

UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES EMERGENTES¹

Lynne Hume*

El estudio de la religión es crucial para entender por qué la gente hace las cosas que hace. Si anteriormente no habíamos considerado su importancia, los eventos mundiales recientes muestran la relevancia de una antropología de la religión. En el mismo momento en que los eventos del 11 de septiembre del 2001 eran transmitidos a las pantallas de los televisores en todo el mundo, los efectos catastróficos de las creencias fundamentalistas exhibían los extremos que los seres humanos pueden alcanzar para defender sus propias epistemo-

logías. En este ensayo reseñaré algunas de las diferentes maneras en que los investigadores se han acercado a, y han reportado, las creencias y prácticas religiosas de la gente, desde los tiempos más tempranos de nuestra imaginación, pasando por nuestros viajes al “campo” como nuestro *rite de passage*, hasta algunos de los enfoques contemporáneos usados por los antropólogos, especialmente en el área de las religiones emergentes.

DE DÓNDE VENIMOS

Desde antaño, nuestros antepasados disciplinarios presentaron sus puntos de vista sobre la religión en otras culturas. Sus

* Escuela de Historia, Filosofía, Religión y Estudios Clásicos, Universidad de Queensland, Brisbane, Australia.

¹ Traducción: Ashanti Rosado Novelo y Steffan Igor Ayora Diaz.

principales intereses residían en el origen de la religión y en las aparentemente curiosas y extrañas actividades que los “salvajes” emprendían. El libro de James Frazer (1992), *La Rama Dorada*, es una cornucopia de descripciones de prácticas exóticas que despertaron el interés de muchos lectores, tanto académicos como del público en general. Su pensamiento había sido, a su vez, influenciado por visiones más tempranas: Hobbes sostenía que la vida humana en su estado natural es solitaria, pobre, desagradable, bestial y corta; Rousseau vió al “hombre natural” como un “noble salvaje”. Tiempo después, Friedrich Nietzsche proclamó la muerte de Dios —aunque la mayoría de la población europea mantuvo las creencias y valores tradicionales cristianos o judíos.

Como disciplina, la antropología se movió de su cómoda posición, cerca de la chimenea, al “campo”, donde experimentó de primera mano qué era vivir en culturas que no asumían las mismas ideologías nordeuropeas. Este cambio, y los enfoques que los investigadores portaban, estaban basados en la premisa positivista de que el mundo objetivo y material podía ser examinado. Cuando la Ilustración condujo a una perspectiva secular se mantuvieron implícitamente los prejuicios judeocristianos e, inclusive, algunos de los primeros investigadores de campo fueron misioneros que buscaban difundir la palabra de su dios mientras, al mismo tiempo, recogían información sobre “los primitivos”. Otros, como Tylor (que creció como cuáquero), Frazer (Presbiteriano), Marret (Iglesia de Inglaterra), Malinowski (católico) y nuestros padres fundadores (Durkheim, Levy-Bruhl y Freud), fueron educados dentro sus propias y particulares tradiciones judeocristianas,

pero reaccionaron contra ellas. Al tiempo de sus más famosas publicaciones, muchos, si no es que todos, escribieron como agnósticos o ateos. El enfoque secular y racional se había inscrito en los escritos antropológicos y continúa en la actualidad, aunque sea fuertemente cuestionado por los posmodernistas. La conclusión del paradigma científico, dentro del cual muchos científicos sociales aún trabajan, es que todas las expresiones de las experiencias de otro mundo son distorsiones de una realidad objetiva científicamente verificable, y que todo lo demás es sólo una ilusión.

Algunos teóricos consideran la religión en términos de su contenido conceptual, o de las ideas o los temas con las que los creyentes se comprometen y encuentran importantes. Otros examinan la función de la religión percibiéndola únicamente en términos de cómo opera en la vida diaria, tanto para el individuo como para la comunidad; cómo puede o no proporcionar apoyo e integrar otras áreas del sistema social. Algunos investigadores están interesados en la historia de cómo alguna religión vino a ser, y cambia en el tiempo y en el espacio. Otros enfocan su atención sobre lo sincrónico más que en la naturaleza diacrónica de una religión en particular, sobre la personalidad carismática de cierto líder, o sobre la naturaleza de la conversión o la defección.

Los enfoques sustantivos o interpretativos tienden a explicar las motivaciones, la inspiración, la intención humana y la agencia, y los aspectos emocionales como parte fundamental para cualquier estudio sobre la religión. La gente es atraída a una serie de creencias porque ciertas ideas se revelan para ellos como verdaderas y valiosas. Los teóricos interpretativos adoptan un acercamiento diferente al de los funcionalistas,

quienes se esfuerzan por explicar la religión en términos de estructuras sociales o aflicciones psicológicas subyacentes. Tanto Freud como Jung usaron el enfoque psicológico y ambos estuvieron conscientes de las fuerzas ocultas de la personalidad humana. Freud adoptó una visión negativa del comportamiento religioso (la religión surge de las emociones y conflictos que tienen su origen en la niñez, convirtiéndose en neurosis obsesivas en la edad adulta), y Jung vio el comportamiento religioso como la expresión saludable de aquello que nos hace humanos. El estudio psicológico es de importancia en el estudio de la religión, pero es sólo una fuente y no ofrece un panorama holístico.

Karl Marx (1964) menospreciaba la religión como pura ilusión —un sistema de creencias que proveía de razones para la continua opresión y la explotación de las masas. Afirmaba que la vida social estaba determinada por las fuerzas materiales que la controlaban en cada tiempo y espacio. Empleando su más citada frase: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón del mundo desalmado...es el opio del pueblo”. Emile Durkheim (1915) vio la centralidad de las estructuras sociales, las relaciones y las instituciones para la comprensión del pensamiento y del comportamiento. La dimensión social era de extrema, sino es que de principal, importancia. La vida social moldeaba los conceptos más fundamentales de la cultura humana, y la religión y la moral eran inseparables dentro del marco social. La religión para Durkheim era “eminentemente social”.

Mircea Eliade (1954) se opuso a reducir la religión a una explicación única. Se enfocó, en su lugar, en el “elemento de lo sagrado”. La religión, decía, es una causa más

que un efecto. El concepto de Eliade de lo sagrado se parece marcadamente al de Rudolph Otto (1929). Cuando una persona encuentra lo sagrado, ambos autores concuerdan, la experiencia parece más real que cualquier cosa que sepan. El trabajo de Eliade ha sido admirado tanto como criticado —la crítica se enfoca sobre sus intentos generalizantes por incluir datos de casi cada religión mundial, lo cual, dicen sus críticos, conduce a la superficialidad.

Esta crítica particular no puede hacerse a Evans-Pritchard (1965), quien adoptó un enfoque opuesto al de Eliade, ya que estudiaba meticulosamente un lugar y una cultura particular. Algunos consideran a Evans-Pritchard como el más grande etnógrafo que ha realizado trabajo de campo. Ciertamente, su trabajo encuentra aún gran estima dentro de la antropología. Si los primeros teóricos fueron criticados por sus búsquedas de amplio rango y sus metateorías, el trabajo de Evans-Pritchard fue de pequeña escala, particularista y enfocado localmente. Como éste, Clifford Geertz trató de superar la fractura interpretativo/funcional. El entusiasta interés de éste en la religión es sólo uno de los muchos aspectos culturales sobre los cuales enfoca su atención. Propone que dentro de sistemas complejos de significado existen actividades culturales que se centran alrededor de creencias sobre la religión y que, más que intentar explicar esas creencias, empleamos mejor nuestros esfuerzos cuando buscamos interpretarlas. Esta postura interpretativa se esfuerza por ver la religión a través de la lente de quienes la practican.

Las penetrantes y amplias discusiones de Geertz (1973: 5) han sido leídas en otras disciplinas fuera de la antropología. Al igual que sus homólogos estadounidenses, Boas,

Kroeber y Lowie, puso especial énfasis en la "cultura" como la unidad clave de estudio. Su ahora bien conocido término "descripción densa" tiene como característica principal la idea de "sentido" o "significado". Geertz, un oponente del reduccionismo, vio la religión como un sistema de símbolos que formula concepciones de un orden general de existencia de acuerdo con los estados de ánimo y con las motivaciones derivadas de ideas morales. Los símbolos hacen sentir y desear hacer cosas a las personas de acuerdo con su sistema de valores; la religión consiste en una visión del mundo y un *ethos* que se armonizan para reforzarse mutuamente.

Ha habido numerosos intentos por definir la religión por parte de religionistas, antropólogos, sociólogos e incluso (al menos en Australia) por jueces en el sistema legal. Intentar cubrir todos esos acercamientos a la religión requeriría un ensayo distinto. Con propósitos heurísticos, uso la definición de religión de Stark (1996:134) como "un sistema de creencias y prácticas preocupadas por el significado último y el cual asume la existencia de lo sobrenatural". También empleo el término "cuasi-religión" (Greil, 1993: 153-172) para cubrir actividades y grupos que vacilan sobre la línea que divide lo sagrado y lo secular; éste es un concepto útil para grupos que no son "religiones", según las definiciones de Geertz y Stark, pero contienen elementos religiosos.

La antropología fue la primera disciplina, en las ciencias sociales, en señalar que la realidad es culturalmente construida y que hay múltiples formas de experimentar el mundo. Sin embargo, en la práctica muchos han dado poco crédito a los relatos de los informantes que no concuerdan con la vi-

sión racionalista del mundo de la ciencia occidental. El marco cognitivo en el que los antropólogos se han situado, ha estado basado en el racionalismo, lo que ha tenido profundos efectos en la forma en que reportamos nuestros descubrimientos.

Muchos antropólogos e historiadores de la religión estarían de acuerdo con lo que Evans-Pritchard decía de la religión, esto es, que los antropólogos no necesitan preocuparse por la veracidad o falsedad del pensamiento religioso. No existe la posibilidad de saber si los seres espirituales de las religiones primitivas (o cualquier otra) existen realmente o no, así que tal cuestión no debe tomarse en cuenta. Los hechos sociológicos, siendo científicos y no metafísicos ni ontológicos, son lo que los antropólogos deben esforzarse por establecer (Evans-Pritchard, 1965: 17). Él abogaba por el estudio comparativo de creencias y ritos, sus sentidos y significado social. La visión objetiva, muchos concuerdan, no es sólo posible sino altamente deseable.

Sin embargo, siempre ha existido una discrepancia entre lo que escribimos y lo que pensamos. Los relatos de Malinowski sobre los isleños trobriandeses, publicados para una audiencia académica, fueron ampliamente diferentes de lo que escribió en sus diarios de campo (en polaco), que fueron publicados de manera póstuma (Malinowski, 1989). Nunca fue su intención que estos diarios fueran leídos por extraños, y la revelación de sus relatos personales demostraron la disparidad entre sus sentimientos personales y sus escritos académicos publicados.

Como respuesta a las afirmaciones de Derek Freeman (1983), en el sentido de que los relatos de Margaret Mead (ver 1949) sobre los samoanos no eran los relatos ver-

daderos sobre la vida samoana que la joven Mead había pretendido, los antropólogos comenzaron a aceptar que aun la mejor monografía etnográfica refleja tanto al etnógrafo como a la sociedad que pretende describir. Al tratar de entender al “otro”, puede ser que estemos solamente viendo imágenes de nosotros mismos en el espejo, y nuestros intereses y suposiciones estarán reflejados en las respuestas que recibimos por las preguntas que hacemos.

NEUTRALIDAD METODOLÓGICA IMBUIDA DE ESCEPTICISMO

El método fenomenológico, cuando es aplicado por los investigadores de la religión, generalmente implica describir las costumbres de otras gentes, sus creencias doctrinales, y traducir sus textos sagrados con el menor comentario posible y sin juzgarlos. La neutralidad metodológica o agnosticismo permite, al menos en teoría, a los antropólogos de cualquier o sin alguna persuasión religiosa examinar las creencias y prácticas religiosas sin sesgo. La mayoría de los antropólogos operan hoy sobre esta base. En efecto, esto es lo que separa a la antropología de la teología: la teología asume una perspectiva de fe, los antropólogos asumen una perspectiva neutral. Los críticos del método fenomenológico, tales como James Lett (1997), adoptan el punto de vista de que la antropología es una ciencia basada en el empirismo y la racionalidad, y que “los antropólogos tienen la obligación intelectual y ética de investigar la verdad o falsedad de las creencias religiosas” (*ibid.*: 105). Lett distingue entre el conocimiento científico, definido como un conocimiento objetivo proposicional que puede ser pú-

blicamente verificado y sujeto a examen, y la naturaleza no empírica de la religión, la cual no es racional y no está abierta a la verificación.

Mientras muchos antropólogos quedan satisfechos examinando las dimensiones sociales de la religión, dejando lo no comprobable en manos de los teólogos o de los estudiosos de la comparación religiosa, Lett (*idem*) insiste que los antropólogos deberían tomar el lado de la racionalidad y “exponer las creencias religiosas como sinsentidos”. Más aún, afirma que a menos que los antropólogos proclamen públicamente la falsedad de las creencias religiosas, habrán “fallado en vivir de acuerdo con sus responsabilidades éticas” (*ibid.*: 111-112).

Las siguientes, son preguntas concernientes a la religión planteadas por Daniel Pals (1996): ¿cuál es el rango de una teoría particular?, ¿sobre qué evidencia se apoya la teoría?, ¿cuál es la relación entre las creencias religiosas de un teórico (o su falta de creencias) y la explicación que ella o él deciden promover? Esta última se ha convertido de primordial importancia en los actuales estudios científicos sobre la religión. En efecto, con la introducción de una antropología más autorreflexiva, no sólo estamos planteando las preguntas, declarando nuestras posiciones, y posteriormente presentando nuestros datos etnográficos, sino también estamos haciendo preguntas que desconfían de aspectos del yo y de nuestros posibles sesgos que afectarán aquellos que son estudiados. Igualmente, estamos considerando la naturaleza recíproca de la investigación de campo.

Los investigadores contemporáneos afirman que deberíamos declarar nuestros sesgos desde un principio para que nues-

tros lectores puedan tomarlos en cuenta. Los escritos antropológicos más recientes sobre la religión incluyen ahora un espectro completo de perspectivas, desde la científica positivista (todas las religiones son irracionales), hasta aquellas que muestran cómo las propias creencias han sido afectadas profundamente como resultado de experiencias personales con religiones alternativas y prácticas indígenas. Un ejemplo de este tipo es la afirmación de Edith Turner de que “los espíritus existen”, porque ella misma los había experimentado en una situación ritual (1994: 71-95); otro ejemplo es la participación de Paul Stoller en la hechicería en África. Su aprendizaje, con hechiceros y curadores Songhay, resultó de confusión y terror y, como escribe, cuestionó las premisas básicas de su formación científica (Stoller y Olkes, 1987: 227).

Algunos investigadores han dejado de lado sus propias suposiciones científicas y volcado su atención a otros enfoques y formas de recoger datos. Algunos han “puesto en corchetes” sus propias creencias y han descrito sus experiencias en el campo mientras continúan precavidamente colocando aquellas experiencias dentro de un discurso científico aceptable. Otros más han transmitido sus experiencias y trascendido la adherencia estricta al paradigma científico, involucrándose en una forma de participación radical que los ha conducido a experiencias extraordinarias. Esto ha llevado a un gran debate en la disciplina.

Algunos estudios contemporáneos de los nuevos movimientos religiosos (en inglés *New Religious Movements*) o “espiritualidades alternativas”, ponen en duda la noción de racionalidad y la realidad misma. Las preguntas actualmente planteadas por los investigadores son: ¿qué constituye un

conocimiento científicamente válido de la realidad? ¿Es el conocimiento mismo un producto de la manipulación hegemónica? ¿Podemos confiar en que lo que se registra de una fuente es el único reporte válido? ¿Son otros aspectos de la realidad lo que nuestros informantes nos dicen sobre “los espíritus”? ¿Cómo podemos reportar nuestros datos de formas diferentes?

REPENSANDO LA INTERPRETACIÓN

Un aspecto central en la comunicación a otros de nuestras observaciones, ha sido la cuestión de la interpretación. Con la revelación de los diarios de Malinowski, el cuestionamiento de los relatos de Margaret Mead sobre los samoanos, y con algunas de nuestras principales suposiciones reveladas como erróneas, se ha vuelto evidente que ningún relato acerca de otra sociedad está libre de valores ni es objetivo. Cualquier relato etnográfico o teoría que surge de ella refleja la agenda del observador, influenciada por su experiencia previa; incluso las preguntas que se realizan en el campo pueden reflejar tal agenda.

Gran parte de la resolución para exponer los sesgos en la religión ha venido del movimiento feminista y de mujeres teólogas, tales como la muy directa e implacable Mary Daly, quien en muchas de sus publicaciones ha protestado ruidosamente contra la naturaleza patriarcal de la teología, así como de las prácticas culturales religiosas (ver Daly, 1973 y 1978). Cuando las antropólogas empezaron a aventurarse en el campo a mirar específicamente a otras mujeres, se hizo aparente que las voces de éstas no habían sido escuchadas y el sesgo masculino en la antropología se hizo evi-

dente. Aunque las antropólogas habían estado en la escena académica por mucho tiempo, las académicas, de los años setenta en adelante, hicieron más explícito el visible desequilibrio en los estudios sobre la mujer en la antropología en general.

Estos esfuerzos en la investigación fueron satisfactorios y reveladores, demostrando que el punto de vista de las mujeres (tanto de la investigadora como de las mujeres en campo) podía revelar una imagen totalmente distinta de la que había sido compuesta por los antropólogos hombres. Las primeras preocupaciones fueron la subordinación *per se* de las mujeres, las relaciones de poder, la diferencia que conllevaba el género de la etnógrafa, la importancia del lenguaje en los discursos de poder y en la definición de la identidad, y la ausencia de las voces de las mujeres en general. Henrietta Moore (1988, 1994), en su reseña de la antropología feminista, no sólo señalaba el descuido de la mujer en los relatos etnográficos, sino que mostraba que el verdadero problema era el de representación. Las antropólogas feministas comenzaron la tarea de reconstrucción. El interlocutor masculino y su mirada habían sido revelados.

La rigidez de la Iglesia y el movimiento feminista contribuyeron mucho a la emergencia y al incremento de las religiones con diosas. Las voces de muchas mujeres (*circa* 155-220) protestaron en contra de la descripción tertuliana de las mujeres como el “conducto del diablo”, y de la misoginia inherente en el enfoque patriarcal monoteísta (ver Carmody, 1989: 171). Mientras algunas mujeres decidieron mantenerse dentro de sus tradiciones religiosas y trataron de hacer cambios desde dentro, otras escogieron abandonarlas y embarcarse en la búsqueda de poderosas figuras de diosas

en el paganismo precristiano. La “diosa dentro de una misma” se convirtió en eslogan, junto con las deidades pares de varios panteones mitológicos que permitían un acercamiento más igualitario a la espiritualidad. El viaje de autodescubrimiento de Carol Christ a las islas griegas resultó en *Laughter of Aphrodite* (1987), y las mujeres se lanzaron en su propia búsqueda de empoderamiento y espiritualidad femenina.

La espiritualidad de la diosa es ahora global por naturaleza pero local en carácter. Las estructuras jerárquicas de las religiones dominantes son desechadas para favorecer redes de grupos pequeñas y segmentadas que evitan el dogma. La diosa y la naturaleza son celebradas por pequeños grupos en muchos países occidentales (ver Haneegraaff, 1995: 213-242; Hume, 1997). La preocupación global por el medio ambiente entrelaza nociones de Gaia y la tierra como un sistema viviente con diosas terráqueas, lo femenino, y con religiones de la naturaleza, en la forma de adoración de la diosa, neotribalismo y neopaganismo (ver Pearson, Roberts y Samuel, 1998). La búsqueda de las raíces del patrimonio pagano generó interés por el pasado celta, entre muchos, en Gran Bretaña, los Estados Unidos y Australia. La reconstrucción del fenómeno celta contemporáneo está basada en qué es lo que los seguidores de lo espiritual creían que le pasó a las personas percibidas como celtas (ver Bowman, 2002). La imagen de lo celta como mutante (capaz de cambiar forma o de tomar diferentes formas) y de la persona que se puede mover “entre los mundos” es atractiva. Los seguidores espirituales de lo celta se identifican con lo que perciben como los más mágico y espiritual de una época pasada, una que pudiera encerrar la clave de algo

que se ha perdido en nuestra sociedad moderna. La espiritualidad celta moderna toma formas diferentes, y las personas pueden ser celtas de “fin de semana” o vivir un estilo de vida inmerso en la celticidad. La fascinación con el arte celta ha resultado en colecciones de joyería, arte y ropa que ostentan nudos celtas y otros diseños abstractos pero distintivos. Por lo tanto, existe un aspecto comercial de la celticidad, pero éste es evitado por los verdaderos seguidores (ver Redden, 2005). Los celtas espirituales son más curiosos acerca de la noción de druidas, sus costumbres y sus formas folclóricas, y la suposición de que “las viejas formas” eran infinitamente mejores que aquéllas que tenemos ahora. El “noble salvaje” ha regresado vistiendo nuevas ropas. Bosques sagrados, el uso del calendario celta, la revitalización de lenguas tales como la gaélica, córnica y galés, canciones y poesías antiguas, el apego a los lugares sagrados y el patrón regular de actuación de rituales, todos ellos contribuyen al reencantamiento del mundo contemporáneo y a forjar una identidad con raíces en un putativo pasado remoto.

Esta búsqueda de la identidad, al recrear o revitalizar un supuesto pasado, puede encontrarse en otras partes del mundo. En México se ha dado un resurgimiento de nacionalismos populares en la forma de “mexicanidad” (Rostas, 2002: 20-38); el intento mexica por revivir la antigua cosmología azteca, su música, danza, artefactos, vestimenta y el lenguaje náhuatl del mundo azteca precolombino. La independencia de México de España, en 1813, produjo un movimiento neoazteca y, después de la Revolución de 1910, la inclusión de los elementos aztecas contribuyó al crecimiento de un nacionalismo “mexicano”. Posteriormente,

en los años cincuenta, surgió un movimiento neoindigenista que incorporaba ceremonias aztecas reconstruidas e invocaba a héroes de esa cultura.

El término azteca para una comunidad con autogobierno o grupo local es *calpulli*, y esta denominación es usada por muchos de los actuales mexicas para referirse a sus propias comunidades de mexicanidad. En lugares públicos presentan representaciones de sus danzas, venden sus propias artesanías y diseminan información sobre el pasado azteca. En un intento por recrear un pasado azteca auténtico, descartan cuidadosamente cualquier elemento español o mestizo, tocando solamente instrumentos precolombinos y usando materiales en sus penachos y en su vestuario, que ellos consideran como los mismos que se usaban antes de la conquista española. Las deidades aztecas son referidas como manifestaciones de diferentes formas de energía. La puesta en escena de sus danzas es diseñada para lograr contacto con las “energías”, a las que equivocadamente se les ha llamado “deidades” por aquellos no-mexicas. Su religión es una reconstrucción de todo aquello que es considerado azteca, aunque niegan que los aztecas hayan realizado sacrificios humanos. Muchos adoptan nombres náhuatl y su meta es hablar solamente la lengua náhuatl.

Comúnmente los mexica son hijos de inmigrantes rurales y mestizos que afirman ser indígenas. Este grupo está integrado principalmente por aquellos jóvenes desempoderados y socialmente marginados de la ciudad de México; sin embargo, su membresía no está restringida a esta área. También pueden encontrarse en todo México y en comunidades mexicanas en los Estados Unidos. Al igual que movimientos anteriores, son extremistas con fuertes sentimien-

tos nacionalistas. Una influencia actual en los movimientos mexica y de la mexicanidad ha sido el escritor Velasco Piña, cuyas novelas representan a México como el futuro centro del mundo espiritual, concepto atractivo en una ciudad que en el presente no ofrece un futuro halagüeño a la juventud marginada de México.

Australia también ha albergado muchas religiones emergentes, incluyendo el amorfo *New Age*. Los nuevos movimientos religiosos son un aspecto familiar del paisaje religioso y son incorporados en el estudio comparativo de la religión en un nivel terciario. Así como las novelas de Velasco Piña han ayudado a difundir el movimiento de la mexicanidad, existen reportes de que algunos australianos se han declarado seguidores de la “fe” Jedi, una religión creada por las películas *La guerra de las galaxias*². Los seguidores de la “fe” Jedi han sido descritos como creyentes de “la fuerza”, un campo energético que les transmite poder a los caballeros Jedi (como Luke Skywalker), y éstos siguen un código moral de paciencia y benevolencia (ver Kay y Hanson, 2002). La idea de un campo de energía que rodea a los humanos y a otras especies no es nada nueva. De hecho, esta idea existe en diferentes religiones, y algunos han sugerido que los halos que rodean a ejemplares figuras cristianas (como al mismo Cristo) son representaciones artísticas de la “energía”.

La serie de *La guerra de las galaxias* articula en sí misma un dualismo —las fuerzas del bien en guerra contra las fuerzas del

mal. También incorpora figuras del arte marcial samurai, que personalizan el conflicto entre el bien y el mal. En *La guerra de las galaxias* existe una interesante mezcla de encanto romántico con ciencia ficción. Los oponentes en guerra visten trajes medieval-futuristas, ya sea blanco o negro, portando largas espadas, en una curiosa síntesis de lo samurai y Excálibur, o del budismo zen en la corte del Rey Arturo.

Aunque la religión de los jedi puede ser una broma, no sería la primera vez que la fe surge de la ficción. La iglesia de Todos los Mundos, fundada en 1962 en los Estados Unidos, se convirtió en la primera religión pagana en obtener un completo reconocimiento federal en los Estados Unidos. Esta religión estaba basada en la novela *Stranger in a Strange Land*, de Robert Heinlein (1977). En ella se narra la historia de un terrestre que nació en Marte, creció entre marcianos y regresó a la Tierra a formar la Iglesia de Todos los Mundos, una religión basada en el *grokking* o la habilidad de entender cualquier cosa de forma holística.

La diversidad de las religiones emergentes desafía cualquier categorización simplista. Éstas varían desde aquellos grupos de autorrealización, druidas, chamanes, practicantes de vudú, y la cada vez más popular *Wicca*, y otras formas de neo-paganismo (ver Hume, 1997). También existen grupos inspirados por la fantasía que son cuasi o parareligiosos, como es el caso de la subcultura vampiro (Keyworth, 2002: 355-370; Hume, en prensa-a). Los grupos de *chat* de internet posibilitan el auge de múltiples creencias; algunas mueren después de unos cuantos meses, otras continúan a lo largo de décadas.

Los aborígenes australianos han aceptado la intrusión de creencias importadas en

² Comunicación personal con estudiantes universitarios que son seguidores (diciembre de 2005); sin embargo, para muchos es una actividad de juego de roles, no tanto una “fe”, y podría ubicarse en la categoría de “cuasi-religión”.

un número variado de formas (Hume, 1996). Mientras en algunas áreas se mantienen las actividades tradicionales, en otras el cristianismo ha sido adoptado, sea parcial o totalmente (ver Swain y Rose, 1988). En otros casos ha habido una síntesis con movimientos espirituales occidentales contemporáneos como el *New Age*. Gran parte del discurso aborígen en este nuevo tipo de espiritualidad se enfoca nuevamente sobre la tierra y en la conexión intrínseca entre la tierra y la gente. Los caminos y los sitios de los ancestros, y los relatos del *Dreaming*³ asociadas a ellos, constituyen la geografía sagrada de la Australia aborígen. Los aborígenes vivientes se consideran ellos mismos guardianes y protectores de la tierra, por la cual se encuentran conectados con sus ancestros a través del “lugar” y del parentesco. La incorporación geográfica de los ancestros se hace evidente en las pinturas y grabados que se encuentran en diversos lugares, y en lo sacro asociado con historias y canciones ancestrales. Tanto la residencia como el mito asocian emocional y espiritualmente a los aborígenes con su propio país (ver Rose, 1996). Aunque tradicionalmente estos vínculos eran regionales y específicos de un lugar, la historia de la colonización y las políticas gubernamentales han efectuado un cambio en las creencias religiosas y en las prácticas en general. Mientras algunos aborígenes en las áreas más remotas del país aún mantienen ceremonias tradicionales y el “mantenimiento del *Dreaming*”, otros, como aquéllos que han sido separados de su país y sus familias durante los días de asimilación forzada, y aquéllos que crecieron en misiones, han sido

enculturados en un estilo de vida moderno occidental y pueden tener sólo un conocimiento fragmentado de las ceremonias y poco conocimiento de las complejidades de la tradición.

Los australianos no-aborígenes están en la búsqueda de sus propias “raíces” y su religiosidad individual, y están ampliando su búsqueda, incluyendo culturas indígenas tanto en Australia como en cualquier otro lugar. Mientras existe una reacción adversa por parte de los aborígenes hacia la usurpación cultural de elementos de su religión, algunos aborígenes participan en la creación de una mezcla de sus propias ideas del patrimonio cultural tradicional y la retórica *New Age* (Hume, 2000: 125-138). Algunos ofrecen talleres para no-aborígenes que están deseosos de aprender acerca de las formas aborígenes. La noción de la Madre Tierra, en la cosmología aborígen, es una idea reciente que, sin embargo, es frecuentemente citada por algunos aborígenes como un concepto panaborígen que reúne a todos los aborígenes y señala su conexión a la tierra en un sentido genérico. Similarmente, el movimiento espiritual ecológico occidental parte de la visión de que la tierra es una entidad sagrada, viviente, con su propio espíritu que la habita. Es aquí donde reside el hilo conector entre la Madre Tierra y Gaia.

La reconstrucción de diversas posibilidades imaginadas pasadas, o de futuras posibilidades inventadas, el fácil acceso a la comunicación mundial a través del internet y el mundo del cine, permiten una rápida diseminación y transmisión global de ideas. El enfoque de supermercado que ejemplifica el *New Age* resulta en una mezcla ecléctica o “bolsa de sorpresas”. El Oriente y el Occidente convergen de forma tal que un seguidor del *New Age* puede hablar de

³ Para una explicación de este término, ver Hume, 2002.

umentar la energía Kundalini mientras medita en la mañana, en la tarde consultar a un acupunturista chino, y hacerse tratar por un masajista Reiki por la noche. También puede asistir a un “baño de vapor” de los indígenas norteamericanos [*sweat lodge*] un mes, y al siguiente mes a un retiro de diez días de meditación Vipassana. Aparece una plétora de lo “nuevo” para añadir a todo aquello que es nuevo en el New Age: neotenicidades, neotribalismo, neopaganismo y neoevangelismo.

En paralelo con el tema “todo lo viejo se renueva”, existe un interés muy fuerte por el fundamentalismo religioso. Este reacciona contra la modernidad y la infiltración de los valores seculares para afirmar fuertemente las creencias ortodoxas. Si las congregaciones cristianas hegemónicas están disminuyendo en tamaño, lo contrario se podría decir de las iglesias evangélicas, cuyos crecientes números y entusiasmo satisfacen las necesidades obvias de sus adherentes. Aunque son dos mundos aparte, los evangelistas y los juerguistas [*ravers/dufistas*] comparten algunos aspectos: atraen una gran cantidad de gente, proveen de un sentido de comunidad y privilegian los aspectos emocionales y experienciales del compromiso con una participación total.

RAVES/DUFS/FIESTAS DE BAILE⁴

El *rave* empezó como un fenómeno de la Gran Bretaña, y en Australia fue descrito por primera vez en 1988. Los *raves* se infiltraron en la vida nocturna clandestina de las principales ciudades australianas a finales

de 1980, y continúan siendo populares entre ciertos subgrupos de la juventud australiana. Con su rechazo a las estructuras impuestas por el Estado, los *raves* clandestinos fueron llevados a cabo, en su mayoría, en bodegas urbanas vacías y terrenos industriales. Debido al clima templado de Australia, los *raves* que se realizaban dentro de edificios empezaron a salir al aire libre: al campo, al desierto y a las playas, aunque algunos se continuaron celebrando en bodegas urbanas. A pesar de las dificultades para trasladar enormes equipos técnicos a largas distancias, el movimiento hacia locaciones rodeadas de matorrales ha permitido incorporar gradualmente un elemento ecológico. Mientras que la meta es esencialmente la del placer a través del baile, la música y sustancias psicodélicas, existe también un componente sociopolítico en estos eventos. Algunos participantes hablan de los fracasos del gobierno y de los australianos, en general, para enfrentar los legados traumáticos del colonialismo, tales como su efecto en los aborígenes australianos y la destrucción del medio ambiente.

Lo espiritual se entremezcla con lo social y la dimensión comunitaria de los “*raves/dufs*” (llamados así por el sonido “*duf-duf*” de la música). En un espacio que incorpora el teatro físico, grupos de performance, esculturas gigantes, fuegos artificiales, luces relampagueantes y baile sin parar con música a todo volumen desde sistemas de sonido móviles, así como la ingestión de drogas como el éxtasis, los *dufistas* exploran estados alterados de conciencia donde algunos dicen encontrarse con el espíritu de plantas, “energías” y entidades de otros mundos⁵. Los *dufs* son incitados y dirigi-

⁴ Para más información sobre los *raves* y los *dufs* en Australia, ver St. John (2001), Tramacchi (2004: 201-213).

⁵ Comunicación personal, noviembre de 2005.

dos por jóvenes, y están orientados hacia la comunidad juvenil.

La afiliación con las causas de los aborígenes australianos es uno de los aspectos políticos de esta subcultura joven. De hecho, algunos eventos son descritos como *psycorrobories*, implicando alguna asociación con las reuniones intertribales. Algunos atraen a aborígenes y activistas de los derechos aborígenes. Su literatura promocional incluye referencias a la existencia de un putativo pasado pagano, la valorización de las prácticas indígenas y la reverencia por la naturaleza. Paradójicamente, el énfasis en la espiritualidad y la naturaleza parece depender de la incorporación de tecnología avanzada y necesita la transportación de equipo de alta tecnología a largas distancias, desde la ciudad hasta propiedades en el campo.

NUESTRO PRESENTE: ¿DÓNDE ESTAMOS EN LA ACTUALIDAD?

Existen numerosos relatos que se enfocan sobre las conexiones entre la antropología, la religión, el género, las preocupaciones ambientales y las mitologías antiguas, proveyándonos de un material etnográfico rico sobre la religión y el ritual desde una perspectiva multi-disciplinaria. Se ha debido enfrentar la comprensión previa de la relación dicotómica entre el investigador y los investigados, debido a que se volvió cada vez más obvio que el rol del observador distante era no sólo inadecuado, sino en ocasiones equivocado. Aun tomando en cuenta las explicaciones *emic*, aquellos investigados seguían siendo "otros"; "nosotros" los observadores objetivos, racionales, estábamos totalmente concientes de que existía

una explicación *etic* para todo y que esto, de hecho, era más convincente y admirablemente más representativo de aquéllos que estaban siendo estudiados, que lo que estas personas pudieran decir sobre ellos mismos.

Mientras que los antropólogos tendían a aplicar sólo los modelos *etic* en la gente que estudiaban, algunas antropólogas combinaban las perspectivas *emic* y *etic* en un intento por proporcionar una imagen más holística. Cuando las teólogas y las antropólogas hablaban acerca de las mujeres, usaban en ocasiones "yo" y "nosotros" en lugar de "ellos", incluyéndose en la ecuación. Esto llevó a la repetición de los grandes cuestionamientos, además de si era posible marcar una clara frontera entre lo *emic* y lo *etic*. Así se desarrolló un movimiento hacia una actitud más reflexiva, tanto en el trabajo de campo como en la situación de los sujetos. Mujeres y hombres están influenciados por sus historias personales, sus antecedentes culturales, sus experiencias de vida y sus propias intenciones conscientes e inconscientes. Por medio de la reflexividad se examina el encuentro etnográfico como un diálogo entre individuos y culturas, y se intenta entender las limitaciones impuestas por la subjetividad. Ésta es una posición posmoderna: el cuestionar la objetividad, teorizar la subjetividad, borrar las distinciones entre lo *emic* y *etic*, y reposicionar al investigador de un observador distante a un participante activo en el centro de la situación (ver Clifford y Marcus, 1986).

Como disciplina, la antropología parece haberse desplazado desde una presunción monoteísta (principalmente cristiana), pasando por el ateísmo secular, hasta un más contemporáneo acercamiento fenomenológico que en ocasiones es autorreflexivo y

en el que a veces las categorías de miembro y extraño al grupo son difusas. Algunos investigadores han abandonado la academia completamente para volverse “nativos”, debido a la disonancia cognitiva producida por la incongruencia entre las expectativas y las experiencias de campo y la resultante sacudida de las bases epistemológicas que surgieron como resultado de la inmersión en otra forma de vida cultural. En ningún caso es más evidente que entre los investigadores que se inmergen en las religiones de “otros”, ya sea dentro o fuera de la propia cultura del investigador.

De 1980 en adelante las etnografías han explorado el proceso antropológico de la interacción del yo con otros “yo”. Barbara Tedlock (1991: 80) nos ofrece tres explicaciones de este proceso: refleja un clima de duda epistemológica, es un intento por encontrar el Yo al explorar al Otro, o es un ejercicio de conversión bicultural. Anthony Cohen y Nigel Rapport (1995: 9-10) sugieren que “a no ser que apliquemos la comprensión de nuestra propia conciencia al problema de la interpretación de los otros”, nosotros “no estamos haciendo el trabajo adecuadamente”. La antropóloga que se distancia de lo que antropologiza es “redundante”. Estos autores sugieren que la antropología debe realizarse “como un diálogo en el cual, en la medida de lo posible, las diferenciaciones de poder son removidas, minimizadas o neutralizadas”. Los estudios de casos en los cuales los antropólogos, desde una gran variedad de experiencias de campo, discuten reflexivamente sus intuiciones y experiencias, demuestran que este tipo de atención a la situación de campo permite extraer una riqueza de datos etnográficos de las situaciones más extrañas, difíciles e incluso peligrosas (ver

Hume y Mulock, 2004).

Cada uno de los autores que participan en el libro editado por Young y Goulet, *Being Changed by Cross-Cultural Encounters...* (1994), discuten lo que se ha dado en llamar experiencias de naturaleza “extraordinaria”. Señalan que estas experiencias son solamente “extraordinarias” para los lectores occidentales y no son consideradas de la misma manera por las personas más tradicionales del mundo. Los ensayos contenidos en esta publicación incluyen relatos personales de sueños, visiones, estados de trance y encuentros con los espíritus. A diferencia de reportes previos de esta naturaleza, estos etnógrafos tomaron con seriedad las narrativas de sus informantes y sus propias experiencias, es decir, son tratadas como fuentes de datos que no podían subsumirse a modelos funcionalistas, estructuralistas o simbólicos, sino que debían verse como “hechas” en sí mismas. La premisa del libro es que la naturaleza extraordinaria de una experiencia puede proporcionar la más completa comprensión de la realidad de un grupo de gente. Las experiencias de los etnógrafos tomaron forma y contenido consistentes con el de la cultura anfitriona. La mayor premisa de este libro es que la realidad es culturalmente construida, y puede ser que nos veamos obligados a sopesar la posibilidad de múltiples realidades, o al menos múltiples formas de experimentar el mundo. En lugar de caracterizar esas experiencias como “sobrenaturales” o “paranormales”, es más provechoso considerarlas como resultado de la participación genuina en las representaciones rituales y en otras actividades que evocan estas experiencias para las personas de la cultura anfitriona.

Sin embargo, Young y Goulet son cuidadosos al afirmar que la realidad, en sí misma, no es necesariamente multidimensional, sino que esa realidad se experimenta de diferentes maneras, dependiendo del estado mental de cada quien y del contexto cultural dentro del cual son experimentados. Estos autores nos advierten contra las explicaciones que invocan lo supernatural, pero señalan igualmente que debemos tener cuidado contra la desconfianza racionalista de lo que puede llamarse productos de la imaginación. Los antropólogos necesitan estar conscientes del gran impacto personal de tales experiencias, así como también de que puede hacerse difusa toda distinción entre lo real y lo imaginario. La colección de artículos, en *Being Changed...*, contiene un continuo interpretativo que va desde las más precavidas descripciones, como las de Charles D. Laughlin Jr. (1994), cuya interpretación invoca un modelo neurológico, hasta las de Edith Turner (1994) y su inflexible declaración sobre la existencia de los espíritus.

El volumen apela al menos a una suspensión de la incredulidad como una mínima condición en el reporte etnográfico de estos temas.

Este libro ha tenido importantes implicaciones para la antropología de la religión. Acompaña a otros trabajos antropológicos que toman un enfoque experiencial en vez de un enfoque racionalista en el estudio de la religión. También subraya la necesidad de incorporar los sesgos personales o las premisas fundamentales dentro de nuestro trabajo publicados, en vez de relegarlas a nuestros diarios de campo.

Al usar la película japonesa *Rashomon*⁶ (Kurosawa, 2002) como un ejemplo de un evento particular visto desde la perspectiva de diferentes personas, Young y Goulet sugieren que los antropólogos harían bien en tomar una perspectiva multi-facética de la naturaleza de la realidad sin tener que llegar a una solución final. Múltiples puntos de vista, incluso si son inconsistentes, ofrecen un rico calidoscopio de la vida.

Los antropólogos se han dado cuenta de que son tan responsables de "inventar" o "escribir" culturas como lo son sus informantes. Algunas monografías son escritas en forma de diálogos y aun de conversaciones multivocales que reflejan las dinámicas del proceso del trabajo de campo. Marcus y Fischer proponen que la experimentación etnográfica desarrollará una crítica cultural antropológica informativa y distintiva (Marcus y Fischer, 1986). Un aspecto de esta experimentación es la autorreflexión y la atención a la forma en que describimos la cultura. En vez de hacer desaparecer al antropólogo de las páginas del libro, haríamos mejor en resaltar los problemas encontrados en el campo. Esto implicaría la disolución de la fractura *emic/etic*, la cual hemos encontrado consistentemente problemática hasta el momento.

Cuando los observados son miembros de nuestra propia sociedad, nos vemos forzados a explicar cómo concebimos a nuestros "informantes". El objeto de estudio entra en una relación de colaboración mucho mayor que antes. En los días tempranos de la an-

⁶ En la película *Rashomon*, diversas personas ofrecen diferentes descripciones de un asesinato y cada una ofrece un diferente y conflictivo relato de lo que pasó. A diferencia de muchos misterios de asesinatos, no existe una clara resolución de los "hechos" al final de la película.

tropología muchas de las personas de otras culturas eran “analfabetas” o geográficamente distantes, y había poca posibilidad de que leyesen lo que se había publicado sobre ellas. Este no es el caso en la actualidad y, por consiguiente, cambia considerablemente lo que escribimos y cómo lo escribimos. Al estudiar un “nosotros” desde adentro, pensando en el “otro” como “nosotros”, (o “nosotros” como “otro”), se cambia la relación entre el observador y el observado. Esto puede lograrse permitiendo a quienes son observados hablar por ellos mismos, e incluso recibir de ellos consejos acerca del proceso mismo de conducción de la investigación. El antropólogo, ya como intruso, ya como forastero, puede ser que luche con las interpretaciones emic y etic de los datos, pero esto puede ser también parte del estudio (ver Colic-Peisker, 2004: 82-94). Al revelar las discrepancias, la disciplina antropológica se está ensanchando en nuevas formas y ganando más fuerza y credibilidad.

En 1990, descripciones más reveladoras y personales fueron introducidas en las publicaciones de los antropólogos. El *modus operandi* es el de producir una etnografía que refleje el yo interactuando con otros yos. Esta perspectiva se extendió hacia el dominio de la religión, con el resultado de que un creciente número de antropólogos están revelando sus experiencias inusuales. El abismo entre el Yo y el Otro ha permitido a algunos cruzar la gran “división blanca”⁷ que separa al “nosotros” del “ellos”. De hecho hace mucho más, ya que permite a

los antropólogos explorar terrenos que nunca habían sido previamente allanados, o que sólo lo habían sido por aquellos fuertes de espíritu. Algunos estudios contemporáneos de nuevos movimientos religiosos, o espiritualidades emergentes, especialmente aquéllos que se preocupan por el ritual, la magia, religiones de la naturaleza, conciencia, chamanismo, y religiones de misterio, están encarando debates concernientes sobre qué es comprendido en la racionalidad e incluso la realidad. Se están preguntando cuestiones tales como qué es la investigación objetiva, qué constituye un conocimiento científicamente válido, y cómo es el conocimiento mismo sujeto a la manipulación política y hegemónica. Hay un creciente cuerpo de trabajo que investiga las epistemologías etnográficas y la construcción del conocimiento.

La importancia del trabajo de campo reflexivo y enfocado a la experiencia ha sido enfatizada por muchos que están investigando el paganismo moderno y las religiones de la naturaleza. Un buen número de autores contemporáneos presentan sus propios intereses y sesgos en una breve declaración al principio, o incluyen una breve autobiografía, o tejen sus propios intereses y experiencias a lo largo del libro (ver Spickard, Landres y McGuire, 2002). En mi libro sobre la brujería y el paganismo introduzco brevemente mis antecedentes e intereses, manteniendo un enfoque abierto, mientras al mismo tiempo participo en lo que para otros (incluyendo algunos amigos antropólogos) parecía un comportamiento extravagante. En mi libro exploro lo que las brujas y paganos, en Australia, tenían que decir acerca de sus creencias y sus prácticas (ver Hume, 1997). Por un periodo de siete años asistí a numerosos rituales, encuentros, re-

⁷ Edith Turner (1993) propuso el término “división blanca” en su artículo, “The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?” *Anthropology of Consciousness*, vol. 4, num. 1, pp. 9-13.

uniones públicas, iniciaciones, *handfasting* (bodas entre brujos) y festivales paganos, y me inmergi totalmente en estos eventos. Sin embargo, omití elaborar la descripción total de mis experiencias, ya que tuve dudas sobre si debía hacerlo. El libro de Susan Greenwood (2000) sobre la magia y la brujería, y el de Jenny Blain (2002) sobre la magia-Seid, incluyen datos reveladores sobre ellas mismas y su participación activa en las prácticas y creencias de los grupos que estudiaron. Susan Greenwood escribe sobre sus experiencias durante su entrenamiento mágico para convertirse en una gran maga y bruja, y argumenta que el enfoque participativo deliberado es esencial para entender los "otros mundos" de los magos occidentales contemporáneos. Jenny Blain es una activa practicante *seidr* (prácticas contemporáneas paganas-chamánicas del norte de Europa) y discute su participación activa en los mundos de espíritus de este grupo contemporáneo de neopaganos. Estamos empezando a revelar más de nosotras mismas en nuestros escritos y, en el proceso, estamos descubriendo más acerca de las dificultades, problemas y puntos sobresalientes del trabajo de campo.

En el extremo final de la reflexividad existen estudios que se enfocan sobre los antropólogos explorando sus propias identidades contra el trasfondo cultural. Este acercamiento puede volverse autoindulgente, confesional y tal vez, al final, no nos ofrezca mucha información acerca de nada más que el autor. Ejemplos menos extremos de la reflexividad usan el "yo" como un ejemplar para discutir la cultura. La empresa reflexiva se convierte en sí misma, en algunos casos, en la etnografía. En su trabajo, Pat Caplan (1997) incluye la voz de su informante, Mohammed, junto con su

propia voz, así como también mucha información sobre los cultos a los espíritus. De esta forma logra un balance entre la autobiografía y la etnografía, desde su posición como una etnógrafa que permaneció largo tiempo entre los swahili de Tanzania.

Cuando James Carrier (1995) cambió el foco de su atención, de la sociología a la antropología, se mostró sorprendido de lo que llamaba la falta de sofisticación en las formas en las cuales los antropólogos hablaban de sus propias sociedades. Notaba un doble estándar profesional por parte de académicos que hacían grandes esfuerzos para revelar las complejidades e interconexiones de las sociedades no-occidentales; sin embargo, al hablar de grupos en Occidente, usaba términos simplistas que no hubieran sido tolerados en un antropólogo que hablara sobre una sociedad pequeña. En efecto, la antropología ha quedado atrás de la sociología y de las investigaciones religiosas en el estudio de religiones emergentes, especialmente de aquellas en Occidente. Tal vez son su énfasis en el "otro" y en las culturas fuera de Occidente los que la han llevado a este descuido.

Edith Turner (1993) confronta el sesgo occidental que ha prevalecido en la antropología desde su origen, particularmente en el área de los estudios religiosos. Como disciplina, la antropología ha continuado manteniendo una posición separatista en lo que se refiere a las experiencias religiosas, al grado que la mayoría, si es que no todos los investigadores de campo, han ignorado los reporte de sus informantes sobre los "espíritus" y todo aquello que sea metafísico. Turner propone que los antropólogos han sido culpables de "frigidez religiosa" y ésta ha inhibido a los investigadores de campo para involucrarse plenamente en las cultu-

ras que estudian. La lente a través de la cual los antropólogos occidentales han estado observando, ha reflejado el encaprichamiento occidental con el racionalismo empírico, la razón y la lógica. Debido a que la consideración del ámbito espiritual ha sido excluida del área académica (y para algunos del área personal), los investigadores de campo se han cerrado a cualquier experiencia que pueda haber surgido a través de una inmersión total en las actividades religiosas. Después de sus experiencias extraordinarias mientras realizaba trabajo de campo, Turner (*idem*) está convencida de que la observación sólo puede resultar en un conocimiento parcial y que lo que verdaderamente se necesita es una participación plena en eventos religiosos, como los rituales, para poder entender completamente qué nos están diciendo nuestros informantes.

Los investigadores de otras disciplinas se han aventurado en territorios fuera de su disciplina, en un intento por explicar experiencias que algunos habían considerado como aberraciones mentales. Beverly Scott (1997), por ejemplo, cuestiona la respuesta estándar del profesional médico a la percepción de voces que aparentan no derivarse de ningún estímulo externo, llamándolas “alucinaciones auditivas”. Señala las connotaciones negativas y las presuposiciones implicadas por este término. Scott compara el escuchar voces (que ella denomina “voces internas”) de líderes famosos, tales como Mahatma Ghandi y Martin Luther King, con aquellos casos similares de pacientes psiquiátricos. Su propuesta es que no todo aquel que escucha voces puede necesitar atención psiquiátrica. Podría ser mejor, según Scott, investigar los casos a profundidad, con la noción de que pueden existir distinciones que pueden examinarse a tra-

vés de diversas áreas disciplinarias incluyendo la antropología, las neurociencias, los estudios de la conciencia y los estudios religiosos. Leuder y Thomas (2000) concuerdan ampliamente con Scott en este punto y están entre un creciente número de investigadores que argumentan que las voces internas pueden representar algo más que las incoherencias de la perturbada salud mental de un paciente. Las distinciones pueden ser difíciles de establecer, sin embargo, estos autores ofrecen la posibilidad de pensar en nuevas direcciones (ver Rommer y Escher, 1994; Stephens y Graham, 2000).

August Reader (1995) ha llegado a conclusiones diferentes acerca de su propia experiencia personal. Sin embargo, plantea algunas dudas sobre la certeza del paradigma occidental que niega otras realidades. Reader, un profesor de oftalmología clínica, discute la correlación entre la fisiología del sistema visual y las experiencias consideradas “espirituales”, a las que él mismo se ha enfrentado. Conduciéndonos a través del análisis del simbolismo histórico del ojo —como se ha encontrado en las culturas egipcia, griega e hindú— y las características fisiológicas y psicológicas de los reportes contemporáneos de experiencias cercanas a la muerte (incluyendo la suya propia), Reader encuentra una conexión entre los “misterios internos”, que pueden encontrarse en prácticas religiosas antiguas, y los misterios de la fisiología humana. Sugiere que las respuestas fisiológicas determinadas por una reacción automática a ciertos estímulos internos y externos pueden producir experiencias descritas como “espirituales” (tales como las experiencias cercanas a la muerte, NDE, con sus siglas en inglés *Near Death Experiences*). Después de describir su propia NDE, ocasionada por

un ataque cardíaco, Reader nos conduce cuidadosamente a través de explicaciones científicas y fisiológicas, detallando la conexión entre los mecanismos del sistema óptico y el nervioso, lo que le permite explicar sus encuentros personales con la muerte. Sin embargo, Reader nos advierte contra una total descalificación científica de estas experiencias como espirituales porque no pueden explicar los sentimientos profundos de la "Presencia Universal", y el amor que comúnmente puede acompañar estas descripciones, que él mismo ha detallado.

Todos estos artículos funcionan como una antítesis de las interpretaciones occidentales establecidas acerca de la conciencia humana, la espiritualidad y los conceptos de realidad. Como antropólogos haríamos bien en hacer caso a estas diferentes perspectivas cuando nos aventuramos al campo. En efecto, si escuchamos cuidadosamente lo que nuestros informantes nos dicen sobre estos aspectos, e incluso tratamos de experimentarlo a través de nosotras mismas, podríamos seguir caminos en la investigación que hasta ahora sólo han sido mencionados en los corredores de la academia o alrededor de las mesas de nuestros amigos cercanos.

NUESTRO FUTURO: ¿DESDE AQUÍ HACIA DÓNDE?

La naturaleza de la experiencia de trabajo de campo ha tocado sin duda a cada uno de nosotros en formas profundamente personales; sin embargo, descripciones anteriores fallaron en dar cuenta de este hecho o lo relegaron a los diarios o a novelas. No existe duda alguna de que hace falta un enfoque multidisciplinario para expandir nuestros

marcos conceptuales. El incorporar paradigmas teóricos de otras disciplinas puede sugerir nuevas formas para interpretar y reportar el mundo, expandir nuestro conocimiento sobre la religión, las experiencias religiosas y su importancia no sólo para la antropología, sino también para otras disciplinas. Podríamos tomarlos de disciplinas como la etnomusicología, la psicología, la sociología, los estudios de la religión, la crítica literaria, los estudios de la conciencia y también de las ciencias duras⁸. George Marcus y Michael Fischer proponen que necesitamos desarrollar una crítica cultural antropológica que esté ligada a la experimentación etnográfica. Esto puede implicar lo que Marcus y Fischer (1986: 67-73) llaman etnografías de "aprendices de brujo".

En cuanto a si debemos ser pesimistas u optimistas sobre el futuro de nuestra disciplina, yo estaría de acuerdo con Clifford Geertz (1995) y Clinton Bennet (1996) en que debemos permanecer "precavidamente optimistas". Los enfoques multisituados, pluralistas y dialógicos han sido empleados para bien, y los enfoques teóricos multidisciplinarios pueden sólo mejorar nuestra visión del campo. Las perspectivas unidimensionales no proveen etnografías holísticas ni adecuadas. Geoffrey Samuel (1990) sugiere que la naturaleza caleidoscópica de varios elementos, de los que consta cualquier instante de nuestra percepción, puede ser provechosamente examinada al usar un marco multimodal. Samuel introduce una adaptación de la teoría de las dinámicas de

⁸ Mi más reciente interés en el campo de los estudios de la conciencia surge de mis experiencias en el campo, así como también de las de otros. Esto me ha conducido a explorar el fenómeno desde una perspectiva multidisciplinaria. Ver Hume (en prensa-b).

campo a las ciencias humanas, las cuales son no lineares, no causales y multidisciplinarias, sorteando lo que él ve como nuestra alienación dicotómica del presente.

Me gustaría ver, en un futuro, estudios polimetodológicos, multidisciplinarios, más antropología realizada por antropólogos “nativos”, más etnografías multisituadas, más etnografías “en el hogar” y una mayor inmersión en las actividades religiosas que se estudian. Las relaciones durante la investigación están cambiando y lo harán mucho más en un futuro, cuando las distinciones entre investigador e investigado se vuelvan más difusas y de colaboración. La teoría puede sólo beneficiarse al examinar temas a través de varias disciplinas y al incorporar todas las experiencias (especialmente las religiosas/espirituales) en la arena interpretativa.

La nueva angustia acerca de la representación ha planteado todo tipo de preguntas, y la postura posmoderna ha intentado enfrentarse a estas inquietudes. Al revelar más de nosotros mismos, nuestros sesgos, experiencias, emociones y dificultades en nuestros relatos, mejoraremos nuestro conocimiento de la situación de campo, proveeremos una lectura más atractiva y nuevos paradigmas teóricos más ambiciosos.

La antropología no está en crisis: ha entrado en un futuro lleno de posibilidades estimulantes.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNETT, Clinton (1996), *In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions*, New York, Cassell.
- BLAIN, Jenny (2002), *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-shamanism in North European paganism*, London, Routledge.
- BOWMAN, Marion (2002), “Contemporary Celtic Spirituality”, in J. Pearson (ed.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*, Bath: Ashgate y The Bath Press, pp. 55-102.
- CAPLAN, Pat (1997), *African Voices, African Lives: Personal Narratives from a Swahili Village*, London, Routledge.
- CARMODY, Denise Lardner (1989), *Women and World Religions*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- CARRIER, James G. (ed.) (1995), *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, Oxford University Press.
- CHRIST, Carol (1987), *The Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, San Francisco, Harper and Row.
- CLIFFORD, James y George Marcus (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- COHEN, Anthony y Nigel Rapport (eds.) (1995), *Questions of Consciousness*, London, Routledge.
- COLIC-PEISKER, Val (2004), “Doing Ethnography in ‘One’s Own Ethnic Community’. The Experience of an Awkward Insider”, in L. Hume y J. Mulcock (eds.), *Anthropologists in the Field*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 82-94.
- DALY, Mary (1973), *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women’s Liberation*, Boston, Beacon Press.
- (1978), *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press.
- DURKHEIM, Emile (1915 [1912]), *The Elementary Forms of the Religious Life*,

- traducción de J. W. Swain, New York, MacMillan Co.
- ELIADE, Mircea (1954), *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, traducción de Willard R. Trask, Princeton, Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward, sir (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- FRAZER, James George, sir (1922), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan.
- FREEMAN, Derek (1983), *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, Harvard University Press.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- (1995), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press.
- GREENWOOD, Susan (2000), *Magic, Witchcraft and the Otherworld*, Oxford, Berg.
- GREIL, A.L. (1993), "Explorations along the Sacred Frontier. Volume A", in D.G. Bromley y J.K. Hadden, *Handbook of Cults and Sects in America*, Greenwich, Conn., JAI, pp. 153-172.
- HANEGRAAFF, Wouter (1995), "From the Devil's Gateway to the Goddess Within: The Image of the Witch in Neopaganism", in R. Kloppenborg y W.J. Hanegraaff (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, Brill, pp. 213-242.
- HEINLEIN, Robert (1977), *Stranger in a Strange Land*, Londres, New English Library.
- HUME, Lynne, (1996), "The Rainbow Serpent, the Cross and the Fax Machine: Australian Aboriginal Responses to the Bible", in M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Leuven, E. J. Brill.
- (1997), *Witchcraft and Paganism in Australia*, Melbourne, Melbourne University Press.
- (2000), 'The Dreaming in Contemporary Aboriginal Australia', in G. Harvey (ed.), *Indigenous Religions: A Companion*, London, Cassell, pp.125-138.
- (2002), *Ancestral Power: The Dreaming, Consciousness and Aboriginal Australians*, Melbourne, Melbourne University Press.
- y Jane Mulcock (eds.) (2004), *Anthropologists in the Field: Cases in Participant Observation*, New York, Columbia University Press.
- (en prensa), "Liminal Beings and the Undead: Vampires in the 21st Century", in L. Hume y K. McPhillips (eds.), *Popular Spiritualities: The Politics of Contemporary Enchantment*, Aldershot, U.K., Ashgate.
- (en prensa-b), *Portals: Opening Doorways to Other Realities through the Senses*, Oxford, Berg.
- KAY, Max S. y Michael J. HANSON (2002), *Star Wars: the New Myth*, Xlibris Corporation.
- KEYWORTH, David (2002), "The Socio-Religious Beliefs and Nature of the Contemporary Vampire Subculture", *Journal of Contemporary Religion*, vol.17, num.3, October 1, London, pp. 355-370.
- KUROSAWA, Akira (dir.), (2002 [1951]), *Rashomon* [DVD], Daiei Motion Picture Co. Ltd, Rashomon.
- LAUGHLIN, Charles, Jr. (1994), "Psychic Energy and Transpersonal Experience: A Biogenic Structural Account of the Tibetan Dharma Yoga Practice", in D. E.

- Young y J. G. Goulet (eds), *Being Changed by Cross-cultural Encounters...*, Petersborough, Ontario, Broadview Press, pp. 99-134.
- LETT, James (1997), "Science, Religion and Anthropology", in S. D. Glazier (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Westport, CT, Greenwood Press, pp. 103-120.
- LEUDER, Ivan y Philip Thomas (2000), *Voices of Reason, Voices of Insanity: Studies of Verbal Hallucination*, London, Routledge.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989 [1967]), *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford, Stanford University Press.
- MARCUS, George y Michael Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARX, Karl (1964 [1844]), "Critique of Hegel's Philosophy of Right", in R. Niebuhr, *Karl Marx and Friedrich Engels on Religion*, New York, Schocken Books.
- MEAD, Margaret (1949), *Coming of Age in Samoa*, New York, New American Library.
- MOORE, Henrietta (1988), *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press.
- (1994), *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Cambridge, Polity Press.
- OTTO, Rudolph (1929), *The Idea of the Holy*, traducido por John W. Harvey, London, Oxford University Press.
- PALS, Daniel (1996), *Seven Theories of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- PEARSON, Joanne, Richard H. Roberts y Geoffrey Samuel (eds.) (1998), *Nature Religion Today*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- READER, August (1995), "The Internal Mystery Plays: The Role and Physiology of the Visual System in Contemplative Practices, *Alternative Therapies*, vol. 1, num. 4, pp. 54-63.
- REDDEN, Guy (2005), "The New Age: Towards a Market Model", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 20, num. 2, pp. 231-246.
- ROMME, Marius y Sandra ESCHER (1994), *Accepting Voices*, London, Granta.
- ROSE, Debora Bird (1996), *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Canberra, Australian Heritage Commission.
- ROSTAS, Susanna E. (2002), "'Mexicanidad': The Resurgence of the Indian in Popular Mexican Nationalism", *Cambridge Anthropology*, vol. 23, num. 1, pp. 20-38.
- SAMUELS, Geoffrey (1990), *Mind, Body and Culture: Anthropology and the Biological Interface*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCOTT, Beverley (1997), "Inner Spiritual Voices or Auditory Hallucinations?", *Journal of Religion and Health*, vol. 36, num. 1, pp. 53-63.
- SPICKARD, J. V., J. Shawn Landres y M. B. McGuire (2002), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, New York, New York University Press.
- ST. JOHN, Graham (ed.) (2001), *Free NRG: Notes from the Edge of the Dance Floor*, Altona, Vic., Common Ground.
- STARK, Rodney (1996), "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Journal of Contemporary*

- rary Religion*, vol. 11, num. 2, pp. 133-146.
- STEPHENS, Lynne y George Graham (eds.) (2000), *When Self Consciousness Breaks: Alien Voices and Inserted Thoughts*, London, MIT.
- STOLLER, Paul y Cheryl Olkes (1987), *In Sorcery's Shadow*, Chicago, University of Chicago Press.
- SWAIN, Tony y Deborah Bird Rose (eds.) (1988), *Aboriginal Australians and Christian Missions*, Adelaide, S.A., Australian Association for the Study of Religions.
- TEDLOCK, Barbara (1991), "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, Nuevo Mexico, pp. 69-94.
- TRAMACCHI, Des (2000), "Field Tripping: Psychedelic Communitas and Ritual in the Australian Bush", *Journal of Contemporary Religion*, vol.15, num.2, may 1, London, pp. 201-213.
- (2004), "Entheogenic Dance Ecstasies: Cross-Cultural Contexts", in G. St. John (ed.), *Rave Culture and Religion*, London, Routledge.
- TURNER, Edith (1993), "The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?", *Anthropology of Consciousness*, vol. 4, num.1, March, pp. 9-13.
- (1994), "A Visible Spirit Form in Zambia", in D. E. Young y J.G. Goulet (eds), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters...*, Petersborough, Ontario, Broadview Press, pp.71-95.
- YORK, Michael (2001), "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16, num.3, pp. 361-372.
- YOUNG, David E. y Jean-Guy Goulet (eds.) (1994), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Petersborough, Ontario, Broadview Press.