

Resumen del artículo

Anotaciones al debate sobre Conocimiento y Religión.

Carlos Garma Navarro

El texto versa sobre la relación entre el conocimiento científico y la religión desde el punto de vista de la antropología. A partir de la definición de religión de Clifford Geertz, se señalan las diferencias con la ciencia. La interacción entre los antropólogos y los agentes religiosos es destacada, enfatizando la relación entre los misioneros y los etnólogos. Por último, se darán consideraciones sobre la manera cómo los antropólogos ubican las creencias de sus sujetos con respecto a las suyas propias.

Abstract

The text deals with the relationship between scientific knowledge and religion from anthropology's point of view. As of the Clifford Geertz's definition of religion, the differences with the science are pointed. The interaction between the anthropologist and the religious agents is emphasized, with special highlights on the relationship between missionaries and ethnologists. Last, I give some considerations relative to how anthropologists place the beliefs of their subjects in regard to their own.

Palabras clave

religión-antropología, conocimiento científico, misioneros, creencia.

Keywords

religion-anthropology, scientific knowledge, missionaries, belief

Carlos Garma Navarro

UAM, Iztapalapa

Anotaciones al debate sobre conocimiento y religión

¿De dónde, pues, vendrá la sabiduría?
¿Y dónde está el lugar de la inteligencia?
Porque encubierta está a los ojos de todo viviente,
y a toda ave del cielo es oculta.
Job 28: 20-21

We are spirits in the material World
Sting, cantautor y músico

I have no religion clouding up my brain
John Fogerty, cantautor y músico

El origen de este ensayo breve es una mesa redonda que se llevó a cabo en la xv reunión del Rifrem (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México), que tuvo lugar el 14 de marzo de 2012 en El Colegio de Jalisco. La sesión tenía como temática la relación entre conocimiento y religión. Como ha señalado muy bien Fernando González en su participación durante el evento, el problema de la pregunta que se nos hizo sobre la interacción de ambos elementos es que está demasiado amplio, y como tal hay que tratar de acotar más claramente los términos; quizá un problema que vamos a tener básicamente es si es religión con una letra capital R y conocimiento con una capital C. En otras palabras, los conceptos serán tratados desde la perspectiva más amplia y general del análisis.

Son pocos los autores que escriben en este sentido tan amplio, dentro de este reto que nos mandaron los organizadores. Encontré de gran utilidad la distinción que hace Clifford Geertz, en el libro *La interpretación de las culturas*,¹ en su capítulo sobre la religión como un sistema cultural. Es necesario tratar de ponernos de acuerdo específicamente sobre una base adecuada del significado del término, y dado que la definición de Clifford Geertz sigue siendo la más aceptada en la antropología de la religión he

1 Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.

decido basarme en ella como punto de partida para la discusión. Sin duda existen otras aportaciones a la sistematización del concepto, pero para los fines de este texto encuentro que el argumento del eminente etnólogo norteamericano es el mejor para una comprensión básica del tema de nuestro interés.

Dentro de este capítulo, nuestro autor da la definición de religión que sigue siendo la más reconocida actualmente, “Religión es un sistema de símbolos que obra para establecer rigurosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones parecen de un realismo único”.² Esta definición de religión ha sido criticada por su amplitud, sin embargo le ha servido mucho a las ciencias sociales para acotar el fenómeno.

Entonces en qué se separa esta expresión social no del conocimiento en general sino de la ciencia como tal; ¿ciencia cómo la podríamos diferenciar de religión? Y aquí en el apartado siguiente, útilmente Clifford Geertz hace la diferenciación entre ambas. Él señala que en la religión vemos los elementos que parecen de un realismo único, y que sin embargo parecen auténticos. En la religión no aparece la noción de utilizar un método para ver si estos elementos son como tal verdaderos. Así señala el influyente antropólogo norteamericano en la cita siguiente:

En la perspectiva científica lo que desaparece es este estar dado, el reconocer que hay elementos que suceden porque se dan, que Dios existe, que existe una vida más allá de la muerte, que existe el alma. En la ciencia esto no se puede dar, la duda deliberada, la indagación sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo mediante conceptos formales, cuya relación con las concepciones informales del sentido común se hacen cada vez más problemática. Estas son las características principales del intento de captar científicamente el mundo.

2 Ibid., p. 89.

Y él continua:

La religión 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 que postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias, en lugar de desarrollar desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro.³

Acá Geertz está buscando también términos muy grandes de los que se pueden hacer muchas acotaciones, y ya varios autores incluso han escrito libros enteros únicamente comentando dicho capítulo citado arriba, como lo hizo de forma brillante el analista egipcio Talal Asad.⁴ Sin embargo creo que el texto plantea muy bien el punto de partida, es decir hay una diferencia entre religión y ciencia, básica; que es como señala acá muchas veces, es por cuestión de método, por forma de procedimiento, y que tiene como elemento básico que el científico va a dudar de todo; esa es su particularidad, y no se va a permitir ningún espacio para un acto de fe. En la religión el hecho de creer sin reservas forma parte de la identidad del seguidor que por algo se llama a si mismo creyente, como señaló Hervieu-Léger.⁵

Y en ese sentido es que establece la diferencia entre los dos sistemas mencionados Clifford Geertz; como vamos a ver hay muchas matizaciones, pero para un inicio es útil destacar este punto central y medular dado por un autor que también es considerado como un clásico dentro del campo.

Es útil señalar que el estudio científico del fenómeno religioso se debe distinguir de la teología, que parte de una creencia en la veracidad de la existencia de un sistema particular de fe en lo sobrenatural. Su etimología misma señala un posicionamiento, proviene de dos palabras del griego: *theo* que significa dios y *logos* que significa razón o discurso. El análisis científico del fenómeno religioso, sea sociológico o antropológico, tiene

3 *Ibid.*, pp. 106-107.

4 Talal Asad. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

5 Danièle Hervieu-Léger. *La Religión, Hilo de Memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

- 6 Eileen Barker. *The Centrality of Religion in Social Life, Essays in Honor of James Beckford*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Company, 2010; Frank Salamone y Walter Randolph Adams. *Explorations in Anthropology and Theology*. Maryland: University Press of America, 1997.
- 7 Brian Morris. *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*. Barcelona: Paidós, 1995.

por objetivo un conocimiento que no privilegia a un sistema religioso por encima de otro, a la vez que evita pronunciarse sobre la veracidad de las manifestaciones religiosas. Esto no implica un desprecio hacia la teología, la cual tiene un papel importante en la sistematización del conocimiento religioso y merece una atención particular como disciplina.⁶ El investigador científico que estudia la religión no tiene como una meta básica la producción teológica, aunque esto no implica que no pueda tener sus propias creencias sobre la existencia o no de lo sobrenatural. Muchos de los especialistas del fenómeno religioso tuvieron experiencias personales durante sus pesquisas. Lo que se señala aquí, es el hecho de que el científico tiene que destacar el papel de los factores sociales y culturales como elementos explicativos.⁷

La segunda pregunta que se nos hizo en la mesa redonda del Rifrem fue “desde la perspectiva de ustedes ¿podría concebirse un conocimiento la alteridad humana sin hacer referencia a un sustrato religioso o en otras palabras se podría concebir el conocimiento de la alteridad humana sin la visión del rostro de Dios en el rostro del prójimo? Y de una vez, podríamos vincularlo con el asunto de las transformaciones sociales. ¿Si el conocimiento que está generando gracias a la religión y a pesar de la religión, los marcos y las limitaciones que ya han mencionado algunos ha logrado avanzar el conocimiento?”

Pregunta acotada ¿si el problema de las ciencias sociales tiene que ver con el otro, y si uno podría preguntarse si se puede concebir el conocimiento de la alteridad sin pensar que en el otro se ve el rostro de Dios o de la divinidad?

Un ejemplo es la relación desde la antropología con el trabajo del agente religioso que realiza su obra o vocación en otras culturas. Es un elemento de por si muy problemático, porque tradicionalmente el antropólogo y el misionero se llevan mal, se pegan entre sí, se tratan mal. El antropólogo acusa al misionero de que él intenta destruir o transformar las culturas que el antropólogo quiere estudiar, y el misionero replica que a él lo que le interesa no es la cultura en general, sino la gente misma. Este antagonismo,

cuando en realidad es considerado históricamente como lo ha señalado un importante cronista de la antropología, George Stocking,⁸ comienza con la posición clara de un excreyente católico polaco llamado Bronislaw Malinowski,⁹ autor de textos fundacionales de la disciplina, quien señala claramente que no hay que creerle a los misioneros y que el antropólogo tiene que estar ahí en el sitio de su trabajo de campo para comprobar la veracidad de sus datos, sin apoyarse en las interpretaciones de otros. La etnografía solo debe ser llevada a cabo por especialistas entrenados en la disciplina etnológica. Cabe señalar que antes de la interdicción de Malinowski, los antropólogos confiaban en los misioneros e interactuaban ampliamente con ellos.¹⁰ Los misioneros les daban los datos a los antropólogos pioneros, inclusive algunos de ellos se quedaban en las casas de los misioneros durante sus temporadas de campo. Ambos personajes afirmaban su preocupación auténtica hacia los llamados nativos. Malinowski es el que dice de aquí en adelante no vamos a llevarnos con los agentes religiosos de las iglesias, o por lo menos debemos desconfiar de sus opiniones. El agente religioso, de aquí en adelante es visualizado como un burdo proselitista.

Incluso algunos analistas han dicho que se llegó a la separación de una familia, ya que los antropólogos y misioneros dejaron de tener una interacción de convivencia amistosa, llegando incluso hasta enfrentamientos fuertes.¹¹ En realidad habría que reconocer que también existen posiciones diversas entre los agentes religiosos y misioneros, como lo hay entre los antropólogos. Ambos sujetos tratan con el otro, y lo interesante es que a pesar de las diferencias, existe un reconocimiento que existen es posible obtener cierto tipo de datos sobre el otro, no obstante que no se comparte su posición, de que inclusive se tiene una visión diferente sobre aquella persona que está dando los datos.

Aquí voy a dar dos ejemplos que han sido discutidos en la antropología de agentes religiosos dedicados a recoger información sobre grupos culturales específicos. Uno, el más amable, es Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) que llegó e hizo ese gran diálogo con los sabios de Tlaxtecolco, los sabios Nahuas; estos venerables ancianos conversaron con él en

- 8 George Stocking. "La Magia del Etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski". Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (coords.). *Lecturas de Antropología para Educadores*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 43-95.
- 9 Bronislaw Malinowski. *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Ariel, 1974.
- 10 Claude Stipe. "Anthropologists Versus Missionaries: the Influence of Presuppositions". Morton Klass y Maxine Weisgrau (coords.). *Across the Boundaries of Belief*. Boulder: Westview Press, 199, pp. 11-22.
- 11 Salamone y Adams, *op. cit.*; Stipe, *op. cit.* Ver Carlos Garma, "Perspectivas en antropología de la religión". *Nueva Antropología*. No. 51, pp. 105-119 y del mismo autor. "Problemas éticos en la antropología de la religión", *Alteridades*, México: UNAM, núm. 25, 2003, pp. 105-119.

un tipo de diálogo claramente destinado a que el franciscano conociera más sobre todos los elementos de la cultura Mexica, y que ha sido vista de diferentes maneras, en diferentes tipos de análisis. Miguel León Portilla (1999) consideró a Fray Bernardino como el iniciador de la antropología, mientras que Marvin Harris (1979) lo descartó rápidamente diciendo: él no quería hacer antropología, él era un misionero, le interesaban las almas, no le interesaban los elementos del saber. Sin embargo, hasta la fecha se siguen estudiando estos datos que recopiló cuidadosamente el fraile franciscano, en este diálogo que inclusive algunos posmodernos ya lo han recuperado como el primer diálogo entre los distintos elementos de la alteridad. Ciertamente Sahagún estaba preocupado por el alma de los grupos indígenas, estaba convencido de salvar sus almas, lo interesante son los datos valiosos que recopiló. Sin duda, otros investigadores han seguido esta orientación. Tal es el caso del investigador jesuita hispanoandino Manuel Marzal, quien tuvo una vocación religiosa clara y además logró realizar importantes aportaciones a la antropología, al separar cuidadosamente su posición de creyente a la de investigador.¹²

12 Manuel Marzal. *Tierra Encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú-Trotta, 2002.

Pero el otro lado más feo, que ha sido discutido interesantemente, es un proyecto largo de obtener información sobre la alteridad practicada durante poco más de cinco siglos (XIV-inicios del XIX) por la Iglesia Católica Apostólica y Romana; y estos son los elementos recogidos por la Santa Inquisición. Esta institución llevó a cabo una de las más cuidadosas recopilaciones de datos de las clases populares en la Europa Mediterránea, y que ha dado fuentes a importantes análisis de autores clásicos de la historiografía como Carlo Ginzburg (1986) y Julio Caro Baroja (1995), y también en México de investigadores importantes como Don Gonzalo Aguirre Beltrán (1980) y Noemí Quezada (1989). Datos recogidos cuidadosamente, sin duda, por medio de la investigación más larga que se ha hecho sobre informantes forzados y a veces con un proceso de tortura, pero que durante el cual los encargados de las pesquisas obtuvieron información importante. Inclusive Ginzburg lo dijo claramente ¿acaso estos inquisidores no eran claramente antecesores de los antropólogos? Cosita

un poco más incómoda que invocar a Fray Bernardino de Sahagún. Es interesante que el investigador chicano Renato Rosaldo también señaló el mismo paralelismo, anotó que por algo los antropólogos dicen que tratan con informantes; lo curioso es que lo señaló Caro Baroja (1995). La conclusión a la que llegaron algunos inquisidores era que efectivamente la brujería como tal no existía. Así, el dominico ibérico Alonso de Salazar y Frías después de revisar cuidadosamente los datos, en 1611 llegó a la conclusión de que realmente las personas estaban respondiendo y construyendo elementos, pero que verdaderamente no se podían comprobar de que la brujería existía, sino que simplemente era una ilusión de esta gente desdichada. Caro Baroja¹³ también lo señaló. Después de estudiar cuidadosamente los datos, ciertos especialistas, como el jesuita alemán Freidrich von Spee (1591–1635), o el teólogo holandés Baltasar Bekker (1634-1698), llegaron a la conclusión de que la hechicería de los acusados era simplemente una narrativa distorsionada elaborada en un contexto altamente coercitivo.

Lo interesante es que a pesar de todo ambos agentes religiosos trabajaron con una alteridad extrema. Por un lado, Sahagún estaba preocupado por las almas de los indígenas, por su bienestar material y espiritual. Por otro lado, los inquisidores trataban de llegar a la verdad última de los hechos; no les importaba el cuerpo de estas personas, sino su alma, porque su alma sí podía salvarse, pero tenían que ser tratados, especialmente las mujeres, que son culpables de brujería, como lo señala el libro del Éxodo: “A la hechicera la quemarás”, eso dice la Biblia en el Antiguo Testamento, en el versículo 18 del capítulo xxii del libro mencionado (hay que recordar que la pugna entre los hebreos y sus opositores vecinos, considerados paganos, era realmente cruenta y con violencia, véase Douglas).¹⁴ Pero ambos agentes, tanto el franciscano Sahagún como los inquisidores, produjeron datos útiles. Realmente lo interesante es que estos clérigos produjeron una información copiosa sobre determinados grupos culturales, y de alguna manera los antropólogos podemos ver cómo algunos son antepasados malditos, y algunos otros los queremos tener en nuestro altar de los

13 Julio Caro Baroja. *Las brujas y su Mundo*. Madrid: Alianza, 1995.

14 Santa Biblia. Se utilizó la antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada en 1977, publicada por la Sociedad Bíblica Internacional; Mary Douglas. *El Levítico como Literatura, una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa, 2006.

ancestros; pero de alguna manera ambos están ubicados dentro de nuestro árbol genealógico.

Conclusión

Dentro de esta interlocución aquí también hay otro tema que ha abierto muy bien Fernando González en su participación, que es el problema de la creencia y de la relación con el objeto, con el objeto investigado, el informante, el sujeto o como le quiéramos llamar; cómo afecta la interacción con este personaje al investigador mismo. Este también es un campo donde ha habido gran discusión recientemente, varios autores han señalado uno de los elementos que era considerado como tabú dentro de la antropología y que todavía pertenece ahí muy fuertemente, es la idea de que el antropólogo se volvió nativo.¹⁵ Tal efecto está ilustrado muy bien en la película reciente *Avatar* dirigida por James Cameron. En la película al final el humano llega a convertirse en uno de los extraterrestres azules, inclusive si se acuerdan del personaje de Sigourney Weaver, que en la producción cinematográfica se supone que es una científica reconocida (y la actriz incluso ya había interpretado en la película “Gorilas en la Niebla” a Dian Fossey, una primatóloga discípula del aclamado antropólogo y arqueólogo Louis Leakey). Si recuerdan es una etno botánica, que termina convirtiéndose en su mismo objeto de estudio ¿no? Esto claramente no es aceptado en la disciplina, a pesar de que, como veremos más adelante, varios antropólogos sí se volvieron nativos finalmente, especialmente en el mundo de la creencia.

En su libro *El Estigma del Extraño*, el antropólogo catalán Joan Prat¹⁶ señaló, seguramente los que están de público lo han experimentado también, que aquellos colegas que no trabajan estos temas en más de una ocasión se quedan viendo a los que trabajamos religión y te dicen que algo se te ha pegado; conmigo hubo un colega que me dijo literalmente “¿y esos loquitos que tú estudias no te han hecho algo?” Y siempre hay este elemento de pregunta si demasiado contacto con estas personas te va a afectar; en cambio, no te

15 Manuela Cantón. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel, 2001.

16 Joan Prat. *El Estigma del Extraño*. Barcelona: Ariel, 1997.

preguntan o uno no anda preguntando ¿esos obreros militantes no te han afectado? ¿Esos campesinos, ahora migrantes, no te han vuelto alguien distinto? Pero ellos a nosotros si nos preguntan, uno siempre está en esa tierra de sospecha, porque uno sí podría pasarse a ellos, inclusive ha habido antropólogos conversos y entre los mejores de la disciplina, como lo fueron Víctor Turner¹⁷ (1980, 1986) y Evans Pritchard (1976), nada menos; ambos grandes antropólogos que al final se volvieron en cierta manera nativos de la creencia, aceptando la fe católica. Otra cuestión es que no todos queremos volvernos nativos, algunos preferimos ese espacio de agnosticismo metodológico que nos permite transitar entre distintas creencias y poder verlas desde fuera. Evitamos juicios de valor que podrían mostrar una justificación hacia alguna religión. Esto implica no pertenecer a una organización eclesial particular, ya que se espera que la situación de neutralidad del observador favorezca la objetividad de su análisis, y que no intentara mostrar su propio sistema de creencias como superior a los de otras organizaciones o agrupaciones, incluyendo los sujetos de sus análisis. Sin embargo, también se mantiene una posición de respeto hacia colegas o estudiantes que mantienen una posición propia de creyente, pero manteniendo la exigencia de una objetividad en los aspectos teórico–metodológicos.¹⁸

Yo considero que en el fondo un elemento, que se debe señalar claramente, es que varios de nosotros todavía creemos que existe la ciencia y nos asumimos como científicos sociales. Como tal podemos estudiar el mundo de las creencias, pero nuestra lealtad final no es a una deidad o a una organización eclesial sino al método científico. La obra de un investigador debe resultar diferente al de un creyente. Esto es parte de la objetividad que se espera de la pesquisa hecho por un profesional entrenando como un científico. Al leer un texto con estas características, confiamos en la capacidad del autor de señalar explícitamente la metodología, el método de recabar los datos, la seguridad de verificar que los datos son correctos, para llegar a las conclusiones acertadas. Al trabajar bajo estas condiciones podemos tener

17 Víctor Turner. *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980; y del mismo autor. *El Proceso Ritual*. Madrid: Taurus, 1986.

18 He discutido con mayor detalle estos aspectos en Garma, *op. cit.* Consultar Barker, *op. cit.*; y Pierre Bourdieu. *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.

la seguridad de estar contribuyendo a pasar la estafeta a las futuras generaciones, que también se van a asumir como constructores de la ciencia.

Artículos recibidos: 15 de octubre de 2012
Aceptados: 29 de enero de 2013