

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Carlos Dayro Botero Flórez

“Pero hablar de ‘la perspectiva religiosa’ es, por implicación, hablar de una determinada perspectiva, entre otras. Una perspectiva es un modo de ver en el sentido amplio en el que ‘ver’ significa ‘discernir’, ‘aprehender’, ‘comprender’, o ‘captar’. Se trata de una manera particular de concebir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una perspectiva científica, una perspectiva estética, una perspectiva de sentido común o hasta de las singulares perspectivas que se presentan en sueños y en alucinaciones”
Geertz.

Introducción

La inmensa diversidad de concepciones, lenguajes, simbologías y, principalmente, formas de vivir la religión, ha convertido el estudio del hecho religioso en algo no solo complejo sino heterogéneo. Además, ha dado lugar a una historia que, a pesar de ser corta, es prolífica y amplia en planteamientos y posturas. Los estudios, en el ámbito de la antropología, no son ajenos a este carácter profuso de la disciplina. En este panorama, todas las concepciones, los desarrollos y las definiciones de la antropología de la religión se encuentran condicionadas tanto por los enfoques teóricos como por la época en que surgieron; en algunos casos, se muestran como elementos ideológicos.

La antropología, al igual que los demás estudios de la religión, surge como un hecho moderno. Posible, solo cuando se logra hablar del fenómeno religioso desde una perspectiva científica; es decir, con un carácter más epistemológico que religioso o teológico. En otras palabras, para que sea posible la existencia de la antropología de la religión, es necesario dar razón de la religión más allá de la teología. Esto es claro, si se tiene en cuenta que los estudios sobre religión se restringían a lo teológico, es decir, se habían hecho exclusivamente dentro de cada sistema religioso, no con la intención de comprender, analizar o estudiar, sino de sustentar y defender, argumentativa o doctrinalmente, cada religión en su interior. En efecto, en el siglo XIX, principalmente en la segunda mitad, empiezan a aparecer publicaciones, eventos académicos y cátedras de estudios de la religión que se llevan a cabo de manera independiente, respecto a la teología.

En sus inicios, la antropología de la religión se dedicó a la búsqueda del origen de las prácticas y creencias religiosas. Por ello, se estudiaron las culturas originarias puesto que, en ellas, por su estado de conservación y homogeneidad cultural, se encontraban, en su esencia, todas las manifestaciones culturales, principalmente, la religión. Pero tal origen no ha sido la única preocupación de esta disciplina. Simultáneamente, se fue revisando el mundo religioso de estas culturas, al cual se le negó toda posibilidad de constituir un conocimiento válido sobre la realidad. Así, se cuestionó el significado de lo religioso y se pasó a estudiar la naturaleza y el sentido de los sistemas de creencias y prácticas religiosas. Todo esto en un recorrido que, primero, hizo un énfasis especial en el carácter evolutivo de la cultura (que dio lugar a la idea de que la religión se dio en una época de ingenuidad, lo cual se ha superado en parte). Esta posición se fue abandonando, cuando se revisó el lugar que tiene lo religioso en la constitución y supervivencia de las sociedades originarias.

Avanzado el siglo XX, surgen nuevas perspectivas que buscan dar razón, desde tendencias científicas e interdisciplinarias, de las prácticas y creencias religiosas, y de la confrontación y la negación de lo religioso. Así, se puede afirmar, a modo de síntesis, que la antropología de la religión es *el estudio de los orígenes* (y evolución), *la naturaleza, el sentido y la validez* de las creencias y prácticas religiosas, en lo individual y en los grupos sociales. Este capítulo desarrolla estos elementos tanto en su devenir histórico como en algunos elementos estructurales y relacionales, para, finalmente, llegar al lugar que tiene cada aspecto dentro de la educación religiosa escolar.

Objeto de estudio de la Antropología de la Religión

Aunque la historia de esta disciplina no es muy extensa, sí existen muchas concepciones sobre el objeto de estudio. La antropología como ciencia puede delimitar con mayor precisión su objeto, mientras que la antropología de la religión como estudio derivado lo toma de la ciencia. Además de esta dificultad, se encuentra la gran cantidad de fenómenos, prácticas, concepciones, que hay respecto a lo religioso, lo cual se evidencia en realidades como la religiosidad de pueblos homogéneos (originarios), las religiones de texto sagrado (antiguas y actuales) y las tendencias modernas como los sincretismos, el ecumenismo y la secularización. Pese a esto, se pueden identificar algunas perspectivas. La primera privilegia la noción de *homo religiosus*, y se dedica a rastrear lo que hace que el ser humano busque (por naturaleza según tal concepción) o tienda a relacionarse con lo sagrado. Otra perspectiva considera lo sagrado como objeto de estudio de la antropología de la religión y se ocupa del lugar de esta noción en el ser humano de diferentes culturas y épocas.

Sin embargo, en la orientación del presente estudio (que tiene la intención de dar razón de lo religioso en su fundamento epistemológico), se considera que, para abordar lo religioso en el ser humano, el objeto de estudio se debe concebir de la manera más amplia posible, es decir, como la experiencia del ser humano asociada a lo religioso tanto en la dimensión individual como en las relaciones sociales que implica.

Abordaje histórico. Etapas, tipos de teorías y enfoques

En torno a la religión se pueden encontrar estudios en toda la historia del pensamiento. Sin embargo, en sentido estricto, el desarrollo de trabajos de antropología de la religión, como ciencia o disciplina independiente, data de las últimas tres décadas del siglo XIX. Apenas desde allí han tenido despliegue diferentes métodos y orientaciones, que, en algunos casos, se complementan y, en otros, aparecen como opciones excluyentes. Como se mostrará, la evolución de la antropología de la religión no implica necesariamente un progreso teórico o conceptual. Es, más bien, un panorama heterogéneo de teorías, métodos y posturas que se presentan aquí en una clasificación por enfoques que coinciden con el momento histórico de cada corriente; por ello, se presentan como etapas-enfoques.

Etapa-enfoque evolucionista

Los primeros estudios de antropología de la religión se pueden referenciar, en el tiempo, con la aparición de obras como: *Cultura primitiva* (E. Tylor) en 1871 y *La rama dorada* (J. Frazer) en 1890, las cuales, entre otras, evidencian el espíritu de la antropología de la época. Es el primer paso de la antropología de la religión, para fundarse como ciencia, por lo cual busca seguir la estructura y los métodos de las ciencias naturales que ya habían adquirido cierto prestigio y hegemonía epistemológica. En ese momento, los antropólogos analizan el fenómeno religioso desde el modelo evolucionista de la biología y desde la filosofía positivista de Comte. Se ocupan, principalmente, del pensamiento mítico-religioso en las culturas originarias, pues consideran que los orígenes de la religión están en los pueblos más sencillos, homogéneos y con el menor contacto posible con la cultura occidental¹. Se estudian pueblos originarios de diferentes lugares que apenas están siendo explorados, a los cuales acceden los antropólogos solo por medio de otros estudios, o por los datos que recogen militares, comerciantes, misioneros y otro tipo de viajeros, que se aventuran a conocer tierras lejanas y poco exploradas². Es una etapa en la que se estudia lo otro, que es visto como ajeno y extraño; luego, incomprensible.

Pero estas culturas no son vistas ni tratadas desde la comprensión ni el reconocimiento, sino que son concebidas como inferiores (respecto al hombre occidental moderno). Sus formas sencillas y naturales de vida se consideran no cultas o no civilizadas. Se ve en ellas una etapa ingenua e incipiente, en términos de construcción de conocimiento; por ello, en los textos de la época (y en otros posteriores), no se habla de culturas o pueblos originarios, sino del hombre primitivo, de los pueblos salvajes o bárbaros, donde magia, hechicería, mito y religión o religiosidad constituyen solamente los primeros pasos básicos e ingenuos, en un largo camino hacia el conocimiento racional. En el espíritu científico de la época, se presenta la evolución cultural, como un proceso progresivo natural y necesario que va de la magia a la religión y

1. Las inferencias que permite la observación de estas culturas se convierten en hipótesis sobre los orígenes de la religión, no solo en esos contextos, sino que se generalizan. Para Durkheim, por ejemplo, los datos que proporciona la revisión del totemismo en pueblos australianos, permite afirmar que lo religioso es un factor fundamental en la construcción de toda sociedad.

2. Algunos autores reconocen indicios de prácticas y concepciones religiosas en periodos anteriores, sin embargo, los rastros que dejan periodos, como el paleolítico y el neolítico, son considerados sólo como antecedentes de la religión. Por ello, se les ha denominado con el concepto de religiosidad, con el cual se pretende hacer recalcar que son aspectos que se pueden informar desde la arqueología y se rastrean en sistemas religiosos posteriores.

de la religión a la ciencia; lo cual coincide con los estadios teológico o ficticio, metafísico o abstracto y científico o positivo de Comte.

Así, Edward B. Tylor recoge, en el concepto de animismo, los orígenes de lo religioso. Este estudioso concibe el pensamiento religioso como resultado de procesos ilusorios, pues conceptos como alma y espíritu, surgen, según él, de errores en la interpretación de los sueños y de estados alterados de conciencia. El hombre primitivo, en la experiencia del sueño, descubre que es un ser dual, que tiene una doble naturaleza: una que, en vigilia, es limitada y atada a lo material y otra que, en el estado de sueño, es libre, etérea. De esta manera, surge, ingenuamente para Tylor, la idea de la existencia del alma, que, posteriormente, se aplica, por extensión, a otros seres vivos y se concibe como algo que puede subsistir después de la muerte, lo cual dio lugar a la noción de espíritu. Allí, nacen las prácticas y creencias religiosas de las cosmovisiones originarias, según el autor. Por tanto, se puede afirmar que los orígenes de la religión estuvieron fundados en aspectos pre-rationales, pre-lógicos o pre-científicos; en una especie de infancia de la humanidad que será superada, más adelante, por el pensamiento racional filosófico o científico.

Este tipo de concepciones contienen un trasfondo ideológico proveniente del interés, la motivación y el entusiasmo que generan los desarrollos de la ciencia y la tecnología modernas. En esta misma orientación, Lewis Morgan tiene su propia versión de la existencia de una línea evolutiva progresiva en la humanidad: “Puede asegurarse ahora, sobre la base de pruebas convincentes, que el salvajismo precedió a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, así como se sabe que la barbarie precedió a la civilización. La historia de la humanidad es una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso” (Morgan, 1972, p.15). Y, más adelante, acentúa su posición frente a los pueblos que llama salvajes y bárbaros, cuando afirma que lo que queda de estos pueblos en América está desapareciendo con su arte, inventos e instituciones; pero que lo único que preocupa es que ya no se tendrá la posibilidad de recoger, con facilidad, los datos para estudiar el pasado³. Esta actitud tendrá implicaciones, respecto a la comprensión de lo religioso y del mito, que se verán más adelante.

Esto indica, también, que, en esta etapa, los estudios antropológicos se llevaban a cabo como instrumentos de políticas imperialistas, para justificar científicamente los procesos de colonización. Al respecto, cabe mencionar

3. Esta preocupación reaparece cuando, en su propio contexto, Carlos Castaneda (2001) menciona que el haberse apresurado a realizar su trabajo etnográfico se debió a la recomendación de su profesor Clemente Meigham, quien le alertaba sobre una crisis venidera en la consecución de información sobre culturas indígenas, dada la aceleración de la tecnología y el influjo de las tendencias modernas y modernizantes del mundo del conocimiento.

la crítica que formula P. Feyerabend, desde una reflexión filosófica que complementa esta argumentación, con el énfasis que hace en los elementos modernos que condicionaron esta etapa de la antropología:

(...) si se piensa que los misioneros que proporcionaban información a Frazer y a Tylor a menudo eran partidarios entusiastas del progreso –las cuestiones que se planteaban, las cuestiones que confeccionaban y la selección del material obtenido estaban impregnados de la doctrina del progreso. Adicionalmente, se suponía un nivel de desarrollo en el que el hombre era todavía un ser orgánico que no había recibido las bendiciones de la cultura. (Feyerabend, 2015, p. 40).

A la vez, el determinismo biológico permite construcciones ideológicas, desde los presupuestos de una posible distinción entre razas atrasadas y avanzadas; en las que éstas pueden conquistar, dominar y explotar a las primeras. Puesto que, evolutivamente, según su planteamiento, se encontraban en un lugar superior, tal como el ser humano, respecto al animal; el hombre, respecto a la mujer y la cultura europea moderna, frente a los pueblos no occidentales. Todo esto, desde la convicción epistemológica de que la antropología puede constituirse como ciencia, según el modelo de las ciencias naturales.

Etapa - enfoque estructural

Frente a los métodos y naturaleza de las concepciones antropológicas anteriores, surgen posiciones divergentes que reconocen las diferentes funciones que cumplen los mitos y la religión. Estos son aspectos importantes en la constitución y supervivencia de las culturas originarias y modernas. Con ello, se empieza a dotar de legitimidad las cosmovisiones y las prácticas cotidianas relacionadas o condicionadas por elementos míticos, mágicos o religiosos, en general. Estas nuevas perspectivas se pueden explicar contrastando algunos aspectos problemáticos (y muchos rebatidos) de la concepción evolucionista; así, es posible caracterizar las etapas estructural y funcionalista. Tales aspectos que implicaron el cambio de enfoque contienen, también, algunas críticas al evolucionismo, tanto en sus contenidos como en su metodología. La primera crítica es formulada por el estructuralismo de Durkheim, las otras tres aparecerán en el funcionalismo de Malinowski.

Emile Durkheim (1993) incluye, en los estudios antropológicos, la noción de estructura como constructo lógico o lingüístico, no observable. Dice que con ella (la estructura) es posible realizar estudios que muestren estructuras del espíritu humano que se puedan considerar válidas universalmente. En otras palabras, las conclusiones que se infieran del estudio de algunos

pueblos se pueden generalizar a todas las culturas. Por esto, el análisis del totemismo (en pueblos australianos) permite trasladar la importancia de la identidad (totémica) comunitaria a toda organización social, donde lo religioso se entiende sólo por referencia a las estructuras sociales. Aparece, entonces, la primera crítica al evolucionismo, que consiste en el rechazo de la idea de Müller, quien, bajo prejuicios evolucionistas, propone que el ser humano de los pueblos originarios llegó a los conceptos de trascendencia o lo sagrado, por una especie de temor e incertidumbre ante lo desconocido o lo misterioso. La réplica de Durkheim consiste en afirmar que las ideas de orden, de caos, de lo misterioso son categorías modernas. Mientras que, para el hombre originario, lo misterioso no existe; todo es comprendido como curso natural; hay una línea de continuidad entre lo sagrado y lo profano, entre lo natural y lo sobrenatural.

Por ello, Durkheim realiza otra objeción a la idea de Müller, quien afirma que el origen de los mitos (y de lo religioso) son enfermedades del lenguaje y del pensamiento. Que surgen, por ejemplo, de errores en la interpretación de los nombres de los antepasados o en el momento de forzar las palabras para intentar hacerlas coincidir con el pensamiento y la realidad. Explica que, en su intento por aprehender la realidad natural, el ser humano primitivo nombra las cosas; pero, en ese proceso, termina adjudicándoles vocablos que no les corresponden naturalmente; por tanto, se aparecen expresiones como el viento sopla, el aire gime.

Esto lleva a Durkheim a replantear que los orígenes de lo religioso van más allá de la fantasía (del animismo de Tylor) y de las interpretaciones arbitrarias de los fenómenos naturales y los equívocos del lenguaje (al modo del naturalismo de Müller). Es decir, a superar las versiones evolucionistas y avanzar en el camino de la comprensión de lo religioso, como un fenómeno primordialmente social. Por ello, Durkheim concluye que el *totemismo* es el culto religioso fundamental, mientras que *animismo* y *naturalismo* son solo formas derivadas o expresiones particulares de este.

Etapa - enfoque Funcionalista

La concepción evolucionista, retomada del positivismo, es cuestionada en su naturaleza y en la forma como Bronislaw Malinowski llevó a cabo los estudios antropológicos. El autor problematiza la idea de que existe una línea sucesiva entre la religión, la metafísica y la ciencia, y propone una interpretación que inicia con la magia, sigue con ciencia y termina en la religión. En este sentido, hay que tener en cuenta que magia y religión no se pueden separar más que metodológicamente, pues, en la práctica, se viven en conexión (aquí la

segunda crítica al evolucionismo). Si se pueden hacer distinciones entre estos dos fenómenos (por ejemplo, que la magia tiende a lo individual mientras lo religioso es más de la comunidad), no es posible afirmar que, en el tiempo, se dio primero una y luego la otra. Estas son prácticas y vivencias que se dan al mismo tiempo, que coexisten.

Esta concepción es retomada posteriormente por Taylor, quien encuentra en el mundo contemporáneo una fuerte conexión entre las prácticas sacramentales y la magia; sobre los sacramentos afirma:

Estos tienen por fin contribuir a la salvación de los fieles. Pero también son el corazón mismo de la 'magia blanca', que defiende la bienaventuranza humana de las amenazas y la aumenta. De modo tal que el sacramento bendito será parte de la procesión en torno a los límites de la parroquia. Y los 'sacramentales', como velas bendecidas, se usarán para conjurar maleficios y ahuyentar la enfermedad. (Taylor, 2014, p. 84).

Se da lugar, entonces, a otra comprensión del hecho religioso que se ocupa también de los pueblos originarios, pero desde una nueva perspectiva. No se conciben las prácticas mítico-religiosas como fantasiosas, ingenuas o pre-rationales; sino que se les da un lugar diferente pues se comprenden como elementos culturales, como partes de un conjunto integral y complejo de fenómenos sociales.

La tercera crítica se refiere a que el evolucionismo tiende a explicaciones individualistas, es decir, no tiene en cuenta las implicaciones sociales de lo religioso, sino que se limita a situaciones particulares e independientes, y considera las expresiones religiosas de manera aislada, en el marco de las demás manifestaciones culturales. La intención de Malinowski con esta idea es identificar las relaciones causales entre los elementos que intervienen en la sociedad como colectivo.

Y la última crítica tiene que ver con que inicialmente la antropología no hace énfasis en la etnografía (entendida como el estudio de las culturas que se hace desde el trabajo directo con ellas), sino que recoge datos de misioneros, viajeros, militares, comerciantes..., es decir, de personas que llegan con la intención de conquistar nuevos territorios y pueblos, y con un desconocimiento total de aquellos con quienes se encuentran. De esta manera, es difícil tener insumos suficientes para realizar hipótesis sobre cualquier fenómeno al que se enfrente el antropólogo. En parte, las versiones que llevan los viajeros (fuentes de información) a Europa y Estados Unidos, son versiones sobre el enemigo, o sobre seres extraños (salvajes o bárbaros), cuya naturaleza y prácticas cotidianas no son comprendidas ni reconocidas como formas culturales. Por ello, se hace necesario pasar de la etnología a la etnografía; es

decir, dejar de basarse solo en fuentes de información indirectas. Por tanto, hay que desplazarse hacia las comunidades que se estudian para lograr un contacto más directo y un conocimiento más profundo de sus prácticas y cosmovisiones. Así, se logra una comprensión más clara y profunda de las culturas. De hecho, pioneros como Malinowski y Eliade, entre otros, realizan prácticas etnográficas que les permiten redimensionar los métodos y la naturaleza de la antropología de la religión.

Etapa - enfoque simbólico

Así como el funcionalismo y el estructuralismo parten de críticas a la concepción evolutiva, el enfoque simbólico, o antropología interpretativa, iniciado por C. Geertz, le objeta al funcionalismo su carácter ahistórico; es decir, el desconocimiento del cambio social que propicia la religión. Se le atribuye este error, porque el funcionalismo no identifica con claridad las nociones de cultura y de estructura social; es más, tiende a separarlas o a supeditar una a la otra, cuando entre ambas hay una relación de codependencia, una relación directa. Por tanto, para comprender el lugar de la religión en la cultura y en la sociedad, es necesario identificar el lugar de las representaciones simbólicas, de las prácticas rituales y demás elementos religiosos, en su devenir histórico y en cada contexto específico. Pues, a pesar de que la tendencia en los sistemas religiosos es hacia la conservación de la tradición, en muchas culturas es inevitable el sincretismo y una gran diversidad de posiciones respecto a la influencia de elementos religiosos, políticos e incluso, de producción material exógenos que condicionan y llevan a cabo cambios culturales significativos en las culturas heterogéneas.

Esta revisión de la religión, a partir del estudio del significado de su simbología, ha posicionado la antropología interpretativa como una de las corrientes actuales más relevantes en los estudios de la religión. La versión de Geertz (2000) cambia la orientación, los métodos y la naturaleza de los estudios antropológicos. Uno de estos cambios consiste en considerar que, aunque se trata de un estudio científico, el carácter interpretativo indica que la antropología no es una ciencia experimental que busca regularidades o leyes sociales (de la manera en que las ciencias fácticas buscan patrones universales en la naturaleza), sino que pretende descubrir las estructuras de significados presentes en cada cultura. Por ello, este enfoque parte de la definición de cultura, como entramado de significaciones contenidas en representaciones simbólicas.

Aquí, se concibe lo religioso desde orientaciones que no tienen como preocupación principal el origen y la evolución, ni las funciones sociales de

las manifestaciones religiosas, sino que pone el acento en la interpretación de tales manifestaciones, como sistemas de símbolos. Y, a partir de esta idea se infieren varias consecuencias de las cuales cabe destacar la importancia de lo religioso para afrontar (y hasta resolver) la cuestión del sentido de la vida. Marzal muestra cómo en la antropología interpretativa se afirma el cumplimiento de funciones sociales por parte de la religión y la explicación de otros aspectos fundamentales de la existencia: “analiza cómo la religión sirve para convertir el *caos* que amenaza cada día, o sea lo que no se entiende, no se soporta o se cree injusto, en *cosmos*.” (Marzal, 2002, p. 137). Aunque la comprensión correcta de ese orden (*cosmos*) tiene que ver con la comprensión, preparación para, y formas de asumir y dar significado a situaciones como el sufrimiento, la incertidumbre, la injusticia.

De los temas abordados en este enfoque se destacan tres aspectos que se desarrollarán a continuación, siguiendo la argumentación de Geertz: la problematización y definición del concepto de religión; dentro de esta, la distinción de varias perspectivas que intervienen en nuestra visión de la realidad y la relación que se establece entre *ethos* y *cosmovisión*, dentro del complejo de símbolos que es la religión.

Con base en su noción de cultura, como estructura de significaciones transmitidas por medio de representaciones simbólicas, Geertz define religión así: un sistema de símbolos que establece motivaciones y estados anímicos y formula un orden general de existencia que dentro de la cultura es considerado real. De esta definición, se destacan algunos elementos. Como sistema de símbolos (lingüísticos, pictóricos, rituales, naturales), en la religión, está la necesidad del ser humano de acercarse a la realidad a partir de patrones, modelos, para interpretar los procesos en los que se ve inmerso; es decir, para ir más allá de la mera información y darle un significado.

Respecto al orden general de existencia que contiene la religión, existe una fusión simbólica entre *ethos* (estados anímicos y motivaciones), *cosmovisión* (imagen del orden cósmico) y rito (serie de símbolos que modelan la conciencia espiritual de un pueblo determinado). Las motivaciones y los estados anímicos propiciados por la religión incluyen casos como el ayuno, la confesión en privado o en público, la incursión en un campamento enemigo, cumplir promesas, dedicarse total o temporalmente a la contemplación; entre otros. Tales estados y motivaciones se consideran, en este enfoque, no como lo que son en sí los actos, sino como el tener la inclinación y el entrenarse para llegar a ellas. No son aspectos que siempre estén presentes o que siempre se tengan que llevar a cabo, pero sí se debe estar dispuesto a ello, si se está dentro de un sistema religioso específico.

Por otra parte, sobre la cosmovisión, se hace una caracterización de cuatro perspectivas, desde las cuales se puede concebir la realidad: la de sentido común tiene un sentido pragmático, la científica es una visión desinteresada, la estética va más allá del sentido común y no pretende generar adhesión a creencia alguna, la religiosa va más allá de la vida cotidiana y:

Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad. (Geertz, 2000, p. 107).

Entre estas perspectivas no hay una disputa ni una relación de exclusión mutua. Es cierto que el ser humano vive principalmente en la realidad del sentido común, pero también tiene la capacidad de pasar a otras perspectivas viviéndolas en una relación de continuidad. En la realidad religiosa, se vive solo en algunos momentos; pero, dentro del sistema religioso, ambas perspectivas son consideradas reales. De manera que lo importante no es identificar cuál de ellas es la verdadera sino distinguir qué es lo particular de ellas y la manera en que se llega a creer en cada una y adoptarla.

La fuerza del *ethos* y la realidad de la cosmovisión, de la perspectiva que crea la religión, se evidencia también en tres casos extremos a los que se enfrenta el ser humano: los desconciertos o incertidumbres intelectuales, el sufrimiento físico o emocional y las situaciones éticas sobre la injusticia y el mal. Sobre todos ellos, el lugar de la religión no es el de las soluciones, ni de las maneras de evitarlas, sino que aporta posibilidades de definirlos. No se trata de evitarlos, sino de comprenderlos. Tal comprensión, en muchos casos, no es proporcionada por ninguna de las otras perspectivas. Finalmente, como argumento a favor de la realidad de la perspectiva religiosa, se afirma que esta no solo describe el mundo, sino que también modela la realidad social. En Durkheim (1993), por ejemplo, el tótem permite designar colectivamente al clan y crea una misma familia, en el sentido en que –entre los miembros del clan– se reconocen deberes idénticos a los que, en todo tiempo, han incumbido a los parientes: deberes de asistencia, de venganza, de duelo. Además, la descendencia de un mismo tótem genera identidad y cohesión social.

Frente a este enfoque simbólico, se puede señalar un aspecto problemático. La idea de Geertz del cambio social no tiene en cuenta que la insistencia en los pueblos originarios es hacia la conservación de la cultura, de la tradición, de la lengua. La noción de progreso, en estos pueblos, está asociada con el mantenimiento del estado de cosas, tal como han sido ancestralmente. Muchos rituales tienen por objeto no tanto la celebración, sino la repetición, la actualización de lo que ocurrió en el tiempo originario. Y aunque muchas culturas han pasado por procesos de colonización que afectan lo cultural y lo religioso, algunas se encuentran en procesos de recuperación de lo ancestral y tratan de desvincularse de los elementos exógenos, para fortalecer la tradición, la lengua y la religión.

La Antropología de la Religión vista desde Latinoamérica: un enfoque de contrastes

Los enfoques, hasta aquí presentados, evidencian la hegemonía teórica que en este campo ha tenido el mundo europeo y norteamericano. Sin embargo, en Latinoamérica también ha habido desarrollos teóricos sobre el tema. Estos desarrollos son muy particulares y tienen características diferentes a los enfoques presentados. Uno de esos rasgos propios es que, según Jimeno, las sociedades estudiadas no se ven solo como objeto de estudio, sino que el antropólogo se encuentra comprometido con ellas:

Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como coparticipes en la construcción de nación y democracia en estos países. Cada generación de antropólogos latinoamericanos problematiza a su manera la relación entre los antropólogos y el Otro, y se preocupa por las consecuencias sociales de los estudios realizados. (Jimeno, 2005, p. 46).

Es claro, en esta posición, que los estudios etnográficos no se hacen desde el lugar de quien se encuentra en el poder, como en el enfoque evolucionista. Esto es palpable en la compilación *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro* (1992): los autores que se dedican a la descripción de las culturas Nahual, Maya e Inca, identifican en ellas elementos que presentan paralelos con el pensamiento occidental. Evidencian lo que tienen de filosófico las cosmovisiones ancestrales y las presentan en claves ontológicas y epistemológicas. En la interpretación de las religiones y cosmovisiones, en esta clave, existe el riesgo de buscar occidentalizar los pueblos americanos y de encontrar estructuras homogéneas y reduccionistas; no obstante, aporta

nuevas posibilidades para comprensión el fenómeno religioso, en las culturas ancestrales.

En el mismo contexto geográfico, pero con otras implicaciones, métodos y conclusiones, se encuentran los estudios de Carlos Castaneda y Manuel Marzal. Castaneda realiza estudios antropológicos, pero los presenta en tipologías textuales que están más cerca de lo literario que de la producción científica. Claro está que, en sus estructuras literarias, logra revelar la naturaleza de las creencias y la cosmovisión de las culturas que estudia. Octavio Paz, en su presentación del libro de Castaneda, evidencia una línea de continuidad entre lo literario y lo científico:

Los libros de Castaneda coinciden en un extremo con la etnografía y en otro con la fenomenología, más que de la religión, de la experiencia que he llamado de la *otredad* (...) Como destrucción crítica de la antropología, la obra de Castaneda roza las opuestas fronteras de la filosofía y la religión. Las de la filosofía porque nos propone, después de una crítica radical de la realidad, otro conocimiento, no científico y alógico; las de la religión, porque ese conocimiento exige un cambio de naturaleza en el iniciado: una conversión. (Castaneda, 2001, p. 12).

Esta forma revolucionaria de acercarse a *lo otro*, se evidencia en el mismo proceso de conversión de Castaneda, quien, en sus estudios etnográficos, logra confundirse con el objeto de estudio y termina en la conversión; hace todo el proceso de un iniciado en la cosmovisión que aborda; en un inicio, solamente desde el afuera. Su relato es, primero, el del observador; luego, pasa a la perspectiva de quien está inmerso en la cultura, de quien la vive. El mismo etnógrafo hace el camino de don Juan y no solo describe esa nueva visión de la realidad, sino que la comparte porque la ha experimentado. Se trata de una nueva forma de investigación que, para los enfoques dominantes en la antropología religiosa que aspira a ser científica, resulta inconcebible.

Antropología antes del siglo XIX en Iberoamérica

Por otra parte, Marzal evidencia algo que la antropología europea no lo logra. Se trata de la existencia de estudios de tipo antropológico, mucho antes del siglo XIX, tanto en forma de crónicas como de estudios más sistemáticos. En los documentos producidos en la época de la colonia española, en América, se pueden vislumbrar estudios de antropología de la religión. En ella, intervienen tanto la perspectiva de autores españoles como la de nativos americanos que lograron establecer sus ideas sobre la situación a la que se enfrentaban. El autor la denomina antropología religiosa, en la crónica hispano-colonial.

En ella, describe cómo en las crónicas y en otros documentos de la época aparecen aspectos relacionados con la manera en que los indígenas vivían el hecho religioso; por ello, es contundente al explicar, en la primera parte de su *Historia de la antropología*, que:

Si es cierto que el marco ideológico de esa época no permitía el desarrollo de una ciencia más autónoma, en el sentido que se da hoy al término, pues entonces la reflexión científica no se había independizado de la filosofía y la teología, también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los hechos sociales, propias de la verdadera ciencia. (...) Entre estos se destaca el franciscano Bernardino de Sahagún, autor de la *Relación de las cosas de la nueva España*, una cuidadosa etnografía escrita en náhuatl, lengua de sus informantes, y en castellano, lo que es un caso único de la historia de la disciplina. Por eso, a lo largo de las páginas de este tomo quedará probado suficientemente que la reflexión de muchos cronistas sobre las sociedades indígenas de México y Perú es verdadera antropología, a pesar de los errores que hubo en la descripción e interpretación de los hechos sociales, errores que, muchas veces, no fueron mayores que los de los antropólogos evolucionistas, a los que todos los historiadores de esta disciplina consideran verdaderos antropólogos. (Marzal, 1998, p. 11).

Claro está, la posición dominante la tiene la perspectiva del español, que ve en las religiones o religiosidades de los nativos americanos, perversiones o, al menos, religiones paganas que se debían exterminar, lo cual ocurrió en muchos casos. Estas crónicas (que Marzal considera como la primera etapa de la antropología), principalmente, describen los pueblos latinoamericanos y revisan sus cambios, según el contacto y recepción que tienen de la cultura y religión extranjeras.

Estos estudios no están en la orientación científica de los demás enfoques, pues el momento histórico, lejano a la apogía del proceder científico de la ilustración, no lo requiere porque el mundo del conocimiento aún está condicionado por la filosofía y la teología. Son, más bien, reflexiones que se hacen desde la teología; pero, en sus contenidos, se encuentran implicaciones sobre antropología de la religión. Según Marzal (2002), los temas recurrentes de esta antropología son: la descripción de las religiones de los nativos, su resistencia y conversión, sus creencias, ritos y normatividad religiosa. Así pues, en las *Crónicas de Indias*, se encuentran aspectos etnográficos que, principalmente, desde la representación del conquistador, consideran, por una parte, rasgos demoniacos e idólatras en las mitologías americanas (consideradas como pecado, lo cual justificaba la necesidad de la evangelización). Pero, en otras claves, se identifican elementos de una religión natural, que hacía de los indígenas creyentes del dios cristiano de

maneras implícitas; lo cual se demostraba con algunas similitudes de ritos y mitos indígenas con el cristianismo.

Diálogo con otros saberes

Como fenómeno cultural, la religión ha sido abordada desde varias perspectivas, ciencias y métodos de investigación. Todos ellos se separan, pero solo de una manera metodológica, es decir, se clasifican para poder identificarlas pero en sus contenidos y desarrollo de ideas, se confunden. En sus inicios, la insistencia en la antropología de la religión era la de poder crear una identidad propia, como ciencia positiva. Luego, este interés se ha ido matizando. Sin embargo, se han dado algunas rupturas en la historia de la antropología de la religión, gracias a los aportes de otras ciencias y de las revisiones internas de la misma antropología de la religión. Para dar razón de lo religioso, como fenómeno complejo, se debe tener una perspectiva amplia que logre contener la diversidad de estudios, métodos y formas de interpretación. Los planteamientos que se abstraen de la interdisciplinariedad terminan en posiciones reduccionistas que solo tienen en cuenta algunos aspectos del objeto de estudio.

La historia de las religiones, que en algunos casos se desarrolla como historia comparada y en otros como mitología comparada, representa un aporte importante en la medida en que permite identificar, en las diferentes culturas y en diferentes épocas históricas, elementos comunes; principalmente, las particularidades de la vivencia de lo religioso. Pero así como la historia en general permite la comprensión del estado actual de las sociedades, la historia de las religiones permite no sólo un conocimiento descriptivo (historiográfico) del pasado o del estado actual de las prácticas y creencias, sino que favorece la comprensión de todo aquello que puede resultar insólito o simplemente lejano a la cosmovisión propia.

En algunos casos, el propósito fue encontrar elementos comunes a todas las religiones, incluso, una religiosidad única que se pudiera considerar el origen de lo religioso. Sin embargo, este objetivo se ha ido depurando y ha quedado en lo que Guerra (2002) ha denominado religiosidades o indicios de religiosidad en la prehistoria, en algunos rasgos, manifestaciones e indicios que aporta no tanto la antropología sino la arqueología. Se trata, por ejemplo, de lo que aún se conserva en el caso de la pintura rupestre: los monumentos o construcciones líticas, las tumbas, que dan razón de una religiosidad telúrica; o de la mitología referida a seres superiores asociados al poder del fuego, de la luz, del sol, que dan razón de una religiosidad celeste. La intención, en estos casos, no es la de reducir la explicación a algunos elementos comunes

universales. Se trata, más bien, de ver algunos elementos que –por antiguos que sean– se pueden identificar en las religiones actuales y aportan aspectos importantes en su comprensión.

Por otra parte, dentro de la antropología de la religión, la etnografía, que ha presentado varios cambios, representó –en sus inicios, como fuente de información– un puente importante entre la antropología y la sociología. Teorías, como la funcionalista y la estructuralista, fueron posibles, por la inclusión de reflexiones y estudios que, en el caso del funcionalismo, deben su particularidad a los estudios de carácter etnográfico que realizaron autores, como Malinowski. Pero tanto el funcionalismo como el estructuralismo, que hacen énfasis en las funciones sociales de las manifestaciones religiosas, demuestran que, además de lo etnográfico, hay entre la antropología y la sociología una línea difícil de demarcar, al menos en estos casos. Es recurrente encontrar a ambos autores, entre otros, tanto en estudios de antropología como de sociología de la religión.

Además de las relaciones con la historia y la sociología, la antropología de la religión se mueve en los límites de la filosofía. No solo se trata de la filosofía de la religión, sino de implicaciones lógicas, ontológicas y epistemológicas que muestran, en el estudio de la religión, una relación directa con la reflexión filosófica. A la vez, la historia de las religiones y la etnografía están implicadas en esta imbricación. Los estudios que, inicialmente, describen las culturas desconocidas para el antropólogo y sus lectores, en muchos casos muestran cosmovisiones no solo diferentes, sino contradictorias con las cosmovisiones propias. Las diferentes cosmovisiones contienen concepciones de la realidad (dimensión ontológica) que pueden no coincidir con los esquemas conceptuales del investigador. Sin embargo, este se enfrenta en estudios documentales o directos (etnografía), con pueblos enteros que viven en *otros mundos*. Las reacciones, como se ha mostrado, son diversas: a) la negación de la validez de esas realidades que incluso llevó, en algunos casos, a su eliminación y, en otros, a un tratamiento despectivo; b) el intento de explicarlas como metáforas de la realidad (moderna occidental); c) su justificación como elementos de cohesión social; d) el intento de comprenderlas en sí mismas, sin tratar de leerlas en la clave del mundo del investigador.

Tales cosmovisiones contienen formas particulares de acceder a esas realidades (espirituales, metafísicas, mágicas); es decir, formas específicas de conocimiento y, a la vez, maneras de teorizar sobre ese conocimiento (doble vertiente de la dimensión epistemológica). Dichas formas pueden resultar arbitrarias para el observador occidental, pues, de manera recurrente, apelan a la negación de la realidad material y privilegian el conocimiento de lo espiritual. De nuevo, las reacciones ante casos desconcertantes son diferentes. En el

mundo que autores como Taylor (2014) han denominado secular (el mundo moderno ilustrado), se ven estas formas de conocimiento como fenómenos pretéritos que se han superado. La noción de *mundo encantado* (aplicada a las cosmovisiones mítico-religiosas) da razón de ello. Pero, como se ha mostrado, otros planteamientos, como el de Geertz, ven en tales cosmovisiones maneras válidas de representación. Por ello, la perspectiva religiosa puede coexistir con las perspectivas de sentido común y con la científica. Y las tendencias contemporáneas, en el estudio del mito, han mostrado cómo en este se pueden encontrar explicaciones válidas (verdaderas, como en el caso de M. Eliade) de la realidad. Estas últimas posturas demuestran una conciencia clara de la necesidad de abordar el estudio de la religión sin concepciones a priori y sin pretensiones de homogeneizar la cultura ni el pensamiento; es decir, de acercarse al objeto de estudio simplemente en búsqueda de su comprensión.

Estructura de la Antropología de la Religión

Dada la cantidad de teorías, orientaciones, tratamiento de la temática e incluso métodos de estudio, es difícil definir una estructura única en esta disciplina. Por ello, es necesario aclarar que, inicialmente, estos estudios son de tipo etnográfico, se basan en informaciones que, sobre las culturas no occidentales, presentaban viajeros o investigadores. Luego, se insiste en la necesidad de hacer estudios de manera directa y se incorporan de manera muy fuerte los estudios etnográficos. Pero, en la actualidad, se nota la posibilidad de combinar ambas maneras de obtener la información. Por este motivo, autores contemporáneos dan razón del fenómeno religioso en diferentes culturas y tradiciones tanto desde el contacto directo con ellas como desde el acceso a estudios de otros investigadores. Es decir, los estudios de campo permiten confirmar, completar o contradecir lo que hay en la documentación tanto teórica como la que se encuentra en textos sagrados o en tradiciones orales sistematizadas. Esta manera, ha sido posible dar razón de las diferencias presentes entre las culturas homogéneas (pequeñas, que no han tenido influencias significativas de otras culturas) y las heterogéneas (como la moderna que adolece de fenómenos como el sincretismo, el ecumenismo y otras fusiones importantes de sistemas religiosos y otras prácticas culturales).

Vale la pena aclarar que hay autores que escriben desapasionadamente, es decir, objetivamente, sin dejar ver sus convicciones (culturales o religiosas). Ellos hablan, de forma equilibrada, acerca de todas las concepciones. Mientras, en otras orientaciones, se evidencia la tendencia apologética religiosa, que condiciona los estudios; se aleja de lo científico y se acerca a la teología.

Sin embargo, dentro de esta multiplicidad, existen algunas generalidades que muestran tres elementos dentro de un panorama estructural: a) temas recurrentes de la antropología de la religión, b) algunas características de dicha disciplina y c) algunas de las actitudes de tales estudios respecto al hecho religioso.

Algunos temas clásicos de la antropología de la religión son: la creencia (y su contraparte); el origen y validez de lo religioso; las relaciones de la religión con lo social, lo cultural, lo ético y lo político; el mito y la secularización. Esto temas no se desarrollan en todas las investigaciones de manera unívoca sino que se revisan desde diferentes perspectivas, orientaciones y dedicación.

Dentro de las características generales de la antropología de la religión contemporánea, se encuentran: la objetividad, la neutralidad, la universalidad, la experimentación, el método comparado, la pluralidad, la autonomía. Los cuatro primeros son aspectos que pretenden dar razón de un estudio que insiste en acercarse a lo científico, en realizar estudios sistemáticos, que se sustenten con pruebas argumentales, pero también empíricas, sobre patrones de comportamiento que permitan llegar a generalizaciones e incluso a leyes universales. Pero este rasgo, a pesar de ser muy marcado en los orígenes de la antropología de la religión, no es universal. Tal disciplina se separa de la intención de presentar su estudio de la cultura, de un modo científico y realiza una producción, como se mostró en el caso de Castaneda, de tipo literario, como relato, de la experiencia personal.

Por otra parte, la pluralidad y la comparación indican la posibilidad de métodos diversos y comprensiones más dispuestas a asumir las diferencias (y hasta contradicciones) entre las culturas estudiadas. Y la autonomía revela la necesidad de realizar estudios independientes de las convicciones del investigador, o de doctrinas que puedan condicionar cualquier conclusión, como ocurre con quienes hacen antropología, desde teologías específicas.

Finalmente, se pueden identificar dos tipos de actitudes frente al fenómeno religioso⁴: una de rechazo, negación u hostilidad, frente a la creencia y las prácticas religiosas; otra de aceptación o reconocimiento de estas. La actitud de rechazo se caracteriza por la negación que, en sus inicios, la antropología de la religión, debido a la influencia del evolucionismo biológico, manifestó, acerca de las cosmovisiones de los pueblos originarios. En esta orientación, el pensamiento mítico religioso se considera como algo ingenuo, irracional y, en algunos casos, absurdo. Específicamente, los mitos se presentan como

4. Además de las que se presentan, existen otras actitudes dentro de las cuales se debe destacar la orientación apologetica, aquella que pretende justificar un sistema religioso, a partir de estudios de tipo científico. Esta no se desarrolla aquí; es la que se desarrolla desde la teología.

invenciones que no pueden decir nada sobre la realidad. Es común, en esta interpretación, la defensa de la idea de la superación del *mythos*, por parte del logos; es decir, mostrar como un rasgo de progreso cultural, civilizatorio, el poder explicar la realidad, por medio de argumentaciones filosóficas o de pruebas científicas, en lugar de relatos mitológicos⁵. Luego, tal actitud se extiende a lo religioso en general, y lleva a la conclusión de que toda creencia religiosa carece no solo de sentido, sino también de contenido alguno.

Contra tal actitud de rechazo de lo religioso, en el otro extremo, se encuentra la actitud de aceptación o comprensión, que se manifiesta en varios aspectos. Primero, está la idea de que la ciencia se ha sobrevalorado desde la ilustración como conocimiento hegemónico. Segundo, la concepción de que la ciencia no soluciona todos los enigmas o preguntas que tiene el ser humano frente a la naturaleza y la misma existencia. Luego, está la negación o superación de la dualidad mito-logos que históricamente se ha considerado desde la perspectiva de una contradicción natural. Todo esto se relaciona con la crítica al ideal de racionalidad occidental, es decir, a la hegemonía de la ciencia (como se concibe en la ilustración y en las tendencias positivistas). Esto implica una nueva perspectiva de la relación de la religión con las ciencias, que las ubica –no en contradicción–, sino como dos posibilidades de aportar el conocimiento de la realidad.

Aportes de la Antropología de la Religión a la ERE

Este recorrido general sobre los estudios antropológicos –en torno al hecho religioso y sus implicaciones en el ser humano, como ser singular y como parte de la cultura– permite algunas inferencias respecto al lugar de la disciplina antropológica, en la educación religiosa, en una doble orientación: a) como ser particular, se puede dar razón de la relación del ser humano con su propia existencia, su idea de trascendencia y una mejor comprensión de su propia cosmovisión. b) esta disciplina permite una visión comprehensiva y compleja del ser humano como parte de una cultura tanto en sus relaciones endógenas como en lo que implican las relaciones con otros pueblos. Así

5. Aunque esta concepción se da con mucha fuerza a finales del siglo XIX y ha sido revisada desde diversas perspectivas, se encuentra presente en la actualidad. Por ejemplo, en los currículos escolares, los mitos se enseñan al lado de las leyendas y de la literatura; es decir, se pone en el mismo nivel de lo fantástico y falso de la ficción o invención literaria. Algunas de las críticas a esta consideración se pueden ver aquí en las perspectivas de Malinowski y Durkheim; pero tal vez una de las más fuertes se puede leer en M. Eliade (1983) quien afirma que el mito bien puede narrar una historia verdadera (sobre el origen –de todo o de algo en particular– o sobre cualquier fenómeno), con sustento y pruebas propias.

pues, son muchos los aspectos en los que la antropología constituye un aporte a la ERE, entre los cuales se presentarán los más significativos.

Los estudios antropológicos permiten equilibrar o superar el rechazo (epistemológico) a las cosmovisiones mítico-religiosas, lo cual constituye un aporte significativo a la comprensión de la diversidad cultural (como uno de los aspectos más complejos para asumir en el aula y en la legislación). Esto es, más allá del respeto inherente a las relaciones interculturales, el conocimiento y la comprensión de cosmovisiones diferentes a la propia, reconoce lo que es disímil (y en algunos casos contradictorio) con las creencias, prácticas y concepciones del estudiante. Este aspecto es especialmente significativo para la educación en el contexto latinoamericano, pues las culturas ancestrales, presentes en el continente (y en el país), con diferente intensidad y conciencia, han sido confinadas. Esto implica, en los procesos de formación del ámbito escolar, dificultades para la comprensión de muchas culturas, que, en las últimas décadas, están presentes en las aulas de los espacios rurales y urbanos. La diversidad cultural y religiosa de la antropología de la religión permite comprender que la concepción propia que se tiene frente a la religión es solo una, entre muchas otras.

Por otra parte, sobre la relación del ser humano con lo sagrado, Evans Pritchard (1990), quien se encuentra entre el funcionalismo y el enfoque simbólico, plantea que la religión es algo personal y subjetivo, pues tiene que ver fundamentalmente con la relación del ser humano con la divinidad. Es decir, además del papel que cumple en la estructura social, la religión tiene que ver con un estado interno que contiene, o no, la relación del sujeto con su imagen de trascendencia o de lo sagrado. De modo que, por medio de la antropología es posible identificar, en el hecho religioso, una dimensión que, en el ámbito escolar, permite la comprensión de las experiencias que cada estudiante manifieste y que regularmente no son unívocas.

En otro aspecto, la antropología, como otros estudios de la religión, favorece un conocimiento más completo, objetivo y complejo de los fenómenos no solo religiosos sino humanos, en general. Así pues, la educación religiosa aborda con claridad y supera la propensión a realizar juicios de valor éticos y/o estéticos sobre diferentes creencias y prácticas culturales. Es decir, ir más allá de la tendencia natural hacia la estimación del valor de verdad, moral o estético, en favor de una comprensión amplia e inclusiva de las culturas.

Cuando se equilibra la tendencia a adjudicar valores de verdad y criterios de validez epistemológicos, se puede incluir una nueva perspectiva en el abordaje escolar de los relatos mitológicos. Estos, como se ha mostrado, se han puesto en el lugar de la ficción literaria, es decir, de la invención fantástica. Pero bien pueden estudiarse en otros órdenes que aporten a comprensiones más

completas, tanto del contenido de los mitos como de su lugar en el origen y la subsistencia de los pueblos, y de las funciones sociales que cumplen.

Finalmente, a partir de algunos avances en la antropología de la religión, la enseñanza de la religión puede comprenderse, entre otros, desde dos aspectos que regularmente no se le asocian: lo ontológico y lo epistemológico. Es decir, en las dimensiones-comprensiones de lo real y de su conocimiento; aspectos que son afines y presentan una relación de co-implicación. En el campo de la ERE y en los estudios de la religión, se ha explorado poco en este sentido. Se ha considerado que lo religioso no aporta nada cognitivamente (aspecto epistemológico), pues las concepciones y prácticas religiosas se han revisado desde ámbitos demasiado limitados, es decir, se han reducido a lo emocional, lo ético o lo social. Pero el problema de la realidad (aspecto ontológico) y el de su conocimiento (aspecto epistemológico) puede explorarse también desde lo religioso. Por ejemplo, en el enfoque simbólico, se mostró que las cosmovisiones mítico-religiosas constituyen enfoques válidos de la realidad. Aunque no son los únicos ni los fundamentales, sí son enfoques igual de legítimos que los de sentido común, que el científico y que el estético. Se implica aquí la discusión sobre el estatuto epistemológico de la religión y de la ERE, y se evidencia que, en esta orientación, se podrán ampliar las posibilidades y los alcances de la educación religiosa. Así pues, la enseñanza de la religión puede desarrollarse ya no en contradicción con las ciencias positivas, sino como algo que influye en la construcción de la cosmovisión, según sus aportes en dimensiones ontológica y epistemológica.

Referencias

- Castañeda, C. (2001). *Las enseñanzas de don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. Traducción Juan Tovar. Fondo de Cultura Económica. México. California 1968
- De Waal, A. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Trad. Grupo CISER. Ed. Verbo Divino. Navarra.
- Duch, L. (2010). *Antropología del hecho religioso*. En: Fraijó, M. (Ed.). *Filosofía de la religión* (89-115). Ed. Trotta. Madrid.
- Diez, F. y García, F. (2002). *El estudio de la religión*. Editorial Trotta. Madrid.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Ed. Alianza.
- Eliade, M. (1983). *Mito y realidad*. Traducción Luis Gil. Calabria: Editorial Labor.
- _____. (1980) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Trad. J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Feyerabend, P. (2015). *Filosofía natural: Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica*. Traducción Joaquín Chamorro Mielke. Bogotá: Ed. Debate.
- Fraijó, M. (Ed.) (2010). *Filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de la cultura*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Guerra, M. (2002). *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca autores cristianos.
- Gómez, J. (Ed.) (1993). *Religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jimeno, M. (2005). *La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica*. *Antípoda*, 1, 43-65 julio-diciembre de 2005.
- Levi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Traducción Eliseo Verón. Barcelona: Ediciones Altaya. 1974 París.
- Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Traducción Antonio Pérez Ramos. Planeta Agostini.
- Mardones, J. M. (2010). *Sociología del hecho religioso*. En: Fraijó, M. (Ed.). *Filosofía de la religión (133-155)*. Madrid: Ed. Trotta.
- Marzal, M. (2002). *Antropología de la religión*. En: Díez, de Velasco Francisco, García, Bazán Francisco (editores). *El estudio de la religión* (pp. 361- 401). Madrid: Ed. Trotta.
- Morgan, L. (1972). *La sociedad primitiva*. Traducción Luis María Torres, Roberto Raufet, Ramón E. Vásquez y María Angélica Costa. Bogotá: Imprenta nacional.
- Portilla, M. L. (1992). *Pensamiento Nahuatl*. En: Robles, Laureano (Editor) *Filosofía*.
- Pritchard, E. (1990). *Ensayos de antropología social*. Traducción Miguel Rivera Dorado. España: Ed. Siglo XXI.
- Ries, J. (coordinador) (1995). *Tomo I. Tratado de antropología de lo sagrado: los orígenes del homo religiosus*. Trad. María Tauyo y Agustín López. Madrid: Ed. Trotta.
- Ries, J. (coordinador) (1995). *Tomo II. Tratado de antropología de lo sagrado: los orígenes del homo religiosus*. Trad. María Tauyo y Agustín López. Madrid: Ed. Trotta.
- Robles, L. (editor) (1992). *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Editorial Trotta.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Trad. Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Ed. Gedisa.