

HACIA UNA NUEVA VALORACIÓN SECULAR DE LA RELIGIÓN. UNA PROPUESTA DESDE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA DE CLIFFORD GEERTZ

TOWARDS A NEW SECULAR VALUATION OF RELIGION.
A PROPOSAL FROM THE SYMBOLIC ANTHROPOLOGY
OF CLIFFORD GEERTZ

Esteban Rodríguez Moya¹

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Resumen

Dadas las características del mundo contemporáneo en sus vertientes moderna y posmoderna, resulta difícil encontrar análisis o juicios que expresen una mirada favorable en torno a la religión, sobre todo en sus formas más tradicionales. Los procesos de secularización modernos y la diversidad de creencias que conviven actualmente bajo la forma de un pluralismo cultural han llevado a que la religión se perciba como una realidad fuera de lugar dentro de los fenómenos socioculturales recientes. Frente a esta problemática, el análisis proveniente desde el mundo de la antropología simbólica se nos ofrece como una posibilidad de reivindicación de la religión, sobre todo si nos ceñimos a la contextualización que hace del fenómeno religioso algo propio de la cultura. Teniendo en cuenta esto, la investigación que se presenta pretende proponer cómo la antropología simbólica desarrollada por Clifford Geertz implica una reubicación de la religión en el mundo actual, pues al pensarla como sistema cultural, también considera el papel que cumple en los procesos culturales que caracterizan el mundo de hoy.

Palabras clave: Religión, mundo contemporáneo, antropología simbólica, Clifford Geertz, sistema cultural.

¹ Estudiante de Doctorado en Ciencias Humanas en la Universidad de Talca, Chile. Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas por la Universidad Católica del Maule, Chile. Docente de las cátedras de Introducción a la fe (noción fundamentales de Teología), Ética cristiana y Ética profesional en la misma universidad. Correo: erodriguez631@gmail.com

Abstract

Given the characteristics of the contemporary world in its modern and postmodern aspects, it is difficult to find analyzes or judgments which express a favorable view on religion, especially in its more traditional forms. Modern secularization processes and the diversity of beliefs that coexist today in the form of cultural pluralism have led to religion being perceived as a reality out of place within recent sociocultural phenomena. Faced with this problem, the analysis from the world of symbolic anthropology is offered as a possibility of claiming religion, especially if we stick to the contextualization that makes the religious phenomenon something specific proper to culture. Taking this into account, the research presented aims to propose how the symbolic anthropology developed by Clifford Geertz implies a relocation of religion in the actual world, because thinking of it as a cultural system, it also considers the role that it plays in the cultural processes that characterize the actual world.

Keywords: Religion, Contemporary world, Symbolic anthropology, Clifford Geertz, Cultural system.

1. Introducción: La religión y el mundo de hoy

Para nadie es un secreto el problemático estado actual de la religión en su forma tradicional, este se refleja en la serie de connotaciones negativas y rechazos que se le asocian². La evaluación desfavorable se debe principalmente a dos motivos: primero, el repliegue forzoso de la religión hacia la esfera de lo privado, algo muy propio del pensar moderno. Segundo, la caída de los fundamentos totalizantes que explicaban el mundo, característica esencial de lo que muchos llaman posmodernidad³. Así, pues, la privatización de la religión tiene en la modernidad su caldo de cultivo, pues

² Si queremos llevar esta afirmación al terreno de los datos, nos encontramos con que en el caso particular del cristianismo existe un número aproximado de cien millones de fieles que no se sienten identificados con alguna denominación religiosa específica, más bien desarrollan un tipo de culto que no pasa del ámbito individual (Cf. F. DIEZ DE VELASCO, *Breve historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2006, 274).

³ Podríamos agregar un tercer motivo relevante, aunque solo ejerza su influencia sobre el mundo académico. Este corresponde a los trabajos que provienen de las corrientes modernas de pensamiento no creyente, tales como el evolucionismo, el marxismo y el psicoanálisis freudiano. Todas estas corrientes se caracterizan por ser vías de solución inmanentistas respecto de la problemática del hombre y su sentido, es decir, apelan solo a la dimensión inmanente sin referirse al plano trascendente o divino. Para un análisis un poco más detallado véase: A. BENTUÉ, *La opción creyente*, 8ª ed., Universidad Católica del Maule - San Pablo, Santiago 2014, 40-48.

esta última suprime una de sus funciones principales, a saber, suministrar tanto una identidad como una cosmovisión colectiva. En efecto, en el mundo moderno la entrega de la identidad descansa en el individuo, la nación y las instituciones mundiales, mientras que la cosmovisión reposa en las explicaciones científicas disponibles⁴, todo esto termina relegando a la religión dentro de un espacio personal o subjetivo. Por otra parte, nos encontramos con que el mundo actual en sus vertientes más posmodernas tiende a rechazar las posibilidades de identidad colectiva ofrecidas por la modernidad, las que se caracterizan, como gran parte de lo moderno, por ser fruto del propio hombre y su razón. Este rechazo se debe a las consecuencias desastrosas que aparecieron a partir de la implementación de sistemas sociopolíticos modernos con carácter totalitario. Así, todo intento de fundamento totalizante, incluyendo a la religión, se vuelve blanco de dudas, lo cual provoca que la idea del militante, quien siempre forma parte de una identidad colectiva, se torne más susceptible de desconfianzas que de admiración⁵. Resumiendo esto, nos encontramos con que la religión en su función generadora de identidad, sentido y cosmovisión es considerada como una realidad anacrónica, es decir, fuera de lugar e innecesaria en los tiempos que corren.

Visto lo anterior, cabe la posibilidad de la pregunta por una revaloración secular favorable de la religión, la cual le dé un lugar dentro de las características modernas y posmodernas que conforman el mundo actual. Bajo esta perspectiva, analizar la religión desde la dimensión simbólico-cultural resulta sugerente, pues esta última tiene un carácter omnímodo dentro de la realidad humana⁶. Siguiendo esta línea, podríamos averiguar cuál es el

⁴ Cf. F. DIEZ DE VELASCO, *Breve historia de las religiones...*, 199.

⁵ Cf. A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1997, 61.

⁶ Una muestra de que la dimensión simbólica posee un carácter total para el ser humano es su constitución como objeto de estudio de la Filosofía. Como es sabido, esta disciplina se dedica, en líneas generales, al estudio de los fundamentos que están a la base del acceso a lo real. Por este motivo, en la mayoría de los casos todo tipo de objeto de estudio filosófico ejerce una presencia total dentro de la dimensión humana. Así nos encontramos con estudios como los del filósofo Ernst Cassirer, quien afirma lo siguiente sobre el ser humano y su esfera simbólica: "Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema «simbólico». Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás

real alcance de la religión más allá de los argumentos que la definen como un mero metarrelato replegado a la esfera de lo subjetivo.

Considerando el tipo de investigación citada, el presente escrito pretende plantear cómo la comprensión de la religión bajo la forma de un *sistema cultural*, idea surgida específicamente desde la antropología simbólica de Clifford Geertz, implica una reivindicación secular de la misma, puesto que la analiza en tanto factor determinante de los procesos simbólico-culturales actuales y del pasado. A este respecto, y con el objeto de lograr una exposición clara, conviene señalar que el desarrollo del escrito se ocupará primero de las características generales de la antropología simbólica y su presencia en los trabajos de Clifford Geertz, para luego pasar a un análisis más detallado de la religión bajo este tipo de perspectiva.

2. Algunas características de la antropología simbólica

Aunque tradicionalmente se ha llamado antropología simbólica a la corriente investigativa que surge en la década de los 60 a partir de los trabajos de Turner y el mismo Geertz, resulta difícil cohesionar o definir cabalmente aquello que se denomina bajo este concepto, sobre todo si le damos un sentido más lato a aquello que entendemos justamente por “lo simbólico”⁷. Además, tampoco existe un punto de origen histórico claro para esta tradición, lo que sí se puede establecer con certeza, al decir de Wright y Cierani, son las fuentes o estudios previos que dan pie a su surgimiento. Entre estas encontramos la investigación sobre la producción simbólica onírica de Freud y la sociología del conocimiento de Durkheim⁸. La condición de

animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas” (E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1963, 47).

⁷ Frente a esto Wright y Cierani establecen que al ampliar el campo de lo simbólico se deberían incluir no solo las investigaciones estrictamente antropológicas, sino también aquellas dedicadas al estudio de los fenómenos religiosos, cosmológicos y mágicos. Estas van desde los trabajos realizados por Tylor, Wundt, Frazer y Durkheim hasta los desarrollados por los etnógrafos profesionales del siglo XX, entre los que destacan Boas, Radin, Malinowski y Evans-Pritchard. (Cf. P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica: pasado y presente”, *Relaciones* 32 (2007), 321.

⁸ Cf. P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica...”, 323.

antecedente de este último es más clara y evidente que la del primero, pues, desde una perspectiva macrosociológica⁹, Durkheim consideraba que los hombres solo pueden comunicarse por medio de símbolos cuyo contenido es externo a los individuos. De este modo, quizás lo único que nos queda es asumir que este tipo de investigación antropológica, si es que se le puede considerar de esta manera, se constituye como “una modalidad de indagación que, a contrapelo de lo habitual, se define por su objeto (el símbolo) más que por sus métodos o por sus teorías”¹⁰. A pesar de todas estas dificultades, se tratarán de clarificar algunas de las características asociadas a esta “tradicción antropológica”, con el objeto de contextualizar la reflexión llevada a cabo por Clifford Geertz en torno a la religión.

Como puerta de entrada, podemos estipular que los antropólogos enmarcados dentro de la “tradicción” simbólica asumen que el símbolo es una unidad primordial para entender la conducta del ser humano y, por lo tanto, a la investigación de esta unidad ya no le correspondería solo una especie de esfera o dimensión específica dentro de la cultura, sino más bien el estudio de los sistemas simbólicos en relación a la dinámica cultural general¹¹. Sin embargo, a partir de este punto ya no es posible unificar estrictamente a los simbolistas, pues si bien es cierto que entre ellos existe como denominador común la comprensión de la cultura como un sistema simbólico, también nos encontramos con una diversidad de enfoques metodológicos que en muchas ocasiones suelen ser muy distantes entre sí. Por otra parte, también estos enfoques metodológicos múltiples suelen convivir dentro del trabajo realizado por un mismo investigador, lo cual imposibilita una clasificación absoluta de las investigaciones simbolistas realizadas.

Tomando como objeto de estudio la multiplicidad de enfoques que caracteriza a la tradición antropológico-simbólica, y a pesar de las dificultades

⁹ Conviene aclarar que la macrosociología “se refiere al conjunto de valores, características, dimensiones y variables que existen en una sociedad, independientemente de los individuos, los cuales se espera se comporten y piensen en formas particulares. Existe el convencimiento de que los individuos expuestos a la misma estructura social se comportarán de la misma manera, y que ciertas partes que componen la sociedad afectan al resto de las mismas” (G. GILBERT, *Introducción a la sociología*, Lom, Santiago 1997, 26).

¹⁰ C. REYNOSO, *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Búsqueda, Buenos Aires 1987, 9.

¹¹ Cf. P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica...”, 321.

des que esto supone, Carlos Reynoso en su libro *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica* (1987) intenta hacer una taxonomía de los enfoques investigativos utilizados por los antropólogos calificados como simbolistas. Para esta labor toma como referencia las bases paradigmáticas que sustentan las investigaciones realizadas por antropólogos pertenecientes a los países considerados hegemónicos dentro de la disciplina. De este modo, llega a identificar siete modelos o enfoques de investigación utilizados, estos corresponden al *psicológico o cognitivo*, el *retórico o expresivo*, el *posicional o sintáctico*, el *semiótico o comunicacional*, el *criptológico o hermenéutico*, el *interaccional o sociológico* y, por último, el *holístico*. Otra alternativa de clasificación frente a esta multiplicidad de modelos de investigación es propuesta por Wright y Cierani, quienes toman una perspectiva más “genealógica” que paradigmática. En efecto, de acuerdo a los orígenes de las investigaciones podríamos clasificar a los antropólogos simbolistas en tres grupos: 1) los que se enmarcan en la tradición filosófico-hermenéutica incluyendo los aportes de Ricoeur, 2) los que pueden vincularse a la tradición cognitiva posterior a los trabajos que siguen a Boas y 3) los que realizan una síntesis entre el concepto de sociedad durkheimniano, la sociología de Weber y la carga simbólica que pueda tener el psicoanálisis¹².

Como puede observarse, resulta imposible unificar el conjunto de investigaciones que conforman la tradición investigativa denominada como antropología simbólica, así como también sus metodologías y paradigmas de referencia. Al establecer como sello distintivo únicamente el estudio de los símbolos, comprendiendo a su vez la cultura como un sistema en que estos poseen una significación compartida, se hace necesario explicar y establecer los límites de aquello que justamente se entiende por *símbolo* para asimilar de esta forma el real alcance de la disciplina que nos ocupa. Precisamente, para Jaume Vallverdú, autor de *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, el símbolo¹³ en su raíz etimológica alude a cualquier imagen verbal o material que representa un concepto intelectual o moral determinado, esto provocaría, al decir del mismo autor, que los procesos de aprendizaje no sean más que praxis y

¹² P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica...”, 325-326.

¹³ J. VALLVERDÚ, *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, UOC, Barcelona 2008, 36.

ejercitaciones simbólicas¹⁴. Así pues, si nos ceñimos a esta definición, la tarea de la antropología en su dimensión simbólica consistirá en describir y analizar la significación o representación (simbolización) que subyace a las conductas colectivas o socioculturales¹⁵. Todo esto, sin dejar de asumir que la representación dada en el símbolo posee un alto grado de ambigüedad proporcionado por la dependencia del contexto cultural en que se enmarca. Vallverdú nos señala lo siguiente respecto del análisis simbólico realizado por la antropología:

Debe servir para distinguir aquellas partes de la acción que son significativas de aquellas otras que son accidentales; remarcar los elementos rutinarios o estándar frente a los personales o idiosincrásicos; capturar las aclaraciones de los actores, participantes y no participantes de la acción, sobre los significados que atribuyen a sus actos, y, en suma, para poner todo esto en su contexto conceptual e institucional y en el marco más específico de las relaciones de grupo y estatus de la gente implicada¹⁶.

A esto debemos agregar la labor interpretativa en el trabajo del antropólogo simbolista, necesaria para la comprensión de los comportamientos significativos que se dan en una cultura específica o que se asocian a un fenómeno cultural determinado. Esto explicaría la relación que existe entre la antropología simbólica y disciplinas tales como la hermenéutica o la lingüística, dándole cierta apertura interdisciplinaria a las investigaciones realizadas.

¹⁴ Como es fácil de intuir, esta característica de los procesos de aprendizaje vincularía estrechamente la antropología simbólica con la antropología cognitiva o etnocencia. Esta última corresponde a todos aquellos estudios que asumen la cultura como una forma de conocimiento y se valen, para su comprensión, del análisis lingüístico. En este marco destacan investigadores tales como Metzger, Tyler y Berlin.

¹⁵ Esto deja entrever que la antropología se interesa por el estudio de las acciones con carga simbólica, más que por el símbolo en sí mismo. Lo anterior provocaría también, según Miguel Costilla, que el simbolismo se aleje de aquellas conductas cuyo valor es meramente instrumental, pues “toma como su punto de partida, como definición preliminar que permite reconocerlo en un trabajo de campo etnográfico, al conjunto de productos y comportamientos que se encuentran más allá de la racionalidad que Max Weber llamaba con arreglo a fines” (M. COSTILLA, “La antropología y el sentido”, *Tópicos del seminario*, 23 (2010) 292).

¹⁶ J. VALLVERDÚ, *Antropología simbólica...*, 10.

3. La antropología simbólica y Clifford Geertz

Apelando a la clasificación de Reynoso en cuanto a los enfoques metodológicos utilizados en la antropología simbólica, podemos ubicar a Clifford Geertz dentro de la vertiente *criptológica o hermenéutica*, pues su trabajo se caracteriza, en palabras del mismo Geertz, por ser una búsqueda de “la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie”¹⁷. Así, la antropología geertziana pasa a constituirse en una hermenéutica de la cultura y, al mismo tiempo, en uno de los puntos álgidos de la antropología simbólica. En este sentido, también Reynoso sostiene que el enfoque interpretativo es el clímax de toda investigación antropológica focalizada en el estudio de los símbolos¹⁸. En otras palabras, en este enfoque, y específicamente en los trabajos de Geertz, se busca explícitamente dar con el sentido, con ese “querer decir” de los aspectos simbólicos de cada cultura, entendiendo por símbolo básicamente un acto, objeto, hecho cualidad o relación que transporta una significación¹⁹. Es necesario aclarar que esta característica esencial a las investigaciones desarrolladas por nuestro antropólogo no impide que muchas veces su línea metodológica sea más bien matizada. En efecto, Geertz creía que el camino por antonomasia de su disciplina correspondía a la etnografía, no obstante, también nos encontramos con que esta labor interpretativa respecto de las significaciones culturales lo llevaba frecuentemente a buscar diversos “modos apropiados para seguir pistas, modos de inquirir, escrutar, verificar y aproximarse al mundo de la vida cultural de un pueblo”²⁰. Esto sirve como una muestra de esa disposición a asumir la polisemia, las resignificaciones y la ambigüedad de la esfera simbólica por parte de Geertz.

Como se ha señalado, Geertz presta especial atención a la etnografía como método. Esto provoca que en sus investigaciones la observación y la descripción de las costumbres insertas en una cultura se transformen en el primer paso a la hora de interpretar la significación de los símbolos. En su célebre colección de ensayos titulada *The interpretation of cultures*

¹⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2003, 20.

¹⁸ Cf. C. REYNOSO, *Paradigmas y estrategias...*, 80.

¹⁹ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 90.

²⁰ A. PAOLI, “Cultura y hermenéutica en Clifford Geertz”, *Anuario de Investigación* (2010) 610.

publicada en 1973, Geertz profundizará en lo que él denomina, siguiendo a Ryle, como una *descripción densa*, concepto que definiría la labor etnográfica geertziana. La *descripción densa* consiste, básicamente, en dar cuenta del entramado de estructuras significativas jerárquicamente estratificadas que están a la base de una conducta contextualizada en un marco sociocultural específico. Por esto, según Geertz, la tarea etnográfica va más allá de establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc.²¹. La descripción densa tiene este carácter profundo y complejo, pues no es más que pensar el pensamiento, se constituye en una explicación (interpretación) de explicaciones (interpretaciones)²². De este modo, Geertz sintetizará de la siguiente manera la difícil labor etnográfica:

Lo que en realidad encara el etnógrafo²³ (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniar de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después²⁴.

Nuestro autor grafica la complejidad de la labor hermenéutica del etnógrafo a través del ejemplo de Ryle en torno a un gesto tan conocido como el “guiñar un ojo”. Efectivamente, si consideramos a tres jóvenes que realizan este gesto dentro de un grupo de jóvenes mayor, debemos considerar tam-

²¹ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 21.

²² Aunque es evidente la relevancia de la interpretación, para Geertz el antropólogo simbolista no debe confundir esta con la cultura misma que se está interpretando. Justamente, “si tomamos, por ejemplo, las interpretaciones de las culturas berebé y judía, estas deben realizarse bajo los valores que berebés y judíos asignan a las cosas, sin dejar de asumir que dichas interpretaciones no son ni berebés ni judías, sino antropológicas” (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 28).

²³ “What the ethnographer is in fact faced -with except when (as, of course, he must do) he is pursuing the more automatized routines of data collection- is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, 9).

²⁴ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 24.

bién que los que guiñan el ojo lo pueden hacer con diferentes intenciones o sentidos. Para comprender el real alcance y la real significación de esta conducta el antropólogo deberá llegar a la jerarquía estratificada que determina la producción e interpretación de este guiño, ya sea comprendido como una parodia, una burla o una invitación a la conspiración. En otras palabras, y como plantea Antonio Paoli en su artículo *Cultura y hermenéutica en Clifford Geertz*, “el etnógrafo habrá de revelar estructuras y correlacionarlas, especificar factores significativos”²⁵. De esta manera, tal como el hermeneuta interpreta el entramado de sentido que constituye un texto, el antropólogo debe interpretar el entramado de sentido que esconde un fenómeno cultural. En el caso del “guiñar el ojo”, la descripción densa deberá establecer relaciones entre las diversas interpretaciones posibles, tales como la invitación a la conspiración, la burla, la imitación, etc. Para así llegar a la estructura significativa que determinan estos valores simbólicos.

Siguiendo las ideas de Geertz, la cultura pasa a ser no solo un sistema simbólico cuyos significados se comparten, sino que además pasa a ser también un contexto necesario para que los actos y fenómenos particulares adquieran significado. Esto aleja a Geertz de posturas un tanto extremas, pues la cultura no es subjetiva ni objetiva, es, aunque suene obvio, compartida. Veamos lo que nuestro autor señala al respecto:

La cultura²⁶, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es “subjetiva” u “objetiva” junto con el

²⁵ A. PAOLI, “Cultura y hermenéutica...”, 613.

²⁶ “Culture, this acted document, thus is public, like a burlesqued wink or a mock sheep raid. Though ideational, it does not exist in someone’s head; though unphysical, it is not an occult entity. The interminable, because unterminalable, debate within anthropology as to whether culture is “subjective” or “objective,” together with the mutual exchange of intellectual insults (“idealist!” - “materialist!”; “mentalist!” - “behaviorist!”; “impressionist!” - “positivist!”) which accompanies it, is wholly misconceived. Once human behavior is seen as (most of the time; there are true twitches) symbolic action -action which, like phonation in speech, pigment in painting, line in writing, or sonance in music, signifies- the question as to whether culture is patterned conduct or a frame of mind, or even the two somehow mixed together, loses sense” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures...*, 10).

intercambio recíproco de insultos intelectuales (“iIdealista!”, “iamenta- lista!”, “iconductista!”, “iimpresionista!”, “ipositivista!”) que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas²⁷.

La cultura sería así, tal como dirá Geertz, “un conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas”²⁸, bajo la cuales las acciones adquieren un valor simbólico. Dichas estructuras, al ser compartidas, no tendrían un carácter reificado ni un carácter mental, se ubicarían en un punto equidistante entre objetividad y subjetividad²⁹.

La tendencia hermenéutica de la antropología simbólica llevará a Geertz a extraer interesantes reflexiones (interpretaciones) a partir de los diversos fenómenos culturales existentes, llegando así a esclarecer la trama de significación que subyace a estos mismos. En el caso particular de la religión (eje temático de este estudio) veremos como Geertz, al comprenderla como un sistema cultural, da cuenta del entramado que subyace a su valor simbólico. Como cabe esperar, esta perspectiva antropológica va más allá de lo meramente metafísico, otorgándole a la religión un rol y valor preponderante a nivel sociocultural. Todo esto, sin arrastrar las connotaciones negativas que caracterizan a los análisis seculares realizados por Marx o Freud.

²⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 24.

²⁸ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 26.

²⁹ Esta comprensión de la cultura aleja claramente a Geertz de la antropología estructural y en definitiva de todo estructuralismo. De hecho, en *Conocimiento local* es el mismo Geertz quien afirma que para comprender los significantes del arte es necesaria una contextualización social y no una descomposición en un sistema de normas cuyo carácter es abstracto y determinante (Cf. C. GEERTZ, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona 1994, 22). Para una descripción más específica de la antropología estructural véase: LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires 1968; LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964.

4. Geertz y la religión. Una revisión desde la antropología, una favorable valoración desde lo secular

4.1. La religión como sistema cultural

Geertz concibe la religión, al igual que el arte y las ideologías, como un *sistema cultural* o simbólico. Esto se refleja en la siguiente definición aparecida en la *Interpretación de las culturas*, específicamente en el ensayo titulado *La religión como sistema cultural*:

(La religión es)³⁰ Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único³¹.

Como puede constatar, esta definición establece una relación clara entre ethos y cosmovisión. Existiría una especie de simbiosis entre metafísica y conducta, la cual sería inherente a las formas religiosas. No obstante, Geertz nos advierte que esta idea no es original. De hecho, si en nuestro caso nos remitimos, por ejemplo, a Max Weber, encontramos claramente esta misma relación dentro del mundo protestante. Lo importante, al decir del antropólogo norteamericano, no es tanto “la idea³² de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana”³³, sino la explicación de la forma en que se da este proceso.

Decíamos que la tarea del antropólogo simbólico consiste en explicitar e interpretar las tramas de significación que subyacen a una conducta so-

³⁰ “A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic a system of symbols which acts to” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures...*, 91).

³¹ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 89.

³² “The notion that religion tunes human actions to an envisaged cosmic order and projects images of cosmic order onto the plane of human experience is hardly novel” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 90).

³³ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 89.

ciocultural, pues bien, si consideramos la religión como sistema de símbolos o significaciones, nos encontramos con que esta determinará de forma inevitable un número de conductas específicas. En efecto, los esquemas o sistemas de significación que componen la cultura entregan marcos para los procesos sociales y psicológicos que encausan las conductas compartidas³⁴, lo cual sucede también con otros sistemas culturales, tales como las ideologías, el arte o el sentido común. Ahora bien, aparece la pregunta por el origen de la unión entre una concepción de orden general y ciertas formas conductuales específicas, o dicho de otro modo y en la forma de una interrogante: ¿Cómo se da el paso desde una cosmovisión a un ethos particular dentro de un sistema cultural? Para responder, primero debemos considerar que para Geertz los sistemas culturales no son más que una serie de símbolos interconectados que forman un modelo³⁵. La particularidad de este tipo de modelos consiste en que se erigen como esquemas *de* la realidad y *para* la realidad. Poseen una suerte de doble dimensión en oposición a las fuentes de información no simbólicas (que tienen carácter genético), las cuales solo serían modelos para la realidad, se “amoldarían” a la misma, pero no la explicarían. Así pues, un sistema cultural es un modelo de la realidad que justamente la explica (se transforma en cosmovisión), pero, a su vez, modifica la conducta con la cual afrontamos la realidad (se gesta un ethos específico). Orienta el comportamiento debido a que brinda una idea de orden general. Sobre este punto Clifford Geertz nos entrega el siguiente ejemplo:

El coraje³⁶, la resistencia, la independencia, la perseverancia y la apasionada tenacidad, implícitas en la visión que tiene el indio de las llanuras, son las mismas flamígeras virtudes con las que ese indio trata de vivir: al

³⁴ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 91.

³⁵ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 91.

³⁶ “The endurance, courage, independence, perseverance, and passionate willfulness in which the vision quest practices the Plains Indian are the same flamboyant virtues by which he attempts to live: while achieving a sense of revelation he stabilizes a sense of direction. The consciousness of defaulted obligation, secreted guilt, and, when a confession is obtained, public shame in which Manus’ seance rehearses him are the same sentiments that underlie the sort of duty ethic by which his property-conscious society is maintained: the gaining of an absolution involves the forging of a conscience” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures...*, 94-95).

alcanzar un sentido de revelación, el indio estabiliza un sentido de dirección. La conciencia de una obligación no cumplida, la secreta culpabilidad y, cuando se realiza una confesión, la vergüenza pública que experimenta el individuo manus en una sesión, son los mismos sentimientos que están en la base de esa especie de deber ético en virtud del cual se conserva una sociedad consciente de lo que es apropiado: alcanzar una absolución involucra la forja de una conciencia³⁷.

La transposición (*intertransposability*) o traslado entre los modelos *para* y los modelos *de* es inherente a la dinámica de funcionamiento de la religión así como del resto de los sistemas culturales. Específicamente, Geertz señala que la idea de orden general, en tanto modelo *para*, provoca una serie de disposiciones y estados emocionales en el sujeto que terminan encaminando su conducta. Las disposiciones y emociones, claro está, no son acciones en sí mismas, sino más bien propensiones a actuar de una forma específica. Dichas propensiones, al referir a un orden cósmico, se transforman, en el caso de la religión, en un tipo de matriz que organiza la cultura. Su sistema de símbolos, compuesto por elementos que varían de cultura en cultura, tales como los mitos, los ritos, las creencias, la moral, etc. interiorizan la visión religiosa del mundo³⁸ ofreciendo un orden particular³⁹. La relevancia de los sistemas culturales pasa precisamente por este último punto, ya que el ser humano sin la dimensión simbólica queda arrojado a la pobreza de su instinto⁴⁰. A pesar de toda esta importancia, es claro

³⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 92-93.

³⁸ Cf. M. MARZAL, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid 2002, 26.

³⁹ Llegados a este punto, ya se pueden vislumbrar las diferencias entre Durkheim y Geertz en torno a la religión. Para el primero esta corresponde a un hecho meramente social, mientras que para el segundo corresponde a un sistema cultural. Es más bien un debate entre quien se enfoca en la realidad objetiva y social de la religión (Durkheim) y quien se enfoca en la incidencia que este fenómeno provoca al ser parte de la cultura del sujeto (Geertz) (Cf. M. MARZAL, *Tierra encantada...*, 27).

⁴⁰ Precisamente esto es lo que otorga un gran poder de persuasión a los sistemas culturales comprendidos como sistemas de símbolos. Su capacidad para ofrecer la imagen de un todo organizado soluciona el problema del temor al caos propio de todo ser humano. Así, "el hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad" (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 96).

que a nivel particular, es decir, de contenidos, cada sistema cultural no es de necesidad absoluta, cambian sus aspectos materiales (significaciones) pero no sus formales (formas de significación). Así las cosas, la condición de sistema cultural coloca a la religión al mismo nivel del arte, las ideologías o el sentido común⁴¹, pero, es necesario aclarar, la religión misma no es un símil del arte, la ideología o el sentido común. La diferencia radica en que su idea de orden general va más allá de las realidades que forman la esfera de lo inmanente, aunque siempre este orden se encuentre estrechamente ligado a lo cotidiano. En otras palabras, el conjunto ordenado que forma el sistema de símbolos religioso corrige y da sentido a los fenómenos que sobrepasan el sentido común y la ciencia, sin embargo, también ahonda en aquello que parece efectivo (cotidiano), creando así un ambiente de actualidad⁴² (precisamente el papel del rito es hacer vivida la religión), lo cual la separa de la atmosfera de ilusión creada por el arte⁴³.

Recapitulando, podemos afirmar siguiendo a Geertz, que al llevar a cabo una investigación hermenéutica de la religión como fenómeno inherente a la cultura, también hacemos una búsqueda de su sentido y la forma de los procesos de significación inherentes a sus elementos simbólicos. Así pues, este sentido precisamente radica en un “ofrecimiento de sentido”. Toma la forma de una orientación y dirección de la conducta que está estrechamente ligada a una cosmovisión, a una especie de metafísica psicológica que se traduce en la idea de un orden o “ser” general. Geertz lo plantea con las siguientes palabras:

Ya se la formule como mana⁴⁴, como Brahma o como la Santa Trinidad, aquello que se estima más que mundano se considera inevitablemente

⁴¹ En muchas ocasiones se les da a las obras realizadas bajo el sentido común una connotación religiosa, también a los férreos seguidores de una ideología se les da este tipo de connotación en un sentido diferente. Por último, en cuanto al vínculo entre religión y arte, no podemos olvidar el famoso argumento estético a favor de la existencia de Dios.

⁴² Justamente Geertz sostendrá que “lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos” (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 114-115).

⁴³ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 107.

⁴⁴ “Whether it be formulated as mana, as Brahma, or as the Holy Trinity, that which is set apart as more than mundane is inevitably considered to have far-reaching

de vastas implicaciones para la dirección de la conducta humana...
 ...El poderosamente coercitivo «deber ser» se siente como surgido de un amplio y efectivo «ser» y, de esa manera, la religión funda sus más específicas exigencias en cuanto a la acción humana en los contextos más generales de la existencia humana⁴⁵.

Una vez comprendida la religión como fenómeno meramente cultural a través de la antropología geertziana, es pertinente preguntarse por la incidencia que este sistema de símbolos posee en el mundo actual. Siempre considerando el vínculo entre ethos y cosmovisión, es decir, en su labor de dar sentido a través de lo que hemos denominado como un todo ordenado.

4.2. *La religión vinculada a la experiencia, el significado, la identidad y el poder*

Resulta interesante para los efectos de este escrito considerar las ideas que Clifford Geertz plantea en un ensayo titulado *Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder*, aparecido en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*⁴⁶. Tal como reza el título, dicho ensayo establece un puente entre religión, experiencia, significado y poder dentro de un contexto sociocultural contemporáneo o, si se quiere, posmoderno. Lo llamativo de esta propuesta radica en que se cuenta con el despliegue cultural de la religión como base o premisa, su alcance público en tanto que es un sistema cultural.

El Geertz de *Reflexiones* tiene una discusión explícita con el pragmatis-ta William James. Como buen representante de los análisis clásicos, este último le da una carga subjetiva a la religión. Geertz destaca que en *Las variedades de la experiencia religiosa*, escritas por James, se presenta a

implications for the direction of human conduct...The powerfully coercive 'ought' is felt to grow out of a comprehensive factual 'is', and in such a way religion grounds the most specific requirements of human action in the most general contexts of human existence" (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 126).

⁴⁵ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 118.

⁴⁶ C. GEERTZ, "Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder", en: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona 2002.

“la religión dentro del ámbito de lo personal e individual, destacando que su lugar, como hecho real, se ubica en las incógnitas del sentimiento o en los elementos más ocultos del carácter”⁴⁷. Este debate sirve al antropólogo norteamericano para reforzar una idea esencial respecto de la religión en el mundo contemporáneo, a saber; que este fenómeno en tanto *experiencia* es parte de la cultura, por lo tanto no es meramente subjetivo. En efecto, al ligarse a un sistema de símbolos compartidos esta experiencia se inmiscuye en otros ámbitos que no son meramente religiosos, además, este carácter público dentro de un mundo globalizado y culturalmente pluralista permite que se entremezclen elementos de religiones diversas. La apertura de la religión hacia ámbitos “no religiosos”, afirmación que ya se encuentra de manera incipiente en *La interpretación de las culturas* toda vez que se la define como sistema cultural, provoca que Geertz utilice conceptos de carácter transpersonal para comprender el fenómeno religioso. Justamente, estos conceptos abren el ámbito de la religión más allá de lo meramente personal y al mismo tiempo ayudan a detectar las diversas tonalidades de manifestación religiosa. Así pues, los conceptos que parecen más apropiados para este tipo de tarea según nuestro autor son los de significado, identidad y poder.

De acuerdo a Geertz, el *significado*, entendido en su máxima profundidad, es decir, como el significado de la existencia, fue “el gran tema de discusión académica a partir del siglo XVIII, llevándolo a planos más empíricos que apologeticos”⁴⁸. A pesar de esto, no fue hasta que apareció Max Weber y su *Ética protestante* que la religión y las actividades prácticas se vincularon en un proceso inseparable. Como es sabido, Weber establece una relación entre ethos y religión al darle un significado existencial a la actividad económica del mundo protestante. A partir de este punto, el *significado* se vinculó a las acciones, es decir, a lo que se experimenta de manera cercana. Esto⁴⁹ dio cuenta de que el contenido de la religión se propaga a diversos ámbitos cotidianos (económico, político, artístico, etc.), adqui-

⁴⁷ C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 146.

⁴⁸ C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 150.

⁴⁹ Un ejemplo de esto, según Geertz, son “los yugoslavos, semejantes en todo menos en sus recuerdos, echan mano de diferencias religiosas que carecían entonces de relevancia para justificar sus oscuros odios” (C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 151-152).

riendo ribetes de eje cultural⁵⁰. Por su parte, la *identidad* como concepto ha sido utilizado hasta la saciedad dentro de los círculos académicos actuales. Al día de hoy, el rechazo a cualquier fundamento absoluto, o pensamiento fuerte, como diría Vattimo, puede apreciarse más claramente desde el pluralismo cultural. Este tipo de pluralismo se ve acentuado, al decir de Geertz, por la fragmentación posterior a la guerra fría, el cual formaba un orden global mundial mucho más simple que el actual. Este hecho dificulta la constitución de identidades (el saber quién se es), tornando recurrentes los términos de “crisis de identidad”, “política de identidad” o “construcción de identidad” dentro de las ciencias sociales y las humanidades. El proceso de fragmentación, como es previsible, lleva consigo una búsqueda de reconstitución de identidad con alcances generales o públicos⁵¹, una nueva cohesión que reemplace a la anterior pero que a su vez asuma el pluralismo cultural resultante. De hecho, el mismo Geertz sostiene que tras una observación general, es fácil darse cuenta que “nos encontramos por doquier con organizados esfuerzos, firmes y asiduos, a veces mucho más que eso, por presentar los avatares mundanos de las variedades de la yoidad pública”⁵². Debido a lo anterior, la proyección de elementos propios de las agrupaciones religiosas sobre diversos aspectos de la vida social (colectiva) forma parte de una búsqueda de recuperación frente a un proceso más amplio⁵³, en el cual también se pueden incluir fuentes de identidad tales como las etnias o las supranacionalidades. Aclarado esto, nos encontramos con que la relevancia de la religión en el mundo contemporáneo pasa por su contenido lleno de *significado* e *identidad*, lo que la lleva al plano de lo colectivo agregándole cierta cuota de *poder* político. Esto acontece cada vez que se le experimenta como elemento cohesionador dentro de lo que Geertz llama *la dispersa y semiordenada estructura política contemporánea*.

⁵⁰ Cf. C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 151.

⁵¹ La relevancia que tiene la constitución de la identidad en el mundo contemporáneo es señalada también por el sociólogo francés Alain Touraine. Sin embargo, el alcance de la identidad en las ideas de este último es diferente a lo que nos plantea Geertz, pues para Touraine la búsqueda de la identidad, en un período donde la economía lo abarca todo (denominado por él como la baja modernidad), implica un repliegue hacia sí mismo, el cual conlleva la desconfianza hacia los grandes proyectos políticos, todo esto en el marco de un proceso de desmodernización. Para profundizar estas ideas véase: A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos?...*

⁵² C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 155.

⁵³ Cf. C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 157.

Las *Reflexiones* representan una actualización o contextualización más específica de las ideas que Geertz sostiene en torno a la religión. La continuidad con la *Interpretación de las culturas* parece evidente si consideramos que para comprender cabalmente el alcance público de la religión a través de las nociones de experiencia, significado, identidad y poder, es necesario asumirla primero como un sistema cultural. Precisamente, y como afirmábamos anteriormente, estos conceptos tienen un alcance transpersonal, el cual logra su cenit solo al momento de reflejar la religión como una experiencia que une indisolublemente acción y significado. La religión no se desvincula de aquello que se hace, de aquello que se vive, justamente porque lo orienta a través un grupo de significaciones compartidas que forman un sistema. De este modo, también comienza a recuperarse como fuente de cohesión e identidad en un mundo fragmentado. Esto sucede independientemente del contenido religioso, es algo que atañe más bien a su forma de despliegue cultural, en tanto que es un sistema de significaciones que modela lo social.

Todo esto nos lleva a preguntarnos por el tipo de connotación implícita que el discurso geertziano puede conllevar respecto de la religión, sobre todo si consideramos su carácter eminentemente secular. Si llevamos las ideas de Geertz al mero plano de los roles que se ejercen dentro de la cultura, tenemos que poseen implícitamente un juicio benevolente sobre la religión. Como se ha podido ver, estas ideas destacan su protagonismo en los procesos socioculturales no solo actuales, sino también en aquellos procesos que forman parte de la cultura en sí misma. Por otra parte, al actualizar las aseveraciones de Geertz, la religión no sería en ningún caso un fenómeno anacrónico en un mundo simultáneamente moderno y posmoderno. Como hecho inherentemente cultural, al ubicarse en un punto medio entre lo subjetivo y lo objetivo, supera esa condena de privatización hecha por la modernidad, y al ser fuente de significación e identidad, adquiere valor y poder frente a los procesos de crisis propios del mundo que algunos han catalogado como posmoderno.

5. A modo de síntesis y conclusiones

Resulta evidente que un análisis de la religión desde la perspectiva geertziana conlleva una reubicación de la misma en el mundo actual, regresán-

dola a la esfera pública en su rol de modelo organizador de la cultura. Al ser investigaciones de orden secular, resulta cuando menos novedoso que los trabajos de Geertz tomen este rumbo. Frente a esto, es necesario despojarse de los prejuicios que puedan circundar a los análisis de este tipo, los que muchas veces se ven alimentados por la confusión que en ocasiones se produce entre el pensamiento seglar y el rechazo a cualquier fenómeno de orden religioso. En nuestro caso, es justamente la impronta laica el factor que provoca la pertinencia de las reflexiones del antropólogo norteamericano a la hora de evaluar efectivamente el rol cultural de la religión. En otras palabras, la reflexión de Geertz, al dejar en un segundo plano los contenidos particulares de cada religión, concluye en un análisis puramente “formal” con carácter simbólico y cultural, superando una estimación de la religión como metarrelato. Recordemos a este respecto, que Geertz focaliza específicamente sus esfuerzos en la comprensión de las formas de los procesos de significación que se dan en los diversos fenómenos culturales. Ciertamente, esta interpretación o hermenéutica de la cultura posee ciertos contenidos que aparecen a la hora de apostar por una interpretación en lugar de otras posibles, pero la interpretación escogida siempre se realizará en función de las significaciones que otorgan los mismos involucrados en el fenómeno cultural estudiado. Esto aleja a Geertz de estructuralismos como los de Lévi-Strauss, haciéndolo, al mismo tiempo, más certero o apropiado para analizar fenómenos culturales dentro de una realidad pluralista que se resiste a ser encasillada en estructuras o modelos preestablecidos. Dicho esto, sólo queda abierta la pregunta por la existencia de otros análisis seculares de la religión similares a los de Geertz, que pertenezcan a diferentes campos del conocimiento, tales como la sociología, la psicología, la estética, etc. Precisamente, esto implicaría nuevas contribuciones a la hora de reivindicar la religión, quizás no en sus formas tradicionales, pero sí en las formas en que tiene para desenvolverse en la actualidad.

Bibliografía

- BENTUÉ, A., *La opción creyente*, 8ª ed., Universidad Católica del Maule - San Pablo, Santiago 2014.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1963.

- COSTILLA, M., "La antropología y el sentido", *Tópicos del seminario* 23 (2010) 291-329.
- DIEZ DE VELASCO, F. *Breve historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2006.
- GEERTZ, C., *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona 1994.
- _____, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2003.
- _____, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.
- _____, "Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder", en: GEERTZ, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona 2002, 145-170.
- GILBERT, G., *Introducción a la sociología*, Lom, Santiago 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires 1968.
- _____, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964.
- MARZAL, M., *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid 2002.
- PAOLI, A., "Cultura y hermenéutica en Clifford Geertz", *Anuario de Investigación* (2010) 607-621.
- REYNOSO, C., *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Búsqueda, Buenos Aires 1987.
- TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1997.
- VALLVERDÚ, J., *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, UOC, Barcelona, 2008.
- WRIGHT, P.- CIERANI, C., "Antropología Simbólica: pasado y presente", *Relaciones* 32 (2007) 319-348.

Artículo recibido el 9 de marzo 2018.

Artículo aprobado el 8 de junio 2018.