

LA RELIGIÓN COMO UNA DIMENSIÓN DE LA CULTURA (THE RELIGION LIKE A CULTURAL DIMENSION)

María Elena Camarena Adame

Universidad Nacional Autónoma de México

Gerardo Tunal Santiago

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Resumen.- En términos generales podemos decir que, en el presente trabajo estudiamos a la religión como una expresión cultural que determina el accionar social. De forma particular, cuáles son las características generales que definen esta práctica social, cómo esta expresión cultural incide en la identidad colectiva e individual y cómo la religión puede exacerbar las creencias con base en la negación de otros credos. También, se analizan algunos cuestionamientos del pensamiento religioso como: de dónde surge la idea de religión, qué es la religión, cómo es que es construida y en torno a qué conceptos gira. Todas estas son interrogantes que surgen al estudiar las religiones como un fenómeno social, y son las que guiarán el presente trabajo, el cual pretende ser un modesto estado del arte sobre las formas en que generalmente se ha llevado a cabo el estudio de las religiones y la cultura como expresiones humanas.

Palabras clave.- *Religión, cultura, identidad, fundamentalismo*

Abstract.- In this paper we analyse the religion like a cultural expression which determine the social action. Specifically, we asked which are the general characteristics who define this social practice, how it expression influences to collective and individual identity and how the religion can exacerbate the beliefs with base in the negation of the others creeds. Also, we study some questions of religious thought as: where emerge the idea of religion? How they are building and about which concepts gyrate this? All those are the questions that emerge when study the religions like a social phenomenon, and they are orienting the present article, which pretend to be a modest art state about the forms that the study of the religions and the culture had been generally analyzed like human expressions.

Keywords.- *religion, culture, identity, fundamentalism*

Introducción

Para poder hacer un análisis de las condiciones de las identidades tanto colectivas como individuales presentes en todo ser humano, hay que remitirnos a las distintas esferas que las componen, entre ellas se encuentra la cultural y la religiosa. Aunque parezcan dos dimensiones completamente alejadas la una de la otra, las interrelaciones que éstas entrañan pueden mostrar y servir al presentar elementos de suma importancia en la forma en que la dinámica social se desenvuelve.

Es importante hacer notar que, la antropología cultural se encarga de estudiar las características que la humanidad y el ser humano han creado desde los sistemas de lenguaje, las expresiones de comportamiento, las normas, la organización, la cultura y la religión. Si seguimos esta definición, podemos entender por qué consideramos a la antropología cultural una disciplina de las ciencias sociales que nos permite abordar de manera consistente la forma en que la religión ha de encontrar canales de exteriorización y de interpretación de la realidad, ya que debemos recordar que ésta es una creación y recreación humana que es concebible únicamente y gracias a la sociedad misma, por lo que encontramos que los estudios surgidos desde la visión antropológica serán los que nos muestren las características del pensamiento religioso, así como la forma en que éste se combina con las significaciones, símbolos y estructuras propias de las sociedades.

La causa de la existencia del fenómeno de lo religioso ha sido siempre un punto crucial y centro de álgidas discusiones dentro de la teoría social y la filosofía, ya que la posible respuesta a dicho fenómeno revela características comprensivas tanto sobre el comportamiento de la propia sociedad, como del de los individuos. Así, podemos encontrar varias de las perspectivas que alientan el pensamiento social, que van desde las teorías psicológicas de Freud, hasta las que defienden las posturas más estructuralistas dentro de la teoría antropológica, por lo que haremos un breve repaso de ellas y de sus postulados básicos.

Podemos seguir la clasificación en tres tiempos que nos propone Andrade (2003) sobre la forma en que el pensamiento sobre lo religioso se configura desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX. En un primer momento se considera al evolucionismo de Darwin, que tuvo mucha influencia dentro de toda la teoría social y no sólo en el aspecto religioso, y que tiene representantes como Tylor y Spencer, entre otros. En un segundo momento, que puede analizarse entre los últimos años del siglo XIX y hasta la década de los cincuenta del siglo XX, se encuentra la vertiente de estudios que busca encontrar las funciones sociales y psicosociales de la religión, analizando a ésta como un elemento central de la mente, la cultura y la sociedad. Finalmente y en un tercer momento, podemos encontrar el periodo que va de la segunda posguerra hasta finales del siglo pasado, en el que se concibe a los fenómenos religiosos como parte central de la expresión cultural que se debe aceptar y comprender (63).

Dentro de los teóricos que se encontraron como parte del desarrollo de un cuerpo teórico tan relevante como lo es el evolucionismo del siglo XIX, Spencer es considerado como uno de los más importantes, inclusive el mismo Darwin, quien acuñara el término evolucionismo, se consideraba un alumno de Spencer (Morris, 1995: 122). El pensamiento de Spencer puede ser catalogado como el mejor intento logrado del siglo XIX para biologizar la historia e historizar la biología, ya que en él se consideraba a las estructuras sociales como organismos vivos cuya estadía en la realidad dependía de su capacidad de adaptación (Morris, 1995: 124).

En cuanto al estudio de las religiones, y congruente con la forma en que teorizó, Spencer evidenció su estatus victoriano al considerar que las sociedades ágrafas

eran menores a la occidental, aunque no irracionales, y que su creencia en los aspectos como los espíritus se debía, en gran medida, a la falta de diferenciación entre lo natural y lo sobrenatural, que se hace gracias al desarrollo de la ciencia. De esta manera, Spencer asume como eje central del comportamiento religioso la creencia en los espíritus, que se va a superar cuando se desarrolle culturalmente la ciencia (Morris, 1995: 126).¹

Muchas de las investigaciones de los teóricos sociales más importantes que se acercaron a analizar el fenómeno de la religión se deben a los trabajos de Tylor, quien escribió a finales del siglo XIX y principios del XX, y en torno al cual se construyeron varias de las líneas de investigación. La más importante de las aportaciones de Tylor, por la trascendencia que tendría en posteriores desarrollos, es la del *animismo*, misma que reconocía la creencia de la existencia de una alma que generaba la vida dentro de las cosas y seres humanos, además de que considera que ésta es la base para todas las religiones (Morris, 1995: 129).

Debido a que para Tylor la definición de religión era la creencia en seres sobrenaturales, ésta debe haberse encontrado de manera patente en los fenómenos a los que los seres humanos no encontraban respuesta y les adjudicaban ciertas características sobrenaturales como el alma y los espíritus. La teoría de Tylor se veía influida fuertemente por la perspectiva evolucionista de Spencer y de forma indirecta por la de Darwin, por lo que los críticos más férreos que se le opusieron veían errores de interpretación en la propuesta tyloriana de considerar que las religiones evolucionan de un estado politeísta a uno monoteísta, ya que encontraron evidencias de monoteísmo en civilizaciones consideradas primitivas (Morris, 1995: 128). Aun con todo, la contribución de Tylor es una de las más influyentes dentro del desarrollo teórico del estudio de las religiones en lo referente al origen de éstas, además de darle una dimensión simbólica a los hechos religiosos, cuestión que se desarrollará más adelante.

Para Freud los comportamientos religiosos de los hombres tienen sus orígenes dentro de la psicología individual de los propios miembros de la sociedad. Freud dice que la religión se puede remontar hasta los albores de la vida del ser humano sobre la faz de la tierra, en donde los grupos de seres humanos se encontraban dominados por un tirano que retenía a todas las mujeres para sí, de tal forma que los que eran excluidos reunieron fuerzas para poder matar al tirano, pero tras el asesinato, los remordimientos que éste provocó se vieron reflejados en las expresiones de matar a los animales totémicos que fungieron como sustituto del padre-tirano (Ember y Ember, 1997: 359).

Como podemos darnos cuenta, el origen de la religión para Freud se basa, en parte, en las concepciones animistas de Tylor, pero con la participación de las concepciones de su propio desarrollo teórico, como los conceptos del complejo de Edipo, el inconsciente y la libido (Morris, 1995: 192). Aunque se considera que esta teoría sobre el origen de la religión es en demasía simple y muestra debilidades, sí podemos reconocer su aportación al rescatar el elemento referente a la constitución de la personalidad en la infancia y la forma en que repercutirá en el comportamiento adulto, en cuanto a la religión se refiere (Ember y Ember, 1997: 362).

A diferencia de la visión que enfatiza las estructuras y los enfoques organicistas de teóricos como Spencer y Durkheim, en el extenso pensamiento de Weber se encuentra de manera patente la idea de la acción social de los seres humanos en dirección a lo que se ha denominado individualismo metodológico, es decir, la concepción de que la realidad humana es una serie de acciones individuales (Morris, 1995: 83). Además del individualismo metodológico, Weber se centra en el sentido y las condiciones en que se desenvuelven las decisiones de tales acciones.

En cuanto a la definición de lo que es una religión, Weber no se aventuró a definirla de manera directa, ya que consideraba que la religión es un fenómeno demasiado complejo, aunque sí puntualizó la existencia universal de la creencia de lo sobrenatural en la gran mayoría de las sociedades del mundo (Morris, 1995: 94), pero no consideraba la existencia de la creencia en el alma como un elemento extendido entre las distintas religiones. A través de este acercamiento indirecto a la religión, entre otras aportaciones, Weber enunció varios de los conceptos que regirían el estudio de las religiones como lo son: los mitos, los ritos, la magia y la simbología que se genera, pero sobre todo, lo que más ha hecho eco de las aportaciones weberianas al estudio de las religiones es la idea de que éstas son una forma constitutiva de un *ethos* colectivo. Es precisamente del punto anterior del cual Weber parte para explicar cómo la ética protestante está asociada con el desarrollo del capitalismo.

En otra perspectiva, Durkheim presenta una visión crítica de los postulados evolucionistas. Dicho teórico es uno de los que más influencia ha tenido en el pensamiento social contemporáneo, principalmente en la sociología y la antropología. Durkheim intentó superar las barreras en la definición sobre la religión que se centraban sólo en las creencias en dioses y espíritus. Es así que argumenta que la religión es un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, todo aquello que se identifica con las cosas dejadas a un lado y prohibidas –creencias y prácticas que dan unidad a una comunidad moral concreta.²

Cuando Durkheim analiza los aspectos funcionales de las religiones se encuentra con que éstas son antifuncionales, ya que, como lo ha demostrado la ciencia, las religiones están equivocadas con respecto a las cualidades de la naturaleza y el universo (Morris, 1995: 148). Durkheim esgrime que se hace necesario que se encuentren las funciones de la religión en términos más mundanos, es decir, qué es lo que sucede en la colectividad que las lleva a cabo en tanto que la religión existe por la manera en que sirve de enlace entre los hombres y asegura la existencia social. Asimismo, Durkheim asevera que las distintas religiones no se pueden considerar como falsas ante las demás, ya que existe una heterogeneidad de elementos de las múltiples necesidades humanas que solamente las religiones pueden solventar, por lo tanto no hay religiones más *venerables* que otras (Morris, 1995: 146).

Así, con esta breve puntualización de algunos de los elementos propios de las corrientes teóricas más importantes de los pensadores clásicos que sentaron las bases sobre las que gira el estudio de lo religioso y, en general, de las ciencias

sociales, es que podemos hacer una distinción entre las características de lo que es el fenómeno religioso sin importar la caracterización de la tradición, ya que los elementos constitutivos de la religión no son uniformes, ni en la forma en que se presentan, ni en cómo se conceptualizan (Ember y Ember, 1997: 362).

Características de lo religioso

Como ya se mencionó, la concepción y el estudio del animismo comenzado por Tylor se basa en la figura central del alma, la cual opera como una entidad explicativa de los fenómenos que los seres humanos no podemos explicar, aunque no es la adoración de los objetos una devoción por los mismos en su forma material, sino un culto a las características sobrenaturales que a éstos se les deposita o la generación de un conjunto simbólico en torno a dichos objetos y de un escenario de la manifestación de las presencias no naturales o sobrenaturales, mismas que podemos llamar divinas.³

Para Otto (1980) la concepción de Dios es una de las características propias de la constitución humana, en la que las personas dotan a sus dioses de una manera absoluta de los atributos con que el hombre cuenta, situación que nos lleva a una situación simbólica del mismo hombre, en la cual aparece la idea de que Dios es perfecto e ilimitado, mientras que las personas somos falibles y limitadas (9). Dicha idea es la que rige el comportamiento de muchas colectividades, específicamente a través de una lógica en lo hierofánico, es decir, en la aparición de un ente divino ante una persona o varias, de forma que produzca en ellas una experiencia vivencial que haga de ese momento un acto imborrable al recuerdo de las personas (Eliade, 1983a: 18). Es precisamente esta circunstancia vivencial la que nos demuestra la forma de lo que podemos llamar la vida religiosa como algo definitorio, ya que lo sagrado se manifiesta como un *ente sagrado vivo* llamado Dios. Según Eliade, la historia de las religiones se ve llena de las manifestaciones *hierofánicas* y de intrusiones de la vida sagrada en la profana, lo cual nos presenta la dualidad del mundo religioso.

El mundo se ha desdoblado en dos para los creyentes, por un lado, el mundo profano y, por otra, el mundo de lo sagrado. El primero es donde las actividades cotidianas o mundanas se llevan a cabo y donde el hombre vive. El segundo es el mundo de lo sagrado o el lugar donde el ser humano puede ponerse en contacto con la divinidad a través de un proceso de purificación y obediencia que implica una unión entre ambos mundos a través de un proceso ritualista (Eliade, 1983a: 21).

En el estudio de las llamadas nuevas formas de religiosidad que nos propone Galavis (2003), las expresiones de lo hierofánico no se destruyen dentro de las condiciones de la era global, sino que éstas se reconfiguran en maneras que no se podían considerar como normales dentro de los parámetros en los que anteriormente se estudiaban los fenómenos religiosos. Ahora la religiosidad implica la utilización de los medios de comunicación y los consecuentes instrumentos desarrollados en este campo para poder transmitir información a través de las redes *on line* que componen el sistema mundial de comunicación, lo

que lleva a la reconfiguración y no sustitución de las expresiones de lo hierofánico (87).

Pese a que en las nuevas formas de religiosidad los espacios virtuales o los *no espacios* juegan un papel vital de separación entre lo sagrado y lo profano, la intención de los fondos discursivos religiosos que se manejan en los mensajes tradicionales no se ve muy alterada, solamente la forma de éstos se ve modificada, por lo que se puede considerar que los hechos religiosos continúan impactando los distintos matices emocionales que tienen que ver con la dualidad sagrado-profano, aun en la llamada *aldea global*.

La mitificación es la consideración de ciertos relatos como la *historia verdadera* y de suma importancia entre las sociedades que recurren a ella, ya que tiene carácter de sagrado y está llena de significados religiosos, apartándonos de las maneras de entender las mitificaciones como construcciones falsas o sin una significación o valoración metafísica o religiosa (Eliade, 1983b: 7-8). Lo anterior nos lleva a pensar que las narraciones míticas proponen una manera histórica diferente de entender la realidad, en tanto que no se trata de una serie de eventos que tuvieron lugar en algún punto en la línea continua de tiempo, sino de situaciones que tienen dos connotaciones temporales.

Por un lado, los mitos se refieren a un tiempo primigenio y simbólico asociado con la formación de alguna de las características de la realidad de una sociedad, como el mito de la creación del mundo, la cosmovisión del sol, la existencia de la luna, la presencia de los animales sagrados y del hombre mismo (Eliade, 1983b: 12). Por otro lado, estos mitos toman lugar en la realidad inmediata de las personas, es decir, cada vez que se reproducen, generalmente de manera oral o escrita, toman lugar en el tiempo y el espacio de la interacción, volviéndose parte de la misma realidad. Los mitos se asumen como verdaderos y encuentran su validación al explicar la realidad a través de un tiempo histórico de las sociedades.

Un ejemplo claro de una narración mítica en la línea del tiempo es la *creación* de alguna planta medicinal la cual se ve validada por el hecho de responder a las propiedades que se le atribuyen y que le fueron conferidos en el tiempo primigenio, además de funcionar como una medicina. Lo anterior nos lleva a reconocer que la estructura lógica del pensamiento mítico es coherente, en otras palabras, el rito es un sistema simbólico en el que los símbolos que se utilizan son concreciones de la realidad y no solamente fantasías. Es entonces que no se puede pasar por alto la unidad que conforman los mitos y los ritos, en tanto que el primero es un lenguaje y el segundo la acción que provoca consecuencias reales (Cazeneuve, 1971: 14); es decir, que mientras que en el mito nos encontramos con las estructuras que fundamentan la realidad de las cosas de acuerdo con una visión establecida, son las acciones rituales las que están establecidas y cuyo factor no parece establecer un papel útil.

Este carácter mágico es una forma en que se presenta la relación entre los hombres y lo sobrenatural, y es definido como una forma en que las personas creen que sus acciones pueden obligar a lo sobrenatural a que realice de manera concreta e intencionada algunos deseos (Ember y Ember, 1997: 367). Es por lo

anterior que podemos decir que el carácter mágico es un elemento constitutivo del fenómeno religioso, en tanto que los seres sobrenaturales no son construidos de manera que solamente se les perciba como fuerzas creadoras, sino también como interventores en la vida cotidiana, es por eso que la magia es el elemento activo de éstos ante los fenómenos cotidianos de la vida. Es así que cuando los creyentes se acercan de manera consciente a los especialistas (chamanes, brujos, etcétera) con la consigna de que suceda una serie de eventos previamente pensados por intervención de seres sobrenaturales, nos encontramos ante un proceso de magia.

Un elemento de suma importancia en el entendimiento de la actividad religiosa se refiere a la serie de restricciones que ésta va a imponer en el quehacer de la vida profana a través de un tabú. Sin lugar a dudas se trata de una de las formas más exteriorizadas y evidentes de la implicación de las estructuras religiosas en la vida cotidiana de las personas, que parte de la dupla de lo permitido y lo prohibido, en la cual una colectividad va a determinar moralmente *lo que es bueno y lo que es malo*.

Bajo la influencia de la teoría de Malinowski, Boggie esgrime que el tabú más que limitación social, es un espacio de seguridad. Lo anterior es asumido a través de la observación de las creencias y prácticas que sostienen los marineros sobre las prohibiciones y los tabúes referentes a la estadía en embarcaciones que se lanzan a la mar por prolongados periodos. Para Boggie lo anterior demuestra la forma en que se configura un espacio social de actuación que brinda la posibilidad de estabilidad. Es así que la religión se presenta como un medio de enfrentar la ansiedad y la incertidumbre de manera positiva y no como la dependencia nociva de la cual hablaba Freud (Ember y Ember, 1997: 361).

Sin lugar a dudas, la fe es la esfera que puede explicar de manera más clara el fenómeno de lo religioso. Es particularmente interesante que muy pocos teóricos que estudian lo religioso como una dimensión cultural, no hayan puesto particular atención en ésta, y los que lo hicieron, fue de una manera tangencial en tanto que sólo concibieron a los elementos sobrenaturales como animales u objetos, o se centraron dentro de las estructuras de los espíritus o el alma misma.

A través del acto de la fe es que el fenómeno de la actividad religiosa se va a fundamentar debido a que la creencia de manera casi absoluta de los estamentos religiosos es lo que va a constituir el centro mismo de las expresiones cotidianas. Por medio de los textos sagrados o del habla, se va a formar una parte importante de las características definitorias de la identidad de una sociedad, es decir, de la cultura que se posee.

Todos estos son elementos que se pueden encontrar dentro de las tradiciones escritas en textos sagrados o transmitidas oralmente, forman una parte importante de las características definitorias de la identidad de una sociedad, es decir, de la cultura que se posee, y eso es lo que a continuación se propone lograr: ubicar dentro de la identidad social a las particularidades de la religión.

La religión como un elemento de la identidad social e individual

La identidad de las distintas sociedades humanas se basa en un sinfín de características que se encuentran en un eterno proceso de creación al interior de las acciones de sus miembros, es entonces que a partir de algunas de las concepciones de la actividad religiosa intentaremos rastrear la influencia que ésta tiene en los aspectos de la vida e identidad social. Lo anterior lo haremos a partir de los siguientes cuestionamientos: ¿por qué para el pensamiento humano es tan importante lo sagrado, si se supone que debe ser el mundo profano su única preocupación al habitarlo? y ¿de dónde surge la necesidad de tener el mundo sagrado?

Aunque generalmente se esgrime sobre la argumentación encaminada a querer encontrar en la búsqueda de la esfera divina el origen y final de la incertidumbre humana en cuanto a su propia existencia, no es lo que se busca en este artículo, nosotros optamos por la división entre ambos mundos, debido a los mecanismos innatos de cualquier sociedad humana en el que el fenómeno religioso toma forma y la existencia o no de Dios pasa a un segundo plano, es decir, nuestra preocupación son las consecuencias que produce el hecho de intentar ubicar a Dios en un plano real.

Entre esas consecuencias podemos encontrar las que impactan la estructura social y sus formas de interacción, lo que nos lleva a un debate que se encuentra inmerso en el estudio de las religiones. Por un lado se postula que la religión tiene como finalidad directa el fortalecimiento de la cohesión social, y por el otro, no se niega que ésta determina la interacción social, es así que, por ejemplo, algunos grupos sociales al invocar a las lluvias a través de la danza no buscan conscientemente la cohesión social, sino la lluvia, y de manera indirecta se puede fortalecer la cohesión social, aunque para Durkheim lo que se busca es la cohesión social utilizando como pretexto las invocaciones para las precipitaciones pluviales (Elster, 2003:102).

Lo anterior es un debate que, en términos burdos, rige el planteamiento del estudio de las religiones sobre el tema de las acciones en busca de resultados puramente utilitarios (Cazeneuve, 1971: 14), pero no hay que olvidar que estas circunstancias se presentan no importando su supremacía en el accionar de los individuos y las sociedades, por lo que no podemos evitar el considerarlas. Lo que sería importante es tratar de dilucidar de qué manera el comportamiento religioso influye en la identidad social.

La religión acompaña al hombre y a la sociedad como un elemento básico de la composición del individuo y de su propia identidad, de manera que las formas en que se presenta y organiza la religión al interior de la masa social, es lo que le da el carácter de una estructura y de una entidad que va a formar parte del devenir humano. Tan importante es la referencia de la religión para la sociedad, que de ella depende gran parte del accionar moral que se haga presente. En gran parte, también la religión determinará la forma de pensar de las sociedades, lo que se ve reflejado en el individuo. Es entonces, que en el estudio de la relación entre las formas de expresión religiosas y la sociedad que las propicia y las mantiene, podemos lograr discernir algunas de las características innatas de dicha sociedad, ya que cada comunidad va a construir y determinar cierto tipo de comportamiento

religioso muy específico, pero se van a encontrar ciertas características que les son comunes a todas las prácticas de la religión.

La lógica religiosa puede parecer irracional a la vista de las sociedades modernas, mismas que, pese a este supuesto estado de avance moderno, también presentan una carga irracional. Como ya hemos observado, para Tylor la forma de pensar que emana de la irracionalidad religiosa se encuentra estructurada de forma coherente y lógica,⁴ con lo que ésta cumple con las necesidades de la colectividad, de modo que en ella se encuentran expresadas las reglas implícitas de comportamiento social mediante una compleja red de símbolos y de actividades que dan orden y sentido a la sociedad. Por tanto, el mundo sagrado tiene una ingerencia directa en el mundo profano enmascarada de una forma indirecta por los símbolos que se encuentran en las estructuras de los mitos y ritos.

En una aproximación evolucionista, Tylor reconoce tres estados teóricos de supervivencia en donde los procesos, costumbres y opiniones se heredan de un estadio a otro y, entre los cuales, se encuentran ciertos elementos de las características de las actividades religiosas como una supervivencia en los estados precedentes. Se trata de un estado salvaje, uno de la barbarie y otro llamado civilización (Morris, 1995. 128-129).

Parece que al hacer patente que ciertos rasgos de la forma de vivir que caracteriza un estadio de cierta sociedad se heredan a los estadios posteriores en la evolución de la misma, se pueda argüir que la dinámica de las sociedades no es tan mecánica y que no hay una forma completamente evolucionada y, por tanto, no existe una de menor o mayor evolución; sin embargo, sí nos da las pautas para poder entender el papel que juegan las concepciones y las características que comparte una colectividad en el devenir histórico de esta misma, es decir, nos brinda ciertos elementos para entender la forma en que se construye y reconstruye la identidad de una sociedad en específico.

Como se mencionó anteriormente, la dupla de mitos y ritos constituyen una serie de elementos de interacción entre los dos ámbitos de actuación en que se divide el mundo religioso: el profano y el sagrado. Es de suma importancia el conocer la forma de actuar de una sociedad que se rige por medio de los mitos, ya que en ellos se mantienen patrones de comportamiento considerados como ideales dentro de la organización social, es decir, se encuentran codificados dentro de la estructura de éstos una serie de símbolos que se hacen evidentes en la interacción social en actividades específicas como la alimentación, el matrimonio, el trabajo, el arte y la sabiduría (Eliade, 1983b: 14).

El acceso a los mitos es restringido a los iniciados o a los que se considera aptos para recibir la sabiduría de una sociedad, esto porque a través de ellos se confiere un cúmulo de información relevante para la manera en que se vive dentro de la sociedad; por ejemplo, un relato sobre cómo una entidad divina llevó a cabo la primera pesca utilizando una determinada técnica transmite a las nuevas generaciones los conocimientos básicos de la técnica autóctona de pesca dentro de esa sociedad (Eliade, 1983b: 18), es decir, información útil dentro de la vida

cotidiana, que a la vez forma parte de la identidad colectiva de esa comunidad, misma que no debe ser, por ningún motivo, revelada a cualquier persona extraña, por lo que, alrededor de ellos, se estructura una serie de restricciones de orden social para que no se degeneren y sean desperdiciados y, de esta manera, se pueda mantener el *estado normal* de las cosas.

Como ya se dijo, las formas de concebir el tiempo difieren entre la visión histórica y la visión mítica de los acontecimientos, es así que para un hombre contemporáneo el conocer la historia de su nación o pueblo no es una responsabilidad, ya que son acontecimientos que trascurrieron en algún punto del pasado y que muchas veces no llegan a tener una relevancia de gran importancia en la vida cotidiana, en cambio, para un ser humano que se basa en el comportamiento y la visión de un mundo mítico, es de necesaria obligatoriedad el conocer los mitos de su sociedad, debido a que forman parte de la visión de su pueblo y, por tanto, son parte de su propio ser, de su identidad tanto social como individual, además de que se encuentra de manera irrevocable en un proceso de reactualización del cúmulo de información que éstos traen consigo (Eliade, 1983b: 19).

Por otra parte, los ritos tienen la peculiaridad de reproducir lo que se enuncia en los mitos, por lo que su accionar responde a las necesidades de exteriorizar las estructuras de los mitos de una manera que se pueda llevar a cabo una concretización en el espacio real de lo que solamente tenía acción en el mundo ya sea escrito u oral; de este modo, se consigue que los mensajes implícitos dentro de los mitos sean transmitidos de una manera más eficaz a los miembros de la comunidad. El papel de guardián de los conocimientos de la vida sagrada y de la vida profana se relega a una serie de *expertos* llamados *medicine man*, shamanes o brujos que son elegidos, no sin antes ser sometidos a una serie de pruebas que comprueben su valía para determinar lo que Weber llamó vocación (Morris, 1995: 87) y para tener la capacidad de interiorizar al extremo la divinidad y los procesos que llevan a ésta.

Fundamentalismo e identidad cultural

Cuando se considera a la religión como parte de una forma de vida específica o en sí misma una forma de vida, esta idea nos refiere a la existencia de un *ethos* característico que da identidad a cada una de las formas distintas de concebir la realidad por parte de varias sociedades, lo cual implica una situación en la que se encuentran conviviendo una gran gama de posturas que se suponen y se oponen entre sí.⁵ Al respecto, es importante plantearse qué sucede en circunstancias en las que se presenta una crisis de cualquier índole que puede perturbar el *estado normal* de la situación. Un claro ejemplo de lo anterior fueron los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en territorio de Estados Unidos de Norteamérica, en donde, pese a que se trata de una sociedad multiculturalista y que tolera las formas de vida alternativa, se buscó un responsable con ciertas características culturales y religiosas (Yúdice, 2002: 395).

Es bajo estas circunstancias que se presenta el llamado fundamentalismo en el que reina el miedo provocado por una repentina desestabilización de la *vida normal* y se busca encontrar a alguien que sea responsable, es decir, el uso del *otro* y del peligro que éste representa o que puede representar para el estilo de vida que se mantiene. Se trata de la presencia de credos religiosos distintos, de *chivos expiatorios*.⁶

El fundamentalismo no quiere decir que la totalidad de los practicantes de una religión sean amenazas en potencia al estilo de vida occidental, esto más bien corresponde a una manipulación tendenciosa de los elementos coyunturales en este particular momento de la historia, sobre identidades y estados (González, 2001: 63). Para poder comprender de una manera más concreta la forma en que González interpreta este término, nos guiaremos en lo que puntualiza Giddens sobre que el fundamentalismo no es equiparable a fanatismo ni autoritarismo, sino que se propone un regreso a los estamentos básicos de los textos sagrados, mismos que se deben leer y aplicar de manera literal a los ámbitos de la vida cotidiana.⁷

Lo anterior puede quedar más explicitado si aludimos al comentario que hace Castells sobre los mandatos de fuentes divinas que confieren a estas reglas un carácter de verdad definitiva, incuestionable que debe ser respetada de manera absoluta.⁸ De lo anterior podemos esgrimir que en la lectura de las sagradas escrituras de cualquier religión se encuentran escritos o enunciados los mitos y los ritos y, en general, todo lo que define las circunstancias que sean consideradas sagradas por ser de alguna manera la voluntad de un Dios o de una figura divina y así se encontraría la manera de tener ingerencia directa en el mundo de lo profano.

Partiendo del fundamentalismo, podemos ver la manera en que se constituye el fenómeno religioso creando identidad, proporcionando patrones de comportamiento y dividiendo el mundo en lo sagrado y lo profano, por tanto, no se trata de un fenómeno nuevo, ni de una situación coyuntural, sino de un hecho que se ha presentado a lo largo de la historia humana. Como dice González, se trata del carácter de una irrevocabilidad que se considera peligrosa debido a la protección de lo sagrado con respecto a lo profano. El asumir que la vida de un fundamentalista es peligrosa para la forma de vida de los demás, y cómo al mismo tiempo éste considera la forma de vida de los demás como peligrosa para sus tradiciones, nos plantea una situación de falta de diálogo entre humanos, que por supuesto no es un problema que surge después de la segunda posguerra.

Así pues, nos encontramos ante una situación de un virtual *impasse* entre dos visiones que se han contrapuesto; por un lado, el fundamentalismo musulmán degenerado en una acción violenta y, por otro, un fundamentalismo con origen en la ciencia y la *razón* de occidente que también ha degenerado en una reacción violenta, pero ¿cómo es que se constituye esta última? Parece que el salto entre la creencia religiosa y la creencia en la ciencia se basa en una circunstancia similar: el poder averiguar y explicar las circunstancias que rodean la vida humana en este planeta.

Si rastreamos los orígenes de la ciencia moderna occidental, podemos ubicarlos en la filosofía de la Grecia antigua donde, con base en la razón, se buscaba dilucidar las formas en que se actuaba en el mundo, pero también la idea del *Bien* de Sócrates no dista de manera contundente de la de un Dios. El salto que diferencia a los pensamientos religiosos y científicos se puede ver concretizado de manera contundente en el pensamiento filosófico, por lo que no es de extrañar que sea éste precisamente el puente y la síntesis entre ambos –al menos en occidente– con el elemento central de la razón como medio explicativo en lugar de la fe.

Como ya se cito, el fundamentalismo recae en la forma en que son supuestamente enunciados los designios de un ente divino y es entonces que, a través de la fe, se va a determinar la actuación de los miembros de la sociedad. Si por un momento consideramos que a través de la razón se puede lograr que el mundo tenga algún sentido o lógica y puede entonces basarse la actuación en esto, podemos entonces postular que la objetividad que se proclama en la ciencia es un acto de fe.

Circunstancia la anterior que puede conducir a los estudios sobre cultura y religión en un futuro, en tanto que plantea que la raíz de la vida científica se encuentra en la vida religiosa, lo que nos lleva a plantearnos por qué la utopía de un comunismo, por qué la esperanza puesta sobre la ciencia y, si somos seres profundamente religiosos ¿hasta qué punto podría decirse que las sociedades influidas por el desarrollo de la cultura europea también son fundamentalistas? Es así que se nos presenta la situación de un choque de dos fundamentalismos profundamente religiosos. Por un lado, uno que concibe que su *espacio sagrado* sea dictado por las escrituras de un profeta el cual se ve amenazado por los profanos occidentales y, por otro, un *espacio sagrado* dictado por la *razón* vulnerable a la contraposición de un *grupo de salvajes* con ideas *irracionales*. En ambos casos, se trata de una clara degeneración violenta.

Tal vez, la diferencia entre tolerancia, comprensión y respeto a las formas distintas de identidad religiosa es donde radique el problema principal de la vida entre dos grupos fundamentalistas, ya que la tolerancia es la intolerancia vestida de *forma decente*; es algo que se soporta con la condición de mantenerla a distancia razonable (Almeyra, 2004: 7-8). Lo anterior no es suficiente porque falta un inmenso salto a la comprensión y el respeto, ya que no sólo se trata de darles el espacio de ser a los demás, sino se trata de convivir de manera que ambos extraños encuentren un clima de mutuo crecimiento e igualdad.

El marco del choque de dos fundamentalismos se basa en la autocreencia de la supremacía propia con respecto a lo otro, que se encuentra enlazado a los credos religiosos o surgidos de éstos. Es así que la tolerancia es el medio de disfrazar los roces y las fricciones, ya que no se observan las aristas completas de la situación, ni se comprende, ni se respeta al *otro*, solamente *se le da por su lado*. La situación se vuelve más peligrosa cuando se habla de factores religiosos y culturales en el medio de una disputa, éstos tienden a radicalizar las posturas y hacen difícil que la mediación se lleve a buen término cuando se apoyan en el factor de la idea de ser el *pueblo elegido* por la entidad sagrada (Almeyra, 2004:11), y todo el que se

encuentre afuera, es un infiel y, por tanto, no se le debe reconocer derecho a la existencia misma.⁹

Conclusiones

Para finalizar, diremos que la vida social no puede concebirse sin una dimensión religiosa, ya que a través de ella es posible analizar el estatus moral que rige una sociedad, así como la cosmovisión que se guarda en torno de ella, lo que brinda una identidad única a los habitantes que en ella residen. Mediante términos como los de sagrado, profano, mito, rito y otros, podemos encontrar la manera en que se configura la identidad de una sociedad en términos de un comportamiento moral, es decir, podemos encontrar su trascendencia en la historia y en la configuración del mundo, por lo que son aspectos de la vida social humana de gran relevancia.

A modo de resumen, podemos decir que no hay religiones buenas o malas, o menos válidas e inválidas, simplemente son distintas, así como las sociedades y, por tanto, todas merecen ser consideradas. El problema de las sociedades es que no aceptan formas alternas de pensamiento, ni reconocen, comprenden y respetan la diferencia; después de todo, el ser humano es distinto en cualquier lugar del mundo.

La cultura y la religión no son dos esferas distintas de la vida social, sino que forman parte de un constructo general que define la edificación de las sociedades, es por tal razón que el estudio de sus interrelaciones nos ayuda a entender de forma más precisa las dimensiones de la cultura, en tanto que la religión es una creación y recreación humana que es concebible únicamente y gracias a la sociedad misma. La religión cobra fuerza como fenómeno cultural debido a que ésta ayuda a construir la personalidad en la infancia y a asegurar la cohesión social a través de la configuración de un *ethos* colectivo.

La importancia del estudio de la religión como una dimensión cultural se debe a que ésta es la reproducción de los agentes culturales de una deidad que refleja de forma idílica las características inherentes de los seres humanos y en la que se polariza la acción social por medio de un constructo simbólico en el que Dios aparece como perfecto e ilimitado, mientras que en el otro polo se encuentran las personas como seres falibles y limitadas. La construcción anterior nos habla de que la religión se presenta como un mecanismo humano para enfrentar el miedo que produce una vida de incertidumbre. Ello alude a dos mundos: el de los consensos artificiales o *real* y el espacio simbólico de la vida cotidiana expresada en una religiosidad, en el cual el cientista social deberá explorar para avanzar en los estudios culturales que comenzaron analizando sólo la parte objetiva de la vida, descuidando la construcción simbólica o el espacio de la vida cotidiana.

Pese a que algunos consideran que en el contexto de la globalización las expresiones de lo hierofánico tenderán a desaparecer, nosotros apostamos a que más bien la fe, lo sagrado, lo profano, las significaciones, los símbolos, los mitos, los ritos, los tabúes, la magia y otras expresiones religiosas se van a reconfigurar, e incluso podría incrementarse el número de creyentes, en tanto que las nuevas tecnologías de información permitirán la transmisión de valores y simbolismos

religiosos como nunca antes se había podido lograr. Todavía más, la *aldea global* no contempló la resistencia al proceso de debilitamiento de las estructuras culturales locales, es decir, las prácticas religiosas que con la tendencia de una reterritorialización cultural, identitaria y simbólica de un mundo posmoderno quedaron mucho más fortalecidas que en el pasado.

Debemos asumir que la religión acompaña a las sociedades como un elemento sustancial en la configuración del individuo y de su propia identidad, de tal forma que las maneras en que se presenta y se organiza es lo que le dará el carácter de una estructura y de una entidad que formulará parte del accionar social. Por lo anterior, asumimos que tan importante es el fenómeno religioso para la sociedad, que de él depende gran parte el accionar moral, el pensamiento de los agentes culturales y la cosmovisión que se guarda en torno suyo, elementos con los que da una identidad única e irrepetible a los grupos sociales.

Como pudimos observar, el fundamentalismo y los extremos irreconciliables son una falta de entendimiento y hasta una manipulación de lo que se entiende por *los otros*. Desde el inicio de la humanidad, nos hemos encontrado ante una situación de intensas fricciones y roces que han permanecido hasta la actualidad con distintos matices. El modo de acumulación global nos plantea la necesidad de convivir con formas de vida completamente distintas a las que hasta antes de la década de los años ochenta del siglo XX conocíamos. Irónicamente, pese a que el mundo global supone los sistemas de comunicación más efectivos y más desarrollados que la humanidad jamás haya visto, asistimos a una falta de comunicación efectiva, lo que supone malentendidos interculturales que pueden generar grandes catástrofes entre los seres humanos. Lo anterior nos lleva a preguntarnos lo mismo que Touraine ¿podemos vivir juntos?

Bibliografía

ALMEYRA, G. (2004), "Tolerancia, racismo, fundamentalismo y nacionalismo", en *Política y Cultura*, año/vol. 00, núm. 021, México, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, ISSN 0188-7742, pp. 7-19.

ANDRADE, G. (2003), "Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización" en *Revista de Ciencias Sociales*, enero-abril, año/vol. VIII, núm. 001, Venezuela, Ed. Universidad de Zulia, ISSN 1696-7348 pp. 62-74.

CAZENEUVE, J. (1971), *Sociología del rito*, Argentina, Ed. Amorrortu Editores, pp. 1-279.

ELIADE, M. (1983a), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Ed. Labor/Punto Omega pp. 1-185.

- (1983b), *Mito y realidad*, Barcelona, Ed. Labor/Punto Omega, pp. 1-228.

ELSTER, J. (2003), *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Ed. Gedisa, pp. 1-178.

EMBER, C. y M. EMBER (1997), *Antropología cultural*, Madrid, Ed. Prentice Hall, pp. 1-491.

GALAVIS, E. (2003), "Ciberreligiones: aproximación al discurso religioso católico y afro-americano en internet", en *Opción*, agosto, año/vol. 19, núm. 041, Venezuela, Ed. Universidad del Zulia, ISSN: 1012-1587, pp. 85-106.

GONZÁLEZ, L. (2001), "A propósito del fundamentalismo", en *Fundamentos en Humanidades*, primavera, año 2, núm. 4, Argentina, Ed. Universidad Nacional de San Luis, ISSN 1668-7116, pp. 61-76.

JAMES, W. (1968), *The varieties of religious experience*, Londres, Ed. The Fontana Library, pp. 1-509.

MORRIS, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Ed. Paidós, pp. 1-444.

OTTO, R. (1980), *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Ed. Alianza Editorial, pp.1-231.

TOURAINÉ, A. (2000), *¿Podremos vivir juntos?*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, pp. 1-335.

YÚDICE, G. (2002), *El recurso de la cultura, usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Ed. Gedisa, pp. 1-475.

¹ Es en este sentido que se puede llegar a considerar –al menos en la visión eurocentrista– el papel de la propia ciencia como una expresión surgida del pensamiento religioso.

² Citado por: MORRIS, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Ed. Barcelona, Paidós, p. 147, pp. 1-444.

³ Citado por: MORRIS, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Ed. Barcelona, Paidós, p.131, pp. 1-444.

⁴ Citado por: MORRIS, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Ed. Barcelona, Paidós, p. 130, pp. 1-444.

⁵ Véase: TOURAINÉ, A. (2000), *¿Podremos vivir juntos?*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, pp. 1-335.

⁶ En el caso de los ataques del 11 de septiembre a Estados Unidos de Norteamérica, la religión musulmana y todos sus practicantes resultaron sospechosos.

⁷ Citado por: GONZÁLEZ, L. (2001), "A propósito del fundamentalismo", en *Fundamentos en Humanidades*, primavera, año 2, núm. 4, Argentina, Ed. Universidad Nacional de San Luis, p. 70, pp. 61-76.

⁸ Citado por: GONZÁLEZ, L. (2001), "A propósito del fundamentalismo", en *Fundamentos en Humanidades*, primavera, año 2, núm. 4, Argentina, Ed. Universidad Nacional de San Luis, p. 70, ISSN 1668-7116, pp. 61-76.

⁹ Véase: JAMES, W. (1968), *The varieties of religious experience*, Londres, Ed. The Fontana Library, pp. 1-509.