Los estudiosos europeos consideran que la secularización afecta principalmente a las sociedades, a los sistemas de valores y a la formación de nuevas cosmovisiones colectivas, de donde secundariamente se transmite a las conciencias individuales (nuevas formas de entender la religiosidad) y a las instituciones (separación Iglesia-Estado y decadencia de las organizaciones religiosas tradicionales). Por su parte los

estudiosos americanos consideran la secularización principalmente en sus efectos sobre el individuo y las instituciones, puesto que desde su fundación la sociedad norteamericana se concibió secularmente y por tanto dan por supuesta esa circunstancia. Donde sí ha habido consenso generalmente es a la hora de afirmar que la secularización es el resultado directo de la modernización, cosa que hoy es negada por muchos (Berger, 2001: 443). En opinión de Berger existen principalmente dos casos donde la vieja teoría de la secularización todavía puede poseer cierta validez; el primero se refiere a un pequeño pero muy influyente estrato de intelectuales que puede enmarcarse como occidentales con un grado superior de educación, especialmente en humanidades y ciencias sociales, que se encuentran en contacto con intelectuales de otras partes del mundo y que, creyéndose casos representativos de la situación religiosa mundial, todavía alientan y defienden la teoría de la secularización; el segundo caso se localiza en Europa Occidental y Central así como en Canadá. Dichas áreas geográficas vendrían a constituir, en opinión de Berger, un caso excepcional de conducta religiosa a escala planetaria. Para Berger, sólo una vez que se acepta la ubicuidad de la religión en el mundo moderno puede uno comenzar a interesarse en la secularización de un modo nuevo y apasionante; secularización no como la norma sino como la excepción, como una desviación intrigante que reclama explicación. A propósito de lo mencionado dice Berger: «Indeed, I would propose that this is the single-most interesting question for the sociology of religion today: Is Europe religiously different, and if so why?»⁷³ (Berger, 2001: 446)

Berger se pregunta, además, por qué países como España, Italia, Portugal, Grecia, Irlanda o Polonia, a medida que se incorporan a la economía y política común europea, parecen asumir también una Euro-secularidad, como si todo formara parte de un mismo paquete. Para Berger una sociología revisada de la secularización hallaría gran utilidad en un estudio comparado entre Europa y América, puesto que América es mucho más religiosa pero difícilmente podría defenderse que sea menos moderna que Europa.⁷⁴ Para explicar la presente

⁷³ Traducción del autor. «De hecho, yo propondría que esta es la cuestión singular más interesante para la actual sociología de la religión: ¿Es Europa diferente en lo religioso, y si es así, por qué?»

⁷⁴ También el sociólogo británico David Martin (1991: 465-474), enemigo acérrimo del término «secularización» en su acepción unidimensional, se ha referido al contraste observable entre la religión en

Euro-secularidad Berger lanza la hipótesis de que los estados europeos, a través del sistema educativo público, ejercen una influencia laicizadora que va haciendo mella en las nuevas generaciones y cuyos efectos no serían capaces de contrarrestar los padres creyentes-practicantes de los alumnos. Esta es, tan sólo, una hipótesis que Berger deja débilmente bosquejada y que parece apuntar, según el esquema conceptual del sociólogo norteamericano, hacia la diferencia de valores sociales promovidos por las instituciones políticas europeas y las americanas (Berger, 2001: 443-454).

Los partidarios del concepto de la desecularización se encuentran por lo normal influenciados por las tesis weberianas, particularmente en lo que se refiere a la idea del desencantamiento del mundo. El término desecularización, propuesto por Peter Berger, no goza por el momento de demasiada aceptación, pese a que cierta cantidad de textos hacen referencia al debate secularización vs. desecularización. Interpretando las dinámicas históricas desde una concepción weberiana en que los procesos de desencantamiento y reencantamiento se suceden, es en la que toman sentido las posturas de ciertos autores sobre el par secularización/desecularización. En verdad puede sostenerse que los estudios sobre la desecularización forman un *continuum* con las propuestas realizadas décadas atrás sobre secularización pues, como se ha escrito más arriba, aquélla puede ser considerada una secuela de ésta.

LA CREENCIA FRAGMENTADA

Aunque no resulta difícil argumentar que en los países occidentales, con la sola excepción de Estados Unidos, las iglesias tradicionales han experimentado una doble pérdida de fuerza debido a la disminución de creyentes y efectivos practicantes por un lado, y a la pérdida de poder e influencia política y social sobre los Estados por el otro, no debe desprenderse de ahí la idea de la secularización como una cosa probada. A pesar de que en determinadas sociedades se haya producido durante las últimas décadas un proceso

Europa y América del Norte. En cambio persiste la duda acerca de si la situación de América Latina se aproxima más al modelo europeo o al norteamericano. David Martin, que ha documentado en diversas ocasiones la vitalidad del Pentecostalismo en Latinoamérica, califica a éste como una de las narrativas principales de la modernidad, que infunde a la sociedad moderna poderes espirituales distintivos. Pese a ello, hablar de una nueva ola de cristianización parece un juicio un tanto precipitado.

considerablemente intenso de descristianización, ello no significa que la religiosidad/espiritualidad haya decaído necesariamente. Podría tratarse tan sólo de un cambio de orientación de la religiosidad de la gente, como así parece apuntar la floreciente diversidad religiosa observable en una multiplicidad de países. La constatación, por otro lado, de la emergencia de fundamentalismos religiosos en sociedades no occidentales, como ocurre en ciertos lugares de África y Asia, también sugiere que en dichos continentes es descartable la hipótesis de la secularización.

La opción no-continuista con el paradigma de la secularización sostiene que, a fin de cuentas, la humanidad sigue siendo tan religiosa como lo ha sido siempre, y en algunos lugares incluso se diría que más. Los autores que se adscriben a esta opción suelen desmitificar la idea de una Edad de Oro de la religión en la Europa medieval puesto que, por entonces, las clases bajas ya mantenían sus discrepancias con la Iglesia. Y si bien no ha habido Edad de Oro, tampoco ha habido un declive galopante de la religiosidad durante la Era Moderna ni un resurgimiento en la Posmodernidad. Las oscilaciones históricas de las prácticas y creencias religiosas a nivel mundial se suavizan eliminando los altibajos introducidos por la teoría de la secularización. Como ha escrito la profesora Cantón a propósito del escenario religioso del presente:

Lejos de interpretar el cada vez más visible empuje de la creatividad religiosa contemporánea como una revitalización de lo irracional, como síntoma de una intensa crisis moral, como maquiavélico fraude movido por líderes corruptos, o como una moda pasajera que tal vez decaiga a la vuelta del milenio, tratemos de entender la fragmentación del paisaje religioso como la expresión de una metamorfosis de amplio alcance (Cantón, 2009: 234).

Ni declive, ni auge, sino metamorfosis. En suma, profundo cambio religioso a escala global, un cambio que se presenta en forma de fragmentación de la creencia religiosa. Ésta parece ser la salida que muchos sociólogos y antropólogos actuales de la religión, como es el caso de Roland Robertson, encuentran al, por qué no decirlo, un tanto infructuoso debate en torno a la secularización. Dicho debate dura ya varias décadas y en los últimos tiempos enzarza a científicos sociales de un lado y otro del Atlántico en punto a aclarar la *excepcionalidad* del caso europeo o norteamericano según les vaya en la

procesión. Por el contrario, algo más lejos parece ir el teólogo americano Harvey Cox en una línea opuesta a la secularización cuando aventura que el imprevisto renacer de la religión en muchas partes del mundo, verbigracia los países que habían sido comunistas hasta la caída del muro de Berlín, que se desarrolla discretamente en Europa, quizá no sea un simple reajuste sino el comienzo de una larga y fundamental reordenación de la visión del mundo (Cf. Cantón, 2008: 234). Desde luego parece un poco apresurada la afirmación de Cox, porque sin duda falta la necesaria perspectiva temporal para sostener dicha hipótesis. Además ha de huirse de ese riesgo de inconsciencia de tantos historiadores y científicos sociales que cuando formulan sus ideas, creen hallarse siempre en el epicentro de alguna magna revolución social, histórica, cultural o económica. Sea como fuere, la religión está viva y muestra en nuestros días un gran dinamismo y capacidad de adaptación a las distintas sociedades. Una misma confesión religiosa puede identificarse con el conservadurismo más rancio en un país y, a no muchos kilómetros, resultar una fuerza socialista o revolucionaria en otro; puede constituir una mayoría o incluso ser una religión nacional o imperial en un lugar, mientras que en otro se trata de una minoría o una religión étnica marginal; puede ser autoritaria, violenta o anacrónica en combinación con un régimen político concreto y, demócrata, pacífica y *avant la lettre* en combinación con el régimen político del vecino. Esta es la versatilidad de la religión, una de sus principales características y también la fuente de no pocas dificultades y retos apasionantes para sus estudiosos. En definitiva, la religión en la actualidad parece caminar en tres direcciones bien diferenciadas: hacia el pluralismo religioso (fragmentación de la creencia con importancia creciente de los tipos carismático y sincrético), hacia la aparición de integristos o fundamentalismos y hacia la adopción de creencias esotéricas, de brujería y pseudocientíficas.

A MODO DE CODA

Parece incuestionable que la secularización es una de las realidades de nuestro mundo. Secularización entendida, como se ha dicho anteriormente, como la pérdida de influencia de la religión tanto en el plano societal como en el plano individual. Lo que, no obstante, parece evidente tras observar el panorama religioso mundial es que la secularización no se encuentra

directamente relacionada con la modernidad, por más que ésta se presente en ocasiones como el escenario típico de aquella. El corolario que de inmediato se desprende de esta constatación es que no se sostiene la hipótesis de que la humanidad esté viviendo un proceso globalizado de secularización. Además ha de tenerse en cuenta que, para muchos autores, la secularización se da simultánea a un proceso de desecularización de las Iglesias, lo que significa simple y llanamente que se relega a las Iglesias y a las demás formas religiosas al ámbito estrictamente religioso, abandonando por ende su influjo sobre el ámbito secular.

Esta circunstancia que a escala social y política puede, a través de un proceso de laicización, encontrar fácilmente su sentido, resulta más conflictiva si atendemos a la escala individual. Porque podría pensarse que, habida cuenta que la religión proporciona a las personas explicaciones de sentido último, todas las esferas de ésta quedan afectadas por la religión. La religión, de este modo, marca en muchos el rumbo de la vida íntima.

La postura de este trabajo respecto a las teorías de la secularización y sobre la secularización misma ha sido la de rebajarle el grado de importancia que tradicionalmente se le ha venido concediendo. Aquí se les ha considerado «teorías de transición», un poco huera, que han servido de puente entre la sociología clásica de la religión y la sociología de la religión que se avecina.

Capítulo 5. Nuevas perspectivas en sociología de la religión con especial atención a la neurociencia

Hasta el momento se ha realizado en este trabajo una revisión de las teorías y conceptos clásicos en sociología de la religión y así mismo se han abordado los enfoques más recientes y relevantes de las últimas décadas para la mencionada disciplina. En el curso de este trabajo se ha denominado «perspectivas de transición» al conjunto de propuestas teóricas que han pretendido dar explicación al fenómeno propio de la modernidad conocido como *secularización* y al que podría considerarse su secuela, la *deseccularización*. Sin embargo el hecho de que este gran conjunto de propuestas que han ocupado ampliamente -y todavía ocupan- la actividad de los sociólogos de la religión haya sido caracterizado como *de transición*, indica necesariamente que existen nuevas perspectivas a las que se ha transitado o a las que se está transitando en la actualidad. Al menos eso defiende esta tesis. Por tanto la dificultad radica, como suele decirse en lenguaje común, en poner el cascabel al gato, o sea, en nombrar con precisión esas perspectivas innovadoras. ¿Cuáles son o cuáles deberían ser las nuevas perspectivas de la sociología de la religión? No resulta nada fácil contestar a esta pregunta pero podría sostenerse que, sean cuáles sean, deberán poseer el potencial de desbloquear la situación de estancamiento teórico y empírico que parece existir «desde» y «en torno a» los autores clásicos de la disciplina, según la hipótesis de partida que aquí se ha manejado.

Puesto que la materia que trata el presente capítulo hace referencia a enfoques que están ensayándose en el momento actual, es decir, que carecen de una distancia temporal suficiente para afirmar con rotundidad su consolidación como vías de indagación científica, deben ser tratadas con todas las precauciones, lo que no significa que no podamos ponerlas a examen. A examen se pondrá fundamentalmente la perspectiva neurocientífica aplicada a la religión, cuyo estado incipiente no debe esconder a la mirada del estudioso el profundo potencial revolucionario que encierra para la futura investigación científica de la religión. Además de la neurociencia cognitiva aplicada a la religión se mencionarán otros posibles o futuribles enfoques científicos que

podrían dar en desarrollos inéditos hasta la fecha para la sociología de la religión. Entre ellos destacará uno, aquel que hace referencia a la presencia creciente de la religión en Internet.

La actualidad y acaso la provisionalidad de los varios enfoques que se tratarán a continuación otorgan un carácter mixto a este capítulo. Se constituye de este modo a medias como un capítulo de corte descriptivo y a medias como un capítulo de corte propositivo, que no profético. Descriptivo si de lo que se habla es de perspectivas que ya están en marcha, propositivo si lo que se hace es ofrecer nuevas perspectivas alternativas. Otro aspecto que conviene aclarar es que a lo largo de esta tesis se han empleado los términos *perspectiva*, *enfoque* y *paradigma* en un sentido abierto y en calidad de sinónimos, al menos de sinónimos parciales. Este trabajo no pretende una acotación estricta de estos tres conceptos, sino sólo dar a entender que se trata de orientaciones científicas con rango inferior al de *teoría*.

5.1. Sobre las nuevas perspectivas en sociología de la religión.

Parece evidente que, puestos a proponer, puedan proponerse una infinidad de enfoques o perspectivas nuevas para la sociología de la religión que, además, podrían abarcar una gama -en grados de desagregación- que fuera de lo más micro a lo más macro, de lo más concreto a lo más general. No se trata de eso. Lo que precisa la sociología de la religión es tantear nuevos enfoques que permitan abrir nuevas sendas de indagación y que puedan, además, enriquecer las perspectivas que ya están en marcha. Este trabajo menciona y propone solamente algunas de las nuevas líneas de investigación existentes que, desde luego, no agotan todas las posibilidades. Veamos ahora las distintas perspectivas:

5.1.1. Pluralismo religioso, Sociología de las emociones, Sociología de la literatura y otros enfoques.

Desde una perspectiva propiamente sociológica son varias las opciones que pueden abrir caminos nuevos -y que de hecho están abriéndolos- a la

sociología de la religión. Los estudios sobre libertad, pluralismo y minorías religiosas están por lo normal íntimamente relacionados. Aunque en muchos países dichos estudios se encuentran arraigados desde hace años (Yinger, 1967), en otros, como es el caso de España, todavía comienzan a dar sus primeros frutos. En lo que se refiere a la investigación social sobre minorías religiosas en España, quizá puedan considerarse como pioneros en el campo al periodista y escritor Robert Saladrigas y al profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona Joan Estruch, con sus investigaciones en el ámbito catalán (Estruch, 1967; Saladrigas, 1971; Estruch et al., 2004). Más recientemente han ido apareciendo nuevos estudios sobre minorías (Griera, 2007; Buades Fuster y Vidal Fernández, 2007; López García et al. 2007; Díez de Velasco ed., 2008; Hernando de Larramendi y García Ortiz dirs., 2009; Gómez Bahillo coord., 2009; Briones dir., 2010; Ruiz Vieytez dir., 2010), muchos de ellos bajo los auspicios de la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia. Hablar de minorías religiosas trae aparejado el hacerlo al menos de dos ideas complementarias más: la de la existencia de una mayoría y la de la constatación de una cierta pluralidad. En el ámbito español, debido a una serie de avatares históricos que pueden remontarse hasta el siglo XV, la mayoría religiosa ha sido tradicionalmente de confesión católica y todavía hoy sigue siéndolo. Por contra, la pluralidad religiosa sólo a duras penas ha venido afirmándose de forma progresiva desde el siglo XIX y de un modo ya más pleno a partir de 1980 con la promulgación de la Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa⁷⁵ (Amorós Azpilicueta, 1984; Contreras Mazarío, 2008).

La dualidad mayoría/minoría parece hacer referencia inmediata a una cuestión de orden cuantitativo o de número y aunque en alguna medida esto resulta cierto, se hace necesaria una matización. En primer lugar debe señalarse que una religión puede ser minoritaria en una sociedad concreta al tiempo que en otra constituye una mayoría. Por ejemplo, el budismo es hoy una minoría en la sociedad española mientras que en Tailandia resulta ser la opción mayoritaria.

⁷⁵ Hasta hace algunos meses se ha trabajado en la redacción de una nueva Ley de Libertad Religiosa, reforma necesaria si se tiene en cuenta la mudanza del escenario religioso en España durante los últimos treinta años. Sin embargo la voluntad política que impulsaba esos trabajos ha cambiado incomprensible e injustificadamente y el proyecto ha quedado en suspenso.

En segundo lugar cabe señalar que no todas las minorías se encuentran en el mismo nivel, es decir, que existe una especie de gradación entre ellas y que el criterio por el que se atribuyen los distintos niveles no es necesariamente numérico o poblacional.⁷⁶ Así, la religión judía constituye en España una minoría religiosa importante que cuenta con su propio Acuerdo de Cooperación, lo que la coloca en el escalafón superior de relaciones confesión-Estado. Pero la relevancia en la España actual del judaísmo no reside tanto en una cuestión de cifra total de fieles (que se estima en unos 35.000), cuanto en una serie de factores de tipo histórico, sociológico, político o cultural. No es el menor de ellos, por cierto, la proximidad al cristianismo.

Hernando Valencia Villa, jurista colombiano especialista en Derecho Internacional de los Derechos Humanos y los Conflictos Armados, define en su *Diccionario de Derechos Humanos* el término «minorías» de la siguiente forma:

Grupos numéricamente inferiores o socialmente desaventajados, que por sus características culturales o su identidad subjetiva se distinguen del resto de la población del Estado. El carácter de una minoría no está determinado necesariamente por el número de sus miembros, sino más bien por la conciencia de su marginalidad o singularidad y, sobre todo, por la relación asimétrica que tenga con la mayoría de la respectiva sociedad. (...) A lo largo de la historia, el trato de las minorías por parte de las mayorías y del Estado se ha caracterizado por la discriminación, la persecución y el exterminio. Durante la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, esta victimización afectó principalmente a las minorías religiosas y en especial al judaísmo y a las Iglesias protestantes (Valencia Villa, 2003: 295-298).

A pesar del cariz un tanto occidentalista de la definición, este autor aporta al menos dos claves más para interpretar el concepto de minoría. Por una banda se señala la autopercepción por parte de la minoría de vivir una situación bien de marginalidad bien de singularidad respecto a la mayoría. Por otra banda se señala el padecimiento de discriminación, persecución o incluso exterminio. Dicho de otro modo, análogamente a lo que sucede con las personas, las comunidades religiosas minoritarias acusan una sensación de distanciamiento

⁷⁶ Actualmente tanto para el Ordenamiento Jurídico como para la Administración del Estado español existen tres categorías para estructurar las diversas religiones: las que mantienen Acuerdos de Cooperación con el Estado (Católicos, Judíos, Musulmanes y Protestantes), las que gozan de la distinción de Notorio Arraigo (Budistas, Ortodoxos, Mormones y Testigos de Jehova) y las que poseen simplemente Reconocimiento por el Estado.

social y son víctimas de la desigualdad social, política y económica. Detenerse aunque sea fugazmente a observar las características generales de las minorías religiosas, a saber: relativismo de la cifra, rechazo o franca oposición de la mayoría y desigualdad; responde a un triple objetivo: 1) Saber a qué nos referimos cuando hablamos de minoría religiosa; 2) Poder comprender e interpretar la intrahistoria del grupo minoritario. Es decir, el relato interno de cómo ha ido desarrollándose esa comunidad religiosa en el tiempo, venciendo resistencias y conquistando derechos; y 3) Para plantear las posibles soluciones al desequilibrio que produce el par mayoría/minoría.

Pues bien, quienes conciben la religión como algo atávico, monolítico e inmutable no tendrán menos que revisar sus convicciones a la luz de lo que las investigaciones sobre minorías nos descubren, esto es, un significativo dinamismo y una gran capacidad de adaptación por parte de las diversas comunidades religiosas en el mundo contemporáneo. España no es una excepción y el florecimiento de múltiples grupos religiosos minoritarios, juntamente con la consolidación de las que podríamos denominar minorías tradicionales (grupos evangélicos, judíos, etc.), marcan la tendencia hacia una verdadera pluralidad religiosa. Lograr esta verdadera pluralidad religiosa pasa, probablemente, por abolir el esquema mayoría/minoría y por tanto el fracaso o éxito que esta empresa obtenga dependerá en gran medida del papel que estén dispuestos a jugar los distintos actores sociales, como son las Administraciones, las instituciones religiosas y la ciudadanía.

Otros enfoques actuales de tipo sociológico son aquellos que se refieren a la religión en relación a ámbitos como la política, la inmigración, el fundamentalismo, la identidad, la familia, el género, el cuerpo o la sexualidad. Estos aspectos resultan de gran importancia y a menudo pueden hallarse interconexiones entre sí; por ejemplo, en el triángulo inmigración-identidad-religión. Por otro lado, las aportaciones a la sociología de la religión desde perspectivas como la sociología de las emociones, la sociología de la literatura,

la sociología del arte o la sociología jurídica (o del derecho) todavía son terreno por explorar.⁷⁷

La sociología de las emociones es una subdisciplina nacida a mediados de la década de 1970 y todavía es poco conocida, aun entre los propios sociólogos. Ello puede constatarse fácilmente a la vista de su ausencia en los diccionarios de sociología así como de cualquier referencia a ella en los manuales de sociología general. Pese a tal desconocimiento, parece lógico pensar que todo análisis de relaciones sociales que no tenga en consideración las emociones será necesariamente un análisis incompleto. Mas la dificultad estriba en cómo integrar las emociones en los análisis sociológicos. La sociología de las emociones tiene por objeto «estudiar las relaciones entre la dimensión social y la dimensión emocional del ser humano» (Bericat Alastuey, 2000: 150), o lo que es lo mismo, contextualiza al sujeto emocional y estudia el modo en que la estructura social y la cultura influyen en el surgimiento y circulación de las emociones en los individuos. Las emociones son así concebidas como el vínculo que ata a las personas unas a otras generando compromisos en el seno de una estructura social y cultural a gran escala. De hecho son las emociones las que hacen que las estructuras sociales y los sistemas de símbolos culturales se sostengan (Turner, 1999; Turner & Stets, 2005: 1-2). Hoy sabemos, enmendando a Descartes, que razón y emoción no son categorías antitéticas y que una concepción abierta de la cognición humana debería incluir las emociones.⁷⁸ Hoy sabemos también, por ejemplo, que en los procesos de toma de decisiones de tipo económico las emociones juegan un papel decisivo que tradicionalmente se les ha venido negando sin excepción. Y si en una actividad tan *racional* como la economía resulta que la emoción es

⁷⁷ Aunque en este trabajo no se aborda la sociología jurídica como posible vía de enriquecimiento de la sociología de la religión, parece de una urgencia inaplazable la necesidad -al menos por lo que hace al caso español- de que los sociólogos de la religión tomen en consideración tanto el Derecho Eclesiástico del Estado (sobre todo), como las distintas modalidades de Derecho Religioso o Confesional (Halajá, Derecho Canónico, Sharia, etc.). Quien esté interesado en este campo hallará de especial utilidad referencias como las siguientes: González del Valle, Lombardía, López Alarcón et al. (1983); Reina y Reina (1983); Amorós Azpilicueta (1984); González del Valle (Coord.) (1986); Jorge García Reyes (1986); Ibán (Coord.) (1987); Sánchez de la Torre (1987); Contreras Mazarío (2008); Llamazares Fernández (2008); V.V.A.A. (2009); Olmos Ortega (Ed.) (2010). Todo sociólogo que pretenda investigar el tema de la libertad religiosa en España debería conocer al detalle la legislación eclesiástica del Estado, así como la jurisprudencia dictada por los organismos nacionales y supranacionales. Contará, entonces, con un conocimiento adecuado del marco (legal) en que pueden desarrollarse la libertad y el pluralismo religiosos y, por tanto, también podrá proponer razonadamente las modificaciones oportunas a tal legislación.

⁷⁸ Para una información más completa sobre esta idea, ver el texto de Antonio Damasio (Damasio, 1996).

clave, cuánto más no lo será en esferas como el pensamiento ideológico, los juegos de azar⁷⁹ o la religión, por poner sólo tres ejemplos. La colaboración entre la sociología de la religión y la sociología de las emociones está llamada a realizar importantes descubrimientos a propósito de la emoción religiosa; dependerá de la comunidad científica que tales avances se alcancen más temprano o más tarde.

En lo que respecta a la sociología de la literatura ocurre algo similar a lo que se ha mencionado ya sobre la sociología de las emociones. Es una vertiente minoritaria de la sociología que no cuenta, en verdad, con demasiados practicantes. Ésta si suele estar recogida en diccionarios y otros manuales de la materia, aunque a veces puede incluirse dentro de las diversas sociologías del arte y otras veces se refiere restrictivamente como sociología de la novela, lo que deja fuera de análisis géneros literarios como la poesía, el teatro, el ensayo, la epístola, el artículo o la literatura oral. La sociología de la literatura tiene al menos tres líneas de trabajo: 1) la literatura como documento; 2) la literatura como texto; 3) la literatura como recepción (Giner, Lamo de Espinosa y Torres (eds.), 2006: 820). La primera, la literatura tomada como documento, sostiene que la producción literaria de una época y lugar concretos refleja las realidades sociales (estratificación social, concepciones de género, formas de ocio, etc.) y la cosmovisión de la época en que ha sido escrita. Esta línea de indagación será especialmente útil en aquellos periodos donde la literatura haya tendido al realismo, como por ejemplo la novelística española del siglo XIX que ha permitido a estudiosos como Soledad Miranda investigar la imagen de la Iglesia y el clero en ese periodo a partir de las obras de Galdós, Pereda, Palacio Valdés, Clarín, Pardo Bazán y otros autores coetáneos (Miranda, 1982). La segunda línea, la literatura como texto, no estima las obras literarias como reflejo de un momento histórico sino que les otorga importancia en sí. Lo relevante es ahora el discurso literario que desarrollan -que no el argumento de la obra- en tanto que textos. Desentrañar las condiciones sociales y personales que subyacen a la creación de la obra es la tarea de críticos y estudiosos de

⁷⁹ Aunque en general los textos de Thorstein Veblen (1857-1929), clásico de la sociología norteamericana, acusan un grado elevado de obsolescencia, todavía pueden encontrarse ideas sugerentes en sus páginas, por ejemplo en lo que se refiere a la creencia en la suerte y los juegos de azar (Ver Veblen, 2002).

esta tendencia. Esta línea será especialmente interesante en momentos de cambio político y social en que partidarios y detractores del cambio rivalizan de forma dramática por derribar o conservar, respectivamente, el *statu quo*. Las confesiones religiosas, como es sabido, no son ajenas a dichos cambios, y las distintas posturas que han adoptado a lo largo de la historia han ido dejando su huella también en la literatura. La tercera línea de trabajo, la literatura como recepción, persigue arrojar alguna luz sobre «los efectos que la recepción individual, colectiva o generacional de la obra literaria tiene en la formación de las identidades y los discursos sociales» (Giner, Lamo de Espinosa y Torres (eds.), 2006: 820-821). Tal vez sea ésta la aplicación sociológica más importante de las tres mencionadas, aunque también la más difícil de calibrar. Por ejemplo, si se quisiera averiguar la opinión y discursos sociales construidos acerca del movimiento evangélico en España en los últimos cincuenta años, además de los estudios de carácter cuantitativo (encuesta) y cualitativo (entrevistas en profundidad, historias de vida, etc, de fieles y pastores evangélicos que sería recomendable realizar), podría complementarse tal investigación con la lectura de *El libro de las memorias de las cosas* del novelista Jesús Fernández Santos, *El Hereje* de Miguel Delibes o la más reciente trilogía *Evangélica Memoria* del escritor gallego Xavier Alcalá. En definitiva es probable que la sociología de la literatura por sí sola no resuelva las grandes preguntas que sobre religión pueden formularse, pero sí puede tenerse por una perspectiva complementaria a la sociología de la religión en sus muchas ramificaciones⁸⁰. Por su parte, lo dicho sobre la sociología de la literatura podría sostenerse con pequeñas modificaciones para la sociología del arte. La palabra, materia de la literatura, sería sustituida por los objetos y las imágenes de que se sirven las artes plásticas. Habría que tomar en consideración no sólo aquello que ha sido denominado arte sacro sino una concepción amplia del objeto artístico que puede, como de hecho sucede, envolver piezas de carácter secular así como los objetos preciados de

⁸⁰ Existe una multitud de obras literarias que podrían contribuir al conocimiento sociológico de las religiones. En el estudio de la mística, por ejemplo, resulta habitual la consulta de las obras de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz pero, en lo que se refiere a literatura conectada a religión en general, podrían citarse muchas otras obras, verbigracia: *La religiosa* de Denis Diderot, *La montaña de los siete círculos* de Thomas Merton, *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno, *Jesús, el hijo del hombre* de Jalil Gibrán, *La reliquia* de Eça de Queirós, *Saladino* de Geneviève Chauvel, la obra del poeta Ernesto Cardenal y tantos y tantos títulos.

artesanía que a menudo se emplean en los distintos rituales. Quizá también debiera añadirse la posibilidad de considerar la sociología de la música como posible enriquecedora de la sociología de la religión, Pero, si ya de por sí las palabras son difíciles de interpretar en clave sociológica, todavía más las imágenes, cuánta más dificultad -al margen de los conocimientos específicos exigidos- no entrañará la apreciación sociológica de los géneros musicales, tipos de composición, instrumentación, etc., que implica la sociología de la música. Quede, pues, en este punto planteada la cuestión.

Otra nueva perspectiva, ya alejada de la sociología, pero que igualmente habrán de tener en cuenta los sociólogos de la religión en el futuro es la genética. No se profundizará mucho en esta perspectiva ya que escapa a los límites de este trabajo, pero convendrá advertir algunas cosas. En el año 2005 el genetista Dean Hamer publicó un polémico libro titulado *The God gene: How faith is hardwired into our genes*.⁸¹ En él exponía la hipótesis del «gen de Dios», que vendría a sostener que los humanos heredamos un conjunto de genes que nos predispondrían a creer en entidades supremas. Para llegar a tal conclusión el autor del libro parte de varias premisas: a) que la espiritualidad puede ser cuantificada con medidas psicométricas; b) que la tendencia hacia lo espiritual es en parte heredable biológicamente; c) que esa *heredabilidad* puede atribuírsele al gen denominado VMAT2, que se habría expandido en la población humana favorecido por la selección natural. Aunque las premisas mencionadas podrían ser aceptables, la hipótesis del gen de Dios carece del suficiente contraste entre la comunidad científica internacional y más parece el intento crematístico de su promotor por vender libros y alcanzar notoriedad que por buscar la respetabilidad científica. No obstante no resulta descabellado pensar que en algún momento futuro pueda plantearse, en otros términos más serios, la existencia de un conjunto de genes que determinen la tendencia del ser humano a adoptar creencias religiosas o creencias en entes supranaturales, cosas diferentes ambas. Ante tal posibilidad debe permanecerse alerta y abierto siempre al diálogo interdisciplinar.

⁸¹ Hay traducción castellana: Hamer, D. (2006) *El gen de Dios. La investigación de uno de los más prestigiosos genetistas mundiales acerca de cómo la fe está determinada por nuestra biología*. Madrid. La Esfera de los Libros.

Enfoque bien distinto lo constituye la neurociencia cognitiva y sus esfuerzos por identificar las bases neuronales que subyacen al pensamiento religioso. Sobre este enfoque tratará el epígrafe 5.2. del presente capítulo, por lo que se aplaza hasta entonces su tratamiento y discusión.

5.1.2. Religión en la Red.

La denominada «religión online» supone un nuevo campo de estudio científico cuyo carácter emergente comenzó a percibirse en la segunda mitad de la década de los '90 del siglo pasado. Las Ciencias de la Comunicación, la Sociología de la Religión, la Teología y otras ciencias de la religión han tenido un papel fundacional en la tarea investigadora de este nuevo ámbito de trabajo. También la Filosofía, la Psicología, las Ciencias Políticas y otras disciplinas han aportado su granito de arena al mejor conocimiento de este fenómeno reciente religioso-comunicacional. Este conjunto de esfuerzos multidisciplinares se encamina a arrojar alguna luz sobre la definición, la configuración y la medida y cualidad del empleo de la religión en entornos virtuales.

Según la definición que nos proporciona Heidi Campbell, la religión online se entiende como la forma que toman las prácticas y discursos religiosos tradicionales y no tradicionales cuando aparecen en Internet (Campbell, 2006: 3). Cuando hacia finales de la década de 1990 comenzó a plantearse la necesidad de estudiar la relación entre religión e Internet, fue el sociólogo canadiense Lorne Dawson uno de los primeros en recoger el guante. Para empezar, se pregunta Dawson, habría que saber hablando de religión qué es lo que hay en Internet, quién lo ha puesto ahí y con qué propósito. Después, conocer cuánta gente utiliza esos recursos, con qué frecuencia lo hace y en qué modo los usa. Debería delimitarse un perfil sociológico de aquellos que emplean Internet con propósitos religiosos y también valorar qué influencia están teniendo esas actividades sobre las religiones y prácticas de los usuarios (Krüger, 2005: 1). A esas preguntas iniciales pronto se les añadirían otras muchas: qué metodología emplear para el estudio de la religión en Internet, en qué sentido cambia Internet la estructura tradicional de las comunidades religiosas, cómo definen las distintas confesiones los límites al uso de Internet

con fines religiosos, cómo afecta a los distintos grupos de edad la religión online, cómo contribuye la religión online a configurar identidades individuales y colectivas, cuál es la cara comercial de la religión online, cuál la cara propagandística y reclutadora, en qué modo se articulan conceptos teóricos como comunidad virtual, ciberiglesia (cyberchurch), ciberfé (cyberfaith), identidad online, oración online (e-prayer), rituales y cultos online, etc. (Casey, 2001; Ramos Lorente,⁸² 2004; Krüger, 2005; Ostrowski, 2006; Campbell, 2006; Casey, 2006).

Manuel Castells ha manifestado en alguna ocasión que la sociedad, tal y como es, se apropia de la tecnología para sus propios usos y valores. Por ello no es de extrañar que, tras la popularización del uso de Internet a escala planetaria, muchos estudiosos hayan visto en la *Red de redes* una poderosa tecnología capaz de potenciar nuevas organizaciones, religiosas o de otra índole, y revitalizar otras ya existentes (Castells & Ince, 2003). Hablar de Internet significa hacerlo de una tecnología de redes computacionales que incluye la World Wide Web así como otras tecnologías o plataformas como la mensajería instantánea y los *chat rooms*.

Los registros más tempranos de actividad de las religiones en Internet se remontan a los primeros años de la década de 1980. Por entonces son los entusiastas de la informática con intereses religiosos quienes comienzan a explorar la nueva tecnología y los posibles usos en relación a la religión. Comienzan a formarse grupos online de debate y discusión sobre religión, ética y religiones específicas. Durante la década de los '90 aumenta el número de grupos religiosos online (cristianos, judíos, islámicos, budistas, zoroástricos) y es en 1992 cuando se crea la primera congregación cristiana virtual, una iglesia online no-denominacional llamada *The First Church of Cyberspace* (Campbell, 2006: 4). Desde entonces hasta hoy el número y tipo de sitios web religiosos no ha dejado de crecer y los contenidos y recursos a disposición de los usuarios constituyen un catálogo de lo más variado.

⁸² Las primeras referencias en relación al tema de la religión online las debo a la profesora María del Mar Ramos Lorente de la Universidad de Granada. Quede aquí expresado mi agradecimiento.

La aparición de Internet ha proporcionado a los creyentes nuevas vías para la exploración y experimentación de la religión. En la actualidad los tipos de actividad religiosa online más frecuentes van de la mera información religiosa a la adoración en ciberiglesias, pasando por peregrinaciones virtuales y actividades misioneras online. El número de *web sites*, *chat rooms*, grupos de debate por mensajería electrónica o redes sociales para poder desarrollar esas actividades crece de día en día. Campbell distingue cuatro tipos de actividad religiosa online más frecuente, a saber: 1) Recabar información; 2) Culto y actividad ritual; 3) Reclutamiento y actividad misionera; 4) Hacer comunidad religiosa. Por lo que respecta a la función informacional de la religión online, se mueve ésta entre lo individual y lo comunitario. Internet es un medio que proporciona a millones de personas la oportunidad de poder compartir, comparar y consultar acerca de sus propias experiencias religiosas pero, en opinión de Larsen, las actividades más comunes en la red no son las colectivas sino las solitarias, entre ellas la audición de grabaciones de enseñanzas religiosas, la búsqueda/ofrecimiento de consejo espiritual, la lectura de “devocionarios” (libros de oración), el envío de peticiones de oración y la compra de productos religiosos. Larsen ha señalado también el fenómeno de los “Surfistas de la Religión” (*Religion Surfers*), personas que solicitan información religiosa o espiritual en la red y que buscan conectar con otras personas en viajes de fe (Cf. Campbell, 2006: 5).

Las funciones de adoración (o culto) y ritual también encuentran su espacio en la red. La existencia de ciberiglesias y cibertemplos reúne electrónicamente (virtualmente) grupos de personas de un modo que parece semejar a la vida en las iglesias y los templos convencionales. Sin embargo debe hacerse una apreciación, mientras que una iglesia o un templo convencionales pueden tener a su vez una manifestación en Internet -a través de una página web-, las ciberiglesias y cibertemplos por lo normal existen solamente en la forma de *web sites* y no tienen manifestación en el mundo *offline*. En conexión con esta circunstancia cabe mencionar la popular diferenciación propuesta por Helland entre *religion-online* y *online-religion*; la primera sería la importación de las formas tradicionales a la religión en la red, la segunda consistiría en adaptación de la religión para crear nuevas formas de interacción espiritual en la red (Cf.

Campbell, 2006: 7). Las ciberiglesias y cibertemplos emplean boletines electrónicos, propuesta de lecturas religiosas diarias o archivos que conducen a video y audio-sermones, que envían a sus fieles. Entre los múltiples rituales online existentes, puede, por ejemplo, realizarse una ciberperegrinación a una Jerusalén virtual, participar en un grupo de oración, e incluso encender una vela en la Catedral de Santiago de Compostela, todo ello sin que sea necesario renunciar a la privacidad que proporciona el propio hogar. Ahora bien, cabría preguntarse, por ejemplo, si ciertamente existe alguna similitud entre un peregrino virtual y un peregrino (romero o palmero) tradicional. O si resulta parecido encender a distancia una vela virtual (o real) a encenderla *in situ* con las sensaciones que ello conlleva (el olor, el crepitar, el efecto visual, el sentido del espacio circundante, la presencia o no de otros fieles, etc.). O si, desde luego, resulta lo mismo colgar virtualmente un exvoto en el templo o en el santuario oportuno, o hacerlo físicamente. Como veremos más adelante, este tipo de comparaciones constituye una de las líneas de trabajo que deberán atenderse en futuros estudios sobre religión e Internet.

Hoy por hoy resulta evidente que Internet es una herramienta inigualable para la difusión de todo tipo de ideas, también de las religiosas, siempre que pueda garantizarse la visibilidad o el tiempo de visibilidad suficientes de las mismas en la llamada *galaxia Internet*. No debe extrañar, por tanto, que uno de sus usos más frecuentes sea aquel que tiene que ver con el reclutamiento o la conversión de fieles y la acción misionera. Un ejemplo concreto dentro de este tipo de actividad ha sido denominado «e-vangelism» (o evangelización electrónica⁸³), que no está relacionado exclusivamente con el protestantismo (evangelismo), sino que es asumido también por el catolicismo y que incluso algunos sectores del judaísmo ultra-ortodoxo son partidarios del mismo. El *e-vangelism* es una actividad por la que se comparte el Evangelio y se realiza apología de la figura de Jesucristo. Mediante folletos interactivos, visores con mensajes evangélicos, chats y grupos de conversación se desenvuelve esta herramienta que, según parece, goza de considerable predicamento entre los

⁸³ Una traducción más literal al castellano del término «e-vangelism» sería «evangelismo electrónico», pero en este trabajo, a fin de esquivar la posible confusión con el Evangelismo en cuanto sinónimo de Protestantismo, se ha optado por traducirlo como «evangelización electrónica».

adolescentes norteamericanos. El anonimato que garantiza este tipo de comunicación en la red, en contraste con la carencia del mismo en una iglesia o en una catequesis tradicional, parece propiciar debates más sinceros sobre el Evangelio entre los adolescentes. En cualquier caso el reclutamiento de fieles a través de Internet no se limita al ámbito cristiano, sino que constituye una poderosa herramienta de proselitismo para todas las confesiones que, entre sus máximas, recogen el mandato o recomendación de ganar adeptos.

Sin duda el uso religioso de Internet que resulta sociológicamente más interesante es aquel que da como fruto *comunidades religiosas en la red*. Éstas son grupos online que facilitan la interacción entre creyentes, separados geográficamente, pero que comparten una suerte de conexión o convicción espiritual (Campbell, 2006: 6). La afiliación a la comunidad religiosa en la red viene propiciada por la congregación de un grupo de internautas alrededor de un hecho de fe. Se trata de grupos interactivos en los que la interacción es de doble sentido gracias a las tecnologías informáticas como el e-mail o el Internet Relay Chat (IRC). Además de la comunicación vía correo electrónico, los web sites suelen ofrecer la posibilidad de participar en *chat forums* para crear una interacción más productiva. Los miembros de estas comunidades seleccionan la comunidad a la que desean unirse en función del tipo de experiencia que estén buscando. Pueden ser miembros estables o mutables y en ocasiones compaginan la interacción online y la interacción offline. Precisamente los encuentros de los miembros de la comunidad fuera de la red muchas veces proporcionan temas y material gráfico de los que se nutre más tarde la interacción online de la comunidad. La estrechez de los lazos de unión en este tipo de comunidades se basa en la afinidad y en los sentimientos de cada individuo por el grupo o por el asunto que le da razón de ser a dicho grupo.

En síntesis puede decirse que, tras algo más de una década de estudios sobre la religión online, este ámbito científico se encuentra todavía en su infancia. Esto es especialmente cierto si nos atenemos al caso español, donde los estudios y referencias a la religión en Internet son verdaderamente escasos y excepcionales. Como es natural un campo de estudio tan reciente presenta todavía múltiples carencias y líneas de investigación por desarrollar. Algunas

de ellas son las que siguen: 1) necesidad de incrementar en número y calidad los estudios sobre cómo Internet sirve para hacer religión, con qué propósitos y por qué; 2) necesidad de expandir el número de comunidades estudiadas, ya que existe una importante carencia de estudios referidos a las grandes tradiciones religiosas asiáticas como el Budismo y el Hinduismo, así como a otras minorías; 3) necesidad de estudios sobre la naturaleza y calidad de las experiencias religiosas de la gente en Internet; 4) la conveniencia, mencionada más arriba, de comparar las actividades religiosas realizadas por las personas a través de Internet y aquellas realizadas fuera de la red; 5) necesidad de un estudio comparado entre las propias actividades religiosas online; 6) consideración de las tecnologías empleadas con fines religiosos y el impacto de su uso en la cultura religiosa; 7) necesidad de aclarar si los aspectos tecnológicos y culturales de Internet privilegian el avance de un tipo concreto de religión respecto a otro; 8) necesidad de estudiar fenómenos como el neopaganismo, el esoterismo o la brujería en Internet, ya que la red proporciona a los usuarios un anonimato que puede invitar en algunos casos a explorar ese tipo de creencias “prohibidas” y ancestrales; 9) necesidad de considerar las religiones laicas en su faceta online (Campbell, 2006: 17-20).

Si bien los estudios sobre religión e Internet parecen tener un futuro multidisciplinar floreciente, no debería descuidarse la investigación de la presencia de la religión en otros medios de comunicación de masas como los que han dominado todo el siglo XX, es decir, la radio y la televisión (v.g. el caso no tan lejano de los telepredicadores, la presencia de personajes de una u otra confesión en series y películas, o el tratamiento adecuado de las religiones minoritarias en los telediarios y programas de información). De hecho muchas iglesias y confesiones son propietarias de sus propios medios de comunicación: radios, televisiones, compañías discográficas, editoriales, periódicos, revistas, etc; para la mejor consecución de sus cometidos, a veces más mundanos, a veces menos.

5.2. Un paradigma neurocientífico para la sociología de la religión.

5.2.1. Introducción: Naturaleza humana y religión.

La sociología en general y la sociología española en particular tienen en los albores de este siglo el compromiso y el reto de alcanzar nuevas cotas de conocimiento y comprensión de la naturaleza humana, de las formas de relación social y de los sistemas culturales que conformamos. La tan aludida dificultad de estudio que presenta el objeto de nuestra disciplina -la vida en sociedad- exige de los sociólogos actuales, como antaño exigió de sus predecesores, una atención considerable al devenir histórico de las diferentes sociedades y una no menos atenta mirada a los logros y actividades que realizan los investigadores en otros campos científicos.

El concepto de ser humano que han venido manejando en la historia los pensadores, los gobernantes, los oficiantes religiosos, o los artistas, no ha sido el mismo en unos siglos y otros. Tampoco los conceptos de sociedad y religión han permanecido inalterados. El sociólogo que sea coherente con la idea de que es posible el conocimiento de la vida social a través del análisis y del método, tendrá que convenir que actualmente sabemos más del hombre, en todos los sentidos, de lo que alcanzábamos a saber hace cien o ciento cincuenta años. El progresivo, aunque desigual, desarrollo experimentado por las distintas ciencias hasta la fecha nos facilita una idea más cabal de lo que es un ser humano, nos ayuda a entender -lentamente- cómo individuo y sociedad se han ido conformando mutuamente en un entreverado histórico-vital que cuenta ya varios cientos de miles de años.

En el panorama científico de las últimas dos décadas cabe destacar el avance experimentado por las neurociencias, que ha sido posible gracias a la confluencia de varias circunstancias, como son: la «revolución cognitiva» iniciada en la década de 1950, el desarrollo de la computación y la inteligencia artificial, o la aparición de las tecnologías de neuroimagen. Estas últimas nos han posibilitado medir con bastante fiabilidad la actividad del cerebro en sus

distintas áreas, tanto en intensidad como en rapidez de respuesta. Todo lo cual nos ayuda a descubrir el mapa cerebral de los procesos cognitivos (la localización), pero también la complejidad de los mismos. Sólo ahora comenzamos a vislumbrar los distintos procesos que intervienen en la implementación de las funciones diferenciales de los seres humanos, tales como el lenguaje, la estética o la moral. En realidad, al decir de muchos autores, *todas las experiencias humanas tienen un sustrato neurobiológico, o sea, cerebral* (Rubia, 2002) y, en consecuencia, son objeto potencial de la neurociencia.

Existe ya un cierto cúmulo de literatura científica sobre el estudio de las bases neurales de la moral, que en ocasiones se designa por el nombre de «neuroética», pero todavía son pocos los estudios neurocientíficos que se han realizado relacionando cerebro y religión. Este tipo de investigaciones ha sido denominado por algunos autores como «neuroteología», siguiendo la saga nominal de la «neuroanatomía», la «neurofisiología», la «neurobiología», la «neuroestética», la «neurolingüística», la «neurofilosofía», o la ya mencionada «neuroética»,⁸⁴ pero este trabajo no comparte tal criterio, puesto que «neuroteología» parece hacer alusión a una forma demasiado restrictiva de entender la religión.⁸⁵ Aunque el nombre canónico tenga menos *pegada*, parece más adecuado seguir empleando la expresión «neurociencia de la religión» o, acaso, «neurociencia religiosa», o «neurociencia cognitiva de la religión». En el ámbito de la neurociencia de la religión el grueso de los equipos de investigación suele estar integrado por neurólogos, psicólogos, filósofos, biólogos y médicos, pero se echa en falta una mayor presencia de sociólogos y antropólogos, ya que nuestras disciplinas tienen mucho que decir sobre los

⁸⁴ Esta saga parece proseguir con propuestas como las de «neurocultura» (Francisco Mora), «neuroinformación», «neurocomunicación», y otras que a buen seguro veremos florecer en los próximos años.

⁸⁵ La inspiración del término «neuroteología» parece deberse al polígrafo Aldous Huxley (1894-1963), que la empleó en su obra de ficción titulada *La Isla* (1962) (Ver Muntané, Moro y Moros, 2008: 60-62). Sin embargo tal denominación no puede ser aceptada por este trabajo, puesto que semeja que no describe bien el estudio de las redes neurales de un fenómeno que atañe a las religiones teístas y no teístas, a aquellas dotadas de teología o carentes de ella y que además, presumiblemente, puede acabar incluyendo bajo su consideración fenómenos como la magia, la brujería, la superstición, la creencia en el azar e incluso las religiones laicas. Se verá por tanto que es una denominación mal concebida y ello probablemente sea debido a que quien decidió adoptar tal nombre para la disciplina (o para el conjunto misceláneo de estudios iniciales) no debía tener una conciencia demasiado clara del fenómeno religioso y sus allegados.

fenómenos sociales religiosos, las conductas cooperativas, la formación de la identidad social, los procesos de socialización, la comunicación social y otras cuestiones que atañen a este tipo de investigaciones. No obstante ha de reconocerse que, por lo normal, los planes de estudio de los grados de sociología raramente proporcionan al aprendiz siquiera los rudimentos para poder entablar un diálogo con lo que, a grandes rasgos, podemos denominar ciencias cognitivas. Dicho de otro modo, existe un pequeño abismo entre el sociólogo de la religión y el científico cognitivo de la religión. Por tanto, para emprender el camino, debe promoverse un esfuerzo por reducir dicho abismo y no pretender una comprensión inmediata de una problemática que, de hecho, nada tiene de sencilla.

Para empezar, resulta de vital importancia comprender que cuando la religión es observada a la luz de las perspectivas evolutiva y cognitiva, a lo que en verdad se alude es al pensamiento y a la emoción religiosas en tanto que rasgos humanos, y no a la religión en sentido social, organizada e institucionalizada. En otras palabras, las ciencias naturales y la psicología se han ocupado principalmente en el estudio de la religiosidad, *la facultad de practicar una religión*, y no en el estudio de la religión en sí misma, en tanto que *artefacto* cultural. Aunque en la actualidad la dualidad mente/cerebro tiende a sintetizarse, podría decirse que el enfoque científico-naturalista ha buscado tradicionalmente la explicación o las causas de las manifestaciones (sociales) religiosas en lo que podría denominarse la «religión mental» y la «religión cerebral». Sin embargo no existe tal cosa como una «religión mental» ni una «religión cerebral», sino procesos cognitivos que subyacen a la religiosidad o espiritualidad y éstas, a su vez, hacen posible la articulación en cada ambiente de las construcciones socioculturales que serán las religiones.

Hasta tiempos recientes las ciencias naturales o, por ser más precisos, aquellas que siendo naturales o no, adoptan la teoría evolutiva como marco de referencia para la elaboración de sus teorías, no habían prestado una atención particularmente intensa al fenómeno religioso. Desde mediados del siglo XX y con mayor claridad en los últimos cuarenta años, dicha tendencia parece haberse invertido. Son disciplinas como la sociobiología, la etología humana (o

biología del comportamiento humano), la psicología evolutiva y, actualmente, todas aquellas que se comprenden dentro de las llamadas ciencias cognitivas, las responsables de este cambio de orientación. Sin embargo un primer atisbo de preocupación *naturalista* por explicar el fenómeno religioso puede rastrearse ya en la obra de Charles Darwin, quien en su libro *El Origen del Hombre* (*Descent of Man*) de 1871, hace una breve referencia al tema de la religión y la creencia en Dios. Darwin comienza afirmando que la *ennoblecedora idea de la existencia de un Dios Omnipotente* no se encuentra presente en todos los pueblos del planeta. Argumenta que, según lo que se deriva del testimonio de hombres que han residido largo tiempo entre los salvajes, debe haber habido en el pasado pueblos -razas, dice Darwin- y todavía los hay en su época que han carecido por completo de la idea de uno o más dioses y de las palabras y expresiones para designarlos. Sin embargo, continúa diciendo Darwin, esta cuestión es completamente distinta de otra más elevada, la de si existe un Creador y Gobernante del universo, cuestión ésta que ha sido contestada afirmativamente por algunas de las mentes más brillantes que han existido en la historia (Darwin, 2004:116). En cambio, si incluimos dentro del fenómeno religioso la creencia en agentes espirituales o invisibles la cosa cambia notablemente, pues dicha creencia parece ser universal para todas las razas, incluidas las menos civilizadas. Al decir de Darwin, no resulta difícil comprender el porqué:

Nor is it difficult to comprehend how it arose. As soon as the important faculties of the imagination, wonder, and curiosity, together with some power of reasoning, had become partially developed, man would naturally crave to understand what was passing around him, and would have vaguely speculated on his own existence⁸⁶ (Darwin, 2004:117).

Es importante localizar este breve pasaje darwiniano porque con él se inaugura una línea de trabajo científico cuya máxima será la de que el pensamiento y la emoción religiosos son un producto «natural» de la actividad cognitiva humana. En otras palabras, éste es el texto fundacional de la moderna ciencia cognitiva de la religión.

⁸⁶ Traducción del autor. «No es difícil comprender cómo surgió. Tan pronto como las importantes facultades de la imaginación, la admiración y la curiosidad, junto con algún poder de razonamiento, adquirieron un particular desarrollo, el hombre ansiaría de forma natural entender qué era lo que estaba ocurriendo a su alrededor, y habría especulado vagamente sobre su propia existencia».

En la parte de *El Origen del Hombre* dedicada al tratamiento de la religión Darwin muestra, si no un dominio absoluto, cuando menos sí estar al tanto de las teorías espiritistas y animistas de Herbert Spencer y Edward Tylor, respectivamente,⁸⁷ y asimismo de las teorías sobre el origen de la civilización y la religión propuestas por MacLennan y Lubbock. Darwin sostiene que de la tendencia del salvaje a creer en agentes espirituales -que se hallan «*detrás de*» o «*animando*» los fenómenos de la naturaleza o los objetos inanimados- resulta fácil pasar a la creencia en uno o varios dioses. Es decir, Darwin hace suyas las ideas de los autores victorianos acerca del origen de la religión, otorgando mayor antigüedad a la creencia espiritista que a la creencia en divinidades. Los salvajes -prosigue Darwin- atribuirían naturalmente a los espíritus las mismas pasiones, el mismo deseo de venganza, las mismas formas de justicia o los mismos afectos que ellos experimentan. Por lo que hace al sentimiento religioso de devoción, el ilustre naturalista nos dice que es verdaderamente complejo, consistiendo éste en amor, sumisión absoluta respecto a una entidad suprema y misteriosa, un fuerte sentimiento de dependencia, temor, reverencia, gratitud, esperanza respecto al futuro y tal vez otros elementos. Ningún ser vivo puede experimentar una emoción tan compleja en tanto no haya avanzado en sus cualidades intelectuales y morales hasta un alto nivel, lo que no impide, por ejemplo, que entre un perro (o un mono) y su amado dueño puedan observarse rasgos que recuerden vagamente a las relaciones del humano con la divinidad (completa sumisión, temor y otros sentimientos).

Para Darwin las elevadas facultades mentales que han conducido al humano a creer primero en agentes espirituales invisibles, después en el fetichismo, politeísmo y, finalmente, en el monoteísmo, son las mismas que le habrían conducido, en una etapa pasada en que su raciocinio permaneció pobremente desarrollado, a varias extrañas costumbres y supersticiones. Algunas de ellas son terribles de imaginar, como las que implicaban el sacrificio violento de seres humanos para la propiciación de dioses deseosos de sangre o las distintas suertes de adivinación; otras, en cambio, eran menos exigentes con la

⁸⁷ Una breve semblanza biográfica de Spencer y de Tylor, así como un resumen de sus teorías acerca de la religión pueden ser consultados en el Capítulo 3 de este trabajo.

vida de los congéneres, como la práctica de la brujería y las supersticiones varias. Estas consecuencias *miserables* e *indirectas* de las más elevadas capacidades de nuestra especie -nos dice Darwin- deben compararse con los fallos del instinto que ocasionalmente se dan en los seres vivos inferiores (Darwin, 2004: 116-119). No debe achacarse a Darwin más responsabilidad de la que le corresponde, máxime si tenemos en cuenta que *El Origen del Hombre* no es una obra especializada en religión, pero parece evidente que esta última idea expresada por el naturalista inglés presenta algunos déficits, y no sólo en los aspectos sociológicos sino también en los evolutivos. En primer lugar es muy discutible que el ser humano haya creído, como en una escala uniforme y ascendente que va de menos (civilizado) a más, primero en los espíritus, después en el fetichismo, a continuación en el politeísmo y, finalmente, en el monoteísmo. Puede que en algún caso (sociedad) haya sido así, pero desde luego no es así necesaria ni, por supuesto, naturalmente. Darwin parece, en este sentido, imbuido en el etnocentrismo imperante en su época, colocando la concepción religiosa occidental moderna como cúspide de un esquema a seguir por sociedades y religiones “menos” desarrolladas. En segundo lugar, si en los albores de la humanidad se produjeron en la práctica mágico-religiosa algunas estribaciones que tiraban hacia lo cruel, lo inhumano o lo incivilizado, con sacrificios de sangre y ritos que hoy nos resultan atroces, y más tarde se corrigió tal situación, no se debe a que los primeros representantes de nuestra especie poseyeran unas capacidades cognitivas inferiores que hayan evolucionado en los últimos 30.000 años dando como resultado la humanidad actual. Se debe, muy probablemente, a sucesivos procesos de cambio ecoetológicos y culturales. Además Darwin adolecería en este sentido de cierta ignorancia en la historia de las religiones, ya que religión y violencia han caminado próximas durante muchos periodos de la humanidad y, todavía en nuestros días, no pueden disociarse claramente en todos los casos.⁸⁸ A mayor abundamiento, Darwin vendría a comparar las estribaciones violentas de la religiosidad primigenia en el humano con los fallos ocasionales del instinto en los seres vivos inferiores, lo que es tanto como afirmar que tales ritos eran marginales y erróneos o desviados. Seguramente la explicación a ese tipo de

⁸⁸ Sobre la relación entre religión y violencia puede verse Lanceros y Díez de Velasco (2008).

ritos no sea la de que constituyesen errores o fallos mentales, sino que habría que analizarlos en contacto con los restantes ritos e instituciones sociales de la comunidad en cuestión y sus condiciones ambientales, pero esto ya es hoy por hoy terreno abonado a la especulación.

En última instancia Darwin liga evolución mental a sofisticación conductual en unos seres, los humanos, que han evolucionado a lo largo de un linaje. En relación a la religión esto puede interpretarse como que pensamiento y conducta religiosos surgen de la mente humana en una de sus más elevadas (o modernas) actividades. Esta idea entronca directamente con los presupuestos básicos de la ciencia cognitiva de la religión. En un artículo de Ernest Thomas Lawson, que es bien conocido entre los especialistas ya que suele tenerse por el primer texto donde se usa intencionadamente la expresión «ciencia cognitiva de la religión», el autor se refiere a este novedoso campo de estudio en los siguientes términos:

...cognitive science of religion is necessary (in the sense that it is worthy of being done) because it will help lead us into deeper insights about symbolic-cultural systems such as religion. A cognitive science of religion certainly shows every promise of deepening our understanding of the cognitive constraints on cultural form. Those who are dedicated to cultural relativism and its cousin cultural determinism often give the impression that there are no limits either on the contents of our minds or the cultural products that issue forth from them. We have come to see through the insights of cognitive science that this is not the case. There are limits to cultural (and, a fortiori, religious) variability⁸⁹ (Lawson, 2000).

5.2.2. Ciencia cognitiva de la religión.

La ciencia cognitiva de la religión constituye una disciplina científica emergente cuyas bases comienzan a sentarse a lo largo de la década de los '90 del siglo XX. La ciencia cognitiva de la religión agrupa un conjunto de perspectivas

⁸⁹ Traducción del autor. «...ciencia cognitiva de la religión es necesaria (en el sentido de que merece la pena realizarla) porque ayudará a guiarnos en una más profunda penetración en los sistemas simbólico-culturales tales como la religión. Una ciencia cognitiva de la religión verdaderamente muestra toda una promesa de ahondamiento de nuestra comprensión de las fuerzas cognitivas sobre la forma cultural. Aquellos que están entregados al relativismo cultural y a su primo, el determinismo cultural, a menudo dan la impresión de que no existe distinción entre los contenidos de nuestras mentes y los productos culturales que brotan de ellas. Debemos empezar a ver mediante la penetración en la ciencia cognitiva que esto no es así. Existen límites a la variabilidad cultural (y, a fortiori, religiosa)».

diversas bajo el signo del cognitivismo y el evolucionismo. Algunas de esas perspectivas son la antropología cognitiva, la psicología cognitiva, la neurociencia cognitiva, la psicología evolutiva, la neurobiología, las ciencias de la computación, la sociobiología o la etología. Dentro de la ciencia cognitiva de la religión conviven al menos dos enfoques o corrientes principales: los *adapcionistas* y los *subproductistas*.⁹⁰ Los primeros sostienen que la religiosidad/espiritualidad constituye un rasgo que proporciona (o proporcionó en el pasado) ventajas adaptativas para el individuo o el grupo que la ejercita. Es decir, que la religiosidad habría favorecido la supervivencia y la reproducción de los individuos/grupos y la explicación más *parsimoniosa* a tal hecho resulta ser que la religiosidad habría favorecido la conducta prosocial (altruismo, actitud de ayuda, cooperación, cumplimiento de las normas, reparto de recursos, solidaridad, sanción de tramposos, etc.) y con ello a la progenie humana. Los segundos, los *subproductistas*, defienden la idea de que la religiosidad/espiritualidad es un subproducto (*byproduct*) o un producto derivado. Para éstos, como para Darwin en su día, la religión (o religiosidad) surge de manera natural de la actividad cognitiva (mental) del ser humano, pero no se le concede ningún papel particular en la promoción de la supervivencia ni de la reproducción. La cognición social humana y el órgano que la alberga, el cerebro, sería el verdadero rasgo seleccionado en el proceso evolutivo de la especie y de él derivaría de manera más o menos fortuita, la capacidad de articular religiones. Éstas, puesto que podría decirse que son «efectos no deseados» de la selección natural, deben ser analizadas desde una perspectiva no-funcional. Para *Homo sapiens* resulta funcional en muchos sentidos poseer un gran cerebro, en cambio resulta no-funcional (o afuncional) el desarrollo de religiones. No-funcional biológicamente hablando, debe aclararse, pues ya se ha visto en este trabajo (Cap. 2) como es posible desgranar algunas funciones sociales de la religión.

El antropólogo cognitivo Stewart Guthrie y otros autores, a fin de explicar el origen de la religión desde una postura *subproductista*, sostienen una hipótesis

⁹⁰ El término «subproductistas» es de nuestra propia autoría y en el presente trabajo servirá para referirse a aquellos científicos que consideran la religiosidad (espiritualidad o religión) como un subproducto de la mente humana.

basada en la hiperactividad de un presunto mecanismo de detección de agentes (antropomorfos) entre los objetos inanimados (*Hyperactive Agency Detection Device*). Según los defensores de esta hipótesis, que parece emparentada con las ideas de Darwin sobre la creencia en dioses, la selección natural habría primado este mecanismo de detección (preventiva) que puede crear «falsos positivos» -crear agentes donde no los hay-, puesto que en el pasado de la humanidad pudo resultar de gran utilidad para preservarse del ataque de algún predador u otros peligros del entorno. Quizá con un ejemplo pueda entenderse mejor: cuando uno escucha un ruido en la oscuridad pregunta ¿quién anda ahí?, y no ¿qué anda ahí?, porque si lo que se esconde es una fiera o una persona con intenciones poco claras podemos estar en peligro. Por el contrario, si lo que ha causado el ruido es el viento o la caída de un objeto, no habrá de qué preocuparse y no procede en consecuencia preguntar ¿qué cosa anda ahí? En resumen, los partidarios de esta postura vienen a sostener que esa capacidad humana de detectar agentes incluso allí donde no los hay habría posibilitado el salto a la creencia en dioses. Otra explicación plausible para el origen de la religión desde el enfoque *subproductista* es la que se apoya en la Teoría de la Mente (*Theory of Mind* o *ToM*). Según esta teoría los humanos poseemos la capacidad de atribuir estados mentales (creencias, deseos, intenciones, conocimiento, etc.) bien a uno mismo bien a los otros, y de comprender que tales creencias, deseos, intenciones, etc., no son los mismos en uno que en los otros. De esta capacidad se deduce que si uno sospecha que un suceso misterioso puede deberse a la acción de un agente (espíritu, fuerza, o lo que sea), fácilmente se llegará a la conclusión que tal agente posee una mente equiparable a la nuestra, aunque con deseos, intenciones o creencias propios. De modo que se termina por otorgar un estatus mental a seres que no están ni inmediata ni visiblemente presentes.

En definitiva lo que persigue la ciencia cognitiva de la religión es el estudio del pensamiento y la conducta religiosos a la luz de las modernas teorías cognitiva y evolutiva, o lo que es lo mismo, el estudio de la cognición religiosa, que incluye el pensamiento y la emoción religiosos y su plasmación en conductas. Con ello se pretende dar respuesta a preguntas tales como ¿por qué los

humanos creemos en trascendencias? ¿Por qué nuestras creencias y prácticas religiosas son como son? ¿Por qué las religiones permanecen en el tiempo? ¿Cómo se generan y cómo se transmiten las religiones? Y un largo etcétera de cuestiones que no han hecho sino empezar a responderse. Entre los precursores de la ciencia cognitiva de la religión se encuentra el ya mentado Stewart Elliott Guthrie, con su visión de la religión como una forma de antropomorfismo (Guthrie, 1980 y 1996), pero cabe mencionar a otros destacados investigadores, como es el caso de Pascal Boyer, Dan Sperber, Scott Atran, Justin L. Barret, Harvey Whitehouse o E. Thomas Lawson (Ver Culotta, 2009).

La neurociencia de la religión, el campo de estudio que en este capítulo más interesa, se encuentra a caballo entre la ciencia cognitiva de la religión y la neurociencia cognitiva. Toda vez que se han mostrado, aun de manera somera, algunos de los fundamentos de la ciencia cognitiva de la religión, a continuación se pasa a revisar las características de la neurociencia cognitiva.

5.2.3. Aproximación histórica a la neurociencia cognitiva y sus métodos.

La Neurociencia Cognitiva es el estudio de las bases neurales del pensamiento, la percepción y la emoción. Nace como disciplina en la década de los '80 del siglo XX por la confluencia de tres ciencias: la neurociencia, la psicología cognitiva y las ciencias de la computación (inteligencia artificial). La denominación del campo se debe al neurocientífico Michael Gazzaniga y al psicólogo cognitivo George A. Miller, aunque su institucionalización no comenzaría a fraguarse totalmente hasta que a finales de esa misma década se crea el primer Instituto de Neurociencia Cognitiva en la Universidad de Harvard, dirigida por Stephen Kosslyn. La confluencia de las tres ciencias mencionadas resulta altamente productiva y la neurociencia cognitiva comienza a desarrollarse con rapidez. Neurocientíficos, psicólogos y expertos en inteligencia artificial aúnan esfuerzos con el fin de desentrañar el modo en que se implementan en el cerebro las funciones cognitivas y emocionales. Veamos

ahora cuáles son las aportaciones más valiosas de cada una de estas tres familias científicas.

En primer lugar la neurociencia ha aportado a la neurociencia cognitiva dos perspectivas diferenciadas, la *localizacionista* y la *holista* o *globalista*. La primera procede de las ideas de la frenología,⁹¹ que asignaba de un modo especulativo (no científico) facultades mentales específicas a regiones cerebrales específicas. La segunda perspectiva -la holista-, opuesta a la primera, basándose en la observación de animales que presentaban lesiones cerebrales circunscritas a determinadas regiones pero que no planteaban aparentemente déficits conductuales, postuló que el cerebro participa «como un todo en la conducta y no a través de regiones diferenciadas funcionalmente» (Enríquez de Valenzuela, 2006: 8). Pero ya en la segunda mitad del siglo XIX se comprobó en pacientes humanos que las lesiones focales conllevan alteraciones conductuales específicas. Este tipo de descubrimientos inclinaron la balanza a favor de los partidarios del *localizacionismo*. Sucesivos estudios como el destacado de Broca y Wernicke, que descubrieron las áreas corticales del lenguaje que hoy llevan sus nombres, dieron apoyo a la idea de que, muy señaladamente en el caso de la corteza cerebral, existe una topografía con regiones diferenciadas con funciones distintas. Cada región de la corteza vendría, pues, a representar una función psicológica concreta. Como se verá, el localizacionismo así concebido era sólo una verdad a medias. Éste todavía debería complicarse un tanto con la idea de la existencia de una organización funcional del cerebro fundamentada en las interconexiones de distintas estructuras (o redes neurales), idea que resultará precursora de la corriente *conexionista* actual. Esto significa que las distintas funciones del cerebro se realizan por la interconexión de varias regiones, más que por la actividad independiente de cada una de ellas. Además se descubrió que personas que presentaban algún daño cerebral no perdían la capacidad de realizar las funciones por completo, sino que dichas funciones permanecían alteradas, lo que da indicio de la participación de muchas regiones cerebrales en cada

⁹¹ Frenología: «[Del gr, phren = mente y logos = estudio]. Teoría de Gall y Spurzheim según el cual las diversas facultades y funciones mentales del hombre se encontrarían localizadas en zonas específicas de la corteza cerebral, que según su tamaño, determinarían la conformación externa del cráneo» (Mora y Sanguinetti, 1994: 121-122).

función. Sin embargo debe tenerse en cuenta la distinción entre localización de síntomas y localización de funciones y no identificarlas como iguales. Esto es, la lesión en una región concreta del cerebro puede afectar a otras regiones y con seguridad alterará las conexiones de distintas estructuras alterando por ende una o varias funciones, pero no hay una relación inmediata entre lesión focal y función alterada. Por tanto, debemos estar prevenidos frente al localizacionismo simplista. En resumen puede decirse que el cerebro se concibe modernamente como un sistema dinámico integrado, que funciona globalmente, y no como un sistema estático formado por regiones aisladas e independientes.

A lo largo del siglo XX se realizaron grandes avances en la investigación del cerebro, lo que llevó a la búsqueda de las relaciones cerebro-conducta primero y, hacia la segunda mitad del siglo, de las relaciones cerebro-cognición (emoción). El desarrollo de las modernas técnicas de registro neurofisiológico ha ido proporcionando el conocimiento de los mapas sensoriales y motores de la corteza cerebral, la organización funcional de las distintas cortezas sensoriales, así como de su estructura organizativa a nivel celular (Enríquez de Valenzuela, 2006: 10). La neuroanatomía y la neurofisiología han contribuido a superar la dicotomía *localizacionismo/holismo* de modo que hoy día puede afirmarse, como lo hace la profesora de la UNED Paloma Enríquez de Valenzuela, que:

«Ninguna función psicológica compleja se realiza en una región cerebral única, lo que da en parte la razón a la visión holista o globalista; sin embargo, cada función compleja se compone de muchos procesos simples, y éstos sí parecen estar localizados en regiones cerebrales altamente especializadas, lo que complementariamente da apoyo parcial a la visión localizacionista» (Enríquez de Valenzuela, 2006: 11).

Las aportaciones de la Psicología a la Neurociencia cognitiva también tienen una importancia decisiva. La ciencia psicológica, que en sus orígenes se había interesado por los procesos mentales, ve desplazarse tal interés a raíz de la aparición del conductismo a comienzos del siglo XX. Las conductas observables pasan a centrar su atención y actividad investigadora durante largo

tiempo. La corriente Gestalt jugó un papel de crítica respecto al movimiento conductista aunque no sería hasta la aparición de la Teoría de la Información que se propiciaría un profundo cambio en la disciplina. En la década de 1950 se produce una «revolución cognitiva» en el seno de la psicología, en la que se replantean los procesos mentales como el objeto principal de investigación. La nueva psicología cognitiva se inspira en la *metáfora del ordenador*, centrándose en el estudio del modo en que los seres humanos procesan información. «La idea central era que la conducta se puede comprender en términos de operaciones sobre representaciones internas, asimilando la mente a un programa de ordenador» (Enríquez de Valenzuela, 2006: 12). Este enfoque dejaba de lado el estudio del cerebro en tanto que órgano biológico de la mente, centrándose por el contrario en los modos de procesamiento de la información. Progresivamente fueron incorporándose las técnicas de neuroimagen a las distintas investigaciones -por ejemplo, sobre la atención-, de manera que proporcionaban límites a las teorías psicológicas. Las actuales teorías conexionistas apuestan por desarrollar modelos basados en el funcionamiento real (no simbólico) del cerebro y dirigen el interés de la psicología hacia el estudio de éste y al abandono de la metáfora del ordenador. Con este giro de la psicología hacia el estudio del cerebro, su estructura y su funcionamiento, se pretende la disolución de la dicotomía mente/cerebro, pues se considera que la mente no es otra cosa que la propia actividad del cerebro.

En tercer lugar, desde las Ciencias de la Computación, hay que señalar una línea más de aportación a la moderna neurociencia cognitiva. Durante la segunda mitad del siglo XX las ciencias de la computación experimentaron un rápido desarrollo y su influencia fue notable tanto sobre la psicología como sobre la neurociencia. Se estableció, como se ha mencionado, un paralelismo entre el cerebro y los ordenadores. En 1950 Turing sienta las bases de la inteligencia artificial que, con el tiempo, proporcionará nuevas analogías para pensar el cerebro. Turing diferenció la estructura física del ordenador (hardware) de los programas (software):

Entendía que los programas eran los responsables reales de las operaciones o computaciones realizadas por el ordenador, es decir, la transformación de la información a partir de símbolos entrantes o inputs en símbolos de salida o outputs. Con objeto de construir

máquinas inteligentes, la inteligencia artificial se centró en desarrollar programas que pudieran realizar funciones complejas a partir de un conjunto de procesos más simples, basados en el concepto central de computación (Enríquez de Valenzuela, 2006: 15).

La inteligencia artificial proporcionó así un nuevo modo de concebir el cerebro desde el lenguaje computacional. El cerebro pasa a entenderse como un órgano especializado en el procesamiento de información y el término computación (o neurocomputación) comienza a aplicarse a las operaciones que realizan el cerebro y sus elementos funcionales, las neuronas. Análogamente, si el cerebro se considera como un gran sistema de procesamiento de información, cada neurona puede verse como un microprocesador que transforma las señales de entrada que recibe de otras neuronas a través de las sinapsis en señales de salida (potenciales de acción y liberación de neurotransmisores) que transmite a su vez a otras neuronas con las que establece contactos sinápticos (Enríquez de Valenzuela, 2006: 15-16). Como se ha referido ya, la emergencia de los modelos de redes neurales imperantes en la actualidad ha terminado por desplazar las concepciones construidas en torno al concepto de computación, circunstancia que no les resta valor en el proceso de desarrollo histórico de la nueva disciplina.

Así pues, recapitulando sobre lo expuesto, la nueva disciplina científica denominada Neurociencia Cognitiva se sitúa en el centro de un triángulo cuyos vértices son el estudio de la psicología (conducta y mente), el de la neurociencia y el de la computación. El estudio de la conducta busca conocer las reglas que explican el funcionamiento de los distintos sistemas funcionales (v.g. la visión, la memoria, el lenguaje, la atención, el aprendizaje, etc.). Asimismo la psicología cognitiva proporciona modelos explicativos de las operaciones mentales involucradas en las distintas funciones. Por su parte la Neurociencia proporciona información sobre la neuroanatomía y la neurofisiología del cerebro. Describe la organización cerebral desde distintos planos de análisis, como son: el molecular, el neuronal y sináptico, el de redes neuronales locales y el de los sistemas neurales. Aunque a efectos de análisis conviene distinguir entre estos planos, debe tenerse presente que en la

realidad todos ellos se encuentran integrados. Por último, los modelos computacionales, en estrecha colaboración con la neurociencia, deben explicar el modo en que la actividad de circuitos y sistemas cerebrales dan como resultado capacidades funcionales complejas características de los seres vivos, como la atención, la memoria, el lenguaje o la emoción. En definitiva, la neurociencia cognitiva se constituye como un campo de estudio propiamente interdisciplinar en que convergen conocimientos, conceptos, analogías, métodos de investigación y estrategias de estudio de las tres disciplinas implicadas.

Antes de comenzar a exponer los métodos de la neurociencia cognitiva debe tenerse en cuenta que la actividad mental (pensamiento, percepción, emoción) produce señales eléctricas, magnéticas o metabólicas que resulta posible registrar mediante el empleo de ciertas tecnologías de imaginería cerebral. A continuación se muestra un bosquejo de los principales métodos de investigación empleados por la neurociencia cognitiva, entre los cuales destacan algunos por haber supuesto «una auténtica revolución metodológica en la investigación» (Periáñez Morales, 2006: 22). Son tecnologías como la tomografía de emisión positrónica (PET), la magnetoencefalografía (MEG) o la resonancia magnética funcional (fMRI), comprendidas dentro de las técnicas de neuroimagen funcional, las que han permitido en las últimas dos décadas incrementar de manera exponencial nuestro conocimiento sobre las bases cerebrales de la cognición y la conducta humanas en el marco de lo que ha dado en llamarse «Biología de la mente». Los grandes grupos de técnicas empleadas por la neurociencia cognitiva se dividen de la forma siguiente: investigación neuroanatómica, investigación neurofisiológica, investigación neuropsicológica, investigación neurológica e investigación mediante neuroimagen funcional.

Las técnicas que comprende la investigación neuroanatómica son: la observación externa del cerebro, la tinción celular⁹², el empleo de trazadores

⁹² Sirvió para descubrir la estratificación en capas de las células de la corteza cerebral. Además a partir de esta técnica se establecieron los diversos patrones de estratificación de las células en las distintas regiones de la corteza cerebral, también conocidos como las 52 «Áreas de Brodmann».

químicos,⁹³ las técnicas de microscopía óptica y las de microscopía electrónica.⁹⁴ Por su parte, las técnicas que comprende la investigación neurofisiológica son: la estimulación eléctrica cerebral,⁹⁵ los registros intracelulares o de la actividad de células -neuronas- individuales y el método lesional.⁹⁶ Las técnicas comprendidas en la investigación neuropsicológica son: el estudio de disociaciones simples y dobles, y los estudios de grupo y de caso único. Las técnicas empleadas en la investigación neurológica son: la neuroimagen estructural, la tomografía axial computarizada (TAC),⁹⁷ la resonancia magnética (MR)⁹⁸ y la neurocirugía funcional. Finalmente, las técnicas empleadas en la investigación de neuroimagen funcional son: el electroencefalograma (EEG),⁹⁹ los potenciales evocados (PE),¹⁰⁰ la magnetoencefalografía (MEG),¹⁰¹ la tomografía por emisión de positrones (PET)¹⁰² y la resonancia magnética funcional (RMf o fMRI).¹⁰³

⁹³ Permitió establecer los mapas de conectividad existentes entre las distintas zonas del cerebro.

⁹⁴ Imprescindibles para el estudio de la microanatomía del sistema nervioso.

⁹⁵ Empleada actualmente en neurocirugía de forma regular para obtener información funcional sobre regiones cerebrales candidatas a ser extirpadas, especialmente en áreas motoras y del lenguaje.

⁹⁶ Consiste en el estudio de los efectos cognitivos de lesiones cerebrales. La lógica subyacente al método lesional es que la desaparición -por lesión- de una determinada estructura cerebral elimina la contribución de dicha región a la función que desempeñaba (Periáñez Morales, 2006: 28). Dos técnicas generalmente incluidas en el método lesional son la anestesia cerebral y la estimulación magnética transcraneal.

⁹⁷ Tomografía Axial Computarizada (TAC): es una de las primeras técnicas puesta en práctica para la visualización anatómica del cerebro en sujetos vivos, desarrollada a partir de la técnica de rayos X. Permite observar cortes o secciones del cerebro posibilitando con ello detectar eventuales patologías. Aunque se trata de una técnica de bajo coste, presenta los handicaps de la invasividad y la baja resolución espacial y temporal respecto a técnicas más modernas como la resonancia magnética.

⁹⁸ Resonancia Magnética Nuclear (MR o RMN): es una de las técnicas más empleadas por la neurología para la exploración del sistema nervioso. La técnica de MR hace incidir una onda de energía electromagnética sobre determinadas sustancias presentes en el cuerpo humano, cuyos núcleos (protones) son afectados generando un cambio de orientación espacial. Al cesar dicha energía, los núcleos con magnetismo se reorientan, devolviendo la energía que les había hecho desplazarse. Tal energía o señal es posible captarla en el exterior mediante un sensor adecuado de campo magnético. La amplitud y frecuencia de dicha señal es procesada por un ordenador a fin de identificar la densidad de protones existentes en el medio del que forman parte. Dicha información numérica se transforma en imágenes de dos y tres dimensiones del interior de la cabeza (Periáñez Morales, 2006: 36-38).

⁹⁹ Electroencefalograma (EEG): «Registro de las variaciones de potencial eléctrico entre dos electrodos (registro bipolar) o entre un electrodo y otro indiferente (registro monopolar) situados en el cuero cabelludo. La actividad registrada refleja esencialmente la actividad post-sináptica de las neuronas de las capas más superficiales de la corteza» (Mora y Sanguinetti, 1994: 96).

¹⁰⁰ Potencial evocado (PE), en inglés Event-Related Potential (ERP): «Cambios transitorios de potencial registrados por electrodos externos (cuero cabelludo) en respuesta a un estímulo sensorial. Es el resultado de la actividad multineuronal de una región determinada del cerebro. Es un registro electroencefalográfico complejo, compuesto de ondas positivas y negativas y con una duración variable de cientos de milisegundos» (Mora y Sanguinetti, 1994: 239).

¹⁰¹ Magnetoencefalografía (MEG): «Procedimiento basado en el registro dinámico de los campos magnéticos débiles que se generan por los movimientos de cargas eléctricas cerebrales y que pueden ser registrados. Es un método complementario al EEG que tiene la ventaja de que dichos campos magnéticos no son filtrados por el cráneo tan potentemente como las ondas de los registros electroencefalográficos» (Mora y Sanguinetti, 1994: 167). Ver también Periáñez Morales (2006: 45-48) y Maestú et al. (2005).

¹⁰² Tomografía por Emisión de Positrones (PET): «Imagen tomográfica que utiliza radioisótopos de átomos que emiten positrones. La colisión de éstos positrones con los electrones de carga negativa produce emisión de rayos gamma cuyo rastreo mide y analiza un sistema computadorizado» (Mora y Sanguinetti, 1994: 308).

Especial interés tendrán para el paradigma neurocientífico que se propone en este trabajo las técnicas comprendidas dentro de este último grupo, el de neuroimagen funcional, ya que es a partir de los resultados obtenidos por éstas de donde se extrapolan las hipótesis neurocientíficas sobre la religiosidad y la religión. El hecho de que sean importantes los avances en neurociencia cognitiva proporcionados por las técnicas de imagen funcional se debe a que éstas permiten establecer *in vivo* los correlatos neuroanatómicos de los procesos cognitivos. Las técnicas de imagen funcional suelen dividirse a su vez en dos grupos, según presenten una alta resolución temporal o una alta resolución espacial. Entre las primeras se encuentran la electroencefalografía (EEG) y la magnetoencefalografía (MEG) cuyas mediciones o registros de la actividad cortical poseen una precisión de milisegundos y no resultan invasivas para el sujeto. Entre las segundas destacan la tomografía por emisión de positrones (PET) y la resonancia magnética funcional (RMf o fMRI):

Estas técnicas [PET y fMRI] detectan cambios en el metabolismo o en el flujo sanguíneo del cerebro mientras los sujetos realizan tareas cognitivas. Sin embargo y en contraposición a las técnicas de EEG y MEG, tanto la RMf como el PET no proporcionan información directa sobre eventos neurales, sino que miden los cambios metabólicos correlacionados o producidos como consecuencia del incremento de actividad neuronal (Periáñez Morales, 2006: 48).

Por lo normal, los experimentos en que se emplean técnicas de imaginación cerebral suponen que el participante esté de algún modo conectado al equipo o introducido total o parcialmente en el mismo. Al participante se le presentan una serie de estímulos (textos, imágenes, sonidos) y se registra la actividad que éstos provocan en él, en su cerebro. No debe ocultarse, sin embargo, el hecho de que éstas suelen ser tecnologías considerablemente complejas y delicadas que con frecuencia presentan dificultades. Los equipos suelen ser caros, por lo que acostumbran a ser instituciones médicas las que los poseen, alternando usos médicos e investigadores. Los investigadores no habitúan a

¹⁰³ Resonancia Magnética funcional (RMf o también referida con frecuencia fMRI, por su acrónimo inglés): se trata de una variante de la resonancia magnética (RM) que proporciona una buena resolución espacial (de milímetros) y una aceptable resolución temporal (del orden de unos pocos segundos). Se trata de una técnica cuyo coste es bajo -el coste inicial de adquisición del equipo es elevado- y no supone riesgo alguno de salud para el participante. Mediante esta técnica pueden observarse las áreas cerebrales donde se acumula sangre rica en oxígeno, indicando de un modo indirecto cuáles son las áreas con mayor activación en respuesta a una tarea dada. Ver Periáñez Morales (2006: 50-52).

disponer el 100% del tiempo de la tecnología que precisan para la experimentación. Los softwares específicos mediante los que operan estos equipos no suelen contar en cada caso con más de una o dos personas duchos en su manejo, lo que imprime algunas limitaciones, dependencias y servidumbres. Con frecuencia los registros son delicados y pueden invalidarse a poco que el sujeto no siga las instrucciones del investigador. Todo ello, sin entrar en dificultades tales como encontrar participantes idóneos (religiosos, no religiosos, grupo control, etc.) y no sólo estudiantes universitarios; diseñar adecuadamente los estímulos que se van a proponer; o la interpretación de los resultados obtenidos, caballo de batalla compartido con un buen número de ciencias desde las más sociales a las más físicas. No obstante, no debe desprenderse de esta pequeña muestra de dificultades investigadoras que las tecnologías de imagen cerebral deban ser puestas en cuarentena, muy al contrario. Es dable pronosticar que dichas tecnologías mostrarán en el curso de pocos años, a medida que se vayan venciendo escollos, todo su potencial revolucionario en lo que respecta al conocimiento del ser humano. La superación progresiva de dificultades es acaso el modo más normal de avance científico, pero parece honesto dejar constancia aquí que, a día de hoy, al menos dichas dificultades están presentes.

5.2.4. Resultados de la neurociencia cognitiva sobre religión.

Puede afirmarse que, *a priori*, parece existir alguna tensión a la hora de constatar la relación entre cerebro y religiosidad (o religión). Para un cierto tipo de creyente la religión y Dios (o los dioses) pertenecen al mundo de lo sobrenatural y lo espiritual y están, por tanto, a salvo de cualquier *contaminación materialista*. En general, este creyente no aceptará que la religión o Dios tengan nada que ver con el cerebro humano. Otro tipo de creyente puede llegar a aceptar que la religiosidad tiene, en mayor o menor medida, una base orgánica. Sin embargo sus motivos para creer en tal circunstancia son acientíficos, pues se fundamentan en un razonamiento del tipo siguiente: «siendo la humanidad entera una creación de Dios, es natural que Éste haya puesto en el ser humano/cerebro humano la capacidad para conocer su existencia, comunicarse con Él, amarlo, temerlo, reverenciarlo,

adorarlo y hasta sentirlo». Estas dos posturas presuntamente discordantes, con frecuencia hacen frente común para contrarrestar el discurso de un tercer tipo de creyente. Este tercero en discordia, teniéndose por fiel servidor de la ciencia, viene a sostener que la religión y los dioses de los otros tipos de creyente no son sino una entelequia, ya que la religión y el dios verdaderos son el fruto de la combinación de una determinada estructura cerebral y unas precisas reacciones bioquímicas. En definitiva, que la religión y Dios están en el cerebro o bien en el sistema nervioso autónomo, vegetativo o involuntario. En aparente sintonía con esta última tendencia Francisco Mora ha escrito: «God is a product of the workings of the brain. God is an abstraction although with special characteristics»¹⁰⁴ (2007). Para mayor confusión, a esta sopa de divagaciones suele sumársele una ralea de charlatanes y pseudocientíficos¹⁰⁵ que en nada contribuyen al auténtico conocimiento científico del fenómeno religioso.

No obstante debe tenerse en cuenta, como nos advierte el profesor Francisco J. Rubia, que «cualquier experiencia humana, y la experiencia religiosa lo es, tiene que tener una base orgánica cerebral, independientemente de la creencia que cualquier persona pueda tener en la existencia o no de realidades no materiales» (Rubia, 2002: 173). El tratamiento científico de la religión y de la religiosidad reclama del investigador el mayor rigor del que sea capaz y ello implica también dejar en suspenso las propias convicciones religiosas y políticas. Hecha esta advertencia inicial trataremos de acercarnos a continuación, siempre con una mirada crítica, a algunas de las investigaciones neurocientíficas más recientes sobre la religión.

Secularmente la relación entre ciencia y religión ha sido de competencia entre ambas instituciones, puesto que una y otra vienen manteniendo una larga pugna por imponer su visión y explicación del mundo sobre la visión y explicación propuestas por la otra. A partir del siglo XIX la religión pasó a ser,

¹⁰⁴ Traducción del autor: «Dios es un producto del funcionamiento del cerebro. Dios es una abstracción aunque con características especiales».

¹⁰⁵ A esta categoría de autores cuestionables pertenece, por ejemplo, Matthew Alper con su *Dios está en el cerebro* (*The «God» part of the brain*) publicado en 2008, que cuenta con traducción al castellano en Ediciones Granica, Barcelona. El lector que desee profundizar en la cuestión de la pseudociencia puede consultar todavía con interés Bunge (1985).

también, objeto de estudio de la ciencia. La religión es, según se ha defendido en este trabajo, una construcción sociocultural que se articula a partir de la religiosidad/espiritualidad humana. Pero, si aceptamos la proposición de que «a la cultura pertenece todo lo creado por una deliberada actividad física y mental del hombre» (Eccles & Zeier, 1984: 94), debemos reconocer entonces que la pregunta por el sustrato orgánico de los fenómenos culturales justifica la necesidad de emprender un estudio biológico y (neuro)cognitivo de la religión y la religiosidad.

Pese a que los primeros experimentos datan de los años '50 y '60 del siglo XX, puede afirmarse que las investigaciones que verdaderamente inauguran el estudio neurocientífico de la religión no se producirán hasta dos o tres décadas más tarde, en los años '80. No obstante, las de los '80 son investigaciones excesivamente parciales y todavía con un carácter un tanto arbitrario y esporádico. Más que centrarse en el fenómeno religioso en general (experiencia, pensamiento y conducta religiosos), se ocuparon en fenómenos como la meditación, la conversión, el éxtasis místico y otros aspectos, entre los que cabe destacar algunos de carácter patológico. Los estudios clínicos han centrado su atención tradicionalmente en manifestaciones religiosas patológicas como la hiperreligiosidad observada en pacientes con epilepsia del lóbulo temporal o epilepsia psicomotora. Dicho déficit provoca un tipo específico de personalidad conocido como «personalidad del lóbulo temporal» o síndrome de Gastaut-Geschwind y presenta síntomas como los siguientes: conversiones religiosas súbitas, éxtasis místico, hiperreligiosidad, hipermoralismo, hiposexualidad, hipergrafía,¹⁰⁶ preocupaciones filosóficas exageradas, viscosidad social, circunstancialidad en el pensamiento¹⁰⁷ y cambios fáciles de humor. La observación del rasgo de hiperreligiosidad ha conducido a relacionar la experiencia mística con las áreas límbica y temporal. Otras manifestaciones religiosas patológicas que han sido estudiadas guardan relación con manías, desórdenes obsesivo-compulsivos, o esquizofrenia (Rubia, 2002: 187-188; Muntané, Moro y Moros, 2008: 62-67; Kapogiannis et al., 2009a: 4876; Harris et al., 2009: 2).

¹⁰⁶ Hipergrafía: tendencia compulsiva a escribir abundantemente.

¹⁰⁷ Circunstancialidad en el pensamiento: moverse de un pensamiento a otro.

Sin embargo, en 1983 Michael Persinger, psicólogo canadiense, defendió que las experiencias religiosas y místicas son producto de la estimulación espontánea de estructuras del lóbulo temporal, no necesariamente patológicas. Persinger afirmó haber provocado en más de mil participantes, mediante estimulación magnética transcraneal, la sensación de la presencia de Dios u otras presencias espirituales como Jesús, la Virgen María, Mahoma o el Espíritu del Cielo, según el contexto cultural de los participantes:

La estimulación empleada por Persinger podía focalizarse hacia determinadas estructuras; si lo hacía hacia la amígdala, obtenía sensaciones sexuales en el sujeto, si lo hacía hacia el lóbulo temporal derecho, la experiencia era de una presencia negativa, como el diablo o un alienígena; si lo hacía hacia el lóbulo temporal izquierdo, provocaba una presencia positiva, un ángel o Dios. De estos experimentos Persinger concluyó que la experiencia de Dios es un producto del cerebro humano, modulada por la historia personal y la cultura de cada individuo (Rubia, 2002: 189).

El investigador Arnold Mandell llegó a conclusiones semejantes a las de Persinger al respecto de la implicación del lóbulo temporal en las experiencias místicas. Para Mandell, el bloqueo del efecto inhibitor de un neurotransmisor cerebral (la serotonina) mediante el empleo de sustancias psicoactivas, permite aumentar la labilidad del lóbulo temporal. Por su parte Vilayanur Ramachandran, el prestigioso neurólogo de origen indio, a partir de sus trabajos con pacientes epilépticos también coincidiría en afirmar que puede haber circuitos neuronales en el lóbulo temporal que estén implicados en las experiencias místicas (Rubia, 2002: 187-189; Rubia, 2004: 171-175; Muntané, Moro y Moros, 2008: 64-69).

Otra línea de investigación neurobiológica fue la abierta por los neurólogos de la Universidad de Pensylvania, Andrew B. Newberg y Eugene d'Aquili. Primero d'Aquili a mediados de los años '70 y más tarde ambos en equipo, se propusieron hacer arrancar las exploraciones acerca de las bases orgánicas del comportamiento religioso. Dicho comportamiento incluía ítems como la experiencia estática religiosa, la meditación, el ritual, la liturgia o las experiencias próximas a la muerte. D'Aquili y Newberg, que hicieron trabajo experimental con monjes budistas y monjas franciscanas en estado de

meditación, en el curso de sus investigaciones alcanzaron a distinguir cuatro estados alterados de conciencia: hiper-tranquilidad, hiper-alerta, hiper-tranquilidad con irrupción del sistema de alerta e hiper-alerta con irrupción del sistema de tranquilidad.

- Estado de hiper-tranquilidad: se caracteriza por una relajación profunda, lograda tras horas de meditación periódica. Es posible experimentar una sensación «oceánica» de tranquilidad y bienestar en que ningún pensamiento ni sensación perturban la conciencia.
- Estado de hiper-alerta: se caracteriza por una excitación máxima que puede llegar tras conductas motoras y rituales rápidas (danzas o deportes de esfuerzo prolongado), que da como resultado una atención y concentración extremas.
- Estado de hiper-tranquilidad con irrupción del sistema de alerta: puede suceder que cuando la tranquilidad alcanza un nivel máximo se produce un desbordamiento que activa el sistema de alerta. En un estado de relajación extrema mediante la concentración intensa en un objeto puede experimentarse una absorción por dicho objeto.
- Estado de hiper-alerta con irrupción del sistema de tranquilidad: de manera análoga, desde un estado de hiper-alerta puede producirse un desbordamiento que active el sistema de tranquilidad. Como ha escrito el profesor Rubia, ello sucede, por ejemplo, en las danzas sufíes de los derviches giróvagos.

En definitiva, las investigaciones llevadas a cabo por d'Aquili, Newberg y otros científicos que les han dado continuidad, parecen señalar que el estado de éxtasis (místico) puede ser alcanzado tanto mediante una relajación profunda como por una excitación máxima puesto que, logrado un cierto nivel de excitación de uno de los sistemas (alerta o relajación), se produce la excitación del sistema contrario (Rubia, 2002: 189-191; Rubia, 2004: 175-181; Muntané, Moro y Moros, 2008: 69-72).

Esta pequeña muestra de la primerísima actividad de la neurociencia en el ámbito religioso evidencia que los intereses que movían inicialmente a los científicos a la investigación no se encaminaban a establecer los cimientos firmes de lo que hoy se denomina neurociencia cognitiva de la religión o neuroteología. Como se ha visto, las primeras investigaciones se concentraban

en torno a temas como el éxtasis místico, la meditación, o la experiencia de la muerte, lo que de alguna manera puede ser visto como temas aledaños a la religión.¹⁰⁸ Es decir, por un lado son fenómenos religiosos que bien podrían ser laicos (o que presentan una cara laica), y por otro, son fenómenos que con muchas dudas podrían considerarse mayoritarios entre la población creyente del planeta. Un individuo puede ser perfectamente religioso durante toda su vida, sin haber vivido jamás una experiencia estática, o el hábito de la meditación (trascendente), o acaso una experiencia próxima a la muerte. Por tanto, esta nebulosa originaria de estudios de neurociencia de la religión irá convirtiéndose de manera lenta y progresiva en un corpus ordenado y sistemático. Pero, sólo muy recientemente los investigadores del campo han comenzado a sentar las bases de esta novísima disciplina por lo que, metafóricamente hablando, puede decirse que todavía se halla en su etapa infantil.

En los últimos años una serie de grupos de investigación, empleando técnicas de imagen cerebral como la resonancia magnética funcional (RMf o fMRI), la resonancia magnética estructural (RM estructural) o el electroencefalograma (EEG) han estudiado los correlatos neuronales de la experiencia religiosa en sus distintas facetas. Estos trabajos no representan un conjunto de esfuerzos unificados ya que las tareas propuestas a los participantes así como los objetivos de cada grupo son muy diferentes, pero con ellos comienzan a establecerse los fundamentos de lo que deba ser la disciplina en el futuro o, dicho de otro modo, comienza a construirse cierto *background*. Todos ellos coinciden en manifestar que pese a los estudios de neurociencia de la religión que les preceden, dedicados a aspectos *inusuales y extraordinarios* de la religión (éxtasis místico o meditación, por ejemplo) o bien a aspectos clínicos

¹⁰⁸ Es fácil comprender que el éxtasis místico es un fenómeno que con frecuencia se cataloga como la más alta relación que un ser humano pueda mantener con la divinidad. Se trata además de un fenómeno de una intensidad y, seguramente, de una pureza incomparables. Tan es así que una de las características del éxtasis místico es la incapacidad de descripción certera con palabras por cuantos lo experimentan. Dicho esto, si en este trabajo se considera el éxtasis religioso o místico como “aledaño” a la religión, no es porque se le considere fuera de la religión -aunque, naturalmente existe la experiencia estática no religiosa-, sino porque en el proceso de configuración de la neurociencia de la religión no parece un elemento que deba pertenecer al núcleo duro de la misma. Y no debe pertenecer al núcleo duro de la misma, por más que haya atraído a muchos de los primeros neurocientíficos, porque no es un hecho religioso compartido por la mayoría de creyentes del planeta, y porque ni siquiera parece ser una aspiración para un gran porcentaje de ellos.

(estudio de patologías varias), es muy poco lo que en la actualidad se conoce sobre las bases neurales del fenómeno religioso. Y esto extraña, si cabe todavía más, al observar el papel de primera magnitud que la religión juega en todas las sociedades (Kapogiannis et al. 2009a y 2009b; Harris et al. 2009; Inzlicht et al. 2009).

En el número de marzo de 2009 de *Proceedings of the National Academy of Science* (PNAS) Jordan Grafman y un equipo de colaboradores publican un artículo titulado «*Fundamentos cognitivos y neurales de la creencia religiosa*» (*Cognitive and neural foundations of religious belief*) (Kapogiannis et al. 2009a) en que presentan los resultados obtenidos en una investigación hecha mediante imagen de resonancia magnética funcional (fMRI). El objetivo de la investigación consistía en definir la estructura neuronal y el proceso cognitivo de la creencia religiosa. Grafman y su equipo delimitaron primero tres dimensiones psicológicas de la creencia religiosa, que son: 1) la percepción del nivel de implicación de Dios; 2) la percepción de la emoción de Dios; 3) el conocimiento religioso doctrinal/experiencial. El experimento neurocientífico contó con cuarenta participantes a quienes se pidió que realizaran la tarea de manifestar su acuerdo o desacuerdo en relación a una serie de enunciados relativos a diversos aspectos de la religión y de Dios. Los resultados revelaron la activación del lóbulo temporal y del lóbulo frontal y también que la creencia religiosa implica estructuras cerebrales ya conocidas como las relativas a los procesos semánticos abstractos, la imaginación, y la Teoría de la Mente (*intent-related and emotional ToM*). Además los resultados sugieren que la religiosidad está integrada en procesos cognitivos y redes cerebrales usadas en la cognición social. Ésta ha sido una de las investigaciones pioneras de la etapa que ahora comienza para la neurociencia cognitiva de la religión. En opinión de Grafman lo más destacable de este estudio es que demuestra que resulta posible estudiar el fenómeno religioso mediante técnicas neurocientíficas y que por tanto sus estructuras neurales pueden ser comparadas con las que subyacen a otros sistemas de creencias. Esta circunstancia, como se verá más adelante, tiene importantes consecuencias para la sociología de la religión.

En el segundo capítulo de este trabajo veíamos como Yinger, hablando de las organizaciones religiosas, se interrogaba acerca de qué es lo que aportaba a la sociología de la religión el hecho de tener un criterio para clasificar los distintos tipos de organizaciones y, lo que en este apartado interesa más, cómo casaba ese esquema clasificatorio de organizaciones religiosas con el esquema clasificatorio de las restantes organizaciones sociales. Pues bien, de forma análoga Harris y colegas (2009) se preguntan no por las organizaciones sino por las creencias religiosas y no religiosas y su mutua relación a nivel cerebral. Aunque, como hemos visto, el equipo encabezado por Grafman se ha ocupado en tratar de aclarar cuál es el sustrato neural de la creencia religiosa, Harris y sus colaboradores se muestran sorprendidos de que hasta el momento nadie haya reparado en la necesidad de contrastar creencias religiosas y no religiosas en términos de correlatos cerebrales. Se desconoce si los creyentes y los no creyentes difieren o no en el modo en que evalúan la exposición de los hechos.

Empleando imagen de resonancia magnética funcional (fMRI) Harris y su equipo han hallado algunas diferencias entre los juicios emitidos por creyentes y no-creyentes. Sin embargo las diferencias entre la creencia y la increencia aparentan ser independientes del contenido. Se propuso a treinta participantes, de los cuales la mitad eran cristianos comprometidos y la otra mitad no-creyentes, la tarea de evaluar como verdadero o falso cierta cantidad de enunciados de carácter religioso y no-religioso. El resultado fue que, para los dos grupos (cristianos comprometidos y no-creyentes) y para las dos categorías de estímulos (enunciados religiosos y no-religiosos), la activación cerebral parece indicar que la creencia se asocia al cortex prefrontal ventromedial (lóbulo frontal). Dicha región, el cortex prefrontal ventromedial, es un área cerebral relacionada con la autorrepresentación (*self-representation*), asociaciones emocionales, recompensa y conducta para la consecución de metas. Tanto los enunciados religiosos como los no religiosos produjeron gran actividad cerebral y, tras comparar las dos categorías de estímulos, el grupo de Harris ha sugerido que el pensamiento religioso está más asociado con aquellas regiones del cerebro que rigen la emoción, la autorrepresentación y el

conflicto cognitivo, mientras que el pensamiento sobre cuestiones ordinarias tiene más que ver con redes de recuperación de memoria.

Por su parte Inzlicht y otros (2009), en un artículo de investigación reciente han proporcionado a la neurociencia una nueva línea de indagación. Aunque lo habitual en este tipo de estudios es registrar la actividad de las redes neurales en relación a una tarea determinada, estos investigadores han observado que la convicción religiosa puede presentar un marcador neural (*neural marker*) manifestado en una reducida reactividad en el cortex anterior cingulado. Esta región cerebral está implicada en la experiencia de la ansiedad y es importante para la propia regulación (*self-regulation*). A fin de comprobar la hipótesis que relacionaría convicción religiosa con baja actividad de la región mencionada, los autores han conducido dos estudios sobre la actividad cortical del cerebro mediante el uso del electroencefalograma (EEG). En ambos estudios se les pedía a los participantes que realizasen una tarea de asociación de colores y nombres (*color-naming Stroop task*) y los resultados mostraron que un fuerte fervor religioso y una gran creencia en Dios se asociaban a menor disparo del cortex anterior cingulado en respuesta al error y a una menor comisión de errores. En opinión de los autores del artículo, estos resultados sugerirían que la convicción religiosa proveería al sujeto de un marco adecuado para la comprensión y actuación en el propio entorno o ambiente, actuando de ese modo como una protección contra la ansiedad y minimizando la experiencia del error. Así pues, una firme creencia religiosa podría ser interpretada como un mecanismo que proporcionaría alivio frente a la experiencia de la incertidumbre y el error, y conduciría al individuo a una existencia menos errática. Este mecanismo de respuesta a tales dificultades -hipotetizan los autores- sería neurofisiológico en tanto en cuanto la firme creencia religiosa se relaciona con la reducida actividad del cortex anterior cingulado, sistema cortical implicado en una forma de atención que sirve para regular procesos cognitivos y emocionales.

Naturalmente el planteamiento realizado por Inzlicht y colaboradores en términos neuronales o neurobiológicos recuerda mucho a una de las funciones sociales que, desde hace décadas, la sociología viene atribuyéndole a la

religión. Que la religión -la creencia religiosa- y la magia contribuyen a reducir la ansiedad en las personas que viven determinadas situaciones de incertidumbre y de riesgo. Es algo que ya Bronislaw Malinowski expresó magníficamente hace más de cincuenta años pero, seguramente Inzlicht y sus colaboradores no pensaban en Malinowski cuando diseñaban los experimentos, como tampoco tenían en mente las propuestas del funcionalismo sociológico mientras trataban de interpretar los resultados obtenidos en los respectivos estudios. Sin embargo es evidente que en esta ocasión la teoría sociológica y la hipótesis neurocientífica parecen acoplarse sin fricción, por lo que ambas salen reforzadas.¹⁰⁹ Este es un ejemplo claro de las posibilidades de trabajo interdisciplinar a las que ofrece un marco el paradigma que a continuación se presenta.

5.2.5. La extensión de los objetivos de la sociología de la religión.

Si la hipótesis de partida de este trabajo no está equivocada, es decir, si la sociología de la religión se encuentra desde hace algún tiempo en una situación de estancamiento o de agotamiento, o si lo que se registra en su seno es una corriente monolítica que no conduce a otro sitio que a la alienación de los jóvenes investigadores, entonces se abre un camino para comprender la necesidad -urgente- de promover nuevos paradigmas dentro de los cuales poder trabajar e innovar. Autores como Durkheim o Weber, que deberán ser admirados todavía largo tiempo por los cultivadores de la ciencia sociológica no pueden, en cambio, guardar actualidad eternamente. La aparición de Internet, por ejemplo, ha supuesto un caso en que los sociólogos actuales de la religión han debido conducirse por sus propios derroteros, sin sentirse inclinados a buscar de reojo la aprobación de los grandes popes Durkheim y Weber.

El concepto de paradigma que se emplea en este trabajo asume la definición propuesta por Thomas S. Kuhn a lo largo de su obra, como se ha expresado con anterioridad (Capítulo 2). El paradigma que aquí se plantea no es, en

¹⁰⁹ Huelga decir que el hecho de que dos hipótesis, sociológica la una y neurocientífica la otra, parezcan ser compatibles y encajar bien, ello no las hace necesariamente más ciertas. Por supuesto será menester perseverar en todos los mecanismos de contraste científico, pero al menos así se dispondrá de un hilo del que tirar.

principio, un paradigma excluyente ni entra en competencia con otros previamente establecidos. Se trata más bien de un paradigma complementario, o al menos así se ha concebido inicialmente. La neurociencia es, como ocurre con Internet, un ámbito científico que no resulta sencillo parangonar con situaciones pasadas. La magnitud de los nuevos conocimientos sobre el cerebro, su estructura y sus procesos funcionales, que sólo ahora comenzamos a vislumbrar gracias al desarrollo de las modernas tecnologías de neuroimagen, está ensanchando hasta cotas difíciles de imaginar nuestra concepción científica del órgano más inaccesible del ser humano. En consecuencia puede decirse que un paradigma de neurociencia cognitiva de la religión posee, en contraste con el paradigma de la religión online, un potencial revolucionario enorme pues, bien deglutido y bien digerido por la sociología, podría establecer un nuevo orden de cosas. Resulta fácil ver que si en vez de proponerse un paradigma de neurociencia cognitiva circunscrito al campo religioso se propusiese un paradigma más ambicioso de neurociencia social para toda la sociología, muchas serían las perspectivas que sería menester reorientar. Sin embargo en este trabajo de doctorado nos ceñiremos estrictamente al campo religioso.

Un paradigma de neurociencia cognitiva para la sociología de la religión no es equivalente en absoluto a la misma neurociencia cognitiva, ni se trata de un intento de «neurocientificación» de la sociología religiosa. Ésta, la neurociencia cognitiva, como ciencia autónoma tiene sus propios cometidos, no siendo el menor de ellos el señalado sagazmente por Steven Pinker de trabajar junto con la ciencia cognitiva, la genética del comportamiento y la psicología evolutiva, para tender puentes entre la naturaleza y la sociedad, en forma de una explicación científica de la mente y la naturaleza humanas (Pinker, 2005: 9). El paradigma neurocientífico defendido aquí para la sociología de la religión debe ser entendido en un nivel de aspiraciones considerablemente más rebajado que el de la Neurociencia cognitiva. En realidad debe ser interpretado en un sentido utilitarista a favor de la sociología de la religión. Antes que un intruso para la sociología es una intrusión (un emisario) de ésta. De algún modo lo que se pretende expresar es que la sociología de la religión gana el paradigma

neurocientífico para ponerlo al servicio de sus intereses epistemológicos y disciplinares.

Previo a adentrarnos en la propuesta del nuevo paradigma conviene dejar sentadas al menos dos ideas que ya han sido adelantadas en los capítulos precedentes. En primer lugar parece apropiado recordar que un paradigma sociológico no es una teoría, sino algo mucho más modesto, algo que como se ha visto anteriormente puede ser interpretado como lo que hace una determinada escuela sociológica o incluso como un mero conjunto de problemas a investigar. En segundo lugar, y es importante que no quede un atisbo de duda, que la propuesta de un paradigma neurocientífico para la sociología de la religión no significa en ningún caso que los sociólogos deban comenzar a hacer neurociencia, pero sí que deben estar al tanto de las innovaciones que se producen en otros campos del conocimiento, especialmente si presentan un potencial revolucionario como el que se ha referido más arriba.

Los neurocientíficos dedicados a investigar la relación entre cognición y religión saben con un elevado grado de certeza qué es lo que pretenden en su búsqueda. Su interés principal, como ha venido siéndolo en otros rasgos elementales del ser humano, se centra en descubrir el sustrato neuronal del pensamiento y la creencia religiosos. Dicho de otro modo, mediante las técnicas de neuroimagen los neurocientíficos tratan de poner en claro cuáles son las estructuras cerebrales y los circuitos neurales que están implicados en la experiencia religiosa, entendida ésta en un sentido amplio. Como se ha visto ya, los neurocientíficos se centraron en un principio en la investigación de lo que, desde cierto ángulo, podría considerarse la experiencia religiosa más "pura", o sea, el éxtasis religioso (o místico), sin embargo habrá de convenirse que el éxtasis o la experiencia de trance no resultan consustanciales a la práctica religiosa. De hecho muchas personas religiosas nunca llegan a experimentar, ni acaso a buscar, tal sensación a lo largo de toda una vida más o menos confesional. Hay todavía otro aspecto importante, como son las aplicaciones que se desprenden de los conocimientos conquistados por la ciencia básica. ¿Para qué puede emplearse, por ejemplo, la capacidad

hipotética de crear (o destruir) la sensación de la presencia de lo sublime (Dios, la trascendencia, los espíritus, la fuerza cósmica, etc.) en una persona? ¿Es legítimo emplearla para paliar un dolor? ¿Y para castigar o torturar? Éstas son cuestiones éticas que, como puede imaginarse, no se tratarán aquí puesto que escapan a los límites de este trabajo.

Por otro lado, el interés por descubrir las bases neurales de la experiencia religiosa, por más que resulte un empeño científico admirable, no parece una razón de peso suficiente como para mover al colectivo de sociólogos a adoptar en el futuro el paradigma neurocientífico que aquí se propone. El paradigma neurocientífico planteado para la sociología de la religión debe ser considerado como una herramienta más -y no la única- para la corroboración o refutación de las teorías y modelos sociológicos. En otras palabras, la neurociencia impone algunos límites a la *imaginación sociológica*. Es decir, no puede construirse una sociología de la religión que mire hacia el futuro, si al mismo tiempo da la espalda a los avances científicos realizados en otros ámbitos. Como tampoco pueden defenderse teorías o modelos sociológicos que presenten la conducta humana en términos que contradigan lo que hoy conocemos acerca del funcionamiento del cerebro. De algún modo la neurociencia y sus insoslayables avances de las últimas dos décadas pueden establecer un nuevo orden de cosas, corregir o redireccionar las concepciones que sobre las capacidades cognitivas humanas hemos venido sosteniendo tradicionalmente. No cabe duda que entre esas capacidades se encuentran la idea de trascendencia, la capacidad de formular cosmovisiones, la creencia en fuerzas, espíritus o divinidades intangibles, la capacidad simbólica y otras que configuran el fenómeno religioso. Por tanto la asunción del paradigma neurocientífico por la sociología de la religión implicará la revisión del bagaje científico acumulado por la disciplina durante décadas a la luz de este nuevo elemento de contraste. Es por ello que no podrán mantenerse por mucho tiempo aquellas teorías y modelos que sean contrarios al modo en que parece conformarse la cognición humana, es decir, el modo en que funciona nuestro cerebro y que en la actualidad conocemos mejor que hace cien, cincuenta o diez años.

Pese a todo es posible hallar un punto de confluencia entre los intereses de la sociología de la religión y los de la neurociencia cognitiva de la religión, y que podría servir a modo de invitación a la sociología a adoptar el paradigma neurocientífico que aquí se propone. Dicho punto consiste en el esclarecimiento acerca de la existencia efectiva de una emoción religiosa específica y bien delimitada y de las consecuencias que representaría su afirmación o negación. En síntesis, podría decirse que caben dos posibilidades: o bien la emoción/experiencia religiosa conforma un rasgo autónomo de la personalidad humana (en cuyo caso esa realidad sociocultural tendrá su reflejo en la activación de un específico correlato neuronal), o bien lo que culturalmente percibimos como una unidad, la religión o la religiosidad, es en realidad un conjunto de capacidades mentales varias (simbolismo, alteridad, prosocialidad, capacidad cognoscitiva, lenguaje de doble articulación, etc.). Ambas posibilidades interesan por igual a la sociología y a la neurociencia, aunque por motivos diferentes.

Vayamos con la primera de las posibilidades. Si bien es cierto que a menudo la religión se presenta en la sociedad unida a otras esferas de la vida humana (sistemas y subsistemas sociales), como la política, la ciencia, la economía, la estratificación social, el parentesco, o el sexo, no deja de percibirse «lo religioso» como una entidad autónoma, analizable en sí misma. Si dicha percepción es correcta, entonces deberá tener su reflejo en el cerebro, en forma de activación de unos circuitos neuronales concretos, o sea, que la experiencia religiosa implica la participación de unas estructuras cerebrales específicas. Una vez que se conoce el sustrato neuronal de la experiencia religiosa, resulta posible compararlo con las activaciones producidas por otros tipos de experiencias, tales como: la magia y la superstición, el chamanismo, el esoterismo, la religión civil, el nacionalismo o el comunismo, la pasión por el fútbol, el rock o el medioambiente, el cientificismo, o la inclinación hacia los juegos de azar y la creencia en la suerte. Ello significa que, atendiendo a los patrones de activación de los circuitos neuronales, la sociología de la religión

podría obtener indicios bastante concluyentes de si, por ejemplo, las religiones sobrenaturales y las religiones laicas constituyen el mismo tipo de fenómeno, o si la experiencia religiosa debe o no comprender en sí fenómenos tales como la magia, la brujería, el chamanismo, o la adivinación. Una primera consecuencia parece evidente, la de averiguar si deben o no investigarse todos estos fenómenos con igual metodología y utillaje sociológicos. Por otra parte, si en algún momento llega a demostrarse, pongamos por caso, que las religiones laicas no son (cerebralmente) equiparables a las religiones sobrenaturales, la sociología de la religión probablemente debería apartarlas de su quehacer y preocupación científicos. Por el contrario, si se llegase a confirmar que la magia activa las mismas regiones y estructuras cerebrales que la religión, entonces la sociología de la religión debería empezar a prestar al hecho mágico una atención que de ordinario se le ha escamoteado. Éstas son algunas de las posibles consecuencias que conlleva para la sociología de la religión la asunción de un paradigma neurocientífico.

Sorprenderá, no obstante, descubrir el hecho de que las mencionadas consecuencias no se encuentran por completo desconectadas de la tradición sociológica en materia de religión. En 1905 Georg Simmel publicaba en *The American Journal of Sociology* un artículo titulado *A Contribution to the Sociology of Religion*, donde comenzaba afirmando que nadie ha sido capaz de ofrecer una definición de religión que, sin recurrir a vaguedades y siendo lo bastante comprensible, dejara sentado de una vez por todas qué es en su esencia la religión y qué es lo que resulta común, por ejemplo, a la religión de los cristianos y de los isleños de los Mares del Sur, del budismo o la idolatría mejicana (Simmel, 1905: 359). Hoy podría decirse, tal vez, que lo común a toda forma de religión debe ser, cuando menos, su manifestación cerebral. Pero, prosiguiendo con el extraordinario sociólogo alemán, sugiere que para el estudio de un fenómeno de origen y naturaleza tan ambiguos como la religión, lo conveniente es observarlo en un estado temprano, cuando todavía no se ha desarrollado. Según Simmel, en condiciones no-religiosas quizá podamos descubrir ciertos «momentos religiosos», los inicios de lo que más tarde llegará a ser religión. Y añade:

I do not believe that the religious feelings and impulses manifest themselves in religion only; rather, that they are to be found in many connections, a co-operating element in various situations, whose extreme development and differentiation is religion as an independent content of life¹¹⁰ (Simmel, 1905; 360).

En opinión de Simmel es seguro que muchas relaciones humanas esconden un elemento religioso y propone ejemplos como la relación de un hijo devoto respecto a sus padres, la de un patriota entusiasta por su país, la de un ferviente cosmopolita hacia la humanidad, la relación de un obrero hacia sus luchadores colegas, la de un orgulloso señor feudal por su estamento, la relación de un sujeto respecto al gobernante bajo cuyo control se encuentra, o la del fiel soldado respecto a su ejército. Mediante estas *intuiciones* Simmel anticipa más de un siglo una serie de cuestiones fundamentales para la sociología de la religión que, sólo en la actualidad y gracias a la neurociencia cognitiva, empezamos a poder comprobar empíricamente. Una de las cuestiones más interesantes sin duda es la de si las religiones laicas son en realidad equiparables a las religiones sobrenaturales, si pertenecen al mismo género de experiencias.

Como puede comprobarse, el paradigma neurocientífico que este trabajo propone entronca directamente con una de las líneas de pensamiento de la sociología clásica de la religión, por más que haya que reconocer que las *contribuciones* simmelianas a la disciplina no han gozado en mucho tiempo del aprecio que sí han logrado conquistar y mantener las propuestas weberiana y durkheimiana. Esto lleva a pensar que, como ya se ha venido advirtiendo desde el principio de este texto, aportaciones como las de Herbert Spencer, William James o Georg Simmel merecen ser redescubiertas a la luz de una nueva sociología de la religión.

¹¹⁰ Traducción del autor: «Yo no creo que los sentimientos e impulsos religiosos se manifiesten únicamente en la religión; más bien, que son hallados en muchas combinaciones, como un elemento cooperador en situaciones diversas, cuyo desarrollo y diferenciación extremos son la religión en tanto que contenido independiente de la vida».

Veamos ahora la segunda de las posibilidades, la de que la experiencia religiosa no presenta un sustrato cerebral específico, sino que las estructuras cerebrales implicadas en tal fenómeno corresponden a una gama de fenómenos culturalmente próximos. A favor de esta hipótesis parece haberse postulado en su día el psicólogo pragmatista William James, coetáneo de Simmel, pese a que por entonces no resultaba nada fácil pensar en términos de imaginería cerebral. Lo cierto es que James se mostró reacio ante la idea de la existencia de una emoción religiosa más o menos autónoma. El autor norteamericano escribió que cuando se pretende utilizar el término «sentimiento religioso» como enunciado colectivo para todos los sentimientos que los objetos religiosos pueden provocar, se observa que con toda probabilidad no contiene psicológicamente nada de una naturaleza específica. Para él las emociones religiosas son entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple «emoción religiosa» abstracta exista en sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa (James, 1994: 32). En opinión de James, el sentimiento religioso se componía de otros sentimientos asociados, como el de dependencia, el de miedo, el de sexualidad, el sentimiento de infinitud, el de amor o el de alegría. En el supuesto de que esta posibilidad fuera cierta, la sociología de la religión muy probablemente se vería exhortada a expandir sus focos de atención para poder analizar aquellos fenómenos/sentimientos asociados al fenómeno cultural de la religión.

La investigación de las bases neurales del fenómeno religioso supone un tema del máximo interés tanto para la neurociencia como para la sociología de la religión. Cualquiera que sea el resultado final que alcancen los neurocientíficos, éste tendrá consecuencias relevantes en el quehacer futuro de la sociología de la religión. Sin embargo debe advertirse de la existencia de algunas dificultades investigadoras todavía no superadas por la neurociencia cognitiva de la religión. En primer lugar, no siempre resulta posible sacar conclusiones definitivas fundándose en la imaginería cerebral, ya que en ocasiones la realización de una misma función activa regiones cerebrales distintas en individuos distintos. También, con frecuencia, las mismas regiones cerebrales se

activan durante la ejecución de distintas funciones, por lo que a veces resulta difícil asignar correspondencias exactas. Por citar sólo una dificultad más, en lo metodológico es obligado tomar muy en cuenta las posibles variaciones ocasionadas por la variable «género», es decir, por el hecho de que hombres y mujeres puedan realizar las mismas funciones mentales mediante el empleo de distintas estructuras cerebrales, como ya ha apuntado el profesor Cela Conde y colaboradores en relación a los correlatos neuronales de la percepción estética (Cela-Conde et al. 2009). Con todo, es inaplazable el reto que la sociología de la religión tiene ante sí, el de interiorizar los avances neurocientíficos sobre religión y, acaso, el de constituir la vanguardia para la actualización de toda la ciencia sociológica.

Conclusión: Nuevos retos para la Sociología de la Religión

Llegado este punto es momento de hacer una recapitulación sobre lo expuesto anteriormente. Para este trabajo la religión -y también la magia- es la expresión sociocultural de la religiosidad o espiritualidad, siendo esta última un rasgo característico humano consistente en la capacidad de creer en trascendencias o trasmundos. La religión, por su parte, presenta una elevada variabilidad o pluralidad de formas que viene causada por la disparidad de entornos y de conductas culturales y ecoetológicas adoptadas por los grupos humanos para la mejor adaptación a los mismos.

En los inicios de la sociología de la religión, hacia mediados del siglo XIX, las explicaciones propuestas al fenómeno religioso en tanto que fenómeno profundamente social son de muy diversa índole. Si apartamos de entre las primeras teorías sociológicas de la religión aquellas que eran más bien híbridos ente metafísica y ciencia sociológica, nos quedan dos grandes grupos o tendencias: una de corte psicologista, centrada en los rasgos de la personalidad; sociologista la otra, otorgando primacía a la influencia de la sociedad sobre el individuo. Con el tiempo las teorías de tipo sociologista han ido imponiéndose, haciendo perder relevancia a aquellas agrupadas bajo la denominación de psicologistas.

En la práctica este hecho significa que las explicaciones propuestas por autores como Émile Durkheim o Max Weber sobre religión han terminado por imponerse a otro tipo de explicaciones como las que en su día elaboraron Herbert Spencer, Edward Tylor, Vilfredo Pareto, Georg Simmel o Bronislaw Malinowski. Esta circunstancia tiene más que ver con el modo como se van desarrollando las ciencias sociales que con la validez de las teorías en sí mismas. Es decir, de continuo la comunidad científica actúa prestando su atención y apoyo a unas corrientes de pensamiento y dejando caer a otras, lentamente, en el olvido. No significa necesariamente que las primeras se hayan demostrado ciertas por completo y las segundas erróneas, sino que, por diversos factores que sería ocioso recorrer aquí, unas líneas de pensamiento

casan mejor que otras con el *espíritu* de los tiempos. Por fortuna las ciencias sociales tienen el magnífico -y a veces desgraciado- potencial de recuperar en un momento determinado ideas formuladas en tiempos pretéritos. Y es precisamente este recurso del que echan mano muchos científicos que no entienden su tarea como el caballo aquel que luce sus anteojeras y que sólo marcha hacia delante, incapaz de una mirada amplia, incluso de una mirada retrospectiva.

Esta tesis contempla entre sus puntos de partida que la sociología de la religión vive actualmente un momento de cierto estancamiento teórico y práctico, más lo primero que lo segundo, que se ha venido gestando desde hace varias décadas. Esta circunstancia se ve reflejada en una de las características distinguidas en el epígrafe 2.4., conforme a la cual la sociología de la religión presentaría un cierto agotamiento en torno a las aportaciones de los clásicos de la disciplina, señaladamente a aquellas realizadas hace algo más de cien años por autores como Durkheim o Weber. Dicho estancamiento, si cabe, se ha visto acrecentado por haber sostenido durante años nuestra disciplina un debate que a la postre se ha revelado considerablemente infructuoso acerca de la secularización y su alcance. Sin embargo el dinamismo de las religiones, acelerado en las últimas dos décadas por diversos procesos de globalización y por la expansión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, exigen de la sociología de la religión respuestas a nuevas cuestiones que ésta sólo podrá satisfacer saliendo del estancamiento presente y revitalizando su discurso teórico.

El modo en que los sociólogos y los antropólogos de la religión pueden sacar a su disciplina del estancamiento es mediante un pensamiento audaz, que no pierda las referencias de la tradición sociológica, pero que sea lo bastante libre como para crear sin ataduras. Un pensamiento que mire de frente los nuevos retos que el campo religioso plantea, que abra nuevas líneas de indagación y que aplique nuevos enfoques a las cuestiones clásicas. Entre los múltiples enfoques o perspectivas que pueden llegar a proponerse para la revitalización de la sociología de la religión este trabajo ha mencionado el estudio del pluralismo religioso en toda su complejidad (libertad, diversidad y minorías

religiosas, diálogo interreligioso, lugares de culto interconfesionales, etc.), la incorporación de la línea emocional al estudio de las conductas sociales, o la consideración de las sociologías de la literatura, del arte o de la música como compañeras poco valoradas hasta la fecha. También el estudio de la religión en relación a Internet, que sin duda alguna constituirá en un futuro próximo una de las líneas de trabajo más productivas. El estudio de la religión en Internet abre dos grandes vías de trabajo, por un lado aquella que tiene que ver con la expresión de las “viejas” religiones en un soporte innovador como es Internet y que puede dar cuenta de un cambio en el perfil y preferencias del creyente actual; por otro lado -más excitante, si cabe- la observación de nuevas formas religiosas cuya expresión principal es *online*, aunque puntualmente puedan registrar alguna actividad *offline*. En lo que a religión en la Red se refiere, todavía hay mucho camino por hacer.

Además, esta tesis hace especial hincapié en una perspectiva probablemente inédita en la sociología, pero que se presume como clave para la sociología religiosa venidera. Se trata, como ha podido verse a lo largo del Capítulo 5, de la perspectiva de neurociencia cognitiva de la religión. Desde la década de los '90 del siglo XX los ámbitos de estudio de las ciencias cognitivas y de las neurociencias han experimentado un crecimiento exponencial. A ello ha contribuido de forma apreciable el desarrollo de las modernas tecnologías de imagen cerebral. Tras unos inicios un tanto confusos en cuanto al objeto que debían perseguir las investigaciones, la llamada neurociencia cognitiva de la religión, a veces nombrada como neuroteología, encara los inicios del siglo XXI con el objetivo de descubrir las bases neurales de la experiencia religiosa. Dicho de otra manera, la neurociencia cognitiva de la religión busca en nuestros días aclarar cuál es el sustrato orgánico de la religiosidad. Para lograrlo, los grupos de investigación emplean técnicas de imagen cerebral tales como la resonancia magnética funcional (RMf o fMRI), la resonancia magnética estructural (RM estructural) o el electroencefalograma (EEG), que permiten establecer los circuitos neuronales y las estructuras cerebrales implicados en la experiencia religiosa. Tarde o temprano la ciencia estará en condiciones de proporcionar un mapa cerebral bastante aproximado de la cognición humana y las experiencias religiosas tendrán, también, su localización en él. Lo que esta

tesis propone no es que los sociólogos/antropólogos de la religión comiencen a hacer neurociencia, pero sí que lejos de desdeñar ese conocimiento, lo estimen y valoren como una posibilidad de incorporar mejoras a su propia tarea de científicos sociales. También se propugna aquí una mayor participación de los sociólogos de la religión en proyectos de investigación de neurociencia cognitiva de la religión, potenciando con ello la interdisciplinaridad de los estudios. El sociólogo de la religión debe poder enriquecer el debate acerca del hecho religioso y para ello es menester que entre en diálogo con las demás ciencias de la religión, inclusive las neurociencias.

A la luz del empeño neurocientífico por descubrir los correlatos neuronales de la experiencia religiosa se revela al sociólogo de la religión la importancia absoluta que cobra la diferencia entre religiosidad y religión, que es la diferencia entre una capacidad característica humana y una construcción sociocultural, organizada, institucionalizada y pautada, pero también de las conexiones que se establecen entre los dos conceptos. Sin embargo, en contra de lo que pueda creerse, la sociología de la religión no necesita salirse de su propia tradición teórica para encontrar elementos de entronque con las ideas que viene a presentar la novísima neurociencia cognitiva de la religión. La sociología de la religión cuenta entre sus representantes históricos con un selecto grupo de autores, como es el caso de los ya citados Spencer, Tylor, Pareto, Simmel o Malinowski, que nos han legado un conjunto de intuiciones extraordinarias (el culto a los espíritus de los antepasados, el animismo, la emoción socialmente construida, la dimensión religiosa de los fenómenos profanos o el papel consolador y alentador de la religión frente a las adversidades) que, retomándolas y desarrollándolas, permitirían ensachar los enfoques y expandir los objetivos de nuestra disciplina dándole las nuevas posibilidades que hoy se le demandan.

Bibliografía

Abreviaturas:

Comp. (Compilador)

Dir. (Director)

e. o. (edición original)

Ed./Eds. (Editor/Editores)

s/f (sin fecha o fecha desconocida)

- Abercrombie, N; Hill, S; Turner, B. S.** (2000 [1984]) *The Penguin Dictionary of Sociology*. London. Penguin Books. Existe ed. castellana (no actualizada) *Diccionario de sociología* (Madrid. Cátedra. 1992)
- Aguirre Baztan, A. (Ed.)** (1986) *La antropología cultural en España. Un siglo de antropología*. Barcelona. PPU.
- Amorós Azpilicueta, J. J.** (1984) *La libertad religiosa en la Constitución Española de 1978*. Madrid. Tecnos.
- Ariño Vilarroya, A.** (2006 [1998]) Voces Iglesia y Secta. En Giner; Lamo de Espinosa; Torres. (eds.) *Diccionario de Sociología*. Madrid. Alianza Editorial.
- Arnaud, P.** (1969) *Sociologie de Comte*. (París. Presses Universitaires de France.) Se cita por la ed. castellana *Sociología de Comte*. (Barcelona. Península. 1986)
- Ayala, F. J. y Cela Conde, C. J.** (2006) *La piedra que se volvió palabra*. Madrid. Alianza Editorial.
- Bagú, S.** (2005 [1989]) *La idea de dios en la sociedad de los hombres*. México. Siglo XXI Editores.
- Becker, H.** (1942a) Sacred and secular aspects of human sociation. *Sociometry*. Vol. 5. No. 3: 207-229.
- Becker, H.** (1942b) Sacred and secular aspects of human sociation. *Sociometry*. Vol. 5. No. 4: 355-370.
- Becker, H.** (1950) Sacred and secular societies: considered with reference to folk-state and similar classifications. *Social Forces*. Vol. 28. No. 4: 361-376.
- Bellah, R. N.** (1964) Religious evolution. *American Sociological Review*. Vol. 29. No. 3: 358-374.
- Bellah, R. N.** (1988 [1967]) Civil Religion in America. *Daedalus*. Vol.117. No. 3: 97-118.
- Beltrán Villalva, M.** (2004) Herbert Spencer organicista. *REIS*. 107: 227-230.

- Berger, P. L.** (1967) *The sacred canopy*. (New York. Doubleday) Se cita por la ed. castellana *Para una teoría sociológica de la religión*. (Barcelona. Editorial Kairós. 1981)
- Berger, P. L.** (2001) Reflections on the sociology of religion today. *Sociology of Religion*. 62:4 443-454.
- Berger, P. L. y Luckmann, T.** (1967) *The social construction of reality*. (New York. Doubleday & Company Inc.) Se cita por la ed. castellana *La construcción social de la realidad*. (Buenos Aires. Amorrortu Editores. 2003)
- Bericat Alastuey, E.** (2000) La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers*. 62:145-176.
- Bericat Alastuey, E. (Ed.)** (2008) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Centro de Estudios Andaluces – Junta de Andalucía.
- Blasi, A. J. & Weigert, A. J.** (1976) Towards a sociology of religion: An interpretive sociology approach. *Sociological Analysis*. Vol. 37. No. 3: 189-204.
- Bottomore, T. B.** (1962) *Sociology: A guide to problems and literature*. (London, George Allen & Unwin Ltd.) Se cita por la ed. castellana *Introducción a la sociología*. (Barcelona. Ediciones Península. 1989)
- Briones, R. (dir.)** (2010) *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona. Icaria Editorial.
- Bruce, S.** (2001) Christianity in Britain, R.I.P. *Sociology of Religion*. Vol. 62. No. 2: 191-203.
- Buades Fuster, J. y Vidal Fernández, F.** (2007) *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Barcelona. Icaria Editorial.
- Bunge, M.** (1985) *Seudociencia e ideología*. Madrid. Alianza Editorial.
- Campbell, H.** (2006) Religion and the Internet. *Communication Research Trends*, 25: 3-24.
- Campo, S. del (Ed.)** (1992 [1985]) *Tratado de Sociología* (2 Vol.). Madrid. Taurus Ediciones.
- Cantón, M.** (2009 [2001]) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona. Ariel.
- Caro Baroja, J.** (1985) *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid. SARPE.

- Casanova, J.** (2007) Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. No. 7.
- Casey, C. A.** (2001) Online religion and finding faith on the web: an examination of Beliefnet.org. *Proceedings of the Media Ecology Association*, 2: 32-40.
- Casey, C. A.** (2006) Virtual ritual, real faith. *Journal of Religions on the Internet*, 2.1: 73-90.
- Castells, M. & Ince, M.** (2003) *Conversations with Martin Ince*. Se cita por la ed. portuguesa *Conversas com Manuel Castells*. (Porto. Campo das Letras. 2004.)
- Castón Boyer, P. y Ramos Lorente, M.** (2003) Parliamentary debates on sects in the European Union: the cases of Spain, France and Germany. 6th ESA Conference.
- Castón Boyer, P. y Ramos Lorente, M.** (2008) Historia y evolución de los conceptos iglesia y secta en sociología. En Bericat Alastuey, E. (Ed.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Centro de Estudios Andaluces – Junta de Andalucía.
- Cela Conde, C. J. y Ayala, F. J.** (2005 [2001]) *Senderos de la evolución humana*. Madrid. Alianza Editorial.
- Cela-Conde et al.** (2009) Sex-related similarities and differences in the neural correlates of beauty. *PNAS*. Vol. 106. No. 10: 3847-3852.
- Cipriani, R.** (1997) *Manuale di sociologia della Religione*. (Edizioni Borla) Se cita por la ed. castellana *Manual de sociología de la religión*. (Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores. 2004)
- Chien-Chang Wu, K.** (2008) Soul-making in neuroimaging? *The American Journal of Bioethics-Neuroscience*. Vol. 8. Num. 9: 21-22.
- Comte, A.** (1844) *Discour sur l'esprit positif*. Se cita por la ed. castellana *Discurso sobre el espíritu positivo*. (Madrid. Alianza Editorial. 1988)
- Comte, A.** (2001 [1854]) *Primeros ensayos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Contreras Mazarío, J. M.** (2008) Marco jurídico. En Díez de Velasco, F. (Ed.) *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona. Icaria Editorial.
- Culota, E.** (2009) On the origin of religion. *Science*. Vol. 326: 784-787.
- Damasio, A.** (1994) *Descartes' error*. (New York. Putnam) Se cita por la ed. castellana *El error de Descartes*. (Barcelona. Crítica. 1996)

- Damasio, A.** (2003) *Looking for Spinoza*. Se cita por la ed. castellana *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. (Barcelona. Crítica. 2006)
- Darwin, Ch.** (2004 [1871]) *The Descent of Man*. London. Penguin Books Ltd.
- Davie, G.** (2001) Global civil religion: A european perspective. *Sociology of Religion*. 62:4 455-473.
- Davie, G.** (2004a) Introduction: Culture and constraint in the sociology of religion. *Sociology of Religion*. 65:4 319-321.
- Davie, G.** (2004b) Creating an agenda in the sociology of religion: Common sources/different pathways. *Sociology of Religion*. 65:4 323-340.
- Davie, G.** (2006) Is Europe an exceptional case? *The Hedgehog Review*. Spring & Summer, pp. 23-34.
- Davis, K.** (1949) *Human Society*. (New York. The MacMillan Company) Se cita por la ed. castellana *La sociedad humana*. 2 Vols. (Buenos Aires. EUDEBA. 1978)
- Delumeau, J. (Dir.)** (1993) *Le fait religieux*. (París. Librairie Arthème Fayard) Se cita por la ed. castellana *El hecho religioso*. (México. Siglo XXI Editores. 1997)
- Desroche, H.** (1968) *Sociologies Religieuses*. (París. Presses Universitaires de France) Se cita por la ed. castellana *Sociología y Religión* (Barcelona. Península. 1972)
- Díaz-Salazar, R.** (1990) Política y religión en la España contemporánea. *REIS*. 52: 65-84.
- Díaz-Salazar, R. Y Giner, S. (Comps.)** (1993) *Religión y sociedad en España*. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Díaz-Salazar, R; Giner, S; Velasco, F. (Eds.)** (1994) *Formas modernas de religión*. Madrid. Alianza Editorial.
- Díez de Velasco, F.** (2006) *Breve historia de las religiones*. Madrid. Alianza Editorial.
- Díez de Velasco, F. (Ed.)** (2008) *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona. Icaria Editorial.
- Díez de Velasco, F. y García Bazán, F. (Eds.)** (2002) *El estudio de la religión*. Madrid. Editorial Trotta.
- Dobbelaere, K.** (2008) La secularización: teoría e investigación. En Pérez-Agote y Santiago (Eds.). *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid. Editorial Complutense-CIS.

- Durkheim, E.** (1895) *Les règles de la méthode sociologique*. Se cita por la ed. castellana *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. (Madrid. Alianza Editorial. 1994)
- Durkheim, E.** (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Se cita por la ed. castellana *Las formas elementales de la vida religiosa*. (Madrid. Akal Ediciones. 2007)
- Durkheim, E.** (1996) *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona. Ariel.
- Eccles, J. C. & Zeier, H.** (1980) *Gehirn und geist*. (Munich. Kindler Verlag GmbH) Se cita por la ed. castellana *El cerebro y la mente*. (Barcelona. Herder. 1984)
- Eliade, M.** (1957) *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg). Se cita por la ed. castellana *Lo sagrado y lo profano*. (Barcelona. Paidós. 2008)
- Eliade, M. y Kitagawa (Comps.)** (1965) *The History of Religions: Essays in methodology* (The University of Chicago Press). Se cita por la ed. castellana *Metodología de la historia de las religiones* (Barcelona. Paidós. 2010)
- Enríquez de Valenzuela, P. (Coord.)** (2006) *Neurociencia Cognitiva: Una introducción*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Esslemont, J. E.** (1927) *Bahá'u'lláh and the New Era* (Bahá'í Publishing Trust) Se cita por la ed. castellana *Bahá'u'lláh y la Nueva Era* (Buenos Aires. Editorial Bahá'í. 1972)
- Esteban, V.** (2008) La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología. En Bericat Alastuey (Ed.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Centro de Estudios Andaluces – Junta de Andalucía.
- Estruch, J.** (1967) *Los protestantes españoles*. Barcelona. Nova Terra.
- Estruch, J.** (1994) El mito de la secularización. En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (Eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid. Alianza Editorial.
- Estruch, J. et al.** (2004) *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Ed. Mediterrània.
- Evans Pritchard, E. E.** (1962) *Essays in Social Anthropology*. (London. Faber and Faber) Se cita por la ed. castellana *Ensayos de antropología social*. (Madrid. Siglo XXI de España Editores. 1978)

- Evans Pritchard, E. E.** (1965) *Theories of primitive religion*. (London. Oxford University Press) Se cita por la ed. castellana *Las teorías de la religión primitiva*. (Madrid. Siglo XXI de España Editores. 1991)
- Fairchild, H. P. (Ed.)** (1944) *Dictionary of Sociology* (New York. Philosophical Library). Se cita por la ed. castellana *Diccionario de Sociología* (México. Fondo de Cultura Económica. 2001)
- Feito, L.** (2007) *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*. Madrid. Universidad Pontificia Comillas.
- Ferrarotti, F.** (1990) *Una fede senza dogmi*. (Roma-Bari. Gius. Laterza & Figli Spa) Se cita por la ed. castellana *Una fe sin dogmas*. (Barcelona. Ediciones Península. 1993)
- Fouilloux, D. et al.** (1990) *Dictionnaire culturel de la Bible*. (París. Éditions Nathan) Hay edición castellana *Diccionario de la Biblia* (Madrid. Editorial Espasa Calpe. 1996)
- Fazer, J. G.** (1890, 1922) *The Golden Bough*. (New York. The Macmillan Company) Se cita por la ed. castellana *La Rama Dorada* (Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1993)
- Frazer, J. G.** (1907-1918) *Folklore in the Old Testament*. (New York. Hart Publishing Company Inc.) Hay ed. castellana *El folklore en el Antiguo Testamento* (Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1981)
- Freud, S.** (1912) *Tótem und tabu*. Se cita por la ed. castellana *Tótem y tabú* (Madrid. Alianza Editorial. 1996)
- Fürstenberg, F.** (1964) *Religionssoziologie*. (Hermann Luchterhand Verlag GMBH) Se cita por la ed. castellana *Sociología de la religión*. (Salamanca. Ediciones Sígueme. 1976)
- García Ferrando, M; Ibáñez, J; Alvira, F. (Comp.)** (2005 [1986]) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid. Alianza Editorial.
- Gazzaniga, M. S.** (2008) *Human. The science behind what makes us unique*. New York. Harper Collins Publishers.
- Geertz, C.** (1973) *The interpretation of cultures*. (New York. Basic Books Inc.) Se cita por la ed. castellana *La interpretación de las culturas*. (Barcelona. Editorial Gedisa. 1990)
- Gellner, E.** (2001 [1992]) *Postmodernism, reason and religion*. London. Routledge.

- Giddens, A.** (1971) *Capitalism and modern social theory* (Cambridge University Press). Se cita por la ed. castellana *Capitalismo y la moderna teoría social* (Idea Books, 1998)
- Giddens, A.** (1989) *Sociology*. (Cambridge. Polity Press) Se cita por la ed. castellana *Sociología*. (Madrid. Alianza Editorial. 2002)
- Giner, S.** (1993) Religión civil. *REIS*. 61: 23-55.
- Giner, S.** (1994) La religión civil. En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (Eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid. Alianza Editorial.
- Giner, S.** (2002 [1967]). *Historia del pensamiento social*. Barcelona. Ariel.
- Giner, S.** (2004 [2001]) *Teoría sociológica clásica*. Barcelona. Ariel.
- Giner, S. y Moreno, L. (Comp.)** (1990) *Sociología en España*. San Sebastián de los Reyes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Giner, S; Lamo de Espinosa; E; Torres, C. (Eds.)** (2006 [1998]) *Diccionario de Sociología*. Madrid. Alianza Editorial.
- Gómez Bahillo, C. (coord.)** (2009) *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*. Barcelona. Icaria Editorial.
- González del Valle, J. M. (Coord.)** (1986) *Compilación de Derecho Eclesiástico Español (1816-1986)*. Madrid. Tecnos.
- González del Valle, J. M; Lombardía, P; López Alarcón, M. et al.** (1983 [1980]) *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. Pamplona. EUNSA.
- Goody, J.** (1961) Religion and ritual: the definitional problem. *The British Journal of Sociology*. Vol.12. No. 2: 142-164.
- Griera, M. M.** (2007) Diversitat religiosa i immigració a Catalunya. *VIA 03. Revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*.
- Guizot, F.** (s/f) *Histoire de la civilisation en Europe*. Se cita por la ed. castellana *Historia de la civilización en Europa*. (Madrid. Alianza Editorial. 1990)
- Guthrie, S. E.** (1980) A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*. Vol. 21. No. 2: 181-203.
- Guthrie, S. E.** (1996) Religion: What is it? *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 35. No. 4: 412-419.
- Harris, S. et al.** (2009) The neural correlates of religious and nonreligious belief. *PloS ONE*. Vol. 4. Issue 10. e0007272.
- Hernando de Larramendi, M. y García Ortiz, P. (dirs.)** (2009) *Religión.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Barcelona. Icaria Editorial.

- Hervieu-Léger, D.** (1990) Religion and Modernity in the french context: for a new approach to secularization. *Sociological Analysis*. Vol. 51. pp. S15-S25.
- Hill, M.** (1973) *A sociology of religion*. (London. Heinemann Educational Books Ltd.) Citado por la ed. castellana *Sociología de la religión*. (Madrid. Ediciones Cristiandad. 1976)
- Honigsheim, P.** (s/f) *On Max Weber*. (Board of Trustees of Michigan State University) Citado por la ed. castellana *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual*. (Buenos Aires. Paidós. 1977)
- Hoover, S. M; Clark, L. S; & Rainie, L.** (2004) 64% of wired Americans have used the Internet for spiritual or religious purposes. *Pew Internet & American Life Project*.
- Horton, R.** (1960) A definition of religión and its uses. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 90. No. 2: 201-226.
- Ibán, I. C. (Coord.)** (1987) *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (Experiencia española e italiana)*. Madrid. Editoriales de Derecho Reunidas.
- Inzlicht et al.** (2009) Neural markers of religious conviction. *Psychological Science*. Vol. 20. Number 3: 385-392.
- James, W.** (1902) *The Varieties of Religious Experience* (New York. Longmans, Green and Co.) Se cita por la ed. castellana *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* (Barcelona. Ediciones Península. 1994)
- Johnson, H. M.** (1968) Grupos religiosos. En Parsons et al. *Sociología de la religión y la moral*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- Jorge García Reyes, J. A. de** (1986) *El matrimonio de las minorías religiosas en el Derecho Español*. Madrid. Tecnos.
- Kapogiannis, D. et al.** (2009a) Cognitive and neural foundations of religious belief. *PNAS*. Vol. 106. Nº 12: 4876-4881.
- Kapogiannis, D. et al.** (2009b) Neuroanatomical variability of religiosity. *PloS ONE*. Vol. 4. Issue 9. e7180.
- Kluckhohn, C.** (1949) *Mirror for man* (New York. McGraw-Hill Book Inc.) Se cita por la ed. castellana *Antropología*. (Mexico. Fondo de Cultura Económica. 1983)
- Krüger, O.** (2005) Methods and theory for studying religion on the Internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1: 1-7.

- Kuhn, T. S.** (1962) *The structure of scientific revolutions*. (University of Chicago Press) Se cita por la ed. castellana *La estructura de las revoluciones científicas*. (Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1997)
- Kuhn, T. S.** (1987) *What are scientific revolutions?* (Massachussets Institute of Technology; The Philosophical of Science Association; The Journal of Philosophy) Se cita por la ed. castellana *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. (Barcelona. Paidós. 1989)
- Lanceros, P. y Díez de Velasco, F. (Eds.)** (2008) *Religión y violencia*. Madrid. Círculo de Bellas Artes-UAM Ediciones.
- Lawson, E. T.** (2000) Toward a Cognitive Science of Religion. *Numen* 47(3): 338-349.
- Leroi-Gourhan, A. et al.** (1966) *La préhistoire*. (París. Presses Universitaires de France) Se cita por la ed. castellana *La prehistoria*. (Barcelona. Editorial Labor. 1993)
- Lévi-Strauss, C.** (1978) *Myth and Meaning*. (University of Toronto Press) Se cita por la ed. castellana *Mito y significado*. (Madrid. Alianza Editorial. 1995)
- Lévi-Strauss, C.** (1962) *La penée sauvage* (París. Librairie Plon) Se cita por la ed. castellana *El pensamiento salvaje*. (Madrid. Fondo de Cultura Económica. 2002)
- Lévy-Bruhl, L.** (1935) *La mythologie primitive*. (París. Presses Universitaires de France) Se cita por la ed. castellana *La mitología primitiva*. (Barcelona. Ediciones Península. 1978)
- Lienhardt, R. G.** (1956) Religion. In Shapiro, H. L. *Man, Culture and Society*. (London. Oxford University Press) Se cita por la ed. castellana *Hombre, cultura y sociedad*. (México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1993)
- Llamazares Fernández, D.** (2008) Confesionalidad y laicidad en la Constitución española de 1978. En Pérez-Agote y Santiago (Eds.) *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid. Editorial Complutense-CIS.
- Llovera, J. M.** (1921) *Tratado elemental de Sociología Cristiana*. Barcelona. Acción Popular-Luis Gili.
- López García, B. et al.** (2007) *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona. Icaria Editorial.
- Lowie, R. H.** (1920) *Primitive Society*. (New York. Liveright Publishing Corporation) Se cita por la ed. castellana *La Sociedad primitiva*. (Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1979)

- Lowie, R. H.** (1924) *Primitive Religion*. (New York. Liveright Publishing Corporation)
Se cita por la ed. castellana *Religiones primitivas*. (Madrid. Alianza Editorial. 1990)
- Luckmann, T.** (1981-2002) *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze*. Se cita por la ed. castellana *Conocimiento y Sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. (Madrid. Editorial Trotta. 2008)
- Lyon, D.** (1994) *Postmodernity* (Buckingham. Open University Press) Se cita por la ed. castellana *Postmodernidad* (2ª edición). (Madrid. Alianza Editorial. 2009)
- Maestre Alfonso, J.** (1975) *Modernización y cambio en la España rural*. Madrid. EDICUSA.
- Maestú, F. et al.** (2005) La magnetoencefalografía: una nueva herramienta para el estudio de los procesos cognitivos básicos. *Psicothema*, 17: 459-464.
- Maestú, F. et al.** (2008) *Neuroimagen. Técnicas y procesos cognitivos*. Barcelona. Elsevier-Masson.
- Mair, L.** (1965) *An Introduction to Social Anthropology* (London. Oxford University Press) Se cita por la ed. castellana *Introducción a la antropología social*. (Madrid. Alianza Editorial. 1988)
- Malinowski, B.** (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. (London. Routledge & Kegan Paul Ltd.) Se cita por la ed. castellana *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (Barcelona. Planeta-De Agostini. 1986)
- Malinowski, B.** (1948) *Magic, Science and Religion and other essays*. (Glencoe. Free Press) Se cita por la ed. castellana *Magia, ciencia, religión*. (Barcelona. Ariel. 1974)
- Mardones, J. M.** (1990) Sociología de la religión. En Giner y Moreno (Comp.) *Sociología en España*. San Sebastián de los Reyes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Mardones, J. M.** (1994) *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella. Editorial Verbo Divino.
- Martin, D. A.** (1966) The sociology of religion: a case of status deprivation? *The British Journal of Sociology*. Vol. 17. No. 4: 353-359.
- Martin, D.** (1991) The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British Journal of Sociology*. Vol. 42. No. 3. pp. 465-474.
- Marx, K. Y Engels, F.** (1979 [1974]) *Sobre la religión*. Salamanca. Ediciones Sígueme.

- Masiá Clavel, J.** (2007) Perplejidad de la teología ante la cuestión antropológica. En Feito (ed.) *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*. Madrid. Universidad Pontificia Comillas.
- Matthes, J.** (1969) *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*. (Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg) Se cita por la ed. castellana *Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad*. (Madrid. Alianza Editorial. 1971)
- Mauss, M.** (1947) *Manuel d'ethnographie*. (Éditions Payot) Se cita por la ed. castellana *Manual de etnografía*. (Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2006)
- Merton, R. K.** (1949) *Social theory and social structure* (New York. Free Press) Se cita por la ed. castellana *Teoría y estructura sociales*. (México. Fondo de Cultura Económica. 1964)
- Mills, E. W.** (1983) The sociology of religion as an ASA subdiscipline. *Sociological Analysis*. Vol. 44. No. 4: 339-353.
- Miranda, S.** (1982) *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX*. Madrid. Ediciones Pegaso.
- Mora, F.** (2007) Man and Neurology. En *Human Evolution: In search of our anthropic roots*. Madrid. Universidad Pontificia de Comillas.
- Mora, F. y Sanguinetti, A. M.** (1994) *Diccionario de neurociencias*. Madrid. Alianza Editorial.
- Morris, B.** (1987) *Anthropological studies of religion. An introductory text*. (The Press Syndicate of University of Cambridge) Se cita por la ed. castellana *Introducción al estudio antropológico de la religión*. (Barcelona. Paidós. 1995)
- Mota, I. H. de la.** (1988) *Diccionario de la comunicación*. 2 Vols. Madrid. Paraninfo.
- Muntané, A; Moro, M. L; Moros, E. R.** (2008) *El cerebro. Lo neurológico y lo transcendental*. Pamplona. EUNSA.
- Murdock, G. P.** (1944) Varias entradas en Fairchild, H. P. (Ed.) *Dictionary of Sociology* (New York. Philosophical Library). Se cita por la ed. castellana *Diccionario de Sociología* (México. Fondo de Cultura Económica. 2001)
- O'Dea, T. F.** (1954) The sociology of religion. *The American Catholic Sociological Review*. Vol. 15. No. 2: 73-103.
- O'Dea, T. F.** (1966a) *The sociology of religion*. (New Jersey, Prentice-Hall Inc.) Se cita por la ed. castellana *Sociología de la religión*. (México. Editorial Trillas. 1978)

- O'Dea, T. F.** (1966b) The Adequacy of Contemporary Religious Forms: An Area of Needed Research. *Review of Religious Research*. Vol. 7. No. 2. pp. 85-93.
- O'Dea, T. F.** (1967) The Crisis of the Contemporary Religious Consciousness. *Daedalus*. Vol. 96. No. 1. pp. 116-134.
- O'Dea, T. F.** (1970) The sociology of religion reconsidered. *Sociological Analysis*. Vol. 31. No. 3: 145-152.
- Olmos Ortega, M. E. (Ed.)** (2010) *Legislación Eclesiástica*. Cizur Menor (Navarra). Aranzadi.
- Ostrowski, A.** (2006) Cyber Communion. Finding God in the Little Box. *Journal of Religion & Society*, 8, 1-8.
- Pals, D. L.** (2006) *Eight theories of religion*. (Oxford University Press) Se cita por la ed. castellana *Ocho teorías sobre la religión*. (Barcelona. Herder. 2008)
- Park, E. & Yamane, D.** (1996) Obituary: Life as a Seamless Garment: Richard Schoenherr (1935-1996). *Sociology of Religion*. Vol. 57, No. 3. pp. 319-321.
- Parsons, T.** (1949) *Essays in sociological theory*. (New York. The Free Press of Glencoe) Se cita por la ed. castellana *Ensayos de teoría sociológica*. (Buenos Aires. Paidós. 1967)
- Parsons, T. et al.** (1968) *Sociología de la religión y la moral*. Buenos Aires. Paidós.
- Pérez-Agote, A. y Santiago, J. (Eds.)** (2008) *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid. Editorial Complutense-CIS.
- Pérez Vilariño, J.** (1995) El futuro de la religión en España. *Papers*, 47, 9-29.
- Pérez Vilariño, J. (Ed.)** (2004) *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr*. Madrid. CIS.
- Pérez Vilariño, J. y Sequeiros Tizón, J. L.** (1998) The demographic transition of the catholic priesthood and the end of clericalism in Spain. *Sociology of Religion*, 59, 25-35.
- Periáñez Morales, J. A.** (2006) Métodos de investigación en neurociencia cognitiva. En Enríquez de Valenzuela (Coord.) *Neurociencia Cognitiva: Una introducción*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Pinker, S.** (1999) *The blank slate, the noble savage, and the ghost in the machine*. (Utah. The Tanner Lectures on Human Values) Se cita por la ed. castellana *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina*. (Barcelona. Paidós. 2005)

- Radcliffe-Brown, A. R.** (1945) Religion and Society. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 75. No.1/2, pp. 33-43.
- Radcliffe-Brown, A. R.** (1952) *Structure and function in primitive society* (London. Routledge & Kegan Paul) Se cita por la ed. castellana *Estructura y función en la sociedad primitiva* (Barcelona. Ediciones Península, 1974)
- Ramos Lorente, M. de M.** (2004) Aproximación sociológica al uso de Internet de los Nuevos Movimientos Religiosos como nuevos movimientos sociales. *Scripta Nova*. Vol. VIII, num. 170 (39).
- Recio Adrados, J. L.** (1992 [1985]) Religión. En Campo, S. (Ed.) *Tratado de Sociología II*. Madrid. Taurus Ediciones.
- Reina, V. y Reina, A.** (1983) *Lecciones de Derecho Eclesiástico Español*. Barcelona. PPU.
- Robertson, R.** (1985) Beyond the sociology of religion? *Sociological Analysis*. Vol. 46. No. 4: 355-360.
- Rostand, J.** (1941) *L'Homme*. (París. Gallimard) Se cita por la ed. castellana *El Hombre* (Madrid. Alianza Editorial. 1980)
- Rostand, J.** (1970) *Le courrier d'un biologiste*. (París. Gallimard) Se cita por la ed. castellana *El correo de un biólogo* (Madrid. Alianza Editorial. 1986)
- Rubia, F. J.** (2002) Religión y cerebro. En Díez de Velasco y García Bazán (Eds.) *El estudio de la religión*. Madrid. Editorial Trotta.
- Rubia, F. J.** (2004 [2003]) *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona. Crítica.
- Ruiz Vieytez, E. J. (dir.)** (2010) *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona. Icaria Editorial.
- Saavedra, L.** (1991) *El pensamiento sociológico español*. Madrid. Taurus.
- Saladrigas, R.** (1971) *Las confesiones no católicas de España*. Barcelona. Península.
- Sánchez de la Torre, A.** (1987) *Sociología del Derecho*. Madrid. Tecnos.
- Santayana, G.** (1987 [1933]) Religión última. En *Revista de Occidente*, nº 79:27-42.
- Scheve, C. von & Luede, R. von** (2005) Emotion and social structures: Towards an interdisciplinary approach. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 35:3 pp. 303-328.
- Seargent, D. A. J.** (1978) *UFOs: A scientific enigma*. London. Sphere Books Ltd.

- Shapiro, H. L. (Ed.)** (1956) *Man, Culture and Society*. (London. Oxford University Press) Se cita por la ed. castellana *Hombre, cultura y sociedad*. (México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1993)
- Simmel, G.** (1905) A Contribution to the Sociology of Religion. *The American Journal of Sociology*. Vol. 11. No. 3. pp. 359-376.
- Smart, N. y Denny, F. (Eds.)** (1999) *Atlas of the World's Religions*. (London. Lawrence King Publishing Ltd.) Se cita por la ed. castellana *Atlas de las religiones del mundo*. (Barcelona. Blume. 2008)
- Smelser, N. J. y Warner, R. S.** (1976) *Social Theory. Historical and Formal*. (Silver Burdett Company) Se cita por la ed. castellana *Teoría Sociológica. Análisis histórico y formal*. (Madrid. Espasa-Calpe. 1991)
- Spencer, H.** (1862) *First Principles*. Se cita por la ed. castellana *Los Primeros Principios*. (Valencia. F. Sempere y Compañía Editores. s/f)
- Spencer, H.** (1885) *Ecclesiastical Institutions*. Se cita por la ed. castellana *Las Instituciones Eclesiásticas*. (Madrid. La España Moderna. 1893)
- Spencer, H.** (2004) ¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo. *REIS*. 107: 231-243. (Traducción: Miguel Beltrán)
- Spencer, H. & Tylor, E. B.** (1877) Mr. Tylor's review of the Principles of Sociology. *Mind*. Vol.2, No.7. pp. 415-429.
- Sztompka, P.** (1993) *The Sociology of Social Change*. Se cita por la ed. castellana *Sociología del cambio social*. (Madrid. Alianza Editorial. 2002)
- Torres Queiruga, A.** (2000 [1992]) *La constitución moderna de la razón religiosa*. Estella. Editorial Verbo Divino.
- Turner, J. H.** (1999) Toward a general sociological theory of emotions. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29, 2.
- Turner, J. H. & Stets, J. E.** (2005) *The Sociology of Emotions*. New York, Cambridge University Press.
- Tylor, E. B.** (1877) Mr. Spencer's Principles of Sociology. *Mind*. Vol.2, No.6. pp.141-156.
- Tylor, E. B.** (1881) *Anthropology*. Se cita por la ed. castellana *Antropología*. (Madrid. Editorial Ayuso. 1973)
- Tylor, E. B.** (1892) On the limits of savage religion. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 21: 283-301.

- Tylor, E. B.** (1958 [1871]) *Religion in primitive culture. Part II of Primitive Culture* (New York. Harper & Brothers Publishers) Existe ed. castellana *Cultura primitiva*. (Madrid. Editorial Ayuso. 1977)
- V.V.A.A.** (1987 [1974]) *The New Encyclopaedia Britannica*. 15 Th Edition. U.S.A
- V.V.A.A.** (2009) *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*. Número 9. Jaén. Asociación Derecho, Laicidad y Libertades.
- Valencia Villa, H.** (2003) *Diccionario Espasa Derechos Humanos*. Madrid. Editorial Espasa Calpe.
- Van Berkum, J. J. A. et al.** (2009) Right or wrong? The brain's fast response to morally objectionable statements. *Psychological science*. Vol. 20. Nº 9: 1092-1099.
- Van Den Berghe, P. L.** (1975) *Man in society. A biosocial view*. (New York. Elsevier North-Holland Inc.) Se cita por la ed. castellana *El hombre en sociedad. Un enfoque biosocial*. (México. Fondo de Cultura Económica. 1984)
- Veblen, T.** (1899) *The theory of the leisure class. An economic study of institutions*. (Macmillan Company) Se cita por la ed. castellana *Teoría de la clase ociosa*. (Madrid. Fondo de Cultura Económica. 2002)
- Vilaça, H.** (2003) *Da Torre de Babel às terras prometidas. Estratégias sociológicas para o estudo do pluralismo religioso na sociedade portuguesa*. Universidade do Porto.
- Warner, R. S.** (1993) Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *The American Journal of Sociology*. Vol. 98. No. 5. pp. 1044-1093.
- Warner, R. S.** (1997) A paradigm is not a theory: reply to Lechner. *The American Journal of Sociology*. Vol. 103. No.1. pp.192-198.
- Weber, M.** (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie*. (Tubinga. I.C.B. Mohr) Se cita por la ed. castellana *Economía y Sociedad*. (Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1993)
- Weber, M.** (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. (Tubinga. I.C.B. Mohr) Se cita por le ed. castellana *Ensayos sobre sociología de la religión*. (3 Vols.) (Madrid. Taurus. 1998-2001)
- Wilson, B. R.** (1959) An analysis of sect development. *American Sociological Review*. Vol. 24. No. 1: 3-15.

- Wilson, B. R.** (1964) Sectarians and Schooling. *The School Review*. Vol. 72, No. 1. (Spring, 1964), pp.1-21.
- Wilson, B. R.** (1979) The return of the sacred. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 18. No. 3: 268-280.
- Wilson, B.** (1982) *Religion in sociological perspective*. New York. Oxford University Press.
- Worsley, P.** (1957) *The trumpet shall sound*. (London. Granada Publishing Ltd.) Se cita por la ed. castellana *Al son de la trompeta final*. (Madrid. Siglo XXI de España Editores. 1980)
- Wuthnow, R.** (2007) Cognition and religión. *Sociology of Religion*. 68:4 341-360.
- Yinger, J. M.** (1951) Present status of the sociology of religion. *The Journal of Religion*. Vol. 31. No.3. pp.194-210.
- Yinger, J. M.** (1958) The influence of anthropology on sociological theories of religion. *American Anthropologist. New Series*. Vol. 60. No. 3: 487-496.
- Yinger, J. M.** (1967) Pluralism, religion, and secularism. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 6. No. 1: 17-28.
- Yinger, J. M.** (1973) Comment on Norbeck's Review of Scientific Study of Religion. *American Anthropologist. New Series*, Vol. 75. No. 2. pp.613-614.
- Yinger, J. M.** (1987 [1974]) Social aspects of religion. In V.V.A.A. *The New Encyclopaedia Britannica*. 15 Th Edition. U.S.A.
- Zolar** (1970) *The Encyclopedia of Ancient and Forbidden Knowledge*. (Nash Publishing) Se cita por la ed. castellana *Enciclopedia del saber antiguo y prohibido* (Madrid. Alianza Editorial. 1982)

Apéndices

Apéndice I

Respuesta del Sr. Juan Antonio Yeves, de la Fundación Lázaro Galdiano de Madrid, a una consulta realizada por el autor de esta tesis a propósito del trabajo de Miguel de Unamuno como traductor de Herbert Spencer para La España Moderna.

Madrid, 13 de mayo de 2009
Carlos Ramos
Universidad de las Islas Baleares
carlos.ramos.aguirre@gmail.com

Estimado Carlos:

Voy a tratar de responder a sus cuestiones sobre Las Instituciones Eclesiásticas de Herbert Spencer.

La fecha de edición no figura en el volumen pero puedo confirmar que es 1893, pues fue distribuido a partir del 3 de noviembre de 1893.

En cuanto a identificar al traductor, éste no es asunto tan fácil y por ahora no puedo añadir nada a lo que escribí en el tomo de Unamuno y Lázaro, que es esto:

“Desde 1893 hasta 1915 circularían entre los lectores españoles las ediciones de la obra de Spencer que salieron de la casa de Lázaro, el editor que más obras de este autor publicó en España, aunque ya había sido traducido al castellano por Siro García del Mazo en la década precedente. En La España Moderna aparecieron La Justicia –traducida por Adolfo Posada– y La Moral de los diversos pueblos y la moral –traducida por José de Caso–, Instituciones eclesiásticas, Las Instituciones sociales, Las Instituciones políticas y Los datos de la sociología. Unamuno se ocupó del título ya mencionado [me refería a La beneficencia] y de El organismo social, El Progreso, su ley y su causa, Exceso de legislación, De las leyes en general, Ética en las prisiones. Lázaro siguió publicando más obras de Spencer hasta la segunda década del siglo XX pero, desde 1894, no le fueron encargadas a Unamuno; Leopoldo Palacios tradujo Las Instituciones profesionales y Las Instituciones industriales y González Alonso los Principios de psicología y Principios de sociología. Decae el interés

por este autor más tarde y sólo encontraremos algunas ediciones posteriores a 1930 que vieron la luz en Valencia y Barcelona”.

También incluyo la relación de traducciones de Unamuno que figura en aquel volumen:

Traducciones de Unamuno en La España Moderna

Spencer, Herbert: La beneficencia. Madrid: La España Moderna, [1893]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 248].

Hunter, G. A.: Sumario de Derecho Romano. Madrid: La España Moderna, [1894]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 214].

Spencer, Herbert: El organismo social. Madrid: La España Moderna, [1894]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 253].

Ingram, John Kells: Historia de la Economía Política. Madrid: La España Moderna, [1895]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 217].

Spencer, Herbert: El progreso su ley y su causa. Madrid: La España Moderna, [1895]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 254].

Spencer, Herbert: Exceso de legislación. Madrid: La España Moderna, [1895]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 255].

Spencer, Herbert: De las leyes en general. Madrid: La España Moderna, [1895]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 256].

Spencer, Herbert: Ética de las prisiones. Madrid: La España Moderna, [1895]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 257].

Wolf, L.S.: La literatura castellana y portuguesa. T. I. Madrid: La España Moderna, [1895]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 279].

Wolf, L.S.: La literatura castellana y portuguesa. T. II. Madrid: La España Moderna, [1897]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 280].

Carlyle, Thomas: La revolución francesa. T. I. La Bastilla. Madrid: La España Moderna, [1900]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 317].

Lemcke, Carl: Estética expuesta en lecciones al alcance de todo el mundo. Madrid: La España Moderna, [1900]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 319].

Carlyle, Thomas: La revolución francesa. T. II: La Constitución. Madrid: La España Moderna, [1901]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 354].

Carlyle, Thomas: La revolución francesa. T. III: La guillotina. Madrid: La España Moderna, [1902]. [Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, 371].

Hay estudiosos del tema que añadirían otros títulos pero, mientras los argumentos no sean más convincentes o se documente la tarea de traducción, yo no me atrevo a incluirlas.

Un cordial saludo
Juan Antonio Yeves
FUNDACION LAZARO GALDIANO
BIBLIOTECA
Serrano, 122
28006 Madrid
Tel.: 91.561.60.84
Fax : 91.561.77.93
C-e: biblioteca@flg.es

Apéndice II

Lista de autores que resultan de interés para el estudio de la sociología de la religión, ordenados cronológicamente por año de nacimiento.

1. Karl Marx (1818-1883)
2. Herbert Spencer (1820-1895)
3. Max Müller (1823-1900)
4. Edward B. Tylor (1832-1917)
5. William James (1842-1910)
6. Robertson Smith (1846-1894)
7. Vilfredo Pareto (1848-1923)
8. James G. Frazer (1854-1941)
9. Sigmund Freud (1856-1939)
10. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)
11. Émile Durkheim (1858-1917)
12. Georg Simmel (1858-1918)
13. Max Weber (1864-1920)
14. Ernst Troeltsch (1865-1923)
15. Rudolf Otto (1869-1937)
16. Henri Hubert (1872-1927)
17. Marcel Mauss (1872-1950)
18. Robert Hertz (1881-1915)
19. Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955)
20. Robert Lowie (1883-1957)
21. Bronislaw Malinowski (1884-1942)
22. Paul Tillich (1886-1965)
23. Gerardus van der Leeuw (1890-1950)
24. Gabriel Le Bras (1891-1970)
25. Jacques Leclercq (1891-1971)
26. Joachim Wach (1898-1950)
27. Will Herberg (1901-1977)
28. Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973)
29. Talcott Parsons (1902-1979)
30. Mircea Eliade (1907-1986)

31. Kingsley Davis (1908-1997)
32. Claude Lévi-Strauss (1908-2009)
33. Henri Desroche (1914-1994)
34. Thomas F. O'Dea (1915-1974)
35. John Milton Yinger (1916-)
36. Victor Turner (1920-1983)
37. Melford E. Spiro (1920-)
38. Godfrey Lienhardt (1921-1993)
39. Mary Douglas (1921-)
40. Guy E. Swanson (1922-1995)
41. Hans Mol (1922-)
42. Peter Worsley (1924-)
43. Gerhard E. Lenski (1924-)
44. Ernest Gellner (1925-1996)
45. Jean Séguy (1925-)
46. François Houtart (1925-)
47. Bryan R. Wilson (1926-2004)
48. Clifford Geertz (1926-2006)
49. Franco Ferrarotti (1926-)
50. Thomas Luckmann (1927-)
51. Robert N. Bellah (1927-)
52. Jean Rémy (1928-)
53. Andrew M. Greeley (1928-)
54. Peter L. Berger (1929-)
55. David Martin (1929-)
56. Karel Dobbelaere (1933-)
57. Rodney Stark (1934-)
58. Brian Morris (1936-)
59. Roland Robertson (1938-)
60. James Arthur Beckford (1942-)
61. Robert Wuthnow (1946-)
62. Danièle Hervieu-Léger (1947-)
63. José Casanova

Apéndice III

Páginas Web de temática religiosa de ámbito principalmente español.

<http://directorio.mju.es/internet/SEDEcatolicas.nsf> (Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia)

<http://es.ucide.org/home/> (Unión de Comunidades Islámicas de España)

<http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad> (Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes)

<http://sgi-es.org> (Soka Gakkai de España. Budismo para la Paz, Cultura y Educación)

<http://www.revistadharm.com/federación.html> (Revista Dharma)

www.3planalfa.es/cejc (Centro de Estudios Judeocristianos de Madrid)

www.adimadrid.es (Asociación por el Diálogo Interreligioso de Madrid ADIM)

www.adra-es.org (Agencia Adventista para el Desarrollo de Recursos Asistenciales)

www.aeesp.net (Alianza Evangélica Española)

www.aembk.org (Brama Kumaris España)

www.anglicanos.org (Iglesia Española Reformada Episcopal Comunión Anglicana)

www.asociacionreto.org (Asociación Reto a la Esperanza)

www.bahai.es (Página Oficial de la Comunidad Bahá'í de España)

www.bahai.org (Fe Bahá'í Internacional)

www.bet-el.org (Congregación Bet-El)

www.betel.org (Betel)

www.bkwsu.com (Brahma Kumaris World Spiritual University)

www.bkwsu.org/spain/ (Página Oficial de la Brahma Kumaris World Spiritual University en España)

www.campsaron.com/sub4esp.htm (Ejército de Salvación)

www.casasefarad-israel.es (Casa Sefarad-Israel)

www.ccislamico.com (Centro Cultural Islámico de Madrid)
www.ce-madrid.es (Consejo Evangélico de Madrid)
www.centroseut.org (Seminario Evangélico Unido de Teología)
www.cienciología-madrid.org (Cienciología)
www.comunidadjudiamadrid.org (Comunidad Judía de Madrid)
www.diaconia.es (Diaconía)
www.e-libertadreligiosa.net (Libertad Religiosa en la Web)
www.ecjc.org (Consejo Europeo de Comunidades Judías)
www.elatrio.net (El Atrio)
www.estumisterio.org (Sociedad Bíblica)
www.fcje.org (Federación de Comunidades Judías de España)
www.federacionbudista.es (Federación de Comunidades Budistas de España)
www.feeri.org (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas)
www.ferede.org (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España)
www.fliedner.org (Fundación Fliedner)
www.harekrishna.es (Movimiento para la conciencia Krishna en España)
www.ibngabirol.com (Colegio Ibn Gabirol-Estrella Toledano)
www.iee.org (Iglesia Evangélica Española)
www.institutohalal.com (Instituto Halal)
www.iskon.org (ISKON)
www.islamweb.net
www.iuscanonicum.org (Derecho Canónico en la Web)
www.krishnamadrid.com (Centro Cultural Harekrishna de Madrid)
www.maitreyaproject.org (Proyecto Maitreya)
www.menonitas.org (Asociación de Menonitas y Hermanos en Cristo)

www.misionurbana.org (Misión Evangélica Urbana)

www.mjusticia.es (Ministerio de Justicia)

www.nagarjunamadrid.org (Centro Nagarjuna)

www.orthodoxspain.com (Iglesia Ortodoxa Rusa)

www.periodistadigital.com/religion/ (Religión Digital. Toda la información religiosa de España y el mundo)

www.pluralismoyconvivencia.es (Fundación Pluralismo y Convivencia)

www.protestantedigital.com (Protestante Digital)

www.radiosefarad.com/joomla/ (Radio Sefarad)

www.redjuderias.org (Red de Juderías de España)

www.remar.org (REMAR)

www.revista-raices.com (Raíces. Revista Judía de Cultura)

www.stuebe.org (Seminario Teológico UEBE)

www.sud.org.es (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días)

www.terra.es/personal/iere.es (Iglesia Evangélica Reformada Española)

www.terra.es/personal8/zenluz (Centro Zen Jardín de Luz)

www.testimoniocristiano.org (Testimonio Cristiano de Cada Hogar)

www.ucide.org (Unión de Comunidades Islámicas de España)

www.uebe.org (Unión Evangélica Bautista Española)

www.unificacion.org (Iglesia de Unificación)

www.unionadventista.es (Unión Adventista de España)

www.watchtower.org (Testigos de Jehová)

www.webislam.com (WebIslam)

www.worldjewishcongress.org (Congreso Judío Mundial)

www.zenkan.com (Mokusan Dojo)