

Religión, racionalidad y juegos del lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones

Religion, rationality and language games. Theoric backstage for a reflexive approach to new religions

Manuela CANTÓN DELGADO

Dpto. de Antropología Social
Universidad de Sevilla
mcanton@ns.es

Recibido: 1-9-02

Aceptado: 2-4-03

RESUMEN

Este artículo analiza las relaciones entre religión, racionalidad y el tipo de relativismo procedente de las propuestas de la Filosofía del lenguaje cotidiano. Es el caso de la teoría de los «juegos del lenguaje» de L. Wittgenstein y la consideración de la religión como uno de esos juegos auto-contenidos cuya explicación no debe buscarse fuera de las reglas que le son propias. En primer lugar, se retoman los presupuestos idealistas de algunos funcionalistas británicos, principalmente de E.E. Evans-Pritchard en su segunda etapa. Sigue un repaso a la propuesta filosófica y lingüística de Wittgenstein y de P. Winch, para cerrar analizando la reacción positivista de autores como R. Horton, I.C. Jarvie o E. Gellner. Las implicaciones epistemológicas y metodológicas de este conjunto de ideas, en torno por ejemplo a cuestiones como la pertinencia de la comprensión (Verstehen) en el abordaje de los datos de la ciencia social, pueden ayudarnos a pensar cómo tratar los viejos y nuevos sistemas religiosos en tanto que universos de producción de sentido. Este es, precisamente, el objetivo de estas páginas. En este artículo se describen y discuten las tres aproximaciones principales al estudio antropológico de la religión (simbolista, contextualista e intelectualista), y se recuerda su pertinencia en el análisis de las nuevas religiones que compiten en la actualidad por el monopolio de campo religioso.

PALABRAS CLAVES
Religión,
racionalidad,
teoría
antropológica.

ABSTRACT

This article analyzes the relations between religion, rationality and the relativism of the Common Language Philosophy. This is the case of Wittgenstein's «Language Games» Theory, who considers religion a self-sufficient game whose explanation must be found inside its own rules. First, we explore the idealistic propositions of some british functionalists, mainly Evans-Pritchard second phase' ideas. Second, we analyze the philosophical and linguistic propositions of Wittgenstein and Winch (related to religion), and finally we are interested in the positivist reaction of Horton, Jarvie and Gellner. The epistemological and methodological implications of these ideas, for example with respect to the importance of Verstehen (understanding) in the treatment of the social science data, may help us to think how to analyze the old and news religious systems, considered as sense producing universes. I also describe and discuss the three most important approaches to the anthropological study of religion (symbolist, contextualist and intellectualist), and analyze its relevance for the study of new religions, those that compete for the religious field monopoly.

KEY WORDS
Religion,
rationality,
anthropological
theory.

SUMARIO 1. Introducción. 2. La antropología empirista británica y los presupuestos idealistas. 3. Ludwig Wittgenstein y Peter Winch. La religión como juego del lenguaje. 4. «Jaulas de hierro» y «jaulas de goma»: la reacción positivista. 5. Formas modernas de religión. 6. Bibliografía.

«¿Tú crees en los fantasmas? —me pregunta. No —contesto ¿Y por qué no? Porque no son cosa científica. No contienen materia y no tienen energía, y por lo tanto, según las leyes de la ciencia, no existen salvo en la imaginación de la gente. Claro está que las leyes de la ciencia tampoco contienen materia ni tienen energía, y por consiguiente no existen, salvo en la imaginación de la gente. Es mejor ser completamente científico en todo y negarse a creer tanto en los fantasmas como en las leyes de la ciencia. Así, uno puede sentirse seguro. No deja gran cosa en la que creer, pero también esto es científico»¹.

Las numerosas y complejas cuestiones implicadas en el llamado debate sobre la racionalidad parecen centrales en la construcción de una antropología de la religión crítica y reflexiva, capaz de abordar el incesante surgimiento en nuestras propias sociedades de nuevos sistemas religiosos de sentido, y la consiguiente impugnación de las religiones institucionalizadas que la secularización nos ha traído. Sirvan de ejemplo algunas incertidumbres sobre las que este artículo tratará de arrojar un poco de luz: ¿son los sistemas religiosos realidades autocontenidas que deben ser entendidos *en sus propios términos*, o han de explicarse desde criterios de racionalidad científica que inevitablemente terminan por revelar el horizonte *irracional* sobre el que se proyecta todo comportamiento religioso?, ¿cuáles son los problemas de traducción e interpretación implicados?, ¿en qué medida concierne particularmente a la antropología de la religión la relación entre las descripciones que observadores y observados hacen de una institución o una actividad social?, ¿qué papel juega todo ello en la construcción del estigma que pesa sobre las religiones emergentes y que puede rastrearse en tantos escritos con pretensiones de neutralidad?

En este ensayo abordaremos las relaciones entre religión, racionalidad y la epistemología relativista emanada de las propuestas proce-

dentos de la Filosofía del Lenguaje Ordinario. Aunque para ello deberíamos remontarnos, al menos, a las ideas proclamadas por el deñostado Lévy-Bruhl, comenzaremos por rastrear los sesgos *idealistas* en las obras de algunos funcionalistas británicos, principalmente de E. E. Evans-Pritchard en su etapa interpretativa. Seguirá un repaso al pensamiento del filósofo L. Wittgenstein, una exploración del concepto *juego del lenguaje* y de su consideración de la religión, entendida como uno de esos *juegos* autocontenidos cuya explicación no debe buscarse fuera de las reglas que le son propias. Finalmente, me referiré a las críticas positivistas a estos postulados, sobre todo a través de los argumentos de E. Gellner, R. Horton y I. C. Jarvie. En estas páginas se describen y discuten dos de las tres aproximaciones principales al estudio antropológico de la religión, en concreto las posiciones contextualista e intelectualista. La orientación simbolista (M. Douglas, E. Leach, V. Turner) no se abordará aquí, ya que al cabo sostiene, como lo hizo Lévy-Bruhl, que las creencias religiosas no están gobernadas por lógica alguna. Esa es la razón por la que los simbolistas no han solido entrar en discusiones sobre la aparente irracionalidad de las creencias mágicas y religiosas, ya que estimaban que tales creencias habían de ser interpretadas, sin más, como simbólicas. Cerrarán el artículo algunas consideraciones sobre la importancia de este conjunto de ideas en el análisis de las formas contemporáneas de religión.

1. Introducción

Pese a la decisiva contribución de la antropología a la comparación transcultural y a la evaluación crítica de los modos de pensa-

¹ Robert M. Pirsig, *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta*. Barcelona, Mondadori: 1994. Pág. 48. Es preciso hacer constar que el tema analizado en este artículo ha sido tratado más ampliamente en el libro *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, de la misma autora (Ariel: Barcelona, 2001).

miento occidentales, lo que deriva principalmente de las implicaciones epistemológicas del trabajo de campo y la observación participante, no son tantos los antropólogos que han teorizado en profundidad sobre la naturaleza de la racionalidad. La dimensión epistemológica de la práctica etnográfica deriva del proceso de comprensión de otras culturas, lo que es parte de un proceso dialéctico de autocomprensión, y en ese sentido todo etnógrafo se enfrenta en algún momento a los inquietantes problemas que plantea la reflexión sobre la racionalidad. La investigación etnográfica es una oportunidad privilegiada en este sentido, ya que conlleva el encuentro reflexivo con otros modos de entender, imaginar y construir la realidad. Y es que la antropología se mueve a lomos de un compromiso que es, de algún modo, su mejor aval: el que la lleva a meditar de manera permanente sobre sí misma y sobre su práctica, sobre el modo en el que constituye sus objetos de conocimiento, sobre los problemas de traducción e interpretación, sobre las consecuencias del consenso con el que se han aplaudido y practicado los métodos empírico-analíticos hasta hacer de la racionalidad instrumental el paradigma predominante en las ciencias sociales y sobre, en suma, el impacto que las tendencias científicas que han prosperado en su seno han tenido sobre la *comprensión* de la alteridad cultural². Si la discusión sobre la racionalidad debe resultar de interés para todo científico social, para los antropólogos es inexcusable. Y lo es aún más si nos movemos en el campo de la imaginación, los discursos y las prácticas religiosas.

Las mejores indagaciones antropológicas se sustentan sobre, o son al menos sensibles, a la reflexión sobre los criterios de racionalidad que sirven de base a las interpretaciones

generadas. Por estériles que puedan parecernos hoy, los escritos de Tylor y Frazer sobre la religión dejan ver esta inquietud de manera notoria. Más tarde, Boas y sus discípulos se ocuparon de la relación entre lengua y cultura, y abordaron problemas relacionados con la adecuación de las tendencias científicas al trabajo antropológico. Malinowski —por su parte— declaró que la antropología debería ocuparse del punto de vista del nativo, aunque simultáneamente negara a los primitivos la posibilidad de explicar racionalmente su propio comportamiento. En la antropología británica los presupuestos idealistas asomaron en dos de las obras centrales de Evans-Pritchard: *Brujería, magia y oráculos entre los azande* y, sobre todo, *La religión Nuer*. Ambas son decisivas en el debate sobre la racionalidad, ya que abordan —sobre todo la primera— las dificultades que enfrenta un antropólogo que trata de entender, registrar y volver inteligibles creencias y prácticas no sólo ajenas a su propia experiencia cultural, sino también refractarias a las convicciones científicas que informan su disciplina. Pero incluso cuando estos problemas no fueron abordados de manera directa, y lo fueron en contadas ocasiones, el material etnográfico que los antropólogos han ido produciendo a lo largo de todo el siglo XX tiene un indiscutible valor para la génesis de una teoría de la racionalidad.

En la Inglaterra de los años sesenta comenzó, partiendo de una evaluación crítica de esas obras de Evans-Pritchard por parte del neowittgensteiniano Peter Winch, una apasionante discusión sobre la racionalidad y sobre la posibilidad de comprender creencias que, como la brujería, son científicamente inaceptables³. En su ensayo «Comprender una sociedad primitiva», publicado en 1964, Winch

² Entendiendo «cientificismo» como referido a las afirmaciones de verdad autovalidadas de la ciencia, que apela a sus propios métodos y procedimientos de argumentación para apoyar sus afirmaciones de verdad, sin justificar epistemológicamente la validez (Ulin, 1990: 15). Por su parte, la «racionalidad» se expresa de modos diferentes en las diferentes culturas. Pero el científico social, al tratar de volver inteligibles creencias y prácticas que son «irracionales» desde el punto de vista de la racionalidad científica, está apelando a los criterios de racionalidad requeridos en la cultura a la que pertenecen él y sus lectores, «una cultura cuya concepción de la racionalidad se halla profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias; una cultura que considera cosas tales como la creencia en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como paradigma de lo irracional» (Winch, 1994: 32).

³ Morris prefiere un origen más amplio. Según nos refiere, en la década de los setenta, y bajo las influencias combinadas de Evans-Pritchard y Lévi-Strauss (que había publicado *El Pensamiento salvaje* en 1966), resurgió en el seno de la antropología el interés por el análisis del pensamiento religioso. Este interés renovado siguió dos ca-

postuló que el criterio para determinar lo que está acorde con la realidad objetiva no es la verificación empírica, sino los usos del lenguaje a través de los que una comunidad lingüística construye la realidad de manera intersubjetiva. Y esta realidad colectivamente construida lo es casi todo: «Las relaciones sociales de un hombre con sus semejantes se ven afectadas por sus ideas acerca de la realidad. Pero "afectadas" apenas si es una palabra suficientemente enérgica: las relaciones sociales *son* expresiones de ideas acerca de la realidad» (Winch, 1990: 27). Su reflexión sobre las relaciones consideradas estables entre metodología y epistemología fue muy impactante en los años sesenta, en los que desarrolló su argumentación en defensa de la función constitutiva del lenguaje y analizó críticamente lo que para él había sido el error principal de Evans-Pritchard en su análisis antropológico de la religión zande: aplicar los *juegos del lenguaje* propios de la ciencia occidental a las categorías azande, con lo que acabó retratándolas de una manera distorsionada.

2. La antropología empirista británica y los presupuestos idealistas

«Toda sociedad tiene sus representaciones colectivas. Las nuestras suelen ser críticas y científicas; las de los pueblos primitivos, místicas. Creo que Lévy-Bruhl estaría de acuerdo en

que, para la mayor parte de la gente, tanto las primeras como las segundas se basan en la fe» (Evans-Pritchard, 1991: 136).

La posibilidad de entender científicamente creencias y prácticas exiliadas del reino de la «realidad objetiva», gobernado por la ciencia misma, fue una de las grandes inquietudes intelectuales de Evans-Pritchard. El eminente antropólogo, que encarnó una de las posiciones disonantes más personales del panorama británico, se había rebelado contra el magisterio de Radcliffe-Brown y había llegado a definir la antropología como una empresa destinada a entender el mundo desde el punto de vista del nativo. Como una disciplina, en suma, interpretativa e histórica⁴. Y es que, a partir de cierto momento, la antropología británica dejó paso a las perspectivas fenomenológicas, hermenéuticas e incluso confessionales (Beattie, Mair, Lienhardt, Evans-Pritchard), aunque mantuvo las distancias frente a la antropología norteamericana negando asimismo el paso tanto a la excesiva introspección, como a los enfoques abiertamente psicológicos. La evolución de Evans-Pritchard corrió paralela a una preocupación por las correspondencias de significado en el campo de las creencias mágico-religiosas, y por la traducción de los términos nativos de una manera que no distorsionara intenciones y significados⁵. Para Evans-Pritchard el problema de la traducción era, en materia religiosa, «el mayor

minos: uno se ocupó de las clasificaciones simbólicas y el otro del debate sobre la naturaleza del pensamiento religioso. Dos importantes simposios recogieron lo principal de aquellas dos líneas de debate. Los trabajos del primero de ellos fueron compilados por R. Needham: *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification* (University of Chicago Press, 1973), y muestra cómo los trabajos siguieron una orientación claramente estructuralista. Los textos del segundo de los simposios fueron compilados por R. Horton y R. Finnegan: *Modes of Thought* (Londres: Faber and Faber, 1973).

⁴ En este punto quizás convenga recordar que también el antropólogo empirista R. Needham, muy influido por Evans-Pritchard, mostró un gran rechazo hacia el uso de explicaciones causales en ciencias sociales. Wittgenstein también ejerció una importante influencia sobre él. Según Needham, todo lo que el antropólogo puede y debe hacer es mostrar el orden estructural, porque no puede hallar explicaciones más allá de éste. Su estructuralismo es, en cualquier caso, más empirista y sociológico que el de Lévi-Strauss.

⁵ No obstante, su concepción del lenguaje se limita al reconocimiento de la función nominal, esto es, del isomorfismo lenguaje-realidad (lo que se corresponde con los postulados del primer Wittgenstein). No imaginó su función constitutiva, es decir, no concibió el lenguaje como instrumento para la construcción intersubjetiva de realidades sociales consensuadas (lo que es característico de la segunda filosofía de Wittgenstein). La defensa que Evans-Pritchard realizó de la necesidad de conocer las lenguas nativas por parte del antropólogo, dependía de esta visión del lenguaje, del mismo modo que su idea de la interpretación (no existen para Evans-Pritchard «hechos sociales» pre-dados y exteriores al observador, sino «hechos etnográficos», contruidos por el investigador) se limitaba al reconocimiento del papel jugado por la tradición cultural del investigador en el manejo e interpretación de los datos, mientras ignoraba el diálogo intercultural y la producción conjunta de información que tiene lugar durante el encuentro etnográfico (Ulin, 1990: 36-41).

problema con el que nos hemos enfrentado»: no sólo los antropólogos se habían dedicado a inventar términos especiales para describir las religiones primitivas («animismo», «pre-animismo», «fetichismo», «y cosas por el estilo»), con lo que se insinuaba que la mentalidad del primitivo era tan diferente de la nuestra que sus ideas no podían expresarse con nuestros términos y categorías, sino que además se tomaron en préstamo términos de las lenguas nativas, como si no existieran correspondencias más o menos apropiadas en nuestra lengua («tabú», de Polinesia; «mana», de Melanesia; «tótem», de los indios norteamericanos). Utilizar palabras nativas y mostrar su significado en situaciones y contextos diversos es, afirma Evans-Pritchard, un recurso necesario pero cargado de limitaciones: «reducido al absurdo, equivaldría a escribir un informe sobre un pueblo en su lengua vernácula». Para Evans-Pritchard el problema «semántico» en el análisis de la religión es crucial, si bien consideraba que no podemos aspirar a solucionarlo más que parcialmente (Evans-Pritchard, 1991: 27-31)⁶.

Hay que recordar que Evans-Pritchard no abordó de manera explícita el tema de la racionalidad, pero en sus obras sobre los azande y los nuer se llegan a plantear cuestiones de índole metafísica sobre la naturaleza de la realidad. En

ellas explora los problemas que surgen al relacionar pensamiento místico y sentido común, como afirma el mismo Evans-Pritchard, «en cada página»: «A menos que el lector aprecie que la brujería es un factor absolutamente normal de la vida de los azande, al que se remiten casi todos y cada uno de los acontecimientos, malinterpretará por completo el comportamiento de los azande con respecto a ella. Para nosotros la brujería es algo que encantaba y disgustaba a nuestros crédulos antepasados. Pero el zande espera tropezar con la brujería en cualquier momento del día o de la noche. Se sorprendería tanto si no tuviera contacto diario con ella como nosotros si tuviéramos que vernoslas con su aparición» (Evans-Pritchard, 1976: 84-85). Pero Evans-Pritchard, cuya obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande* mantiene a Lévy-Bruhl, al que no se menciona en ningún momento, presente aunque encerrado entre las líneas⁷, afirma que si bien la brujería y la creencia en oráculos de los azande son lógicas y sistemáticas en relación con los supuestos azande, son erróneas en tanto la brujería es empíricamente indemostrable: «Una conclusión insoslayable de las descripciones azande acerca de la brujería es que no se trata de una realidad objetiva. La condición fisiológica de la que se dice que es el asentamiento de la brujería, y que yo creo que no es sino la comida en su paso por el intestino delgado,

⁶ Y a la inversa el problema es el mismo, afirma refiriéndose al caso de la traducción de la Biblia: «ya fue bastante enojoso tener que expresar en latín los conceptos metafísicos griegos», lo que acarrió errores, y luego expresarlos en las distintas lenguas europeas, «pero el caso de las lenguas primitivas es mucho más desesperado». Explica los intentos de los misioneros por traducir a la lengua de los esquimales la palabra «cordero», como en la frase «apacienta a mis corderos»; puede hacerse la traducción refiriéndola a animales con los que los esquimales están familiarizados diciendo, por ejemplo, «apacienta a mis focas», «pero en tal caso se sustituye lo que representa un cordero para un pastor hebreo por lo que una foca implica para un esquimal» (...) «Los misioneros han luchado duramente y con gran sinceridad para vencer estas dificultades pero, según mi experiencia, gran parte de lo que enseñan a los nativos es completamente ininteligible para ellos». En la lengua de un pueblo africano la palabra *ango* significa perro, pero esto nada nos dice sobre lo que un perro significa para los nativos (que cazan con sus perros, se los comen, etc.), en contraste con lo que significa para un inglés. Si esto ocurre con un término sencillo como «perro», «¿cuánto mayor no será la alteración cuando topemos con términos que tienen una referencia metafísica» (Evans-Pritchard, 1991: 28, 30-31).

⁷ De hecho deja claro, antes de iniciar la Primera Parte dedicada a la brujería, esta presencia de Lévy-Bruhl en las sombras: «Debo advertir al lector, de todas maneras aún cuando él lo suponga, que no porque a todo lo largo de este libro haya descrito el pensamiento místico y el comportamiento ritual zande, dejan los azande de expresarse en el lenguaje del sentido común ni de actuar empíricamente. La mayor parte de su conversación es habla de sentido común y sus referencias a la brujería, aunque bastante frecuentes, no tienen comparación en cantidad con sus conversaciones sobre otros asuntos. De manera similar, aunque los azande suelen celebrar rituales, éstos suponen muy poco tiempo en comparación con otras ocupaciones más mundanas» (Evans-Pritchard, 1976: 44). Según Tambiah, esta suerte de diálogo que Evans-Pritchard sostiene con Lévy-Bruhl en su obra sobre los azande, publicada por vez primera en 1937, llevó a que éste último modificara sus puntos de vista al final de su vida, concretamente en su obra *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, de 1949 (Tambiah, 1990: 87).

es una condición objetiva, pero las cualidades que le atribuyen y el resto de las creencias al respecto son místicas. Los brujos, tal como los conciben los azande, no pueden existir» (Evans-Pritchard, 1976: 83). No obstante, la idea de que las creencias en la brujería y los oráculos son lógicas en relación a sus propios supuestos, implica corregir por completo los postulados de Lévy-Bruhl: aunque las creencias religiosas puedan ser empíricamente inaceptables, son sin embargo racionales, y sólo si se asumen como tales pueden cobrar significado y ser entendidas.

Recordemos que son tres las perspectivas desde las que se ha abordado el problema de la racionalidad del pensamiento religioso. La simbolista (Leach, Turner, Douglas) sostiene, como lo hizo Lévy-Bruhl, que las creencias religiosas no son lógicas, razón por la que esta perspectiva no ha entrado a discutir la aparente irracionalidad de las creencias mágicas y religiosas. Los simbolistas estimaron que tales creencias debían interpretarse como simbólicas. Las otras dos perspectivas, contextual e intelectualista, están confrontadas y representadas la una por la tradición wittgensteiniana de Winch, y la otra por las críticas positivistas a esta tradición (Morris, 1995: 352 y ss.). La posición de Evans-Pritchard sienta las bases de la perspectiva contextual, que aborda la racionalidad del pensamiento religioso desde la cuidadosa exploración del contexto místico y práctico de las creencias. Los postulados críticos de Winch, que veremos después, dan un gigantesco —y para algunos desatinado— paso más allá, ya que eliminan la posibilidad de apelar a criterios científicos extracontextuales para establecer, en último extremo y como lo hace Evans-Pritchard, la adecuación de las creencias azande a la realidad objetiva.

Pero también Malinowski se había ocupado de las relaciones entre lenguaje y realidad y, desde el punto de vista de Gellner, incluso se había adelantado a la formulación wittgensteiniana según la cual «el significado es el uso» (Gellner,

1998: 146-149)⁸. Malinowski sostuvo que, en las sociedades preliterarias, el significado de las expresiones está inevitablemente ligado al contexto en el cual son usadas, por lo que llega a sugerir que el *significado* depende del *uso*: las palabras a menudo tienen otro uso que el de referirse a las cosas, ya que pueden usarse, por ejemplo, para crear o confirmar relaciones entre personas. El uso referencial (nominal, rotular) es sólo uno entre los muchos usos posibles del lenguaje. Para Malinowski el uso del lenguaje entre los *salvajes* está profundamente implicado en los propósitos de la vida diaria y, en este sentido, es altamente efectivo y funcional. Sostuvo que «el lenguaje, en su función primitiva, ha de ser considerado como un *modo de acción*, más que como un modo de *refrendar el pensamiento*»; entre los primitivos «el lenguaje está esencialmente enraizado en la realidad de la cultura, la vida tribal y las costumbres de la gente, y no puede explicarse sin la constante referencia a esos contextos (...) el significado de una palabra puede ser siempre recogido, no a través de una contemplación pasiva de esa palabra, sino desde un análisis de sus funciones, con referencia a la cultura dada» (las cursivas son del mismo Malinowski, citado por Gellner, 1998: 147-148). Para Malinowski el lenguaje primitivo no era tanto un instrumento de reflexión sino un modo de acción, con lo que se acercó bastante, según Gellner, a lo que más tarde se llamó la teoría del uso «performativo» del lenguaje. Y aunque Malinowski consideró que ésta y no otra era la característica del pensamiento y del lenguaje primitivo, pensó que también podría ilustrarse con «ejemplos modernos», con la particularidad de que en estos casos el lenguaje inmerso en el contexto y atado a la acción convive con un lenguaje de estilo más raro: el que se usa para expresar pensamientos y para controlar ideas, como el utilizado en trabajos científicos y filosóficos. Claro que, según Malinowski, el lenguaje primitivo es poco provechoso para el trabajo científico⁹. Pero pensaba que tratar el

⁸ El trabajo que mejor recoge la visión que Malinowski tuvo del lenguaje es su «Apéndice» a la obra de Ogden y Richards *The meaning of meaning*, publicada en 1923. Ogden había sido el traductor al inglés del *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein (Gellner, 1998: 146).

⁹ De hecho en las primeras páginas de su obra *Argonautas del Pacífico Occidental*, Malinowski afirma que el objeto de la etnología es «entender el mundo como lo hacen los nativos (...) captar el punto de vista del nativo, su

estilo de lenguaje científico-referencial altamente desarrollado como un modelo de *todo* el lenguaje es un terrible error, y en esto coincidía con Wittgenstein. Gellner, que se sirve de estas afirmaciones de Malinowski para articular parte de su crítica a la filosofía de Wittgenstein, afirma que sostener que el lenguaje depende del contexto es algo obvio, correcto pero poco original; sin embargo, considerar que la búsqueda de normas extraculturales de validez moral o científica es simplemente un error producido por no captar aquello, sí es una equivocación, y una equivocación *original*. De manera, concluye Gellner, que lo que en Wittgenstein es válido no es novedad, y lo que es novedoso es falso (Gellner, 1998: 147 y 149). No obstante, considero que Gellner ofrece una visión algo acrítica y benévola de la poco compleja concepción del lenguaje que Malinowski defendió (y aplicó, por cierto, únicamente al lenguaje de los *salvajes*), mientras subestima y simplifica hasta la caricatura la filosofía del lenguaje ordinario de ese polémico pensador que fue Ludwig Wittgenstein.

El influjo del idealismo alemán sobre la antropología social británica parece haber ido en aumento en los últimos años. Al igual que ha ocurrido entre las filas postmodernas norteamericanas, en la antropología británica se ha registrado la creciente presencia de la hermenéutica de M. Weber, M. Heidegger, H.G. Gadamer o P. Ricoeur. La polémica en torno a la racionalidad o irracionalidad de los sistemas de creencias religiosas, o sobre la necesidad de determinar la validez de las creencias mágico-religiosas en relación a sus propios postulados lógicos, se inscribe en el contexto de esa irrupción en la antropología empirista británica de presupuestos idealistas. Un exponente de esa tendencia ha sido Peter Winch, conocido portavoz de las ideas de Ludwig Wittgenstein.

3. Ludwig Wittgenstein y Peter Winch. La religión como juego del lenguaje

Ludwig Wittgenstein ha sido considerado, incluso desde filas enemigas, el más influyente y citado filósofo del siglo XX. Célebre por haber propuesto dos posiciones filosóficas en apariencia contrapuestas, Wittgenstein inició su carrera como formalista y defensor del «positivismo lógico» y la acabó como pragmático, en defensa de una «filosofía del lenguaje cotidiano». El *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado en 1922, ha sido definido por Gellner como «un poema a la soledad» (Gellner, 1998: 46). Encarna una visión del conocimiento y del pensamiento, del lenguaje y del mundo, de carácter individualista, universalista, atomista. Todo lo que puede ser pensado puede ser dicho, de manera que los límites del lenguaje son los límites del pensamiento¹⁰. En el *Tractatus* Wittgenstein se propuso crear el lenguaje único de una ciencia unificada, intento basado en la relación de isomorfismo entre las palabras de una oración y los objetos del mundo designados por aquella, esto es, en la proclamación de una teoría rotular o nominal del lenguaje que, en realidad, ha predominado en la civilización occidental desde Platón. Esa teoría sostiene que las palabras son rótulos o etiquetas adosados a los objetos del mundo.

Su filosofía posterior se fundamenta en una teoría del lenguaje que es también, de alguna manera, una teoría codificada de la sociedad (Gellner, 1998: 145): la humanidad vive en comunidades culturales, apegada a formas de vida autolegitimadas que sólo pueden ser descritas, no justificadas ni explicadas, porque en sí mismas constituyen el punto final de cualquier validación. Cuando se intentan buscar motivos extraculturales o transculturales a las costumbres, emerge el tipo de error que

relación con la vida, comprender su visión del mundo». Pero este propósito, del que —como explica Ulin— sin duda arrancó buena parte del trabajo de Evans-Pritchard, no sólo es contradictorio con el método concreto que empleó, sino que tan sólo unas páginas después es desmentido por el propio Malinowski: «Los nativos obedecen a la fuerza y a las órdenes del código tribal, *pero no las entienden*, exactamente igual que obedecen a sus propios instintos e impulsos, pero no podrían expresar ni una sola ley de la psicología» —la cursiva es mía— (Malinowski, 1973: 39-42; Ulin, 1990: 33).

¹⁰ Giddens sostiene lúcidamente que existe un aspecto en el que las obras de Wittgenstein posteriores al *Tractatus* continúan los temas de éste, y ese aspecto es precisamente el célebre principio según el cual los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo (Giddens, 1987: 57).

ha engendrado toda filosofía. Uno de los más famosos pasajes de Wittgenstein, con frecuencia malinterpretado¹¹, reza así: «Para una gran clase de casos de utilización de la palabra "significado" —aunque no para todos los casos de su utilización—, puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (Wittgenstein, 1988a: n.º 43). Wittgenstein niega la posibilidad de encontrar en el exterior de la práctica lingüística aquello que la rige, y para ello desarrolla el concepto *juego del lenguaje*. Dicho concepto rechaza su anterior principio del lenguaje único de una ciencia unificada, y asume que nombrar los objetos del mundo no es más que una entre las muchas cosas que se pueden hacer con el lenguaje. Nombramos las cosas y así podemos referirnos a ellas en el discurso, «como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama "hablar de cosas". Mientras que en general hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones»; piénsese en expresiones como «agua!», «fuera!», «ay!» o «auxilio!» (Wittgenstein, 1988a: n.º 27) Hablar es algo que hacemos, es una actividad, postulado que inspirará posteriormente el trabajo de J.L.Austin o J.Searle.

Los juegos del lenguaje refieren al hecho de que «hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida» (Wittgenstein, 1988a: n.º 23), por lo que «cuando cambian los juegos del lenguaje cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras» (Wittgenstein, 1988b: 66-10c). En este contexto, «seguir una regla» no equivale meramente a conocerla y a aplicarla de manera mecánica, porque la comprensión de la regla es esencial para su adecuada aplicación en los contextos oportunos, así como en situaciones nuevas: «La aplicación de la regla en contextos apropiados y nuevos implica privilegiar la actividad de jugar el juego por encima del conocimiento de las reglas formales, que sólo se captan mediante una reflexión posterior» (Ulin, 1990: 53). Conocer las reglas del ajedrez no basta para poder jugar; se aprende

a jugar moviendo las piezas en todo tipo de circunstancias, hasta comprender cuál es el movimiento adecuado según qué contexto: «¿Qué pasa si se pregunta: Cuándo *sabes* jugar al ajedrez? ¿Siempre?, ¿o mientras haces una jugada? ¿Y conoces todo el juego mientras haces cada jugada?—Y qué extraño que saber jugar al ajedrez necesite tan poco tiempo y una partida necesite tantísimo más» (Wittgenstein, 1988a: n.º 151-b). Las reglas, que son de naturaleza intersubjetiva, se aprenden mediante los juegos del lenguaje.

La religión era para Wittgenstein un juego del lenguaje, como lo eran la estética o el psicoanálisis. Supuso que la religión, para ser un *error*, era un error demasiado grande. Lo que es o no un error, lo que es o no verdad, si algo es o no religioso, lo es en una cultura, en un sistema, en una forma de vida, en un *juego* (Wittgenstein, 1992: 139 y 136). Pero el rasgo específico de la religión consiste en su naturaleza refractaria a la razón, en ser algo distinto de ella (ni racional ni irracional, tan sólo no racional) y de las creencias y el lenguaje de la vida corriente (Wittgenstein, 1992: 129 y 135). La diferencia entre el lenguaje ordinario y el del creyente no estriba en explicación alguna del significado, sino en *lo que hacen con las palabras* y en las consecuencias teóricas y prácticas que extraen de ellas. El creyente hace entrega, por lo general, de toda su vida a unas ideas, a unas creencias que regulan todo con una firmeza inmovible (Wittgenstein, 1992: 130). La religión no es un error, el lenguaje religioso no es meramente un colosal sinsentido: sencillamente se siguen otras reglas que sólo pueden ser descubiertas indagando en las formas de vida, los juegos y las técnicas de uso aprendidas. Todo ello viene a demostrar que lo que a Wittgenstein le interesó de la religión fueron los problemas relacionados con la comprensión de enunciados religiosos y las consecuencias prácticas de los *actos de habla*. La decepción de Wittgenstein al leer *La rama dorada* de Frazer es reveladora del tipo de perspectiva que estimaba estéril en el estudio de la religión: «¿Qué estrechez de vida espiritual

¹¹ Para Putnam, ignorar que Wittgenstein afirma explícitamente «aunque no para todos los casos», equivale a banalizar por completo su filosofía, haciéndola equivaler al conocido dictamen «el lenguaje es el uso» que tanto han popularizado sus vulgarizadores (Putnam, 1999: 23).

encontramos en Frazer (...) no puede imaginar un sacerdote que no sea básicamente un clérigo inglés de su tiempo con toda su estupidéz y flaqueza»; y, más adelante, «Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de sus salvajes, pues éstos no estarán tan lejos de cualquier entendimiento de los asuntos espirituales como lo está un inglés del siglo XX» (Wittgenstein, citado en Bestard, 1993: 13)¹².

El debate sobre la racionalidad se inicia con el ensayo de Peter Winch «Comprender una sociedad primitiva», publicado en 1964 y construido por entero sobre la segunda filosofía de Wittgenstein. En él Winch retoma la discusión, iniciada por Lévy-Bruhl y continuada por Evans-Pritchard, acerca de la pertinencia de la distinción entre mentalidad primitiva y prelógica—base del pensamiento mágico y religioso—, y mentalidad lógica—base del pensamiento científico—. Evans-Pritchard había corregido a Lévy-Bruhl postulando que las creencias religiosas eran racionales y lógicas en relación a sus propios postulados, aunque no guardaban relación alguna con la realidad objetiva, a cuyo conocimiento sólo podemos acceder a través del trabajo científico. Winch cuestionó esto último, y llevó al extremo la perspectiva contextual en el análisis de la racionalidad del pensamiento religioso. Defendió que las ideas azande sólo se pueden entender en sus propios términos y reprochó a Evans-Pritchard que no actuara de acuerdo con esta aseveración, que él mismo había proclamado en su trabajo sobre la brujería, la magia y los oráculos azande (Winch, 1994: 58; Skorupski, 1976: 13 y ss). No obstante, Winch

reconoce que Evans-Pritchard, en su intento de presentar el sentido que estas prácticas tienen para los mismos azande, había llegado mucho más allá que sus predecesores (Winch, 1994: 33).

Seguidor de la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein, Winch consideró que si la realidad se constituye a través de los juegos propios del lenguaje, cabe concluir que nuestro sentido de la realidad es el resultado de una construcción social de carácter intersubjetivo basada en el discurso convencional de una comunidad lingüística. La verificación empírica que la ciencia positivista practica¹³, no es sino uno entre los muchos juegos del lenguaje posibles, y no el soporte de verdad alguna de carácter extralingüístico y extracultural, por lo que utilizar los juegos del lenguaje de la ciencia como vara de medir el grado adecuación a la realidad objetiva de las creencias religiosas, sólo puede desembocar a la postre en una caricatura de éstas. Para Winch, las nociones de *realidad* y *racionalidad* son relativas al esquema conceptual de una comunidad dada (lo que acerca bastante sus posiciones a las del lingüista americano Whorf). Si Evans-Pritchard descalificó la brujería zande como errónea fue porque, de acuerdo con las tesis de Winch, se sirvió de métodos inadecuados para abordarla. La validez de los sistemas de creencias religiosas se justifica en buena medida por el hecho de formar parte de juegos del lenguaje intersubjetivos e incommensurables. No existen para Winch, como no existían para Wittgenstein¹⁴, criterios de verdad y validez universales y extraculturales,

¹² V. Das ha analizado la figura de Wittgenstein en tanto que filósofo de la cultura, y se ha referido al tipo de recepción que los escritos de Wittgenstein han tenido en la antropología. En relación a ello, se detiene con especial énfasis en el análisis antropológico de las creencias religiosas y del tema de la racionalidad (Das, 1998: 188-189).

¹³ Y que los azande practicarían hasta barrer su fe sin fundamentos en la brujería y los oráculos, según Evans-Pritchard, si dispusieran de los medios apropiados: «los azande actúan de forma experimental dentro del marco de sus nociones místicas. Actúan como tendríamos que actuar nosotros si no tuviéramos medios para hacer análisis químicos y fisiológicos y quisiéramos obtener los mismos resultados que ellos quieren obtener (...) Si sus nociones místicas les permitieran generalizar sus observaciones percibirían, como nosotros, que su fe no tiene fundamento» (Evans-Pritchard, 1976: 313). Hay que recordar que Frazer ya definió la magia como «ciencia bastarda».

¹⁴ Tambiah transcribe con detalle las anotaciones críticas realizadas por Wittgenstein hacia 1931 a *La rama dorada* de Frazer, parte de las cuales están recogidas en *Sobre la certeza*. Tambiah refiere cómo Wittgenstein desaprobó con rotundidad los intentos de Frazer de aplicar criterios de verdad a las visiones mágicas y religiosas, tachándolas en consecuencia de supersticiosas y erróneas. Para Wittgenstein la «condición humana» busca el misterio religioso y la vivencia emocional, esto es, su indignación le llevó a apelar a la unidad básica de los propósitos humanos, lo que entra en contradicción con los supuestos relativistas de su segunda filosofía (Tambiah, 1990: 54-63).

de manera que no podemos formular juicio o evaluación alguna sobre el estatus cognitivo y epistemológico de las creencias religiosas.

Para Winch, basándose en la idea de «seguir una regla» de Wittgenstein, la brujería zande y la ciencia occidental están informadas por diferentes reglas. Las de la brujería no tienen el propósito de formular hipótesis nomológicas basadas en la verificación empírica, ni producir conocimiento técnicamente utilizable (lo que Evans-Pritchard, por cierto, reconocía), por lo que las expresiones azande sobre la brujería no se pueden traducir a juegos del lenguaje de la ciencia sin reificar su intencionalidad (de lo que Evans-Pritchard, en cambio, no se percató lo suficiente). Ni pueden tampoco asimilarse a lo que en nuestro propio contexto cultural se consideran «supersticiones» o «falsas creencias»: «Los conceptos de brujería y magia en nuestra cultura, por lo menos desde la llegada del cristianismo, han sido parasitarios y perversiones de otros conceptos ortodoxos, tanto religiosos como, crecientemente, científicos (...) no podemos comprender todo lo involucrado en una misa negra si no estamos familiarizados con la celebración de una misa propiamente dicha y, para ello, con todo el entramado de ideas religiosas de las que la misa deriva su sentido. Tampoco podemos comprender las relaciones entre estos conceptos sin tener en cuenta el hecho de que las prácticas negras se rechazan como *irracionales* (en el sentido propio de la religión) en el sistema de creencias en relación al cual estas prácticas son, así, parasitarias» (Winch, 1994: 41). Así, Winch trató de articular la relación entre la actividad lingüística y los procesos de

constitución de la realidad¹⁵: «No es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran *en* el sentido que el lenguaje tiene. Más aún, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de correspondencia con la realidad pertenecen a nuestro lenguaje» (Winch, 1994: 37). Winch utilizó de una manera nuclear el concepto de Wittgenstein *juegos del lenguaje*, según el cual las comunidades de hablantes no relacionadas entre sí pueden tener visiones del mundo mutuamente ininteligibles, y en consecuencia incomparables¹⁶.

La traducción de todas estas ideas al trabajo del etnógrafo salta a la vista: los *objetos* de los que se ocupa el etnógrafo son *sujetos* que comparten juegos del lenguaje por medio de los cuales constituyen su realidad social, de manera que, según lo que podría considerarse la principal contribución de Winch a la antropología, comprender una cultura «esencialmente distinta de la propia» implica comprender las reglas intersubjetivas que dan sentido a las acciones y a los productos culturales. Y tomar conciencia, asimismo, de que los procedimientos antropológicos tienen su propia particularidad cultural y su propia racionalidad, ya que según Winch constituyen, de hecho, otro juego del lenguaje más. Claro que los problemas para el trabajo del etnógrafo también saltan a la vista: casi como los dilemas que en su día plantearon las tesis de Lévy-Bruhl, los postulados de Winch parecen eliminar la posibilidad de supuestos compartidos sobre la percepción y la realidad empírica, lo que vuelve complicada hasta la tarea de una mera traducción literal, no digamos de cual-

¹⁵ «Preguntar si la realidad es inteligible implica preguntar qué relación existe entre pensamiento y realidad. Considerar la naturaleza del pensamiento nos lleva también a considerar la naturaleza del lenguaje. Por lo tanto la pregunta acerca de la inteligibilidad de la realidad está inseparablemente ligada a otra: cómo se conecta el lenguaje con la realidad, qué significa *decir* algo» (la cursiva es del autor; Winch, 1990: 18).

¹⁶ Los postulados de Wittgenstein también impactaron en la filosofía de la ciencia, algunos de cuyos más destacados exponentes de las últimas décadas se inspiraron en la teoría de los juegos del lenguaje para cuestionar las concepciones acumulativas y racionales del progreso científico: dado que teorías alternativas explican el mundo con lenguajes distintos, dado que dependen de visiones del mundo diferentes, y que se deben a los intereses de comunidades científicas históricas concretas, carecemos de criterios objetivos para invalidar una teoría y sustituirla por otra. Si las teorías rivales son inconmensurables, no hay ninguna razón para seguir sosteniendo que el desarrollo científico es racional (Bunge, 1985: 54, 58, 98 y ss.). La posición más extrema es la de P. Feyerabend, quien sostiene que la mayor parte de las investigaciones científicas de éxito no se han desarrollado siguiendo de manera exclusiva un método racional, sino una mezcla de subterfugios, retórica y brillantes intuiciones (Feyerabend, 1993: 7-12 y 1998: 40-42).

quier ensayo de interpretación. Aislados cada uno –antropólogo e informante– en su propia burbuja cultural, la comunicación no puede ser más que una suma de malentendidos, y el trabajo de antropólogo un estéril monólogo.

La tesis de Winch es abiertamente anti-durkheimiana¹⁷, en tanto se opone a la propuesta del sociólogo francés según la cual la vida social no debe explicarse a través de las nociones de los que en ella participan, «sino mediante causas más profundas que la conciencia no percibe (...) causas que deben buscarse principalmente en la forma como se agrupan los individuos asociados» (Winch, 1990: 28). Sin embargo, para Winch no es posible entender «la forma como se agrupan los individuos asociados si se dejan de lado las “nociones” de dichos individuos» (Winch, 1990: 28-29). Claro que esto nos conduce a un auténtico callejón sin salida en la comprensión de las prácticas religiosas, ya que para Winch la única manera de decidir qué tipo de acciones religiosas pueden considerarse auténticamente relacionadas entre sí, es el recurso a criterios pertenecientes al campo de la religión misma: «Así, el sociólogo de la religión se verá confrontado con una respuesta a la pregunta: ¿Pertenecen estos dos actos a la misma clase de actividad?; y esta respuesta se formula según criterios que no son tomados de la sociología, sino de la religión misma» (Winch, 1990: 83). Aún cuando sea legítimo decir que la comprensión de un modo de actividad social consiste en el conocimiento de regularidades, la naturaleza de este conocimiento ha de ser necesariamente muy distinta de la naturaleza del conocimiento de las regularidades físicas, afirma Winch.

Pero aún va más allá: «Si los juicios de identidad –y, por tanto, las generalizaciones– del

sociólogo de la religión se apoyan en criterios extraídos de ésta, entonces su relación con los ejecutores de la actividad religiosa no puede ser tan sólo la de observador a observados; por el contrario, debe ser análoga a la participación del científico natural con sus colaboradores en las actividades de investigación científica». Más allá todavía: para Winch las consideraciones acerca de los necesarios sentimientos religiosos (!) que han de tener historiadores y sociólogos de la religión para comprender las vidas de sus estudiados, son «de sentido común». De la misma manera que «un historiador del arte debe poseer algún sentido estético» si no quiere acabar produciendo meros «relatos externos bastante nebulosos». El economista interesado en la conducta empresarial, prosigue Winch, no es un hombre de negocios, sino alguien que quiere explicar la naturaleza y consecuencias de ciertas conductas, pero debe comprender lo que significa dirigir una empresa, y conceptos comerciales del tipo de dinero, beneficio, costo, riesgo. El psicoanalista podrá explicar la conducta neurótica de un paciente en términos de factores desconocidos para éste, pero si la explicación del psicoanalista se refiere a acontecimientos ocurridos durante la infancia, la descripción de éstos presupondrá una comprensión de los conceptos en términos de los cuales, por ejemplo, se lleva a cabo la vida familiar en nuestra sociedad (Winch, 1990: 83-85). Las sucesivas ilustraciones de Winch no sólo parecen completamente incongruentes con el ejemplo del sociólogo de la religión, no sólo demuestran una cierta ignorancia acerca de la diferencia que existe entre ser creyente en una religión cualquiera y manejarse con algunos conceptos internos, sino que además condena al sociólogo y al antropólogo de la re-

¹⁷ Del mismo modo que se opone a la propuesta de J.S. Mill, para quien el modo de eliminar «la mancha en el rostro de la ciencia» que supone el «estado de las ciencias morales», consistía en generalizar los métodos utilizados por las ciencias naturales (Winch, 1990: 65). Para Mill una institución social sólo se comprende cuando pueden observarse regularidades en la conducta de sus participantes, a lo que Winch objeta que si bien el científico natural sólo se ocupa de un conjunto de reglas (las que rigen la investigación misma del científico), lo que el sociólogo estudia es una actividad humana que se lleva a cabo de acuerdo con reglas (Winch, 1990: 82-83). En 1874 se publicó *La utilidad de la religión*, un ensayo en el que J.S. Mill se desentiende de la verdad o falsedad de las creencias religiosas y se pregunta, al estilo utilitarista o pragmático, por la utilidad de las promesas religiosas para procurar felicidad. Para Mill la religión no era sino una actividad de orden práctico capaz de producir bienestar o desdicha. Basándose en Comte, acabó proponiendo una Religión de la Humanidad fundada en el sentido desinteresado de unidad y dedicación al bien común (Stuart Mill, 1995).

ligión a convertirse en una suerte creyente bajo sospecha, lo que ha hecho a lo largo de la historia de las ciencias sociales un penoso favor a esta clase de estudios. Se trata del tipo de planteamientos que llevan a justificar el desprecio por la antropología de la religión esgrimiendo el ateísmo militante, como si para estar interesado en la antropología económica fuera necesario entregarse con frenesí a la especulación bursátil¹⁸. Pues bien, las muchas críticas al trabajo de Winch tomaron éste y otros rumbos. Veamos algunos de ellos.

4. «Jaulas de hierro» y «jaulas de goma»: la reacción positivista

La publicación del ensayo de Peter Winch dió lugar a un apasionado debate que se saldaría en contra del relativismo extremo, y a favor del postulado de Evans-Pritchard según el cual las creencias azande sobre la brujería son lógicas, aunque ficticias y contrarias a la «realidad objetiva». No obstante, los críticos de Winch también reprocharon a Evans-Pritchard que, pese a haber alcanzado tan certera conclusión, lo hubiera hecho rehusando utilizar los métodos científico-naturales en el análisis de los fenómenos sociales. Los trabajos críticos sobre los postulados de Winch procedían del campo de la filosofía, de la sociología¹⁹ y la antropología, y quedaron recogidos en

varias revistas y libros en los que se articulaban las posiciones más definidas que marcarían la pauta de los hoy ya incontables trabajos sobre la racionalidad²⁰. Si Winch representa la perspectiva contextualista en el análisis de la racionalidad del pensamiento religioso, sus críticos encarnan la perspectiva intelectualista, cuyos antecedentes se remontan a los trabajos de los evolucionistas Tylor y Frazer. Para Horton, Jarvie o Gellner, entre otros, la interpretación contextual es valiosa, pero puede llevar a una epistemología relativista de consecuencias desastrosas.

Entre los críticos inspirados en una posición neopopperiana, defensores de la teoría de las sociedades abierta y cerrada y del individualismo metodológico, destacan I.C. Jarvie y R. Horton. Son, sin duda, los máximos exponentes de la tradición popperiana representada en la polémica sobre la racionalidad (Ulin, 1990: 71). Ambos rechazaron la perspectiva de Winch según la cual el análisis de la realidad sólo puede ser legítimamente abordado desde la autocomprensión. Para Jarvie, que sigue a Frazer y combina las perspectivas intelectualista y contextualista, la ciencia social debería confiar sus procedimientos a un método de análisis verificable intersubjetivamente. Su análisis de los cultos cargo en Melanesia le lleva a concluir que las creencias religiosas son esencialmente racionales, en el sentido de que ofrecen explicaciones teóricas

¹⁸ Giddens se refiere a estas páginas de Winch dejándonos observaciones muy relevantes para el trabajo etnográfico en el campo de la religión: si una determinada ceremonia religiosa en la que alguien adorna su lugar de culto con oro para propiciar a su dios es considerada tanto por el protagonista como por el observador externo como una actividad religiosa, ello no impide que el observador también pueda caracterizar lo que el observador hace como «una inversión de fondo». Es decir, puede haber caracterizaciones de la conducta de un actor que no sólo no le resulten familiares a éste, sino incluso si se les presentan se niegue a reconocerlas como válidas. Pero esto no es razón para rechazar aquellas caracterizaciones inaceptables «desde dentro», aunque muy a menudo ese rechazo pueda ser *relevante* para la investigación. *Verstehen* debe considerarse desde las destrezas puestas en práctica en el lenguaje entendido como actividad práctica, que produce la vida social y posibilita la intersubjetividad, y no desde su consideración como método especial de entrada en el mundo social que es peculiar de las ciencias sociales (esto ya fue defendido por Schütz, dicho sea de paso). *Verstehen* es la condición ontológica de la sociedad humana tal como es producida y reproducida por sus miembros (Giddens, 1987: 153).

¹⁹ Para Giddens, la significación de la obra de Winch deriva menos de su originalidad que del hecho de estar expresamente enfocada a las ciencias sociales. Para una crítica a los postulados de Winch desde la sociología interpretativa, véase Giddens, 1987: 44-51.

²⁰ Aquellas primeras respuestas críticas quedaron recogidas en revistas como *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, *Philosophy of the Social Sciences*, *Man*, *Rationality* (editada por Bryan Wilson), y en las obras *Modes of Thought: essays on thinking in Western and non-Western societies*, editada por R. Horton y R. Finnegan (Londres: Faber and Faber, 1973) y, en la versión europea continental de la polémica, la obra de T. Adorno y otros, *The Positivist Dispute in German Sociology* (New York: Harper and Row, 1976) (Ulin, 1990: 13).

de los acontecimientos, sus protagonistas actúan racionalmente y sus rituales están orientados hacia fines. Según Jarvie, explicar los cultos cargo desde la locura o la irracionalidad, como hizo Lucy Mair, equivale a no explicarlos en absoluto (Jarvie, 1984: 45). El mismo Jarvie reconoce que esta afirmación respalda la tradición de Tylor y Frazer, para quienes magia, ciencia y religión nacen del esfuerzo por hacer el mundo inteligible, por lo que no duda en denominar «neo-frazeriana» su propuesta sobre la atribución de racionalidad (Jarvie, 1984: 49-50), aunque estime que Frazer se equivocó al considerar peyorativamente estas prácticas. También se opone a la perspectiva simbolista del ritual defendida por Beattie, para quien era preciso diferenciar entre dos tipos de racionalidad (la acción racional, o comportamiento dirigido a fines, y la racionalidad en términos de las creencias racionales). Beattie, máximo exponente del modo de interpretación simbólico de la religión²¹, consideraba, al estilo de Radcliffe-Brown, que la principal función del ritual era expresar sentimientos sociales importantes y que las creencias religiosas eran esencialmente expresivas, por lo que sería imprudente someterlas al tipo de prueba que podría refutarlas. En la medida en la que creencias y rituales forman parte del comportamiento expresivo, constituyen un fin en sí mismos, aunque no por ello dejan de tener importantes consecuencias sociales: magia y religión encierran, para Beattie, ideas y actividades más rituales y simbólicas, que prácticas y científicas (Beattie, 1993: 276). Pero, según Jarvie, Beattie sostuvo una visión

muy idealizada de la ciencia empírica, ya que parecía incapaz de admitir que también el pensamiento racional puede llevar a error²².

Robin Horton es uno de los representantes de la concepción intelectualista de la religión. Sostuvo que la superioridad incuestionable de la ciencia occidental se debe al modo en el que ésta trasciende la tradición valiéndose de la justificación racional, y al hecho de que el método científico sea el medio más eficiente para establecer conexiones causales válidas. Sin embargo, en su ensayo clásico más conocido, «African traditional thought and Western science», publicado por primera vez en 1967, enumera y explica las similitudes que estima esenciales entre el pensamiento africano tradicional, que considera ante todo una actividad teórica con funciones explicativas, y la ciencia occidental. Por ejemplo, Horton considera que del mismo modo que la explicación teórica busca principalmente la unidad que subyace a la diversidad, es decir, las regularidades que se ocultan tras el aparente desorden y complejidad, las cosmologías religiosas africanas tratan con un número limitado de entidades que subyacen a y ordenan la diversidad de la experiencia cotidiana (Horton, 1994: 197-199). De la misma manera que las explicaciones teóricas sitúan el mundo de los objetos en un contexto causal más amplio que el proporcionado por el sentido común, ya que éste presenta limitaciones obvias para explicar causalmente los eventos, el pensamiento religioso africano propone agentes espirituales responsables de la aflicción, de modo que postula un vínculo causal entre las relaciones

²¹ Su ensayo «Ritual and Social change», publicado en 1966 en *Man* (1: 60-74), ilustra ejemplarmente su perspectiva simbolista. Constituye una elaborada crítica a los postulados intelectualistas de Jack Goody, Robin Horton y de I.C. Jarvie que, para John Beattie, representaban un movimiento de recuperación de los planteamientos intelectualistas frazerianos en la antropología social (Morris, 1995: 365). Según Beattie se hace necesario distinguir el comportamiento práctico y basado en la experiencia, que ha de entenderse en relación a los fines buscados por el actor, y los actos rituales que, al ser comportamiento expresivo, sólo pueden entenderse desde los significados y los predicados simbólicos. Claro que el comportamiento ritual es «racional», como sostienen Jarvie y los otros, pero esto es obvio para Beattie (Beattie, 1993: 266). Lo que no podemos es elevar esto a la categoría de explicación, porque entonces no entenderemos lo esencial del comportamiento mágico y religioso, que puede ser racional desde el punto de vista de que es acción dirigida a fines, pero no desde el punto de vista del contenido de las creencias mágico-religiosas. Éstas, desde el momento en que se distancian de las hipótesis empíricamente verificables de la ciencia, son irracionales.

²² Beattie, al igual que simbolistas como Douglas, Leach o Turner, que desarrollaron de una manera peculiar los postulados durkheimianos, sostiene una visión de las creencias mágicas y religiosas que le aproxima a Lévy-Bruhl. Como ese tipo de creencias no era para ellos lógica sino expresiva y simbólica, el debate sobre la racionalidad o irracionalidad de dichas creencias les resultaba sencillamente irrelevante.

sociales, la enfermedad y las desgracias (Horton, 1994: 200-207). La perspectiva intelectualista de Horton se distancia de la simbolista al proponer similitudes importantes entre el pensamiento religioso y el científico, y al separar ambos tipos de actividades teóricas del modesto sentido común. En esta misma línea sostiene que los esfuerzos teóricos y el sentido común desempeñan roles complementarios en la vida cotidiana, en la que la mayor parte de la gente se desenvuelve haciendo uso del sentido común, hasta que determinadas circunstancias les fuerzan a volverse hacia el pensamiento teórico (Horton, 1994: 207-210)²³.

Horton en definitiva propone, al enfatizar las similitudes entre la religión y la ciencia, una importante crítica a dicotomías que considera anticuadas (intelectual/emocional, racional/místico, natural/sobrenatural, abstracto/concreto). Resta importancia a la diferencia entre las entidades personales de la religión (espíritus y brujas) y las impersonales (los conceptos) de la ciencia, diferencia que acepta, pero entiende que considerarla suficiente para establecer el *quid* de la diferencia entre tradición y ciencia, dificulta al cabo el entendimiento de ambas. Claro que con todo ello Horton no pretende convencer-

nos de que el pensamiento tradicional es científico sin más, y de hecho se detiene a analizar a algunas de las grandes diferencias que separan religión y ciencia. Un primer grupo de diferencias gira en torno a la ausencia de alternativas frente al conjunto de principios teóricos, que en el caso del pensamiento tradicional se consideran sagrados (por ello constituyen un sistema de pensamiento «cerrado»), lo que no ocurre en el caso de la ciencia (Horton, 1994: 223-234). Un segundo grupo refiere al carácter de garantía del orden cósmico que tienen los cuerpos de creencias religiosas, que no admiten desafío alguno, ya que ésto supondría el advenimiento del caos y el infortunio. Los científicos, en cambio, están en principio más dispuestos a contrastar hipótesis y desechar las teorías establecidas. Claro que este rasgo aparentemente central del quehacer científico no debe exagerarse, ya que las actitudes hacia las tradiciones o paradigmas desmienten—como puso de manifiesto Kuhn— que aquella disposición sea la norma (Horton, 1994: 235-258)²⁴.

Horton consideró que su posición no difería en lo esencial de algunas tesis durkheimianas, tesis que el ideal romántico de un lado, y el positivismo del otro, habían acabado eclipsando²⁵. En su ensayo titulado «Lévy-

²³ Horton lo ilustra con un ejemplo tomado de su trabajo entre los Kalabari del delta del Níger, que tratan las enfermedades (que reconocen en gran número) con hierbas. Muy a menudo el tratamiento de la enfermedad se mueve en las coordenadas del sentido común, sin la menor referencia a la intervención de agentes espirituales. Si la enfermedad no responde al tratamiento y las hierbas se demuestran ineficaces, comienzan a pensar que «hay algo más» en la enfermedad. De otra manera, «la perspectiva proporcionada por el sentido común es demasiado limitada». Si la enfermedad no remite con el tratamiento se recurre a la adivinación (que puede llevar a cabo el mismo doctor que inició el tratamiento), a las agencias espirituales, y la enfermedad es puesta en relación con un amplio espectro de circunstancias que suelen girar en torno a problemas y disturbios en la vida social del enfermo (Horton, 1994: 209).

²⁴ Los simbolistas Douglas y Beattie, entre otros, han criticado varios aspectos de la teoría sostenida por Horton en este ensayo. Si para la ciencia la noción básica es la de un universo mecánico, las explicaciones religiosas tienen en cambio un importante componente moral. Los agentes espirituales, en segundo lugar, son más que unos cuantos conceptos explicativos, ya que son propiciatorios y se les considera dotados de voluntad propia. Algunas creencias mágicas, prosiguen, tienen estatus de conocimiento empírico sin mediación teórica alguna (los nuer creen que el incesto causa la lepra). En tercer lugar, Horton hace equivaler pensamiento tradicional (africano) y religión, y Beattie plantea que, puestos a comparar alguna religión con la ciencia, habría sido más lógico tomar el caso de la religión occidental y no la africana, para no extrapolar desde contextos culturales completamente dispares (Morris, 1995: 369). James Fernández realiza una reflexión crítica interesante que nos habla del impacto del debate sobre la racionalidad en las concepciones de la religión africana (Fernández, 1978: 225).

²⁵ Según Horton los antropólogos y sociólogos contemporáneos han tendido a ignorar esta tesis de Durkheim, según la cual no existe ruptura sino continuidad entre el pensamiento religioso y el científico (lo que Lévy-Bruhl negó). Y ello porque el «romanticismo liberal», de un lado, les llevó a idealizar a las sociedades ágrafas y a considerarlas representantes de un paraíso perdido que el desencanto con el progreso y la ciencia les inducía a buscar, por lo que se pensó (como piensan los antropólogos simbolistas, pero también Freud o Lévi-Strauss) que

Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution» (1994: 63-104), Horton compara las diferentes visiones de las relaciones entre ciencia y religión mantenidas por Lévy-Bruhl y Durkheim, pese a que ambos coincidieron claramente en la determinación social del pensamiento individual y el carácter religioso del pensamiento ágrafo. Pero mientras el primero enfatizó una distancia entre la mentalidad prelógica y la científica que sólo el predominio histórico de la ciencia lograría superar, pasando ésta a ocupar el lugar de la religión (tesis de la inversión y el contraste), para Durkheim religión y ciencia eran actividades intelectuales, y la segunda se había desarrollado a partir de la primera, por lo que la relación entre ambas era de continuidad (tesis de la continuidad)²⁶. Tambián se ha detenido en esta comparación entre las tesis de Lévy-Bruhl y Durkheim, apuntando consideraciones muy interesantes (Tambiah, 1990: 84-85). Curiosamente ha sido la distinción sagrado/profano lo que ha prevalecido de la teoría de Durkheim para algunos de sus discípulos más directos, y no esta tesis de la continuidad. Según Horton, interpretan a Durkheim ignorando el que fue su postulado principal: que la religión precedió intelectualmente a la ciencia, y que ésta deriva de aquella. Ignorando en consecuencia que la posición durkheimiana al respecto fue más intelectualista que sim-

bolista. Esos discípulos se han mostrado críticos con la tesis de contraste/inversión de Lévy-Bruhl (como Malinowski y Lévi-Strauss), pero sus posiciones en este sentido se acercan paradójicamente más a las del denostado Lévy-Bruhl que a las de Durkheim. Este es el caso de Lévi-Strauss que, al sostener que los modelos de pensamiento simbólico y científico eran irreconciliables, rehusó ocuparse de la religión, y en esto no se diferenció mucho de la perspectiva simbolista de Douglas, Leach o el mismo Beattie.

Para Jarvie y Horton, y en general para todos los críticos de las posiciones neowittgensteinianas en el campo de la antropología²⁷, entender otra cultura (como aprender otra lengua) supone que existen realidades compartidas y suficientes «cabezas de puente» que posibilitan la comunicación, como existen criterios de verdad lógicos y universales aunque no tengan por qué coincidir con las creencias occidentales. De no aceptar esto seríamos incapaces de evaluar la manera en que los sistemas de creencias promueven o impiden el cambio social, o el papel que las creencias religiosas cumplen como formas de control social, como ideologías. Estas ideas son también compartidas por otros autores críticos con los postulados de Winch, como S. Lukes y A. MacIntyre²⁸, quienes sostuvieron que las premisas teóricas de Winch contienen

la religión no podía tener una dimensión teórica, explicativa e intelectual. De otro lado el positivismo, que exalta la ciencia como única forma válida de conocimiento a partir de la observación empírica y las generalizaciones inductivas, ha llevado a considerar que la ciencia es una extensión del sentido común y que nada tiene que ver con la religión. De un lado la decepción respecto de la ciencia y del otro un excesivo entusiasmo científico llevaron a ignorar esta aportación de Durkheim en la que Horton afirma apoyarse (Horton, 1994: 88-104).

²⁶ Destaquemos uno entre los numerosos fragmentos de *Las formas elementales de la vida religiosa* (obra que, según Horton, es más anti-positivista de lo que generalmente se cree) que ilustran esta idea. Según Durkheim, el misterio que parece rodear a las creencias religiosas «es tan sólo superficial y se disipa ante una observación de tipo más profundo: basta con levantar el velo con que las ha recubierto la imaginación mitológica para que aparezcan tal como son. La religión se esfuerza en traducir esas realidades a un lenguaje inteligible cuya naturaleza no difiere del que es empleado por la ciencia; tanto en un caso como en el otro, de lo que se trata es de ligar las cosas entre sí, establecer relaciones internas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas». Religión y ciencia «persiguen la misma meta; el pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea (...) Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales» (Durkheim, 1992: 399).

²⁷ Para una crítica a los postulados de Winch desde una perspectiva intelectualista, véase el ensayo de Horton «Professor Winch on safari», en la obra reseñada en la bibliografía *Patterns of thought in Africa and the West* (Horton, 1994: 138-169), a la que pertenecen los otros dos ensayos de Horton utilizados en estas páginas.

²⁸ Para un resumen de las propuestas de Alasdair MacIntyre contra Winch y la respuesta de éste, véase la segunda parte del ensayo *Comprender una sociedad primitiva*, titulada «Nuestros estándares y los suyos» (Winch, 1994: 57-86).

suficiente relativismo como para resultar inocuas a cualquier ideología. Para el primero, existen criterios lógicos universales debidos a la tradición occidental, como las leyes de identidad y no contradicción, en las que debería de basarse toda posibilidad de comprensión transcultural. Según MacIntyre la propuesta de Winch sobre los juegos del lenguaje impide distinguir entre acciones intencionales y conscientes, y acciones inconscientes-causales (Ulin, 1990: 14).

Una de las aportaciones críticas más elaboradas sobre la filosofía wittgensteiniana y sus consecuencias, corresponde a los ensayos de Ernest Gellner²⁹, y se inscribe en el contexto de una crítica más amplia a las perspectivas idealistas (como las de Leach y Needham), a los presupuestos de la postmodernidad y al relativismo, así como a las consecuencias de todo ello sobre el método de la antropología. Gellner ha abogado por la defensa de una perspectiva científica postpositivista que debe mucho a Hume, Kant (y otros pensadores ilustrados que fueron universalistas en el plano moral y en el epistemológico) y, sobre todo, a Popper. De este último tomó Gellner la confianza en un estilo cognitivo científico gobernado por ciertas prescripciones procedimentales bien definidas acerca de cómo debe ser investigado el mundo, de manera que datos e ideas se consideren equiparables para poder ser así confrontados. Esto le lleva a rechazar las típicas visiones circulares auto-contenidas defendidas por relativistas, idealistas, subjetivistas, interpretativistas, constructivistas sociales y otros exponentes del «conocimiento

local», todos ellos herederos—considera Gellner— de la «errónea» filosofía de Wittgenstein³⁰. De hecho, Gellner se mostró extremadamente crítico con la segunda filosofía wittgensteiniana, según la cual la humanidad vive en comunidades culturales, «formas de vida», que se autolegitiman. Esta tesis es aún más insostenible en tanto, según Gellner, proviene de un filósofo que se mostró totalmente ahistórico, que carecía de cualquier sentido de la diversidad de las culturas y que se mantuvo completamente ajeno a las preocupaciones sociales y políticas. Pero tampoco la filosofía del *Tractatus* sale muy bien parada de sus críticas: ese «poema a la soledad» resulta aún más efectivo—sostiene Gellner— por su estilo oracular y dogmático, que presenta las ideas como afirmaciones incuestionables y auto-evidentes. Se basa en premisas abstractas y sencillas: el mundo es la suma de los hechos que lo constituyen, las totalidades no son más que la suma de sus partes constituyentes y el individuo, ejemplo estándar de una humanidad invariante, se enfrenta al mundo tratando de conceptualizarlo y comprenderlo. Pero la verdad es única, las supersticiones muchas y la cultura irrelevante: lo que es de alguna importancia en nosotros es universal y no idiosincrásico, lo que le acercaba mucho a Kant.

Para Gellner el *Tractatus* ofrece una visión del mundo insostenible (Gellner, 1998: 46-47 y 69). Además, el paso de esta primera filosofía a la segunda es, afirma Gellner, un misterio. En las *Investigaciones filosóficas* (aunque no sólo ahí), el pensamiento y el lenguaje humano son vistos como encarnados en siste-

²⁹ Gellner llegó a Oxford en los años cuarenta, en pleno apogeo de la filosofía del último Wittgenstein. Tras enseñar filosofía un par de años en la Universidad de Edimburgo, llegó al departamento de sociología de la London School of Economics, en la que Popper dominaba el departamento de filosofía y los discípulos de Malinowski el de antropología (la que Gellner consideraría su «disciplina de adopción»). Fue después de realizar un PhD en antropología que Gellner se decidió a articular su crítica a la filosofía lingüística de Oxford. En 1959 publicó *Words and things*, su primera obra contra la filosofía de Wittgenstein. En este momento se convirtió en una causa célebre, ya que Gilbert Ryle se negó a entrevistarle para *Mind*, la famosa revista de filosofía en la que Gellner publicó su primer artículo. Gellner no llegó a conocer personalmente ni a Malinowski ni a Wittgenstein, pero estuvo muy cerca de sus más directos discípulos. Siempre sostuvo que Popper era más brillante que Wittgenstein y Malinowski más original (D. Gellner, en E. Gellner, 1998: ix)

³⁰ Steven Lukes se refiere en términos más que elogiosos al pensamiento de Gellner en el «Prefacio» a la que, en muchos sentidos, puede considerarse la obra póstuma de Gellner, fallecido en 1995: *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, publicada en 1998. Lukes se refiere al esfuerzo de síntesis que esta obra representa, en tanto abarca desde teorías puramente filosóficas sobre la naturaleza de la realidad, el conocimiento y el lenguaje, hasta lo que Gellner llama antropología «filosófica o socio-metafísica», pasando por argumentadas posiciones políticas sobre la cuestión nacionalista.

mas de costumbres sociales, cada cual atado a la comunidad que los emplea, lógicamente auto-suficiente, auto-contenido, auto-valorado. La costumbre de la comunidad, expresada en el habla, se convierte en «la única ley humana que podemos conocer o con la que podemos vivir». Claro que según Gellner, como ya se ha dicho unas páginas atrás, Wittgenstein no inventó esa posición, que fue articulada por Malinowski cuando Wittgenstein aún andaba «sumido en las oscuridades del *Tractatus*», sino que «tan sólo la expresó en una forma estratosféricamente abstracta», sin mencionar jamás ninguna cultura concreta (Gellner, 1998: 72, 77, 149 y 155). Para Wittgenstein no parecía haber más que dos opciones, el universalismo o el populismo epistemológico, pero su misticismo cultural-comunal no fue, según Gellner, en absoluto original³¹.

Gellner también se mostró extremadamente crítico con los seguidores de la filosofía de Wittgenstein, principalmente con las ideas sobre el pensamiento religioso sostenidas por Winch. En opinión de Gellner, Winch postula un relativismo simétrico y benigno sólo pensable en un mundo impensable, un mundo de islas culturales auto-contenidas. Pero nuestro mundo consiste en un enorme número de zonas culturales inestables y superpuestas, y los conflictos, afirma Gellner, no pueden ser resueltos invitando a los que sostienen determinadas opiniones a que consulten sus propios oráculos culturales, porque sus culturas están compuestas de múltiples oráculos en competencia (Gellner, 1998: 171-172). La tolerancia no consiste, por tanto, en asumir que todo es cierto, que todo es válido (tolerancia lógica que, según Gellner, conduce al relativismo y el abandono de la razón), sino en defender que sólo el uso de los argumentos, y no de la fuerza, es legítimo para la persuasión (tolerancia social). Además, los argumentos contextualistas no solucionan el problema del estatus que habría que conceder a las creencias que no resultan racionales o lógicas en términos de su propio contexto social.

5. Formas modernas de religión

La reflexión teórica de las páginas precedentes sobre los objetos de la antropología de la religión, y sobre algunos de los enfoques que han mediado en su constitución, se fundamenta en una idea central: el estudio antropológico de la religión está atravesado por las dificultades inherentes a la definición de un campo de contornos borrosos, y por los desafíos de carácter epistemológico implicados en el proceso de constitución de ese campo. Es probable, por poner un ejemplo, que los conceptos que espontáneamente mantenemos sobre la posesión de espíritus o la hechicería estén ligados a lo misterioso, lo sobrenatural y lo extraordinario. Esto puede no ocurrir con conceptos, por ejemplo, africanos. Fenómenos que para nosotros caen más allá del entendimiento y la razón constituyen, en otras tradiciones culturales, los pilares de la más elemental comprensión del mundo. Y a veces ni tan siquiera hay que irse muy lejos: la creciente visibilidad de las nuevas religiones que emergen en Occidente nos demuestra que, probablemente, hemos de repensar el concepto de religión con el que trabajamos a fin de que su oposición tácita o explícita a eso que llamamos *Razón* deje de extraviar nuestros análisis. Recordemos que muchas de estas nuevas religiones son consideradas, también desde ciertos ámbitos académicos, como meras expresiones de ignorancia fanática, de manipulación de la personalidad o del proclamado retorno de la irracionalidad. En el extremo de los despropósitos, también son consideradas *falsas religiones*.

En términos generales, la antropología de la religión se enfrenta hoy a retos que piden imaginación, pero también a viejas incertidumbres que todavía la vertebran por completo. Porque la religión no puede ser para el antropólogo una realidad pre-dada, sino un campo definido a partir de las diversas construcciones científicas que han guiado su estudio a lo largo

³¹ Esa fue la doctrina de los nacional-populistas del Imperio de Habsburgo, claro que ellos lo aplicaron a los límites de la unidad política legítima, no a la cuestión epistemológica de la validación del pensamiento, la lógica y la inferencia. Gellner ironiza afirmando que en ello reside la auténtica «originalidad» de Wittgenstein, «que virtualmente carecía de pensamiento político»: en trasladar la doctrina populista de la legitimación a la teoría del conocimiento (Gellner, 1998: 72, 77, 148 y 155).

de la historia de la antropología. Y porque, subdisciplina escurridiza y problemática, la antropología de la religión ha mantenido un complicado equilibrio entre la naturaleza mítica y simbólica que en parte define sus objetos, y el carácter desmitificador de la empresa científica que busca aprehenderlos y explicarlos. Eso sigue siendo así. Reconocer las fronteras que separan lo que es religioso de lo que no lo es constituye una tarea tan necesaria como desalentadora. Bien es cierto que esta apreciación podría certeramente aplicarse a otras especialidades, pero rara vez se muestra tan descarada y palpable como en la antropología de la religión. Porque en pocas han jugado un papel tan decisivo los prejuicios del observador en el proceso de construcción de su objeto, y en la interpretación de su naturaleza y efectos. La religión resulta ser así un campo sobre el que no se piensa con entera libertad; se ha creado en torno a ella un estado de opinión implacable y vigoroso que, a decir verdad, perturba a quienes tratan de abordarla como un objeto más del quehacer científico. Ese malestar, tanto mayor cuanto más *próximas* y *nuevas* son las religiones que estudiamos, obliga a extremar la distancia sujeto/objeto y a la incómoda vigilancia constante del juicio previo de uno u otro sesgo. El mismo Gellner puede servirnos de ejemplo, pensemos sino en su amarga e irónica visión de las formas contemporáneas de religión.

Gellner ha realizado una severa crítica a lo que considera una profecía fallida: el nostálgico «desencantamiento del mundo» al que Weber se refirió. Según afirma Gellner, no sin cierta amargura, el mundo más bien se habría «reencantado», demostrando con ello que «razón

instrumental» y «razón expresiva» no son en absoluto principios excluyentes. También ha rechazado los pronósticos de Daniel Bell según los cuales la imprevista proliferación de nuevas religiones en el fin del milenio, que ya dejamos atrás, acabaría constituyendo una seria amenaza al proceso de racionalización y sus logros. Según Gellner el hiperracionalismo (la «jaula de hierro» weberiana) es perfectamente compatible con el irracionalismo (lo que llama «jaulas de goma»): la razón instrumental no estaría corriendo riesgos frente a la explosión de razón expresiva que representan los nuevos cultos, los renacimientos comunitarios de carácter religioso y algunas filosofías de moda³², ya que todo parece indicar que ambas «jaulas» conviven en sospechosa armonía (Gellner, 1993: 165-166).

La incesante multiplicación de nuevas modalidades de organizaciones religiosas en el mundo contemporáneo, el presunto fracaso de las previsiones que anunciaban la paulatina *secularización* de nuestras sociedades (en el sentido de que la religión se extinguiría) y el triunfo de la razón científica, los intensos procesos sociales de estigmatización —social, mediática, política, también académica— de las minorías religiosas enfrentadas a las religiones mayoritarias y hegemónicas, los usos políticos que pueden hacerse de los procesos de fiscalización y exclusión simbólica de las alternativas religiosas (Cantón, 1997 y 2001), todo ello, vuelve necesarias algunas de las ideas que se han visto en este ensayo sobre la posibilidad del diálogo intercultural, el encuentro de tradiciones y la racionalidad distinta de los sistemas religiosos. Están volviéndolas necesarias, claro, si es que alguna vez habían dejado de serlo.

6. Bibliografía

- BEATTIE, J. (1993): *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*. Madrid, F.C.E.
- BESTARD, J. (1993): «Malinowski: Entre Kraków e Icod. El modernismo polaco y las etnografías modernistas». En: J. Bestard (Coord.): *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la Antropología actual*. Tenerife, Actas del VI Congreso de Antropología.

³² Como el pragmatismo norteamericano de Quine, el wittgensteinianismo, la religión y el marxismo modernistas, todas ellas amparadas en una «epistemología que alienta la facilidad» y promueve el «ajuste flexible», la «disposición a hacer remiendos y correcciones en cualquier punto y una correspondiente repugnancia a hacer absoluta cualquier cosa». Resulta paradójico, según Gellner, que la mayor parte de los espíritus de corte castesiano o weberiano prediquen y promuevan, al cabo, la «jaula» de goma» antes que la «jaula de hierro» (Gellner, 1993: 167-168).

- BUNGE, M. (1985): *Pseudociencia e ideología*. Madrid, Alianza Editorial.
- CANTÓN DELGADO, M. (1997): «Evangelismo gitano y creatividad religiosa. Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, Madrid, 14: 45-72.
- CANTÓN DELGADO, M. (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, Ariel.
- DAS, V. (1998): «Wittgenstein ans Anthropology». *Annual Review of Anthropology*, 27:171-195.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona, Anagrama.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1991): *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI.
- FERNÁNDEZ, J.W. (1978): «African Religious Movements». *Annual Review of Anthropology*, 7: 195-234.
- FEYERABEND, P. (1988): *La ciencia en una sociedad libre*. México, Siglo XXI.
- FEYERABEND, P. (1993): *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. México, REL.
- GEERTZ, C. (1988): «La religión como sistema cultural». En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, pp. 87-117.
- GELLNER, E. (1993): «La jaula de goma: desencanto con el desencanto». En: *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona, Gedisa, pp. 164-177.
- GELLNER, E. (1998): *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GIDDENS, A. (1987): *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- HORTON, R. (1994): *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JARVIE, I.C. (1984): *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- MALINOWSKI, B. (1973): *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Península.
- MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Paidós.
- PUTNAM, H. (1999): *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa.
- SKORUPSKI, J. (1976): *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STUART MILL, J. (1995): *La utilidad de la religión*. Madrid, Alianza Editorial.
- TAMBAH, S.J. (1990): *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TYLOR, E.B. (1981): *Cultura primitiva II (La religión en la cultura primitiva)*. Madrid, Ayuso.
- ULIN, R.C. (1990): *Antropología y teoría social*. México, Siglo XXI.
- VELASCO, H., y DÍAZ DE RADA, A. (1997): *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid, Trotta.
- WINCH, P. (1990): *Ciencia Social y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu Eds.
- WINCH, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. (1988a): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Ed. Crítica, Grijalbo.
- WITTGENSTEIN, L. (1988b): *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1992): *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós.

