

Intersecciones en Antropología
ISSN: 1666-2105
intersec@soc.unicen.edu.ar
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Argentina

Cornejo Valle, Mónica
Perspectivas cognitivas sobre la religión. Neointelectualismo y ontologización de la creencia religiosa en dos naturalismos enfrentados
Intersecciones en Antropología, vol. 12, núm. 1, 2011, pp. 95-108
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179522601008

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Perspectivas cognitivas sobre la religión. Neointelectualismo y ontologización de la creencia religiosa en dos naturalismos enfrentados

Mónica Cornejo Valle

Recibido 23 de febrero 2010. Aceptado 15 de junio 2010

RESUMEN

El objetivo de este artículo es sacar a la luz las conexiones inesperadas entre la Antropología Cognitiva y la Antropología de la Naturaleza a propósito de sus aproximaciones a las creencias religiosas. En primer lugar, se justificará por qué ambas corrientes, de las más relevantes actualmente y más a menudo enfrentadas que en acuerdo, se consideran perspectivas cognitivas sobre lo religioso. A continuación, se explorará la teoría de la ontología intuitiva y la agencia contraintuitiva. Después se hará una lectura de las ontologías de la naturaleza poniendo el acento en sus aportaciones para una Antropología de la Religión. Por último, se hará una revisión crítica de las aportaciones de ambas corrientes, señalando sus puntos de convergencia, explorando las aportaciones específicas de la comparación a los debates definicionales reabiertos en Antropología de la Religión y revisando, en especial, las implicaciones de tratar las ideas religiosas como ontologías en Antropología.

Palabras clave: Creencias; Religión; Cognición; Ontología; Antropología.

ABSTRACT

COGNITIVE PERSPECTIVES ON RELIGION: NEO-INTELLECTUALISM AND ONTOLOGIZATION OF RELIGIOUS BELIEF IN TWO OPPOSING NATURALIST THEORIES. This paper aims to show the unexpected links between cognitive anthropology and the anthropology of nature in relation to their approaches to religious beliefs. First, the reason for using "cognitive" in both cases will be explained. Second, the theory of intuitive ontology and counter-intuitive agency will be explored. Third, the theory of the ontologies of nature and its contribution to the anthropology of religion will be examined. Finally, a critical comparative reading of the theories will explore the consequences of treating religious ideas as ontologies.

Keywords: Beliefs; Religion; Cognition; Ontology; Anthropology.

INTRODUCCIÓN

Entre las aportaciones más recientes de la Antropología al estudio de la religión han cobrado un especial protagonismo las que proceden de la Antropología Cognitiva. Frente a las tradiciones bien asentadas que se han venido centrando en el simbolismo ritual o en las estructuras de los mitos y sus correspondencias sociológicas (Díaz Cruz 1998; Morris 1995), autores como Thomas Lawson, Robert McCauley, Pascal Boyer o Harvey Whitehouse vienen proponiendo un enfoque naturalista radical, aunque de un naturalismo definitivamente opuesto al de la Antropología de la Naturaleza de Philippe Descola. Desde ambas corrientes, sin embargo, se ha dado una singular y abundante coincidencia en cuanto a asumir la definición tyloriana de lo religioso, considerar la religión como modo de pensamiento, remitirse a la dicotomía natural/sobrenatural, prestar atención a las lógicas inferenciales, destacar la agencia y la intencionalidad como elementos argumentales clave, y también a explicar las creencias religiosas como ontologías, con lo cual vuelven a la actualidad antiguas discusiones sobre la relación entre naturaleza y religión a la luz de investigaciones más recientes.

Mónica Cornejo Valle. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Antropología Social. Campus de Somosaguas, 28223, Madrid. E-mail: mcornejo@cps.ucm.es

GNOSEOLOGÍAS ANTROPOLÓGICAS Y PERSPECTIVAS "COGNITIVAS"

Tal y como se ha ido construyendo la historia teórica de la Antropología, creo que en primer lugar debe justificarse por qué razones podemos llamar, a dos enfoques tan distintos, perspectivas cognitivas sobre lo religioso. Por "cognitiva" no se ha entendido, en Antropología, un área temática de la investigación o la teoría, sino más bien el trabajo de un grupo de antropólogos a quienes se ha identificado con ese adjetivo. Hasta los años noventa, más o menos, la expresión Antropología Cognitiva seguía usándose como sinónimo de lo que fuera la Nueva Etnografía o las variaciones que le siguieron en los años setenta y más tarde (Reynoso 1998). De hecho, Carlos Reynoso (1986: 14) discutía la pertinencia de considerar el estructuralismo como una variedad de antropología cognitiva (ahora con minúscula), a pesar de que su objeto general era, después de todo, el pensamiento humano. En la actualidad, la Antropología Cognitiva ha cambiado pero sigue refiriéndose habitualmente al trabajo de un grupo de antropólogos y no a cualquier etnografía sobre el pensamiento, cognición o sus procesos. También como antes, vuelve a ser un proyecto interdisciplinar en el marco de las Ciencias Cognitivas (igualmente recuperadas de su silencio durante los años ochenta), que en esta ocasión se caracteriza por su afinidad con temas y problemas de la Psicología (no tanto ya de la Lingüística) y, en particular, de la nueva Psicología Cognitiva que ha resultado del impacto de las hipótesis de Jerry A. Fodor (1983) y la teoría de la Modularidad de la Mente (Changeux 1985; Gelman 1978; Hirschfeld y Gelman 1994). Al mismo tiempo, aunque esta referencia a la Psicología es imprescindible, la Antropología Cognitiva actual puede caracterizarse igualmente por una referencia intradisciplinar fundamental y con un impacto propio muy considerable: me refiero al trabajo de Dan Sperber y sus muy influyentes teorías sobre la relevancia (Sperber y Wilson 1995) y su corolario en la epidemiología de las representaciones (Sperber 1996). Así pues, cuando en la actualidad se habla de Antropología Cognitiva en revistas científicas, lo habitual es que esta referencia se ciña al propio Dan Sperber, así como a los más y menos sperberianos Pascal Boyer, Scott Atran, Justin Barret, Thomas Lawson, Robert McCauley, Harvey Whitehouse o Ilka Pyysiäïnen, por mencionar algunos autores significativos cuyos trabajos se citarán más adelante.

Lo que todos ellos tienen en común es su interés en las relaciones entre la conducta cultural y los procesos físico-biológicos. Dicho interés ha dado lugar a la exploración sistemática de hipótesis naturalistas y evolucionistas sobre las facultades cognitivas complejas del ser humano en el marco de un programa de trabajo el interés por las grandes teorías generales. Aplicado esto al estudio de las ideas y prácticas religiosas, este programa de trabajo ha dado lugar a teorías naturalistas radicales sobre el origen de las creencias (Boyer) y los ritos (Lawson y McCauley). Sin embargo, creo que este renacimiento del gusto por estudiar la creencia como modo de pensamiento no se restringe sólo a los trabajos del evolucionismo cognitivo y sus esfuerzos de desarrollo argumental o de contrastación (etnográfica o/y experimental), aunque sin duda parecen los más en boga. En mi opinión, la consideración de perspectivas cognitivas en el estudio de la religión se enriquecería si se contextualizaran las aportaciones de la renovada Antropología Cognitiva reconociendo las líneas de continuidad con antecedentes de varios tipos, así como con otras teorías sobre la religión que se han interesado en dar cuenta de los procesos cognitivos de diferentes formas, por diversas que sean, y en la medida en que hay cierta convergencia de objeto, hipótesis y enfoque. Así, si bien es cierto que la etiqueta "cognitivo/a" no suele ser utilizada para definir una rama temática de la Antropología, no es menos cierto que ha habido Antropología "del Conocimiento", por así decir, desde que se fundara la disciplina en cualquiera de los hitos (autores, obras, o incluso métodos) más nítidos o más borrosos en que deseemos establecer un momento fundacional. Puede afirmarse sin titubear que, al menos en Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Durkheim, Mauss, Morgan y Boas, están disponibles teorías antropológicas sobre los procesos del conocimiento humano[1], y de una forma especialmente clara, el muy actual tema de las lógicas inferenciales. Y en este sentido, me parece legítimo llamar teorías "cognitivas" a todas aquellas teorías antropológicas que han tenido (o tienen en la actualidad) el proceso de conocimiento como objeto, es decir, aquellas gnoseologías desarrolladas desde la Antropología Social y Cultural.

En la mayoría de los casos (y especialmente en los antiguos), las diversas gnoseologías antropológicas han ofrecido aportaciones específicas al campo de la Antropología de la Religión, aunque no sólo a éste. Si el rastro desde las teorías intelectualistas y psicológicas clásicas hasta hoy se ha diluido en parte, se debe también a que las teorías decimonónicas que más prosperaron a lo largo del siglo XX fueron las que adoptaron perspectivas culturalistas y sociológicas que desplazaban deliberadamente la atención de la gnoseología (criticando los enfoques psicológicos por reduccionistas y al universalismo evolucionista por etnocéntrico). De este modo, la Antropología del siglo XX se ha caracterizado mucho más por su interés en las teorías de la representación como expresión del conocimiento que por las teorías del conocimiento mismo. Este desplazamiento de los procesos del conocimiento a sus productos era la propuesta característica de Boas y de Durkheim, así como del empirismo

las de los autores cuya influencia se ha debido más a las críticas contra sus posturas que a las alabanzas de sus discípulos –esto es Tylor, Frazer y Lévy-Bruhl– han cobrado una relevancia inusitada a finales de siglo.

Si consideramos las perspectivas cognitivas así, como teorías antropológicas sobre el conocimiento, se hace muy interesante contrastar sus aproximaciones a la cuestión religiosa con las teorías de autores que en su enfoque general de Antropología no son cognitivistas en sentido restringido. Me refiero a Philippe Descola, Tim Ingold, Gisli Pálsson, Eduardo Viveiros de Castro o Nurit Bird-David[2]. A diferencia de la actual Antropología Cognitiva, el naturalismo que ha animado uno de los debates más interesantes sobre cosmologías religiosas en las últimas décadas es el de una Antropología de la Naturaleza que se ha alineado en contra de los planteamientos de Sperber y su biologicismo, apoyado en la Psicología Cognitiva. Descola, que también concede algún valor a la evolución filogenética (2005: 149) y defiende una perspectiva específicamente cognitivista para mejorar el concepto de *habitus* bourdieano (2005: 152), sostiene al mismo tiempo un claro posicionamiento antibiologicista que es, por decir así, su sello característico. El debate con la cuestión religiosa de fondo viene animado, además, por un relativismo *sui generis*[3], que rechaza el universalismo radical de la Antropología Cognitiva pero no renuncia a la teoría general en Antropología. Un relativismo que no recuerda mucho a Boas, y sí mucho más a Lévy-Bruhl. La consideración de estas dos perspectivas (universalista y relativista) de forma conjunta ofrece, en mi opinión, un marco de reflexión más interesante que la sola revisión (aunque tal vez más ortodoxa) del panorama en Antropología Cognitiva. La comparativa nos deja ver la importancia actual de temas y problemas propios de una gnoseología antropológica abandonada hace un siglo, que se recuperan hoy desde posturas significativamente distintas y concurrentes al mismo tiempo. En cualquier caso, a continuación se revisarán los elementos fundamentales en ambas perspectivas, y se revisará después el valor de estas aportaciones al campo específico de los estudios sobre religión y religiosidades.

PERSPECTIVAS UNIVERSALISTAS: EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

La inauguración de esta nueva época temática en Antropología de la Religión se debe en buena parte a dos propuestas diferentes en cuanto a su origen y planteamiento, pero que posteriormente han coincidido ampliamente. Me refiero a las de Thomas Lawson y Robert McCauley, por un lado (1990, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*), y a la de Pascal Boyer por otro (*The Natureless of Religious* en este enfoque, desarrollaron algunos de los aspectos que se proponían en las obras anteriores[4] y dieron lugar a una de las corrientes imprescindibles en los actuales estudios sobre religión, los CSR (*Cognitive Science of Religion*), como los etiqueta McCauley. Considerados conjuntamente, el enfoque y propuesta de los CSR se pueden describir enumerando tres ideas principales alrededor de las cuales se organizan las diferentes propuestas de autores y obras. Estas tres ideas básicas y comunes serían las siguientes: a) la universalidad y relevancia cognitiva (saliencia) de los hechos *contraintuitivos* (la fenomenología que viola las expectativas intuitivas); b) la noción, también universal, de *agencia* (la intencionalidad como atributo ontológico); y c) el carácter "natural" y cognitivo del vínculo (causal) entre ambas cosas (que a los hechos extraños se les atribuya como causa la acción de un agente invisible es consecuencia del equipamiento cognitivo que la evolución ha dado al ser humano). Y, para centrar la cuestión, a estas ideas se les añade la premisa de los CSR: la religión es la forma cultural más extendida de articular ese vínculo causal entre hechos raros y agentes invisibles.

Mientras Lawson y McCauley ofrecen un amplio recorrido por la ritualística comparada[5], autores como Pascal Boyer o Scott Atran han llegado a la noción de lo contraintuitivo y a la de agentes sobrenaturales de una forma más directa. El punto de partida de éstas es la pregunta sobre el origen de las *creencias* religiosas, entendiendo la especificidad característica de las ideas religiosas al modo tyloriano. Boyer, Atran, Liénard, Barret, Pyysiäinen y otros han profundizado sobre teorías, hipótesis, y conceptos sobre el conocimiento (Teorías de la Mente, si se prefiere) susceptibles de explicar la razón última de la omnipresencia de lo sobrenatural como idea cultural, desarrollando la epidemiología de las representaciones de Sperber, aplicando abundante literatura de la Psicología Cognitiva, Evolutiva, Neuropsicología y Filosofía al trabajo. No obstante las diferencias entre autores, el papel de estas nociones en los argumentos es el mismo: la religiosidad de la idea o el rito depende de una inferencia particular, la inferencia que se aplica en las explicaciones de hechos contraintuitivos, que consiste en atribuirles una causa intencional oculta, una agencia intencional contraintuitiva (sobrenatural, en ese sentido). Veamos cómo se articulan estas nociones en una teoría naturalista de la religión.

Clark Barret y Pascal Boyer (2005) exponen un conjunto de inferencias sobre la agencia que incluye las siguientes variedades de inferencia: la detección de movimiento *animado*, el reconocimiento de reacciones a distancia, la adscripción de metas en el movimiento de los objetos, la adscripción de intenciones en la acción, la capacidad de atención conjunta con otro

estados emocionales. Cada una de estas capacidades se relaciona con una inferencia sobre la agencia, y todas se consideran parte del equipamiento cognitivo humano. Sostienen Boyer y Liénard (2006) –con el consenso de otros (Liénard y Lawson 2008) y apoyados en abundante literatura acerca de psicología evolutiva– que este conjunto de habilidades resulta básico para procesar la información del entorno en los términos de un análisis de riesgos. En este sentido, las inferencias basadas en la noción de agencia formarían parte de un *Hazard-Precaution System* que la evolución ha configurado de este modo. Si una capacidad así es innata o se desarrolla en determinadas condiciones durante la infancia no es algo sobre lo que exista un consenso en psicología, más bien al contrario; sin embargo, para los propósitos de una explicación sobre las conductas culturales (en este caso, las religiosas), no es tan relevante la cuestión del innatismo estricto como la del apriorismo cognitivo. Es decir, innata o no, la inferencia sobre la agencia intencional es un a priori cognitivo universal, cuyo programa está en alguna parte del cerebro y que opera al modo en que la Antropología Cognitiva anterior (Casson 1983; D'Andrade 1995; Strauss *et al*. 1997) describe los "esquemas cognitivos": estructuras que organizan la información, que dan forma al conocimiento (Atran 2003: 57).

Así las cosas, parece que la capacidad de inferir un agente causal no físicamente presente, y eventualmente dotado de intenciones, no es una capacidad particularmente relacionada con lo religioso, ni siquiera con lo extraordinario, al mismo tiempo que no implica nada respecto de la condición (natural o sobrenatural) del agente. Esto apunta a que las ideas y conductas religiosas, con independencia de sus manifestaciones culturales, no son en sí mismas un producto de la adaptación evolutiva, como sí podría serlo un sistema de precaución ante el riesgo, o algunas otras capacidades (simbólicas) con las que habitualmente se ha relacionado más, como el lenguaje. A decir verdad, hay un consenso general entre los antropólogos de esta corriente en cuanto a considerar las prácticas e ideas religiosas como un epifenómeno cognitivo, bien sea en términos de *exaptación*, como hace Atran (2003: 45), o bien como *by-product*, al modo de Boyer (Boyer y Bergstrom 2008). Este matiz tiene una importancia muy notable para la reflexión antropológica porque, como señala Atran, significa que estamos hablando de *selección cultural*, no natural. Pero antes de eso, aún podemos preguntarnos cómo y por qué razones un tal *Hazard-Precaution System* da lugar a ritos y seres sobrenaturales por todas partes.

En primer lugar, podemos considerar cierta semejanza estructural entre la atribución de agencia ordinaria y la atribución de agencia sobrenatural. (susceptible de ser predador o de ser presa) se oculta tras un arbusto que se mueve sin presencia de viento es simétrica a la que permite imaginar que un ser de otro mundo provoca que los muebles de una casa se desplacen solos, o que un visionario escuche mensajes que ningún humano alrededor le dirige, o también que un brujo haga caer un granero bien construido y sin termitas. Tal vez implican diferentes modalidades de agencia, según las enumeradas por Barret y Boyer, pero, en cualquier caso, la comparación entre este tipo de inferencias nos sugiere la presencia de un esquema cognitivo. El problema teórico está en explicar el modo en que surgen las hipótesis folk sobre lo que no es natural, ordinario o previsible partiendo de lo que sí lo es. Para ello podemos considerar la interpretación del sistema de inferencia de la agencia en los términos de una ontología intuitiva. Así pues, Pascal Boyer entiende por ontología intuitiva al conjunto de nociones e inferencias que el ser humano aplica al conocimiento e interacción en el mundo. También podemos considerarlo, en mi opinión, como un conjunto de hipótesis operativas sobre lo real, sobre los entes (físicos o no) y sus conductas. Que sean intuitivas significa al mismo tiempo que son implícitas en el sentido de no reflexivas, que son universales a pesar de las muy variadas formas culturales que pueden adoptar y que están escritas en la configuración cognitiva humana a modo de aprioris del conocimiento. En este sentido, son la base de una clasificación fundamental en el conocimiento humano, la que compete a la definición de lo real. En efecto, según Boyer, la ontología intuitiva es la base en función de la cual los seres humanos pueden establecer diferencias entre lo que es ordinario y *natural* en lo que respecta a las propiedades de los entes y lo que es normal y previsible respecto de las propiedades de sus conductas.

La consecuencia inmediata de esto es que el repertorio de lo real que no se ajusta a las expectativas de conducta o comparecencia fenoménica previstas por la ontología intuitiva (la ontología escrita en nuestro equipamiento cognitivo innato) es inmediatamente clasificado como el repertorio de lo anómalo, lo extraordinario, lo innatural, lo contraintuitivo. A diferencia de la física intuitiva o la psicología intuitiva de la que se habla en Psicología Evolutiva más habitualmente[6], esta ontología de raíz psicológica que propone Boyer abarca a las otras dos sin partir de premisa alguna sobre la aprehensión de diferencias ónticas "reales", por decir así. En "Restricciones cognitivas sobre las representaciones culturales" (1994), Boyer critica el empirismo ingenuo del que parten psicólogos como Kail al sostener que el ser humano es capaz de diferenciar entre eventos, objetos, seres vivientes, seres humanos, etc. Siguiendo a Sperber y a una tradición mucho más arraigada en la Antropología Sociocultural, esta ontología intuitiva se basa en la estructuración

En este sentido, al enfrentar el ser humano la realidad con esta ontología mental se producen falsos positivos y falsos negativos. Más que una estructura trascendental estática, sería un sistema de procesamiento de la información del entorno[7]. Por otra parte, este sistema opera tanto en situaciones normales como en situaciones anómalas, de modo que la única (y notable) frontera ontológica que este aparato cognitivo impone es, precisamente, la división entre lo que es y no es ordinario, natural, previsible, etc. De este modo, la hipótesis según la cual a hechos extraordinarios les corresponden explicaciones extraordinarias es aquí, por tanto, un resultado habitual y generalizado (si bien no directamente adaptativo) de la ontología intuitiva humana.

Todos los autores de esta corriente están de acuerdo en que aquello común entre las variedades de formas religiosas es su adscripción al territorio ontológico de lo extraordinario; aunque no se trata de una alternativa única. La otra posibilidad (es decir, la búsqueda de explicaciones ordinarias para hechos extraordinarios) sería labor de la ciencia y, eventualmente, de una ontología reflexiva (no intuitiva), de la Metafísica filosófica (Boyer y Barret 2005). Sin embargo, recordemos que estos autores parten de la premisa de que las ideas y prácticas religiosas se encuentran más extendidas en el panorama de la diversidad cultural. Lawson y McCauley (1990) sostienen que aquello que todos los ritos religiosos tienen en común es la participación de agentes con propiedades contraintuitivas. Así pues, el punto de partida de lo religioso es la experiencia de lo extraordinario en un sentido muy diferente a un William James o un Rudolf Otto. La ontología intuitiva es la fuente tanto de la naturalidad como de la innaturalidad de los hechos. Y, en la medida en que es tan universalmente humana como independiente de lo real (y cognitiva en este sentido), todas las sociedades en todos los tiempos se enfrentan a hechos que, siendo reales, desafían las expectativas de la ontología intuitiva. Lo común entre las formas religiosas será, en este sentido, su carácter de ontología contraintuitiva.

En el caso de los ritos, estamos ante algo que requiere una explicación ulterior, mejor desarrollada por McCauley y Lawson (1990, 1997) y Whitehouse (2004). Parece haber consenso respecto de que los hechos contraintuitivos tienen, entre otras peculiaridades, la de resultar emocionalmente disruptivos. Y la teoría ritual en Antropología ha mostrado también cierto consenso respecto de que los ritos son dispositivos que, entre otras cosas, gestionan emociones. Así, Lawson y McCauley sostienen que los ritos serían el dispositivo de canalización que alivia las ansiedades cognitivas y emotivas provocadas por la experiencia de la realidad contraintuitiva. No obstante, su amplia distribución cultural no se debe sólo a su eficacia distribución de formas rituales y creencias sobrenaturales se han apoyado además en la epidemiología de las representaciones de Sperber. ¿Por qué la ontología contraintuitiva y sus resultados (ideológicos o rituales) se hallan más generalizados que los de la ontología intuitiva? En pocas palabras: porque se les presta más atención, se memorizan mejor y, en consecuencia, se transmiten mejor (McCauley y Lawson 2002). Otra de las cualidades características de los hechos y agentes contraintuitivos es su saliencia cognitiva. Saliencia cognitiva que se encuentra directamente relacionada con su anormalidad y su carácter imprevisible, esto es, con su potencial como amenaza o riesgo. Esta es una idea afín a la descripción durkheimiana, por lo demás bastante aceptada, de lo sagrado (en nuestro contexto, lo sobrenatural) como tabú y fuente de contaminación. Así, Liénard y Boyer (2006) han postulado una hipótesis sobre la ritualización (en general) como otro resultado del sistema de precaución ante el riesgo. La propia universalidad de los hechos contraintuitivos garantizaría la recurrencia y transmisión cultural de los ritos como reacciones ante amenazas potenciales. Así pues, en todas las alternativas, los hechos y agentes contraintuitivos constituyen el elemento central en el que recae el peso de los argumentos.

PERSPECTIVAS RELATIVISTAS: ONTOLOGÍAS FOLK

Si, como decía Sperber, "las culturas son el resultado (*output*) colectivo de las habilidades mentales humanas" (citado por Lawson y McCauley 1990: 68), no conviene olvidar que la antropología ha tratado abundantemente con tales resultados. Como consecuencia de esto, cualquier estudioso familiarizado con los conocimientos y teorías de la antropología consideraría, al menos, dos apreciaciones después de la exposición anterior. Primero: las descripciones anteriores constituyen una escena de especulaciones platónicamente abstraídas de las condiciones económicas y políticas en las que se dan los *input* y los *output* cognitivos. Esto, a decir verdad, parece un rasgo significativamente general en las teorías cognitivas de lo religioso, sean universalistas o particularistas. Pero a esta observación se le podría añadir una segunda. No es extraño a la antropología en absoluto el estudio de repertorios de representaciones y prácticas que manifiestan (implícita o explícitamente) teorías culturales sobre lo real, ontologías folk. Sin embargo, tal vez la observación más relevante sobre ellas sea, precisamente, su variedad y las dificultades de la traducción cultural en este campo. Proponer la existencia de algo como una ontología intuitiva universal, en este sentido, parece en sí mismo una insólita ocurrencia contraintuitiva. La mayor parte de la investigación disponible en antropología en este

entes y sus comportamientos, idéntica en todas las culturas. Por añadidura, que esa ontología intuitiva coincida punto a punto con los fundamentos de la ontología folk conocida como naturalismo (empirismo, cartesianismo) hace pensar inmediatamente en la posibilidad de etnocentrismo. Y este tipo de críticas nos instalan inmediatamente en el punto de partida del *universalisme relatif*.

En 2005, Philippe Descola publica *Par-delá Nature et Culture,* un estudio sistemático sobre las continuidades entre naturaleza y cultura en el que, partiendo de ideas ya expuestas en sus trabajos sobre los achuar (1986), desarrolla una teoría general sobre cuatro "disposiciones del ser" (ontologías) a las que se ajustarían las variedades de la construcción cultural de lo natural y lo humano. La obra recoge el testigo del debate en torno a la cuestión de las cosmologías indígenas que el propio Descola (1986, 1997), y también Viveiros de Castro (1996, 1998), Ingold (2000), Arhem (1998) o Bird-David (1999) habían explorado unos años antes. A pesar de algunas diferencias respecto de sus trayectorias argumentales y preferencias en cuanto al uso de conceptos, todos ellos se han propuesto de forma general dar cuenta de ideas y doctrinas de las culturas "no occidentales" comparando sus lógicas con las de una lógica "occidental", que se reduce aquí a la concepción dualista del ser humano y la idea mecánica de lo natural. Así, han convertido tres viejas gnoseologías antropológicas (las teorías sobre el origen de la religión conocidas como animismo, naturalismo y totemismo) en tres ontologías nativas, a las que Descola añade el analogismo como una variedad ontológica más. Aunque ¿qué relación guarda ello con la religión?

Como decíamos anteriormente, mientras el interés del naturalismo cognitivista se ha definido en relación con temas, problemas e incluso métodos (Atran, Pyysiäinen) de la Psicología cognitiva y evolutiva, otros antropólogos han hecho suya una Antropología en la que la categoría de lo natural se erige en elemento de definición central para toda la teoría sobre la cultura. Esto significa, como se propone en *Par-delá Nature et Culture*, que dar cuenta de cualesquiera de las ideas y prácticas culturales que deseemos considerar implica necesariamente una consideración acerca de los modos culturales en que esas ideas y prácticas se relacionan con lo natural; lo natural como categoría culturalmente construida en el seno de aquellas cuatro posibles *disposiciones del ser*. Si aquello en lo que estamos interesados cae en el territorio de ritos, mitos, ideas acerca de lo sobrenatural o prácticas relacionadas con ello, estaremos necesariamente impelidos a adoptar una perspectiva naturalista de la religión, en la medida en que este plan de reflexión propone esto. Más en el estilo del estructuralismo (del que esta perspectiva es heredera), el propio Descola y las estructuras cognitivas de la identificación como elementos definidores de las ontologías folk, pero lo relevante para nuestra revisión aquí es que estas ontologías parten de estudios sobre sistemas de creencias (entre los que la noción de alma ocupa un lugar más central del que tal vez quisiera el autor), que toman los nombres de sistemas de creencias (que animismo y totemismo se opongan a naturalismo y analogismo nos dice bastante acerca de la importancia de las ideas religiosas en estas ontologías), y que aportan un punto de vista particular a la Antropología de la Religión en la medida en que proponen una naturalización de algunos sistemas de creencias frente a otros.

El animismo en Descola se presenta como una ontología que establece una identidad anímica entre humanos, animales y vegetales. Consiste, por lo tanto, en la atribución de agencia intencional y estados internos de conciencia a todos los seres vivientes a imagen y semejanza del ser humano, esto en la medida en que el ser humano es capaz de reconocer en otro ser humano un "yo". Aunque el centro de atención de esta ontología es el concepto de persona y su generalización, esta *persona* consiste en una entidad autónoma respecto del vehículo corporal que habita y del que puede ocasionalmente prescindir, bien sea metamorfoseándose o migrando (la diferencia entre ambas cosas no es clara) a otro cuerpo físico en el que seguir con los que sean sus propósitos. El criterio de diferenciación entre una continuidad esencial semejante es la forma. Siguiendo a Arhem (1998), y al contrario que en los estudios sobre el animismo ojibwa de Hallowell (1940, que iniciaron la teoría actual del animismo como doctrina sobre la agencia), lo que hace a las *personas* humanas *personas* de tal clase es la apariencia fenomenológica humana (2005: 186), de manera tal que se establece, por lo tanto, en los términos de Descola, una semejanza de las *interioridades* y una diferencia de las *fisicalidades* como síntesis definitoria del animismo en cuanto ontología (2005: 203).

Al animismo le sigue el totemismo como sistema ontológico. Si en el animismo se da una continuidad de los seres respecto de su condición interna (semejanza de *interioridades)* y una discontinuidad en la dimensión física del ser (diferencias de *fisicalidades*), el totemismo se caracteriza por una regionalización ontológica, esto es, una distribución diferencial de las propiedades del ser según la adscripción (cultural) de los seres a géneros totémicos demarcados. En este caso, las *personas* (seres humanos, animales, vegetales, elementos del paisaje, artefactos) forman secciones con características internas y físicas semejantes en el interior de la sección. Esta identidad colectiva se entiende en las palabras de William Baldwin Spencer y Franck Gillen en las que Descola reivindica su sentido literal

te): "todo hombre considera su tótem como la misma cosa que él mismo" (2005: 230). Tales propiedades de los seres, en cuanto seres de éste u otro género esencial, emanan de los tótem. En el caso de los arunta y su conocido mito sobre la Tierra de los Sueños, la diversidad de entes que pueblan el mundo nace de los seres originales que surgieron de las profundidades de la tierra en los tiempos del sueño, híbridos de humanos y no humanos (dotados de intencionalidad) que hallamos repartidos en grupos totémicos (2005: 206). La identidad ontológica y su distribución entre los seres se consideran patentes en las taxonomías folk y su etimología.

Si animismo y totemismo se caracterizan por la continuidad de las interioridades, bien sea en el conjunto de los seres todos, o bien por secciones, el naturalismo y el analogismo son ontologías característicamente dualistas que se definen en oposición simétrica a las dos anteriores. Si para el animista todos los seres son *personas*, para el pensamiento naturalista folk todos los seres se diferencian del único que es *persona*, el ser humano. Si en el totemismo todos los seres de una sección totémica comparten las mismas características físicas y no físicas, en el analogismo, la regionalización ontológica se multiplica en un sinnúmero de singularidades. Descola aborda el naturalismo folk como "la simple creencia en la evidencia de la naturaleza" (2005: 241) de modo que la condición de los seres en cuanto seres, la razón por la que en definitiva devienen existentes, no está en la presencia de cualidades interiores, sino en una razón "externa": su carácter físico, su condición de naturaleza material. En el caso de los seres humanos, esta condición se encuentra, además, dotada de una gracia particular que es la interioridad, de modo que conciencia y voluntad son propiedades no naturales cuyo origen, en el marco de esta ontología, es en sí mismo una circunstancia misteriosa además de excepcional. En una sección significativamente titulada "¿Un hombre sin espíritu?", semejante paradoja se propone en los términos de la metafísica cartesiana de las sustancias (2005: 260) y se expone como caso ilustrativo del problema el debate entre una psicología cognitiva que defiende la autonomía de las actividades cognitivas humanas respecto de las funciones sensorio-motrices (Varela, Rosch, Thompson 1993), frente a las "neurociencias" (Changeux 1985), que sostienen más radicalmente que a todo proceso mental le corresponde un proceso orgánico. Una "simple creencia" en que la naturaleza existe.

Esta ontología naturalista, que Descola atribuye a la modernidad, procede (también un poco misteriosamente) de la ontología del analogismo. El analogismo se caracteriza como "un modo de identificación que fracciona la unidad de los existentes en una multiplicidad de esencias, de formas y de sustancias, separadas por leves márgenes y eventualmente ordenadas en una escala gradual de manera que es posible recomponer el sistema de contrastes inicial en una densa trama de analogías que reunifican las propiedades intrínsecas de las entidades diferenciadas" (Descola 2005: 281). Esta es, según Descola, la *Weltanschauung* que caracteriza tanto la Edad Media y el Renacimiento europeos, como la China taoísta, el pensamiento nahua y el de la Costa de Marfil. Desde el platonismo a la astrología, pasando por el I Ching, la religión maya o unas antropologías folk africanas que más bien recuerdan al animismo (tal y como lo ha definido el propio autor), el analogismo consiste en una ontología de la simetría esencial en un universo de múltiples dimensiones. Una ontología especialmente tropológica, si se puede decir así. Y, en última instancia, aunque no se trata de esta cuestión, el analogismo explicaría que aquello que Descola llama Occidente, y a lo que le atribuye en primer lugar una ontología naturalista, haya dado en la extravagancia (ontológica) de tener religiones después de todo.

Algunas variaciones interesantes sobre la interpretación de creencias como ontologías son la ecosofía de Arhem (1998), el perspectivismo de Viverios de Castro (1998) o la epistemología relacional que propone Nurit Bird-David (1999), que proponen hablar de epistemología folk contra ontología folk y establecen aquí la división entre las cosmovisiones dualistas y las homogeneizantes. Sea como sea, cualesquiera de éstas se presenta de modo que, al menos teóricamente, son paradigmáticas e incompatibles entre sí, al tiempo que todas se describen y analizan como esquemas cognitivos, esto es, como estructuras de identificación de interioridades, en los términos de Descola. Se trata de algo apreciablemente próximo a lo que los antropólogos cognitivistas han llamado "inferencia sobre la agencia". En todo caso, esto constituye una aportación teórica específica sobre los procesos culturales del conocimiento que los seres humanos tienen de su entorno. No obstante, en las perspectivas universalistas, la cuestión de la interioridad, la agencia, las propias variedades de inferencia de la agencia y la consideración de todo ello como una teoría del conocimiento son objeto de un tratamiento sistemático. Aquí, sin embargo, la interioridad y esas ontologías que resultan esquemas cognitivos folk se basan en nociones relativas a creencias más propias de una Antropología de la Religión que de una Antropología Cognitiva en sentido restringido, a pesar de algunas citas a la literatura psicológica y de la Antropología Cognitiva, e incluso en el caso del agnóstico naturalismo, en el que es la naturaleza física misma la que constituye un objeto de fe[8].

NEOINTELECTUALISMO Y ONTOLOGIZACIÓN DE LA CREENCIA

A los ojos de un antropólogo, uno de los puntos débiles habituales en la teoría social o cultural de vocación generalizante es el uso de información etnográfica en el proceso de teorización. En el caso de las corrientes anteriores, me parece que hay algunos autores y textos más exitosos que otros a la hora de desarrollar un análisis de caso o de usar los ejemplos etnográficos como fundamento empírico de la teoría, pero creo que, si algo tienen todos en común, son los dos rasgos siguientes: una yuxtaposición de casos y generalizaciones que, más que fundamentar empíricamente, evocan la fundamentación, y el olvido sistemático de las condiciones políticas concretas de la vida cultural humana; dos problemas, en mi opinión, íntimamente relacionados. Como ha subrayado David Lehmann (2005), en una reflexión marginal de su trabajo Pascal Boyer sostiene que las religiones institucionalizadas y las prácticas religiosas que conocemos no tienen tanta relación con las discusiones sobre el origen de las creencias como con los fenómenos políticos, que no son objeto de las investigaciones de los antropólogos cognitivos, salvo alguna excepción puntual[9]. En el caso de Descola, por otra parte, comparto el estupor de Pazos (2006) respecto de la resistencia de aquél a concretar las condiciones de esa sociología de lo natural que encuentra por todas las ontologías que propone, y que flotan en un platónico estatus estructural. Esto es algo que también puede atribuírseles a los trabajos de Lawson y McCauley en su esfuerzo por definir grandes pautas de conducta ritual, en la medida en que construyen sus argumentos conectando prácticas de diferentes orígenes culturales sin tener en cuenta las diferencias sociológicas concretas que operan en casos significativamente distintos. No obstante, es probable que la posibilidad de establecer teorías universales de la conducta cultural consista en renunciar a cierto grado de precisión etnográfica. En cualquier caso, y a pesar de ello me gustaría ocuparme aquí de explorar críticamente algunos aspectos algo diferentes. Creo que algunas de las limitaciones de estos enfoques se deben a limitaciones específicamente teóricas, y no sólo de comparación o de contrastación etnográfica. Más en concreto, creo que merece la pena prestar atención a la restauración del intelectualismo clásico y a los problemas derivados de su definición de lo religioso, así como del despliegue de una teoría cognitiva para explorar las creencias religiosas en Antropología. Empecemos por la cuestión definicional.

Siguiendo un razonamiento inequívocamente estructuralista, Descola afirma que "la idea de un orden sobrenatural es necesariamente derivada de la idea de un orden natural, y la primera no es sino una categoría residual para todos los fenómenos que parecen leyes del universo" (Descola y Pálsson 2001: 102). Un argumento idéntico, aunque con raíces distintas, se encuentra al menos en Lawson y McCauley (1990), Boyer (2001), Pyysiäinen (2001) o Atran (2003), a propósito de la derivación de lo religioso respecto de una ontología intuitiva universal derivada indirectamente de la evolución cerebral humana. El punto de atención de Descola es la construcción de la naturaleza (como resultado de diversas ontologías), y el punto de partida de Boyer es la construcción de lo intuitivo (a partir de una única ontología), pero en ambos casos lo religioso queda estrictamente definido como el territorio sustraído a las coordenadas de la lógica cognitiva o de la estructural, el territorio más allá de lo intuitivo y lo natural. Resulta llamativo que en la cuestión de lo natural (el conocimiento, representación y relación del ser humano respecto del medio) los enfoques que estamos viendo se oponen como el funcionalismo al estructuralismo y, sin embargo, en el punto en que se presenta la cuestión de lo sobrenatural, ambas posturas coinciden. Así, el propio Descola se refiere a *Cognitive Aspects of Religious Systems* de Boyer para señalar lo siguiente: "decir que la oposición entre natural y sobrenatural es específica de cada cultura no excluye la hipótesis de que pueda existir un conjunto de suposiciones sobre fenómenos cotidianos compartidas por todos en cada cultura, ni tampoco la hipótesis, relacionada con lo anterior, de que las ideas religiosas puedan ser el resultado de la violación explícita de algunas de esas intuiciones físicas, posiblemente universales" (Descola y Pálsson 2001: 102). La convergencia es obvia.

Tal vez sea más justo apuntar que, si bien la noción de lo sobrenatural es –para la Antropología Cognitiva– un punto de partida explícito (que se desarrolla abundantemente en la noción de agente contraintuitivo), para la Antropología de la Naturaleza resulta más bien una constante por defecto. En cualquier caso, la plausibilidad de una discusión sobre la universalidad o la particularidad de una forma cultural dependen en gran medida de la definición operativa de la propia forma cultural. En el caso de las formas religiosas, y como ha señalado Scott Atran, cualquier estudioso del tema –ya sea que estuviera comprometido con alguna definición o con ninguna– aceptaría de entrada que "religión" y "religioso" son términos extraordinariamente generosos, que recogen una variedad de prácticas demasiado amplia como para remitirse sin más al tópico de lo sobrenatural (Lehmann 2005). Sin embargo, tanto universalistas como particularistas coinciden en una definición bastante estricta que supone un cambio respecto de las décadas anteriores. Durante unos años, la definición de religión más citada y comentada en Antropología de la Religión ha sido la de Clifford Geertz[10]. Aunque este autor pretendía que su definición de lo religioso se ajustaba sustantivamente a la

a la disciplina un buen ejemplo de definición difusa y omnicomprensiva[11] que ha tenido vigencia durante décadas. En efecto, era la definición vigente en el momento en que la Antropología Cognitiva sperberiana, especialmente crítica con la Antropología Simbólica, comienza su andadura en los estudios sobre religión. Y es significativo, en ese sentido, que cuando Lawson y McCauley se inspiran en la definición de Melford Spiro (característicamente opuesta a la geertziana[12]), llaman la atención sobre su reconocimiento de lo religioso, más allá de las restricciones tylorianas, también como sistema simbólico-cultural (Saler 2008: 220-221).

Sea como sea, los diferentes enfoques a partir de los cuales se ha tratado la cuestión religiosa en términos de ontología y cognición, años más tarde han desechado la omnicomprensiva definición de Geertz, y regresado al estilo vocacionalmente mínimo de la definición tyloriana en *Primitive Culture*. Así, por tanto, pertenecería al territorio de la religión todo aquello en lo que la "creencia en seres sobrenaturales" forme parte del asunto. En cierto modo, esta concreción aporta la precisión operativa necesaria allí donde se intenta una teoría general que aspire a dar cuenta de las uniformidades o las variaciones de una forma cultural; si bien, como cabe esperar, la restricción de lo religioso a la categoría de lo sobrenatural equivale a reencontrar no sólo el uso sino también los problemas de la definición tyloriana de lo religioso. Y, entre ellos, el que fuera un callejón sin salida para el intelectualismo clásico: el empeño en teorizar sobre la condición de lo real y su relación con las creencias religiosas. Precisamente, la esterilidad de una Ciencia de la Cultura conducida por esta senda provocó el desplazamiento del enfoque gnoseológico sobre la religión de Tylor, Frazer o Lévy-Bruhl y su sustitución por el enfoque sociológico y simbólico al que apuntaban Durkheim y Mauss. Precisamente desde un punto de vista durkheimiano, Descola cuestiona que de la hipótesis de la universalidad cognitiva humana pueda deducirse sin más que todas las culturas dispongan de la misma idea y teoría acerca de lo natural. Pero ¿y lo sobrenatural? Como hemos visto, la Antropología de la Naturaleza y la Antropología Cognitiva coinciden en su trato respecto de lo sobrenatural. Y así, tanto al durkheimiano Descola como a los tylorianos Boyer, Lawson y McCauley, etc., podemos –en este punto– plantearles una crítica simétricamente inversa: de la hipótesis de la universalidad cognitiva humana no puede deducirse sin más que todas las culturas dispongan de la misma idea y teoría acerca de lo *sobrenatural*. Parafraseando a Descola: *hay una gran diferencia entre dar por sentada la universalidad de un juego específico de dominio de herramientas mentales… y dar por sentada la universalidad de un concepto de* lo sobrenatural, lo religioso, etc., *calificado como un dominio ontológico que sería concebido en todas partes teniendo las*

El primero de los problemas que se nos plantea no es tanto la restricción de lo religioso a una idea demasiado concreta, sino la inoperatividad interna de esa idea habida cuenta de cómo se define (lo sobrenatural como frontera respecto de lo natural, y lo contraintuitivo como frontera respecto de lo intuitivo). Si exploramos esta cuestión en el caso de la Antropología de la Naturaleza, enseguida hallamos que la concreción de lo religioso en las formas, ideas y prácticas relativas a lo sobrenatural tiene efectos algo sorprendentes. Las ontologías animista y totémica, que convierten la noción de *persona* y la adscripción a un tótem en el modo ordinario de construcción de la naturaleza, resultan incómodamente místicas y seculares al mismo tiempo. En la medida en que la *interioridad* de una *persona* etérea caracteriza la naturaleza para animista, ¿en qué podrían consistir las violaciones explícitas, "posiblemente universales", de las intuiciones propias de esa física animada? No parece plausible que se planteara una frontera semejante. No parece razonable la pregunta. Tal vez no sea aplicable la premisa definicional. Para el totemismo, una excepción contraintuitiva a la natural pertenencia totémica de todos los seres sólo lo sería el propio tótem, que únicamente se pertenece a sí mismo. Pero, siendo así que su innatural esencia impregna y define esencialmente todo lo demás, ¿qué clase de idea sobrenatural "es necesariamente *derivada* de la idea de un orden natural"? Más bien parece al contrario. Naturalismo y analogismo presentan paradojas semejantes. Partiendo, como Descola reconoce que es inevitable partir (Descola 2005: 418), de una ontología naturalista que disuelve las interioridades en la física y expulsa la noción misma de lo sobrenatural de forma expresa, resulta sumamente insólito que mantengamos debate alguno sobre el asunto. Y para el analogista no es fácil tampoco. Si lo natural se compone de una infinita sucesión de singularidades analógicamente relacionadas entre sí, la única singularidad que resultaría antinatural sería la generalización. Pero lo universal comparte su esencia innatural con el mundo de los seres singulares como el tótem y su clan, como el Ser y los entes. Así pues, la dicotomía definitoria de la que se parte en la Antropología de la Naturaleza (interioridad/fisicalidad) no resulta muy aclaratoria, a pesar de los claros términos en que se trata.

Así como en la Antropología de la Naturaleza la descripción de ontologías folk termina en un colapso argumental cuando se trata de lo sobrenatural, en la Antropología Cognitiva (en este caso, orientada específicamente a la exploración de las ideas religiosas) ocurre otro tanto. Universales o no, las inferencias sobre la agencia contraintuitiva no tienen, en sí mismas, nada contraintuitivo. Como se ha visto, el proceso inferencial es el mismo para todos los hechos y todos los agentes, sea cual sea su estatuto ontológico.

caracterización de un hecho, un agente, una teoría, una idea o un rito como "religiosos", sobrenaturales o contraintuitivos? Los espíritus de los antepasados, el *atman* budista, el alma cristiana, los dioses o los brujos son hipótesis sobre la intencionalidad de un agente, y sólo esto (pero no el esquema inferencial) los distinguiría de una hipótesis como la de la gravedad de la tierra o el noúmeno kantiano. Ahora bien, ¿qué hay de contraintuitivo en la agencia de un agente invisible que no proceda de nuestro conocimiento de los agentes visibles? ¿La visibilidad? ¿Una ulterior contrastación de su condición de realidad? En este sentido, la intuitividad o contraintuitividad de toda ontología cognitiva quedaría suspendida en espera de la contrastación empírica (realista) de una hipótesis que difícilmente podría contrastarse de modo definitivo en la medida en que la ontología intuitiva humana no es un dominio específico para la aprehensión de lo real, sino para su estructuración categorial.

A decir verdad, ni la Antropología Cognitiva y ni la Antropología de la Naturaleza se conciben a sí mismas como teorías realistas en un sentido ingenuo. De hecho, se presentan como todo lo contrario y sin embargo, la profusa utilización del concepto *ontología* resulta contradictoria en este sentido. En este punto, se nos presenta el segundo problema teórico propio de los enfoques tylorianos sobre lo religioso. En efecto, y contemplados en conjunto, puede decirse que tanto el enfoque universalista como el particularista tratan lo religioso como un sistema de creencias que se estudia y se explica como una teoría sobre lo real, y no sólo como una teoría sobre el conocimiento. En mi opinión, este carácter realista se ve reforzado por la alternativa que ofrece Boyer a las ideas religiosas. Boyer expone la ontología contraintuitiva como resultado de la aplicación de una ontología intuitiva, pero los *input* que la ontología intuitiva no puede procesar también darían lugar a otro tipo de conocimiento: el de una ontología reflexiva. Como en Tylor, las creencias religiosas, la ciencia y la filosofía formarían parte de un mismo estilo cognitivo caracterizado más o menos por tratar con fenómenos que exceden las expectativas del sentido común. Nuevamente, entonces, se presentan los problemas asociados a la definición: ¿cómo diferenciar la agencia ritual del sacerdote de la del científico? En mi opinión, el problema estriba ahora en un abuso de la noción de ontología.

Si bien la noción de ontología se propone como un camino practicable para las teorías cognitivas de la religión y lo sobrenatural, creo que su aplicación a los fenómenos culturales es la causa de los colapsos argumentales anteriores y otros más. Por un lado, la estructuración categorial (lógica o cognitiva) de los hechos (ordinarios o extraordinarios, naturales o sobrenaturales) no es una ontología, ni dos, ni cuatro. de taxonomía folk (al modo de Descola), tal vez estamos ante una cosmovisión. Si, por otra parte, esa misma estructura categorial se trata como un esquema cognitivo a priori (al modo de Boyer, Atran, Lawson y McCauley), tal vez estamos ante una descripción de la arquitectura de la mente humana. Pero ni el resultado simbólico del conocimiento, ni el proceso y estructura del conocimiento mismo constituyen, por sí solos, una teoría sobre las propiedades de los seres, una *ontología*. Y hay en ello dos fusiones equívocas: la que asimila la ontología a la gnoseología y el trato indistinto que se da al proceso y al resultado. Esto último es un problema conocido en la Antropología siempre que ha dado una definición de lo religioso en función de las creencias. Como señalara Needham (1973), disponer de ideas religiosas y creer no son exactamente la misma cosa. En este sentido, el trabajo de Descola representa bien el tipo de contradicciones que se generan al intentar explicar las ideas sobre la naturaleza como resultado y causa simultáneamente.

Encontramos, por otro lado, la asimilación de la ontología a la gnoseología. Las dos ontologías que manejan los antropólogos sperberianos, así como la consideración que Descola hace de lo sobrenatural, no se definen en relación con las propiedades de los entes como naturales o sobrenaturales, sino que las dos ontologías y las propiedades de los entes como naturales o sobrenaturales se definen en relación con las posibilidades de explicación causal de su manifestación fenoménica. Así, repitiendo las palabras de Descola: lo sobrenatural es el dominio de "los fenómenos que parecen incompatibles con el funcionamiento racional de las leyes del universo". Por asimilación de la ontología a la gnoseología me refiero, precisamente, a esta transformación de lo natural en lo intuitivo y racional (propiedades del conocimiento, no de los seres), y lo sobrenatural en lo contraintuitivo e incompatible con las leyes del universo. Así ocurre que, si bien los hechos contraintuitivos se presentan a la experiencia humana como anomalías fenomenológicas, las diferentes teorías cognitivas los tratan como anomalías lógicas (cognitivas) y ontológicas, aunque ninguno de estos tres niveles son equivalentes. En el caso de Descola, definiéndose las ontologías en relación con las propiedades de los seres naturales, el problema se traslada a la cuestión de los seres sobrenaturales, puesto que estos se definen sólo como alternativas contrarias a la lógica estructural de lo que se considera culturalmente *natural*. De modo que, finalmente, la ontología de la naturaleza hace depender el estatuto ontológico de lo sobrenatural de propiedades que no corresponden a los seres mismos sino a las posibilidades de ordenación categorial. La ontología se transforma entonces en una cuestión de orden exclusivamente lógico.

Si estas confusiones no representan lo bastante bien

estos enfoques, aún podemos prestar atención a algo más general que me parece definitivamente disuasorio. Ateniéndonos al significado más elemental de la noción de *ontología*, no tiene sentido suponer que existan dos ontologías de contenido distinto tales que una se defina por quedar fuera de la otra. Ni tiene sentido postular una ontología de lo que sea que halla más allá de lo natural, siendo la naturaleza lo que define una ontología cultural. Porque lo único que quedaría más allá de las fronteras de una ontología, sea neurológica o sea una taxonomía folk sobre lo natural, no es otra ontología ni tampoco el desorden intuitivo, sino más bien lo irreal, el vacío del ser. La religión se define aquí, entonces, como la creencia en seres sobrenaturales, no como la creencia en noseres. De modo que parece probable que el uso del concepto ontología, más que suponer una aportación con ventajas específicas para la teoría de la cultura, de su origen o de su naturaleza, nos devuelva al callejón sin salida del intelectualismo clásico… a menos que, inesperadamente, los antropólogos cognitivistas y los antropólogos de la naturaleza sí estén proponiendo, en efecto, una auténtica teoría metafísica acerca de lo que es real y lo que no.

Hasta donde es posible leer, creo que los antropólogos cuyos trabajos se han revisado aquí no han pretendido hacer metafísica con sus propuestas y todos estarían de acuerdo en que cognición y realidad siguen sin ser lo mismo, aunque el naturalismo folk o el intuicionismo universal nos confundan al respecto. Como decía al principio, revisar cada cierto tiempo las teorías antiguas a la luz de nuevos datos y nuevos métodos contribuye a ir completando nuestro conocimiento acerca de la cultura y del ser humano más en general. Y, en el caso de las teorías cognitivistas sobre la religión, creo que se han ganado dos avances en este sentido. De un lado, se han explorado las condiciones del conocimiento humano y se han puesto en relación explicativa con el repertorio actual de conocimiento etnográfico, que no es ni mucho menos el mismo que hace un siglo. Si bien las conclusiones en materia de religión me parecen limitadas, no deja de ser una aportación valiosa y un camino que, como cualquier otro, resulta interesante explorar. De otro lado, y aunque no siempre se ha interpretado así, creo que este enfoque ha contribuido a confirmar que la religión es un fenómeno estrictamente cultural que no es producto de la evolución como tal, sino una exaptación o un *by-product* evolutivo. En palabras de Atran (2003), aunque el origen de las ideas religiosas pueda vincularse a los procesos de la adaptación biológica humana, su carácter indirecto nos dice que el surgimiento y la expansión de las formas religiosas se encuentran precisamente en la selección cultural y en la epidemiología de las representaciones, no en la selección natural. Así, si recordamos la afirmación sobre la religión con la religión como fenómeno sociocultural, cabe suponer que tanto universalistas como relativistas estarían hoy de acuerdo en suscribir las palabras que Edmund Leach le dedicaba al neotyloriano Spiro en 1966: "*The myth, like the rite, does not distinguish between knowledge and ignorance. It establishes categories and affirms relationships*" (Leach 1966: 42).

REFERENCIAS CITADAS

Arhem, K.
1998 *Makuna: portrait of an Amazonian people*. Smithsonian Institution Press, Washington DC.

Atran, S.
2003 *In Gods we Trust: the Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press, Nueva York.

Banton, M. (editor)
1966 *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock, Londres.

Barret, J. L.
2004 *Why Would Anyone Believe in God?* Altamira Press, Walnut Creek, California.

Bird-David, N.
1999 Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40: 67-91.

Boas, F.
1889 On alternating sounds. *American Anthropologist* 2 (1): 47-54.
1901 The mind of primitive man. *The Journal of American Folklore* 14 (25): 1-11.

Boyer, P.
1994 *The Naturalness of Religious Ideas: a Cognitive Theory of Religion*. University of California Press, Berkeley.
2001 *Religion Explained: the Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Heinemann, Londres.

Boyer, P. y C. Barret
2005 Evolved intuitive ontology. Integration neural, behavioral and developmental aspects of domain specificity. En *Handbook of Evolutionary Psychology*, editado por D. Buss, pp. 1-31. Wiley, Nueva York.

Boyer, P. y P. Liénard
2006 Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences* 29: 1-56.

Boyer, P. y B. Bergstrom
2008 Evolutionary perspectives of religion. *Annual Review of Anthropology* 37: 111-130.

Casson, R. W.
1983 Schemata in cognitive anthropology. *Annual Review of Anthropology* 12: 429-462.

Cohen, E.
2007 *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford University Press, Oxford.

D'Andrade, R.
1995 *The development of cognitive anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Descola, P.
1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París.
1997 Las cosmologías de los indios de la Amazonia. *Mundo Científico* 175: 60-65.
2005 *Par-delá nature et cultura*. Gallimard, París.

Descola, P. y G. Pálsson (editores)
2001 *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, Madrid.

Díaz Cruz, R.
1998 *Archipiélago de rituales*. Anthropos, Barcelona.

Durkheim, E.
1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza, Madrid.

Durkheim, E. y M. Mauss
1996 *Las clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Ariel, Madrid.

Fodor, J.
1983 *The Modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge.

Frazer, J.
1955 *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica, México.

Geertz, C.
1995 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Gelman, R.
1978 Cognitive Development. *Annual Review of Psychology* 29: 297-332.

Hallowell, A. I.
1940 The Spirits of the Dead in Saulteaux Life an Thought. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 70 (1): 29-51.

Hirschfeld, L. A. y S. A. Gelman (editores)
1994 *Mapping the Mind: Domain-Specificity in Culture and Cognition*. Cambridge University Press, Nueva York.

Ingold, T.
2000 *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Londres.

Lawson, E. T. y R. N. McCauley
1990 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press, Nueva York.

Leach, E.
1966 Virgin Birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: 39-49.

Lehmann, D.
2005 The cognitive approach to understanding religion. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 131-132: 199-213.

Lévy-Bruhl, L.
1978 *El alma primitiva*. Península, Barcelona.

Liénard, P. y T. E. Lawson
2008 Evoked Culture, Ritualization and Religious Rituals. *Religion* 38: 157-171.

Liénard, P. y Boyer, P.
2006 Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist* 108 (4): 814-827.

Light, T. y B. C. Wilson (editores)
2003 *Religion as a human capacity*. Brill, Leiden.

McCauley, R. y H. Whitehouse
2005 Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion. *Journal of Cognition and Culture* 5 (1-2): 6-30.

McCauley, R. N. y E. T. Lawson
2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press, Nueva York.

Morgan. L.H.
1980 *La sociedad primitiva*. Ayuso, Madrid.

Morris, B.
1995 *Introducción a la Antropología de la religión*. Paidós, Barcelona.

Needham, R.
1973 *Belief, language and experience*. Basil Blackwell & Mott, Oxford.

Pazos, A.
2006 Par-delá nature et culture. Recensión crítica. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 186-194.

Pyysiäinen, I.
2001 *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill, Leiden.
2004 *Magic, Miracles, and Religion: a Scientists Perspective*. Altamira Press, Walnut Creek, California.

Reynoso, C.
1986 *Teoría, historia y crítica de la Antropología Cognitiva*. Búsqueda, Buenos Aires.
1998 *Corrientes actuales en Antropología*. Biblos, Buenos

Saler, B.
2008 Conceptualizing religion: some recent reflections. *Religion* 38: 219-225.

Sperber, D.
1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Blackwell, Oxford.

Sperber, D. y D. Wilson
1995 *Relevance: Communication and Cognition*. Blackwell, Oxford.

Spiro, M. E.
1966 Religion: problems of definition and explanation. En *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, editado por M. Banton, pp. 85-126. Tavistock, Londres.

Strauss, C., D. Holland y N. Quinn
1997 *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press, Cambridge.

Tylor, E. B.
1976 *Cultura primitive*. Ayuso, Madrid.

Varela, F. J., E. Thompson y E. Rosch
1993 *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa, Barcelona.

Viveiros de Castro, E.
1996 Images of nature and society in amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.

Whitehouse, H.
1995 *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Clarendon Press, Oxford.
2001 *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford University Press, Oxford.
2004 *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Altamira Press, Walnut Creek.

Whitehouse, H. y R. McCauley
2005 *Mind and Religion: psychological and cognitive foundations of religiosity*. Altamira Press, Oxford.

NOTAS

1.- Me refiero a los clásicos conocidos de L. Lévy-Bruhl (1978), E. B. Tylor (1976), J. Frazer (1955), E. Durkheim y M. Mauss (1996), Durkheim (1982), L. H. Morgan (1980), Franz Boas (1889, 1901), etc.

2.- Aquí me referiré especialmente a *Par-delá Nature et Culture*, de Descola, como compendio teórico que recoge aportaciones y debates de la Antropología de la Naturaleza y que expone ampliamente la propuesta teórica más ambiciosa respecto de la cuestión de las cosmologías.

3.- Siguiendo a Bruno Latour, Descola se refiere a ello como do un universalismo más radical, pero otros autores, como Viveiros de Castro y Bird-David, parecen optar más bien por el particularismo en sentido habitual.

4.- Así, Harvey Whitehouse con *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea* (1995), y también con *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (2001); Justin Barret con *Why would Anyone Believe in God?* (2004); Emma Cohen con *The Mind Possessed* (2007) o bien desarrollando su aportación a la cuestión de lo religioso desde sus investigaciones en Antropología Cognitiva, como Scott Atran (2003 *In Gods we Trust: the Evolutionary Landscape of Religion*) o Ilka Pyysiäinen (2001 *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, y 2004 *Magic, Miracles, and Religion: a Scientist Perspective*). Asimismo, tanto Boyer como McCauley o Lawson han continuado trabajando en numerosos artículos y textos en obras colectivas. Buenos compendios de estos trabajos están disponibles en varias obras colectivas (Hirschfeld y Gelman 1994; McCauley y Whitehouse 2005; Light y Wilson 2003), así como en varios números especiales de revistas científicas (Religion 2008: 38, en *Quaderns de lnstitut Catalá de Antropologia* 2007: 23).

5.- El punto de partida de Lawson y McCauley, así como el trabajo de referencia de sus seguidores está en la definición del ritual y no en la cuestión de la creencia. Definen los ritos religiosos como la clase de rituales culturales en los que intervienen de un modo notable *agentes* sociales con cualidades *especiales*. La cualidad especial de estos agentes se debe a que se consideran "conectados" con entidades sobrenaturales hipotéticas (dioses, espíritus, ancestros, etc.). Sólo los rituales religiosos, afirman, asignan cualidades especiales a los agentes, los instrumentos o los pacientes involucrados, postulando algún tipo de vínculo con agentes no-ordinarios que con cierta incómoda pasión por las acrónimos, Lawson y McCauley llaman CI-agents (*Agents with Counterintuitive Properties)* o también (evocando a Melford Spiro, 1966) *Culturally Postulated Supernatural Agents* (CPS-agents).

6.- Keil (1986), Kaiser *et al*. (1986), Spelke (1988, 2000), Baillargeon *et al*. (1995), citados en Boyer y Barret (2005).

7.- Un sistema, además, que tampoco es resultado directo de la adaptación evolutiva, sino una suerte de campo de aplicación en el que operan las competencias y reglas de varios dominios específicos diferentes, con fines propios que son otros. Barret y Boyer (2005) se refieren a competencias físico-mecánicas, biológicas, sociales y numéricas. En esto siguen a R. Gelman, que desarrolló en 1978 la expresión "ontología intuitiva" en este sentido que sigue Boyer. También se desarrolla una perspectiva multidisciplinar sobre esta noción en Hirschfeld y Gelman (1994). Por lo tanto, al igual que la religión no constituye más que un epifenómeno adaptativo y no una especialidad cognitiva, la ontología intuitiva no sería una facultad de la mente, ni un dominio específico ni, desde luego, nada parecido a un instinto para el conocimiento, sino el resultado de la aplicación de varias competencias que la adaptación evolutiva ha provisto para la resolución práctica de otro tipo de problemas de la supervivencia humana. Problemas tales como la identificación de seres animados con intenciones, potencialmente amenazantes o beneficiosos.

8.- Resulta obvio que la noción de *persona*, que es central en la obra de Descola (2005: 243) no tiene las características de un alma y menos las de un sistema de procesamiento de la información. Por más que la persona sea una palmera, su estatuto ontológico depende de una *res cogitans* cuya

instrumental respecto de la genuina fuente de identidad, la ubicua *agencia*. Aunque el autor sólo reconoce esta descripción explícita para el caso de una paradoja existencial de la cosmovisión naturalista moderna.

9.- Las completas etnografías de Whitehouse (1995) sobre rituales en Papúa, o las de Cohen (2007) sobre la posesión en Brasil, por ejemplo, tratan la organización y el carácter de resistencia sociocultural tanto de los cultos cargo como del umbanda y candomblé brasileños, aunque en el resto de trabajos de estos mismos autores el tema desaparece, y en cualquier caso no se explora específicamente la economía y la política del ritual, perspectivas que consideran insuficientes.

10.- A saber: "Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz 1995: 89).

11.- Esta contradicción se explica teniendo en cuenta que una perspectiva simbólica de la cultura en general difícilmente puede definir una forma cultural concreta como simbólica y ejercer una reducción analítica al mismo tiempo.

12.- La definición de Spiro (1966: 98) dice que la religión es "*an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings*". Tanto ésta como la de Geertz fueron publicadas en 1966 en el mismo libro: Michael Banton (editor), 1966, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock, Londres.