

Artículo recibido:

5 de abril del 2011.

Evaluado:

3 de mayo del 2011.

Aceptado:

27 de junio del 2011.

El fenómeno religioso: abordaje desde una perspectiva teológico-holista

RESUMEN

Este artículo indica cómo fundamentar un enfoque teológico holista. Se trata aquí de plantear las condiciones epistemológicas que resguarden aquellos elementos teóricos y metodológicos sustantivos a la experiencia religiosa que le sirve de referente. Es por eso que se plantea que una Teología Holista puede ser la respuesta y la fundamentación deberá ser multidisciplinaria. A modo de una reflexión general, más que de insumos empíricos demostrativos, señalamos –en primer lugar- algunas coordenadas culturales regionales que permitan contextualizar aspectos de la realidad social desde la que se construye la propuesta: se trata de un marco de principios orientadores. En segundo lugar se vinculan algunas pistas conceptuales derivadas de teorías cognitivas, lingüísticas y sociales, con el fenómeno religioso.

PALABRAS CLAVE

Holista, multidisciplinarietà, epistemología, mito, teología, religión de creencias y de experiencias.

The religious phenomenon: from a holistic-theological perspective approach

ABSTRACT

This article shows how to build a holistic-theological approach. The idea is to outline the epistemological conditions that will support the methodological and theoretical elements that are substantial to the religious experience that works as their reference. Therefore, it is believed that a holistic theology could be the answer while its founding should be interdisciplinary. As a general consideration more than as a result of empirical demonstration, some regional cultural coordinates are suggested in order to contextualize some aspect of the social reality from which this proposal is built. This is, then, a framework for leading principles. Secondly, some conceptual footprints derived from social, linguistics and cognitive theories are linked to the religious phenomenon.

KEY WORDS

Holistic, multidisciplinarietà, epistemology, myth, Teology, religious belief and experiences.



Dagoberto Núñez
Picado

Doctor en Ciencias de la Educación y Máster en Estudios de Cultura con énfasis en Religión y Sociedad. Licenciado en Ciencias de la Comunicación y Licenciado en Teología. Investigador del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE). Correo electrónico: dnunez@uned.ac.cr

El fenómeno religioso: abordaje desde una perspectiva teológico-holista

Introducción

Referido a lo religioso, aunque no exclusivamente, el núcleo del pensamiento fenomenológico consiste en atenerse a la experiencia. En ese sentido se puede sostener que en el fluir de la experiencia de la fe religiosa no hay “objetos”. El orden de realidad en el que se mueve la experiencia de la fe religiosa pertenece al ámbito de la vida cotidiana en la que es precisamente *lo experimentado* el criterio de verdad. Mientras en el campo de las ciencias el criterio de verdad puede ser la evidencia empírica, en el campo de la vida religiosa el criterio de verdad se vincula con la vivencia que le sirve de base.

El régimen de una experiencia religiosa no equivale –por ende- al de su sistematización, en tanto creencia. El objeto llamado “creencia” es producto de la distinción reflexiva que un observador hace acerca de la vida o experiencia de fe, es decir, cuando se la mira desde fuera y no cuando está en ella. Por eso se suele decir que no necesariamente se requiere fe religiosa para hacer sociología, fenomenología, psicología, historia, etc., de la religión y –en tal sentido- la afirmación es necesaria y correcta.

El problema epistemológico que más nos interesa comienza a gestarse, precisamente, cuando introducimos en la reflexión teológica (de modo implícito o no) herramientas de análisis que impiden mantener un vínculo fecundo con la naturaleza de las experiencias religiosas a las que alude la teología. De eso se trata en este artículo, se hacen las preguntas que subyacen a esta problemática.

Se lleva a cabo una propuesta según la cual una teología holista puede demostrar la pertinencia epistemológica necesaria para articular la serie de disciplinas que convergen entorno del fenómeno religioso. Esta demostración es de carácter conceptual, por el momento, y sobre todo por el orden de generalidad a que remite toda discusión epistemológica.

Conviene así visualizar dos elementos esenciales del hecho religioso: su carácter histórico y su naturaleza simbólica. Para ello se deslindarán algunas características de la aproximación sociológica de la religión. De este modo se busca fundamentar una aproximación que dé cuenta tanto de la dimensión simbólica como de la histórico-social; así se establece la relevancia del fenómeno religioso como demandante de perspectivas amplias; se acude a las ciencias sociales y lo que de ellas – eclécticamente- se abona para obtener una visión de la realidad religiosa en tanto participa del carácter *sincrético* y *complejo* de la realidad social como totalidad.

El intento que aquí se concreta se desarrollará de la siguiente forma: en primer lugar se establecen algunos criterios contextualizadores para dar un encuadre general a los puntos de análisis del fenómeno religioso; seguidamente se procede a valorar el hecho religioso –en tanto realidad social- buscando fundamentos multidisciplinarios (básicamente acudiendo a la respuesta científico social y a la lingüística) y finalmente se plantea la aplicación del concepto de mito como clave para retomar un “lugar epistemológico” holista de la teología, tal y como lo hace el teólogo Francisco Avendaño Herrera¹.

1. Se notará en el artículo la deuda con el teólogo ecuménico Francisco Avendaño Herrera con quien el autor de este artículo tuvo el honor de compartir durante algunos años en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia) inaugurando la Cátedra Oscar Arnulfo Romero. El trabajo principal al que se hace referencia es Avendaño (1995). Regreso al Mito. En: *Cátedra Romero. Comunicación, mito y Teología*. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Heredia: UNA. Se ha incluido en el apartado de referencias otras dos obras en que el teólogo aplica los principios epistemológicos que expone en el artículo citado.

En consecuencia, se proponen algunos conceptos que sustentan lo que en este artículo se denomina una visión *holista* con fundamento multidisciplinario del fenómeno religioso. El artículo concluye con las características de una teología sustentada en el mito como una muestra del enfoque teológico que hemos llamado *holista*, según realiza una aproximación ajustada a las características intrínsecas del fenómeno religioso.

Lugar epistemológico de la axiología religiosa

El modo cómo se define la realidad social de la que forma parte el fenómeno religioso, la conceptúa por su carácter sincrético, y este rasgo complejo de la realidad social es para este trabajo el referente más importante para comprender la naturaleza del fenómeno religioso. Según advierte este artículo la adjetivación *holista* de la teología agrega un amplio rango idiosincrático a esta, puesto que abre la necesidad de una fundamentación multidisciplinaria a las formas tradicionales del quehacer teológico, como respuesta a la característica sincrética de la realidad social.

Además de una raíz antropológica, el que la realidad social sea sincrética denota la trama densa (lingüística-social-histórica) con la que dialoga una teología holista; por consiguiente, para su abordaje, no solo sus manifestaciones -aparentemente simples- requieren de instrumentos de análisis propios de asimilación, sino que al moverse –en esta realidad sincrética- la fe religiosa se sitúa en el plano y dimensión de “lo comunicado” (lo dicho bajo códigos no-verbales y verbales) y de sus premisas metodológicas pertinentes.

El fenómeno religioso, en resumen, pende de esa complejidad como hecho antropológico, mítico, social, psicológico y lingüístico; por lo tanto, las conclusiones a las cuales se arribe conservarán siempre un carácter provisional y la aproximación deberá ser necesariamente inclusiva de aquellos aspectos esenciales que den cuenta del fenómeno en sí; y a esto debe tender quien se reta holísticamente ante dicho fenómeno, con miras a brindar pistas de producción teológica.

Por la condición básica de la realidad, en tanto sincrética, lo religioso no debe ser aislado dentro de la sociedad como realidad total. Desde ese punto de vista el abordaje teórico de lo religioso debe ser holista –multidisciplinario- y una disciplina como la teología –por idiosincrasia académica- puede ser capaz de articular la convergencia disciplinar que coadyuve a dar cuenta del fenómeno religioso de modo holista. No consideramos que esta disciplina sea toda teología en cuanto tal, sino una teología que se quiera y demuestre un enfoque de carácter holista.

Para contextualizar la visión holista de una teología capaz de dar cuenta del fenómeno religioso en sus aspectos centrales, nos preguntamos por las grandes coordenadas de realidad en las que se camina; el contexto en que nos movemos y existimos como sociedad y cultura.

Una forma de abordar esas coordenadas llega por parte de la comprensión de la sociología de la religión. Para Rodríguez (1988) no es gratuito que en la historia de la sociología los autores clásicos tuvieran entre sus objetos preferidos de estudio el fenómeno religioso. Lo decisivo, de las aproximaciones analíticas, es lo que se puede denominar "posicionamiento epistemológico".

Lo que se denomina “posicionamiento epistemológico” tiene –en este artículo- un énfasis ético-político, relacionado con el contexto y los sujetos sociales con los cuales se dialoga en este trabajo. Aunque otros contextos, no centroamericanos, también tienen experiencias de fe y contextos de conflicto social, estas dos situaciones adquieren ciertas particularidades: el fenómeno religioso (de raíz cristiano y católico) configura un elemento cultural intrínseco a toda perspectiva de desarrollo regional que se ensaye y conduce a que, histórica y simbólicamente, no sea posible comprender las posibilidades de desarrollo de la región sin una cabal comprensión de lo religioso. Complementariamente hay que comprender que el fenómeno religioso participa de una realidad cultural

que no puede separarse de otros ámbitos centrales de la vida social como es la economía, por ejemplo: el que esto sea así, supone que un cambio en cualquier economía local (producto de políticas globales) repercute –en algún momento– en las realidades locales y viceversa, cualquier cambio en lo religioso repercutirá en ámbitos económicos, políticos, sociales, etcétera.

A partir del peso histórico de lo religioso en Centroamérica, así como por su potencial heurístico que se deriva del enfoque sistémico, se tiende a analizar el origen, dinámica y función de lo religioso regional, su potencialidad histórica y el papel que puede jugar, como lo ha hecho en el pasado reciente, siguiendo su vertiente en función de las versiones de la teología que vienen al caso, como es el reconocido desarrollo vigoroso de la Teología Latinoamericana de la Liberación.

Rodríguez (1988) también señala la importancia del análisis de la sociología de la religión que, en síntesis, asume las funciones antropológicas de las manifestaciones religiosas. Para autores como Fajardo (2008) el fenómeno religioso no corresponde con una condición antropológica dada, apunta a una cualidad puesta en la dinámica de desarrollo del sujeto, que no se da sin un cultivo y dedicación. Desde el punto de vista de este escrito, el desafío estriba en otro nivel del problema: la búsqueda insaciable de satisfactores para las más profundas y ancestrales necesidades humanas, tal como es el caso de la necesidad psicosocial de producción de sentido global en la vida, no se satisface de modo aislado de otras necesidades fundamentales, como son las económicas. La instalación en el campo de lo simbólico para comprender el fenómeno religioso como una respuesta (responsabilidad) cognitiva de comprensión de esta cualidad humana profunda, cuya finalidad conduce a la vivencia de una experiencia de plenitud particular, efectivamente remite a lo que Robles (2008) denomina el paso de una religión de “creencia” a una religión de “experiencia” que aporta “otra visión” más allá –incluso– de cualquier normativa. A diferencia de Fajardo (2008), a propósito de las funciones del fenómeno religioso, Houtart (2008) atribuye a la sociología de la religión el poder dar cuenta de las relaciones que el ser humano guarda con la naturaleza, con los demás y consigo mismo, bajo conceptos que permiten denominar esas relaciones por un carácter “religioso” de orden social. Este aspecto descriptivo de la sociología de la religión se correlaciona, desde el punto de vista del origen de lo religioso, con la hipótesis de la “reciprocidad” según la cual es constitutivo del fenómeno religioso lo que es posible traducir como necesidad de justicia en las relaciones humanas.

No obstante, ¿qué elementos son constitutivos del fenómeno religioso en tanto hecho lingüístico y cultural? La pregunta busca perfilar la importancia de que el análisis de lo religioso vaya a su carácter intrínseco y, siendo este enfoque holista, esto no debe dar pie a posiciones esencialistas o ahistóricas.

Se destacan acá tres supuestos de la realidad religiosa; desde el nivel de explicitación no se sustentarán fácticamente estas coordenadas. Solamente serán citadas para que se consideren como trasfondo del discurso que en este artículo se expone.

En primer lugar es motivante producir un eje de interpretación sobre el origen histórico-simbólico de lo religioso de origen materialista (desde el concepto de la religión como “suspiro” de la criatura oprimida); un segundo eje (paralelo) es de carácter coyuntural: apela a la experiencia religiosa en un contexto económico marcado por la mercantilización de las relaciones humanas y, cerrando como tercer eje (meridiano), el vínculo local-global, referido a la naturaleza y a la dinámica del cambio cultural que experimenta lo religioso en Centroamérica como lugar donde acontece un cambio cultural que desplaza una religión de creencias por una religión de experiencias.

La religión como “suspiro” de la criatura oprimida.

Se parte de que hay algo que distingue al animal humano (necesitado) según el término de Corbí (1983). Para él la necesidad –en sentido antropológico- es una forma de la realidad que define al ser humano. En ese marco, lo religioso representa un aspecto de esa necesidad que simbólicamente condensa y estructura todos los valores, en un momento histórico determinado. El satisfactor religioso queda comprometido dentro de una trama lingüística que invoca índices de deseo, de valoración, de utopía, etc. Para Corbí (1983) se trata de un factor esencial dentro de las mitologías, ideologías, ontologías, que hasta la fecha entra en una crisis profunda. Como fuente para el análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas se encuentra en lo religioso una prenda de complejas búsquedas humanas que –*a posteriori* sabemos- va mucho más allá del estrecho ámbito en que suele ser analizado el fenómeno religioso como tal. Vivir es preguntarse, como ser humano, de dónde se viene, hacia dónde se va, al explorar sentidos potables para elaborar psíquicamente el sufrimiento que experimenta como individuo, como grupo y como especie.

El hecho de que el sufrimiento popular sea expresado y mediado por formas religiosas, dice algo primario del lenguaje religioso vinculado a las experiencias dolorosas. Parece *grosso modo* invocar un ámbito de comunicación mediante el cual se torna válido hacer público el universo íntimo de los sentimientos más entrañables. Paradójicamente, también es un hecho en la vida cotidiana que el discurso religioso adquiera matices auto-glorificantes y que se utilice como voz de acusación o de invisibilización de sectores sociales que desean llevar adelante procesos de liberación; tal es el caso de grupos crecientes de población gay, lesbica y transexual que ven cómo los discursos religiosos oficiales cosifican sus aspiraciones y contribuyen –a modo de una nueva Santa Inquisición- a que en lugar de una liberación social, se impongan la homofobia y la persecución.

2. El término de *fe antropológica* lo debemos a la Teología de la Liberación. Segundo, J.L. (1992). *Revelación, fe, signos de los tiempos*. En: *Mysterium Liberationis*. San Salvador: UCA Editores.

Se hace necesaria esta crítica, porque por una parte, lo religioso resulta fácil de distorsionar en sus sentidos más autónomos, por ejemplo al aislarlo del contexto cotidiano en que se inscriben determinadas luchas sociales, que es su referente fundamental; uno de los marcos de su manifestación cultural. Por otra parte, el fomento de una religiosidad ingenua –empobrecida– conduce a prácticas que apagan la llama del cambio cultural que se requiere, a partir del retroceso efectivo del dolor popular, desde una fe más antropológica², histórica, no dualizadora de las espiritualidades que procuran índices más altos de plenitud humana y social.

Se está ante la ambigüedad intrínseca del fenómeno religioso. Puede servir socialmente para que el hecho religioso sea convertido en un gesto liberador o en un acto más de la cadena autoritaria, en línea con la expresión dogmática que racionaliza en fórmulas de fe (en sistemas de creencias) lo que por definición pertenece al ámbito de la experiencia. Como efecto de esta “mera reproducción” se alimenta una sensiblería masificante de la que no pueden sino ser responsables las iglesias. Resulta, por lo menos, prueba de gran hipocresía cuando alguna jerarquía religiosa atribuye *carencia de fe* a ciertas manifestaciones masificantes de la sensibilidad popular cuando tal práctica es promovida desde las iglesias por jerarcas religiosos.

Muchas de esas situaciones entran de lleno al campo del pensamiento mítico por conocer. Pero antes, conviene señalar que el análisis de la religión, en América Central, debe encarar esta distorsión, con dos consecuencias importantes para el ámbito de la fe religiosa: por una parte, ante el racionalismo dogmático aplicado a lo religioso, desentrañar su origen y dinámica, evitando aquellas ligeras conclusiones, que decretan irrelevante el hecho religioso *per se* a partir de un análisis rígido y extrínseco al hecho. Por otra parte, se requiere desentrañar el origen y dinámica de lo religioso popular de modo científico sin que eso apague lo que contiene su vivencia de liberador en el ámbito psicológico y/o social.

La experiencia religiosa en un contexto marcado por la mercantilización de las relaciones humanas.

No es gratuito que en el contexto contemporáneo la religión figure como un producto más del mercado. También le pasa al texto del Capital de Marx. Esto más que producir escándalo debería hacer recordar la paradójica situación de lo religioso en el contexto del capitalismo neoliberalizado. Para comprender mejor dicho componente de este análisis se avanzará un poco la hipótesis amplia sobre el origen del fenómeno religioso, como base teórica inicial procedente.

Girard (1998) sostiene una hipótesis según la cual en el origen del hecho religioso se halla el fenómeno de la violencia inter-humana: la depredación entre humanos –y en sentido contrario, no la búsqueda del consenso– explicaría esta actitud en contextos de recursos limitados; una

actitud de cálculo-ritualizado que conjura la confrontación extrema, sería el mecanismo disparado; la finalidad de ese mecanismo psicosocial buscará “contener” la violencia de apropiación y la hipótesis es que lo religioso emerge en un gesto preventivo de la creciente violencia; lo religioso hace de mediador de esa violencia, ritualizándola y llevándola a significantes relacionados con ella; por ejemplo, al tópico del sacrificio, principalmente, en el plano mitológico-ritual. Siguiendo a algunos autores, Girard (1998) colocará el rito –genéticamente- simultáneo con el mito. El rito operará corporalmente lo que el mito elabora a nivel cognitivo.

Houtart (2008) plantea –a su vez- el problema situándolo en el ámbito de las relaciones sociales de producción: “la relación social de producción se representa en términos religiosos cuando el desarrollo de las fuerzas productivas permite la apropiación de los medios de producción”; en tal caso se requiere que dichas relaciones en las fuerzas productivas no aparezcan en la conciencia como resultado de la actividad humana. Es precisamente con el desarrollo del capitalismo que cambia la situación. El capital, que es el medio fundamental de producción, es representado como el fruto del trabajo humano.

La explicación de Houtart (2008) se maneja –como hemos citado- en el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas dentro del sistema capitalista de producción: “la acumulación estará representada en la ideología del capitalismo como fruto del trabajo de las generaciones pasadas o del trabajo presente. El capitalista no se presenta como tal por la voluntad de Dios. Eso no significa, como veremos después, que la religión no desempeñe ningún papel en la construcción y en la reproducción de las sociedades capitalistas, sino que en la explicación fundamental de la relación capital-trabajo, de la subsunción real del trabajo al capital, la religión no ocupa un lugar central”.

La hipótesis de Houtart (2008) contiene por consiguiente los siguientes aspectos:

- La tierra, medio de producción fundamental de las sociedades pre-capitalistas, era representada como fruto directo de la creación divina, y su apropiación como resultado de la voluntad divina. También la relación entre el propietario y el trabajador, el señor y el siervo, aparecía como consecuencia necesaria, lógica, de esta decisión divina. Eso no puede existir con el capital, que es claramente y para todo el mundo, el resultado de una actividad humana, de una actividad en primer término mercantil. Se verifica, pues, que la primera secularización del pensamiento nace en las sociedades mercantiles. Es también en estas sociedades que se desarrolla la ética.
- Con el capitalismo se produjo un desarrollo muy fuerte de las fuerzas productivas: esto permitió una acumulación ampliada y sostenida; en él, la representación de la relación social

fundamental no es religiosa. A pesar de que esta relación no es de reciprocidad y que se necesita el consenso de las clases subalternas para reproducir el sistema, la relación capital-trabajo no se explica ni se legitima en términos religiosos. En períodos de transición, cuando, para utilizar el concepto de Marx, la subsunción del trabajo al capital no es todavía real sino formal, continúan reproduciéndose formas ideológicas y eventualmente religiosas del pasado, pero en el modelo puro, teórico, de la relación capitalista, la representación nunca es religiosa. Existirán argumentos religiosos para apoyar la excelencia de la clase burguesa y su auto-justificación, pero no para justificar la relación capital-trabajo.

Las condiciones generales que Houtart (2008) identifica para la explicación o legitimación de la relación social de producción, o de la relación social fundamental de un modo de producción, sea o no de tipo religioso, tienen -en términos generales- bastante en común con el planteamiento de Girard (1998). Pero, fundamentalmente, coinciden en expresar – los dos autores- la importancia del lugar de lo religioso como factor que emerge en la esfera de la igualdad del intercambio (del sentido de la equidad o justicia) entre los grupos y clases sociales.

Para ambos parece ser una característica fundamental de la condición humana la búsqueda más o menos consciente de la igualdad entre los grupos humanos. Por consiguiente, la ausencia de la justicia interhumana también se dejaría ver –por oposición- en el núcleo fundamental de la producción axiológico-religiosa.

Al ritmo del cambio cultural que desplaza una religión de creencias por una religión de experiencias.

Este cambio en la dinámica de lo religioso representa un giro de los tiempos contemporáneos, dentro del régimen del capitalismo tardío y de su cultura globalizadora. Su manifestación más pública consiste en la pérdida creciente del liderazgo autoritario que ejercían –con total hegemonía- las formas religiosas institucionalizadas (iglesias) y sus agentes especializados (clero) así como sus formas transnacionalizadas (en el catolicismo occidental, indudablemente, la empresa vaticana, y en el pentecostalismo norteamericano el sistema corporativo de los tele-evangelistas).

Un acontecimiento mundial decisivo para el avance regional de formas religiosas modernas nació en el seno mismo del catolicismo que representa la versión cristiana más asentada en el territorio. Después de la colonia –hace más de cinco siglos- el mundo conoció, gracias al Concilio Ecuménico Vaticano II, un postulado general según el cual la religión que se valora es aquella que a su vez invoca una axiología, concreta y universal, cercana a los principios propios de los Derechos Humanos³. Una de las derivaciones fundamentales de este cúmulo de

3. Un ejemplo de sistematización de los contenidos de la Doctrina Social de la Iglesia –aplicado al mundo del trabajo y a la vida de los trabajadores- puede hallarse en: Chavez, J.A. (1996). *Magisterio social y pastoral de los trabajadores*. San José: EUNA-Aseprola-Pastoral Social-Diócesis de Limón.

valores es el que sostiene que lo más común que compartimos los seres humanos está en el orden de aquello que mejor nos diferencia; en otras palabras, lo más universal-concreto del ser humano reside en reconocer las fuentes que explican y sostienen las diversidades, más incluso que aquello que uniforma.

Lo más interesante es que esta visión religiosa del mundo –predicada y sustentada por la *Gaudium et Spes* (documento sobre la realidad social moderna del Concilio Vaticano II: 1962-1965)- está en profunda consecuencia con la aceptación de nuevas condiciones culturales mundiales, particularmente de la que acepta las representaciones sociales de la religión bajo un esquema que tiene en cuenta que la ciencia y la tecnología son protagonistas del cambio cultural mundial contemporáneo.

La aproximación moderna de lo religioso permite distinguir en dicho fenómeno momentos objetivos y subjetivos; a propósito del momento objetivo, se comprende por tal la manifestación de lo religioso en dependencia con las determinaciones histórico-sociales que le sirven de soporte explicativo. Sin esta consciencia difícilmente lo religioso puede ser visto en términos de una experiencia compatible con utopías de cambio intra-mundano. La aproximación moderna de lo religioso en el plano subjetivo – complementario del anterior- puede ser leído en documentos como los del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) cuando se establece una comprensión de lo religioso cuya validez no se ampara en el conocimiento científico tal y como podría interpretarse desde un enfoque positivista de las ciencias, sino que es comprendido, amparado en esquemas y arquetipos míticos que coinciden con el lenguaje propio del tipo de pensamiento al que pertenece; es decir, del pensamiento mítico o asociativo⁴. La profundización mayor del fenómeno religioso, en consecuencia, pasa por el conocimiento de este tipo (mítico) de pensamiento, propio de lo religioso⁵. Esta dimensión de “subjetividad” recomienda analizar el fenómeno religioso conscientes de que en él reside la posibilidad de no dejar el análisis del hecho religioso a merced de las lecturas científicas cuyo alcance es bastante limitado, toda vez que no puede dar cuenta de lo más complejo del mismo.

La señalada diferenciación entre una cultura de carácter objetivante y cuyo patrón tendencialmente lleva a reducir a “objetos” todas las formas de pensamiento y de relación humana, coincide con cierta resistencia y revaloración del fenómeno religioso que de alguna manera sale por sus fueros, desde lo que se ha denominado el paso a religión de “experiencias”, más que de creencias. El ámbito religioso aparece culturalmente como un campo de batalla en el cual un rebrote de múltiples formas de espiritualidad buscan legitimarse en contraste con el debilitamiento de las formas institucionalizadas y fuertemente públicas de las iglesias tradicionales.

4. En términos de Glenn & Glenn, la división entre subjetividad y objetividad que se ha hecho puede ser traducida como una diferencia entre “asociación” (pensamiento mítico) y “abstracción” (pensamiento moderno), ver: Glenn, E. & Glenn, Ch. (1985). *El hombre y la humanidad: conflicto y comunicación entre culturas*. Barcelona: Paidós.

5. Mucho del apasionado discurso agnóstico del filósofo Dawkins al confrontar una visión positivista de los resultados de las ciencias (especialmente de las derivadas del estudio de la naturaleza) con la visión religiosa de las cosas, queda disuelto –sin ningún potencial puente de entendimiento- al ignorar la naturaleza diversa del lenguaje religioso respecto del lenguaje científico. Ver: Dawkins (2007). *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa-Calpe.

Hacia una visión multidisciplinaria del fenómeno religioso

Si esta lectura de lo que ocurre con lo religioso tiene asidero en la realidad, ahora corresponde preguntar por la naturaleza de las ciencias que pueden ser de ayuda para una comprensión cabal de esta religión. Se señalará entonces el aporte de algunas disciplinas desde el punto de vista de aquello que las constituye y distingue de otras. La pregunta por la validez de las perspectivas científicas, sociológicas o cognitivo-lingüísticas, quiere asumir adecuadamente el abordaje de lo religioso, tal y como quedó determinado desde el punto anterior.

Son las realidades culturales mismas contenidas en lo religioso (sus significados o contenidos) las que condicionarán su aporte en la forma de leer la vida; la importancia que tiene como abastecedor de sentido global de la existencia social de los pueblos y las personas.

Es indispensable adelantar que la perspectiva teológica que proponemos procura servirse –coherentemente- de los datos que sobre lo religioso le puede ofrecer cualquier otra disciplina científica. Aunque bien podría sostenerse que son las Ciencias Sociales y las Humanidades las que mejor dialogan con la teología, esta puede sentirse cada vez más apoyada, por los aportes de ciencias como las derivadas de la lingüística y del cognitivismo, o de la física cuántica y de avances relacionados con el campo de la química. En todo caso no es momento de pretender que otras ciencias, o incluso otras perspectivas no disciplinarias u otras formas de conocimiento no científico, dejen de aportarle sustantivamente a una disciplina que demanda una fundamentación multidisciplinaria. De ello pende su presente y futuro.

Respuesta científico-social a la pregunta sobre lo religioso

Según un principio que rige en los conceptos sociológicos que enmarcan lo religioso dentro del enfoque histórico y social no repugna que sus elementos principales conformen un esfuerzo explicativo del problema de la desigualdad social (Houtart, 2008). Sin embargo, esta problematización no sería suficiente a menos que se quiera señalar una explicación mono-causal (sociológica) del fenómeno en cuestión. Se notará que los elementos de lo religioso pueden presentar un perfil que articula elementos económicos inequívocamente fundamentales dentro del enfoque, pero en el plano de análisis que pregunta por lo singular de la situación religiosa se invoca la necesidad de una interpretación sustantiva del hecho mismo *per se*. Se trata de la búsqueda del ámbito explicativo más apropiado al fenómeno, según su compleja naturaleza y dinámica social.

Para Houtart (2008) cuando la igualdad o la reciprocidad social no existen, se presenta una contradicción que debe tener su justificación. En términos generales, en tanto la sociología considera a los seres humanos en cuanto pertenecientes a grupos sociales (clases, grupos étnicos, etc.)

y no como personas individuales, el enfoque sociológico resulta pertinente y muy necesario. Houtart (2008) observa que en el sistema capitalista es el más secularizado sistema que haya existido y del cual se conozca culturalmente en la historia de la humanidad; por supuesto, más que el pre-capitalista, donde la ideología religiosa sirve para explicar y justificar las diferencias y las desigualdades sociales, ayudando a ocultar (a modo de fetiche) las causas verdaderas de esa desigualdad.

El punto central es que tendencialmente en el sistema capitalista no es necesaria –esencialmente- la justificación religiosa para la interpretación de las relaciones sociales de producción; la relación social de producción desigualitaria se representa en términos religiosos cuando el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas permite que la apropiación de los medios de producción no aparezca a la conciencia colectiva como resultado de la actividad humana. Es por eso que Houtart (2008), en una perspectiva materialista de la religión, afirma que con el desarrollo del capitalismo cambia radicalmente la situación religiosa. Es, desde su punto de vista, necesariamente así, en comparación con la formación social pre-capitalista.

Pero, como aclara Houtart (2008), aunque es necesario que haya una explicación religiosa del orden social determinado para que haya un consenso, no siempre que se necesita un consenso se produce una explicación religiosa. El sistema ideológico puede recurrir a otras fuentes axiológicas para justificar la explotación. La economía dentro del sistema capitalista se encarga –laicalmente- de ir “explicando” los mecanismos por los cuales el sistema “funciona” o “deja de funcionar”. Aquí es donde el autor hace el señalamiento central: en el capitalismo se necesita un consenso, pero este no requiere ser religioso. Lo mismo se aplica a la reciprocidad. Es por eso que el autor agrega que cuando hay explicación religiosa es porque no hay reciprocidad, pero con ello no se quiere decir que existe esa explicación religiosa toda vez que la situación carezca de reciprocidad⁶.

Hasta aquí se tiene una línea hipotética de carácter económico a la base del origen de lo religioso que como explicación histórica (cultural/conflictiva) depara una fuente importante de sustentación. Sin embargo, hay que convenir en que esta línea hipotética del origen de lo religioso es insuficiente para una explicación sustantiva de dicho fenómeno, sobre todo cuando una de las consecuencias de la hipótesis debe dar una indicación en la dirección del significado del fenómeno religioso *per se* y no solo en tanto articulado socialmente, ¿qué dimensiones o cualidades específicas de la vida humana implica por sí mismo el fenómeno religioso?

La primera constatación es que se está ante un fenómeno que la economía política, la sociología o la antropología cultural no pueden explicar enteramente, y esto se atribuye al aludido carácter sincrético del fenómeno religioso. Particularmente, la explicación que se busca debe contar con la posibilidad de señalar los significados religiosos en tanto

6. Ver: Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, Costa Rica: DEI. Para el autor hay cierta continuidad entre Marx y la biblia que estaría en el hecho de que en ambos casos se destaca una enorme valorización de la vida real; el cristianismo pudo ser la religión de los esclavos romanos en vista de ese punto de partida y cualquier imagen de Dios incompatible con la vida real, será un fetiche porque el Dios verdadero (bíblicamente) sería el correspondiente con la vida humana real.

portadores de un tipo de conocimiento y sentido, desde cierto rango o carácter veritativo, accesible por metodologías derivadas de la propia teología, sirviéndose de los datos sobre lo religioso que le aportan otras disciplinas distintas de las propiamente teológicas.

Es aquí donde se torna obligatorio preguntarse por elementos básicos distintivos del fenómeno religioso; se toma consciencia de que el soporte empírico del hecho religioso (en tanto hecho cultural y ontológico) no aporta su identidad básica, en cuanto generador de discursos y prácticas; se ha de ser capaz de acceder a los contenidos encriptados en los gestos, ritualizados en sus prácticas y discursos, de reconocer las funciones de sus formas institucionalizadas, lo mismo que el talante propio de sus fuentes escritas y orales. Desde ese punto de vista, se impone el estudio cultural (multidisciplinario) de lo religioso en el que la recurrencia obligatoria a resultados de perspectivas y aproximaciones científicas tanto de enfoques lingüísticos, semióticos, psicológicos, económicos y sociales, son solo datos a los cuales resultaría sumamente parcializado acceder por sí mismos. La teología no se construye desde cualquier dominio, si no demuestra su especial ámbito, no sabrá qué hacer con aquellos resultados por bien elaborados que estén: el campo de lo religioso, su naturaleza, la competencia de su forma de conocer, las funciones del tipo de pensamiento mítico, los criterios, conceptos y rangos de sus verdades, se procesan desde el carácter intrínseco del hecho religioso mismo. Es ineludible hallar los fundamentos que permitan sustentarse.

Ninguna ciencia social podría dar cuenta enteramente y por separado del fenómeno religioso. Pero además, hablando de una posible respuesta teológica al problema, esta debe responder a sus preguntas principales – desde la entraña de una compleja y sincrética realidad- porque nadie lo hará por ella. Deberá hacerlo siendo consciente de la precariedad y provisionalidad de su respuesta. Es decir, nunca estará legitimado para una teología que se precie de científica, el concluir dogmáticamente sobre una realidad que se nos da sincrética, provisional y holista.

La religión puede abonar a favor de una identidad profunda de sujetos que asumen las riendas de sus vidas, en contextos donde la represión es patente o latente en contra de derechos fundamentales. Vidas como las de Monseñor Romero, en El Salvador de los años ochenta del siglo pasado, son reflejo de que así puede ocurrir⁷.

La advertencia teórico-metodológica apunta entonces a no perder de vista este carácter ambiguo inherente al fenómeno religioso.

Conceptos para abordar lo religioso multidisciplinariamente.

Lo anterior apunta a repensar lo religioso desde enfoques diversos – epistemologías regidas por criterios distintos de los dogmáticos- y referidos al origen histórico de lo religioso y al desarrollo de determinados

7. Romero, O. A. (1981). *Monseñor Romero: selección de cartas pastorales*. San José, Costa Rica: EDUCA. Ver: Grande, R. (1977). *Una luz grande nos brilló*. Comisión de la Compañía de Jesús (S.J.), San Salvador, El Salvador. Ambos textos exponen hasta qué punto puede llegar la transformación de un ser humano a partir del compromiso al lado de quienes están sufriendo a diario vejaciones y violaciones a sus derechos. Romero cambió radicalmente, ya no fue más el mismo, desde el momento en que es nombrado como Arzobispo de la Arquidiócesis de El Salvador y pasó a conocer más de cerca la realidad de su pueblo.

valores (fomentando cierta axiología particular) intrínsecos a su sistema de análisis. Se pretende arribar a una teoría axiológico-religiosa no restrictiva, ataviada de un instrumental teórico y filosófico propio que categorice, priorizando, algunos conceptos que le son claves; esenciales a la experiencia religiosa misma, discriminantes dentro de un conjunto teórico potable, según le corresponda por naturaleza.

Si se abordan los discursos y prácticas religiosas rastreando en ellas –a partir de teorías sociales de lo religioso- su significación (su grado de verdad histórico-simbólica) se permite intuir la demanda de un análisis multidisciplinario, ir más allá de las disciplinas. El estudio socio o etnolingüístico –se puede ver contextualizando los discursos y prácticas religiosas, así como la lectura política ayudando, noéticamente, a caracterizar aspectos locales con las generalidades discursivas en planos generales mayores. Preguntas como ¿qué prácticas son estimuladas y por qué no otras? permiten ser respondidas desde el condicionamiento cultural, nacional o internacional a lo religioso. Toda justificación por la vía religiosa de condiciones sociales decadentes para las mayorías sociales, a las que no se les quiere dar la cara, dibuja algo de las motivaciones reales detrás de una manipulación efectista de lo religioso; la necesidad multidisciplinaria que se quiere ayudaría a desmontar este tipo de manejos y en términos propositivos alientaría otra forma de emplearse en una crítica de lo religioso como base para un trabajo teológico holista.

Respuestas lingüísticas y cognitivas a la pregunta sobre lo religioso

La importancia de las aplicaciones del concepto de mito en la producción teológica- sea dicho introductoriamente- apela al carácter lingüístico del mito. La posibilidad de una teología que no pierda contacto con la naturaleza del fenómeno religioso en tanto fenómeno social y cultural, pasa por recordar aspectos centrales de la crítica a la tradición positivista del mito.

Frazer (1951, p. 34) señala “la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado.” A esta afirmación, en su momento, responde Wittgenstein (2008):

...la idea que Frazer se hace de las visiones mágicas y religiosas de los hombres, no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran errores. ¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*? (...) ninguno de ellos estaba en un error a no ser cuando pusieran en pie una teoría. La réplica del filósofo del lenguaje deslinda los campos del conocimiento que están en juego: (...) la religión y la ética no son una ciencia. Lo que dicen no añade nada, en un sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un dato de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo por menos que respetar profundamente... (p. 50).

El filósofo sitúa el factor religioso, en su dinámica interna, primero como un hecho relativamente autónomo del conocimiento científico; segundo, gracias a ello, establece la competencia del conocimiento (basado en teorías) de dar pie para recoger aportes epistemológicos capaces de determinar los límites cuyas fronteras permitan señalar el “error”; el término “error” supone la teoría.

Por otra parte, basado en el trabajo psicológico pionero de James (2010), Taylor (2003) concluye a propósito del “locus” de la religión:

De modo que el auténtico locus de la religión es la experiencia individual, no la vida corporativa. Este es uno de los aspectos de la tesis jamesiana. Pero el otro es que su locus propio es la experiencia, es decir, el sentimiento y no las formulaciones que empleen las personas para definir, justificar y racionalizar sus sentimientos (operaciones que claro está corren a cargo habitualmente de las iglesias). (p. 19)

Taylor (2003) aclara que parte de lo que otorga primacía a los sentimientos es su capacidad para determinar la conducta. Por consiguiente, aunque concuerda con James en el lugar emocional de lo religioso –en sí mismo- no comparte con él que esa experiencia se agote en el plano de la pura individualidad. Esto tiene relevancia en sociedades –como las centroamericanas- en las que el factor público de lo religioso goza de prestigio en razón de su herencia histórica en la conformación de ciertas identidades nacionales. Pero, más en el fondo de la discusión, se remite a lo religioso como elemento fundante de la sociabilidad humana.

Por lo anterior es del caso oír el aporte sociolingüístico de análisis de lo religioso. Tal como señala Corbí (1996), la memoria humana y la lengua poseen funciones programadoras, es así que la religión –como fenómeno cognitivo y lingüístico - no escapa de esa función: y lo hace –olímpicamente- colocando al sujeto creyente en un escenario culturalmente enriquecido, simbólicamente, para que proyecte su sociedad, desde un plano de consagración de sus relaciones, en formaciones sociales. Y ¿cómo sostenemos que sucede?

La metáfora y el debate de su función como fuente cognitiva

El lenguaje religioso contiene dosis elevadas de contenido metafórico y analógico. ¿Cómo podríamos obviar esta realidad al analizar el fenómeno religioso? Después de décadas en las que primordialmente se han abordado los problemas figurativos de la metáfora desde la vertiente del lenguaje, surgen síntesis que consideran la metáfora como recurso del pensamiento debido a su valor cognitivo pero, sobre todo, por lo que atañe a su condición de *fuentes de razonabilidad* desde el punto de vista del conocimiento como *sabiduría*, más que como *saber instrumental*.

Un paseo rápido por esta resbalosa ladera del problema, arroja los siguientes tres resultados generales (Zdravko, 1995), algunos de ellos, verdaderamente revolucionarios:

- Una revisión de la naturaleza de las teorías científicas y de la función de lo ficcional en ellas. Por una parte se propone un realismo científico moderado en contraposición al realismo fuerte atribuido al denominado lenguaje-literal o altamente referencial.
- En segundo lugar, una reconsideración de la naturaleza del lenguaje y, por lo que se refiere a la naturaleza del lenguaje, se destaca el carácter metafórico de la formación del significado y de la fijación de la referencia.
- Por último, la ampliación del concepto de racionalidad y, por tanto, de racionalidad científica con distintas alusiones a la competencia y al proceso neuronal como elementos de carácter pre-lingüístico que subyacen a la elaboración metafórica.

En definitiva, la reflexión sobre las presuposiciones científicas muestra cómo la contraposición entre lo científico y lo figurativo es paralela a la contraposición entre el lenguaje metafórico y el literal. Lo que se cuestiona precisamente es que el lenguaje figurativo tenga unas características meramente decorativas, contrapuestas al modelo de racionalidad, exactitud y veracidad que proporcionan las instancias no figurativas del lenguaje.

Según esto, no pertenece de modo exclusivo a la función literal la descripción real de los hechos sino que la literalidad posee el mismo carácter ficcional que lo metafórico. De este modo, el lenguaje metafórico tiene que ver con lo real tanto como el lenguaje literal y no debe relegarse al campo de lo ficcional. De este modo, al incardinar la metáfora en la entraña misma de la formación lingüística se consigue destacar el carácter previo de la metáfora, al ejercicio de cualquier disciplina⁸.

El lenguaje literal es considerado como un tipo de lenguaje metafórico, lo cual había sido planteado por Barthes (1980) a propósito de la crítica literaria. Se afirma en consonancia que la distinción entre lenguaje metafórico y literal no es algo dado sino que es preciso remitirse a la situación previa, no en el sentido temporal sino de prioridad, de esos dos dominios simbólicos: un sujeto que realiza tales actividades. Por ello es posible afirmar el uso de metáforas en contextos extraliterarios, ya que este se basaría en una naturaleza humana homogénea con una estructura característica del entendimiento, previa al ejercicio de cualquier disciplina. Con otras palabras se subraya que las metáforas no son solo instrumentos cognitivos útiles sino que son un mecanismo básico subyacente, usado en los modelos, analogías y en el lenguaje diario.

8. A través de un análisis de las distintas concepciones de la metáfora de Gadamer, otros autores indican que el lenguaje es metafórico *de parte a parte*, de modo que este tiene prioridad sobre el lenguaje literal. Gadamer (1997). *Mito y razón*. Buenos Aires: Paidós.

Adicionalmente se señala que el contexto no marca los límites del lenguaje figurativo y el literal, ya que, cuando el contexto está suficientemente especificado, la comprensión de la metáfora es tan rápida como lo es en el discurso literal. Esto indica que el eje en el proceso de formación del significado no es el contexto sino más bien la competencia. Se apela así a un dominio creativo del concepto por parte del hablante y de su interlocutor de modo que ni únicamente el proceso dialéctico ni el contexto, sino el proceso natural de la experiencia, muestran formas variadas de expresión, según las necesidades humanas e intereses. De ahí que no haya una forma ideal de lenguaje necesario para la comunicación.

Por otra parte, el lenguaje hace referencia al conocimiento y el conocimiento está conectado con una visión del mundo. Poseemos un bagaje de conocimiento sobre el mundo necesario para entender el lenguaje. Por eso, no podemos evaluar las metáforas aisladamente, por simples comparaciones, sin tener en cuenta el orden que les subyace. Para obtener una visión no arbitraria de la similitud no es suficiente comparar las propiedades entre los géneros superiores y sus subtipos en la jerarquía. Se considera que las metáforas y los modelos son la punta del iceberg de nuestra entera ontología subyacente.

La metáfora como factor de cierta racionalidad en el campo de la cognición

Las teorías cognitivas de la metáfora distinguen varios niveles de explicación del proceso metafórico que proporcionan un acercamiento a la hipótesis de un sustrato de realidad racional de la metáfora. Estos niveles son: el soporte lingüístico, la dimensión semántica, el proceso cognitivo y el proceso neuronal del que participa. Estos no se dan linealmente sino influidos por la memoria y la consciencia. Entre el cerebro y el entendimiento se da una interacción por la que el significado afecta a los procesos neuronales y viceversa, en una especie de retroalimentación que se aleja la concepción de funcionamiento del proceso cognitivo de las teorías deterministas. Todo ello indica que el cerebro es una entidad auto-organizada y activa, más que un pasivo receptor de datos. En esta actividad resalta el funcionamiento del proceso neuronal en la creación de las metáforas (Zdravko, 1995). Las nuevas investigaciones sobre el estudio de la glucosa en el metabolismo neuronal ofrecen un patrón de funcionamiento no lineal en el proceso de funcionamiento cerebral. El futuro de los ordenadores, según las teorías de inteligencia artificial, depende de que el proceso no lineal de creación de las metáforas pueda ser traducido al lenguaje informático.

Por último, al determinar al carácter razonable de metáforas Zdravko (1995) señala que si decimos que las metáforas son racionales porque llevan a cabo algunas funciones epistemológicas, entonces parece

necesario revisar su estatuto previo y admitir que tales actos razonables se sostienen sobre un tipo de pensamiento que no cabe desde el convencional positivismo racionalista.

Todo ello supone eliminar la dicotomía entre el lenguaje literal y la metáfora, de modo que esta aparece como un instrumento que puede ser aplicado a una multiplicidad de problemas. No se anima, sin embargo, a un entusiasmo desmedido por los recursos metafóricos pero sí a no ignorar esta dimensión del conocimiento que puede ayudar a dar un paso más para descifrar, en palabras de Zdravko (1995), el gigante criptograma que constituye el mundo.

Concepto de mito y su importancia para la producción teológica

En la obra *Regreso al Mito* (1995) del teólogo ecuménico Avendaño Herrera, subyace una propuesta teológica que sostiene que lo religioso es portador de un fundamento espiritual vinculado –lingüística y antropológicamente- a capacidades narrativas que emergen como capacidad utópica inagotable en el ser humano: esas espiritualidades –según el autor- deben ser liberadas.

Se sostiene en esta teología que el cristianismo está compuesto por “narrativas” que son sobre todo “testimonios” que al poder expresar –cierta fe antropológica- multiplica la potencialidad del ser humano para generar diversidad de humanidades que postulan –en lo narrado- una cadena de memorias y sueños. Estas no son sino “ecos” de anteriores creyentes que portaban determinada “fe” y que la transmitieron, con las palabras que tenían “a mano”.

El concepto clave de esta teología está en la categoría de “testimonio” y se fundamenta en la metáfora y analogía como fuentes de cierta razonabilidad. Se trata, pues, no solo de concentrarse en la dimensión expresiva del ser humano si se reduce esta en sentido de externalidad, sino en cuanto esta dimensión representa el dispositivo lingüístico vinculante por excelencia, a todo el sistema operativo mental y representacional del pensamiento.

El autor indaga, inicialmente, en lo que atañe a la vivencia del tiempo, como factor fundamental para captar la tipicidad del pensamiento mítico. Señala la importancia de una tendencia contemporánea por recobrar la actualidad del tiempo en cuanto se asemeje a nuestras vivencias, y agrega que a esta tendencia hay que añadir un gesto desinteresado del sujeto contemporáneo con respecto a su visión del pasado considerándolo *tiempo consumado*: al tratar de comprender el talante del pensamiento del presente en relación con las formas generales del pensamiento del pasado. El contraste entre las formas dominantes con

que contemporáneamente vivimos los procesos existenciales, respecto de los esquemas míticos del pasado, permite identificar los elementos culturales que nos separan subjetivamente de aquel pasado (Núñez y Pineda, 2010).

Los procesos de aceleración en el sentido de lo temporal, tal como lo expone Bourdieu y Waquant (1995), es una señal del ritmo cultural autoimpuesto por un estilo de sociedad irreflexiva que ha distanciado los procesos individuales de la dinámica social. Esto marca una diferencia fundamental con el pensamiento mítico en cuanto este se caracteriza por la no separación entre el devenir de acontecimientos en relación con el propio devenir.

Se trata entonces de un sentido de lo temporal distinto, en el pensamiento mítico se produce un saberse y sentirse presente en el mundo, de modo radicalmente diverso con respecto al pensamiento moderno. En la incursión del concepto de mito en occidente destaca, particularmente, su modo distinto de crear esquemas en los procesos de lectura de la realidad: una clave de comprensión del fenómeno se sitúa en el plano de la distinción entre las nociones de tiempo en el pensamiento mítico en relación con la vivencia del tiempo en el pensamiento racionalizado de las sociedades contemporáneas.

El pensamiento mítico: su naturaleza y diferencia con otras formas de ver el mundo

La mitología determina la historia regional y no al revés, porque el proceso mitológico es el creador de la conciencia del sujeto; para el autor la antropogénesis centroamericana tiene una profunda huella teogenética. En otras palabras, el sujeto regional –en tanto epistémico– se sigue viendo parte de la realidad como totalidad cultural e indistinto de ella: es un sujeto que subsiste dentro del poder activo del pensamiento mítico; dicho pensamiento otorga un tipo de poder creador-cognitivo que supone la unidad sintética entre sujeto y objeto, nunca la fragmentación o separatividad entre el sujeto y la realidad de la que forma parte. El sujeto vive esta unidad con la realidad de modo diferenciado, pero indudable.

En su carácter cognitivo el pensamiento mítico se vive, en un mundo interno de configuraciones, generadas por oposiciones, porque la causalidad en el pensamiento mítico afirma que todo coexiste y que todo contacto con su entorno conlleva una secuencia múltiple y caótica de causas y efectos. No hay oposición entre imagen y cosa; la imagen es la cosa⁹. Todo ocurre simultánea y contiguamente al grupo o personaje mitológico.

⁹ En la religiosidad vivida como participación mítica emerge una sensibilidad, una estética, una endocultura. Asimismo, esta cultura así configurada funda esta auto-percepción en el sujeto. Ver: Cassirer, E. (1993). *Las ciencias de la cultura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

La ritualidad como radiografía del mito y el mito como algo universal concreto de la religión.

El rito aparece en lo religioso como algo inmediatamente vivo que invita al ser humano a cierta actividad: al operar de un modo más inmediato que el mecanismo narrativo del mito comporta cierta materialidad en sus manifestaciones; puede ser genéticamente anterior al mito pero –según este análisis– recoge una de las expresiones del pensamiento mítico.

El rito está caracterizado por ejercer un control (cierta forma de poder) de tipo antropogénico (Maisonneuve, 1991), que busca canalizar un acto, en el cual hay conciencia de corporalidad y efectuación de cierta identidad, es esencial. En la ritualidad los sujetos se "vuelven sobre sí" en un tipo o modo de autopercepción o reflexión, que no es común en la vida cotidiana. El rito incluye y excluye al repetir, desde su naturaleza, "sé lo que eres".

Mientras la forma racional tiende a desmaterializar sus espiritualizaciones, las formas míticas buscan materializarlas. Durante la ritualización la impresión de *algo* se acredita en la conciencia de *por sí*, el sujeto no está ahí solo como ser racional, principalmente está presente con todo su cuerpo. El tipo de pensamiento mítico cuenta con todo el cuerpo como receptor y emisor, y en lo ritual figura una especie de escenario donde se juegan ciertas coordenadas de eficacia simbólica.

Pero, además de su concreción ritual, el pensamiento mítico cuenta con una universalidad concreta, aunque para una cultura "menos mítica" como la analítico-racional, parezca abstracta. Es común a todos los contenidos del saber mítico y de la conciencia religiosa que le acompaña, alguna forma de universalidad signada por lo descomunal (lo trascendente, extraordinario).

Algunas de las marcadas diferencias entre el mito y la razón se borran al observar sus patrones clasificatorios: por lo que toca a la racionalidad moderna presentar un tipo de pensamiento que apela a algo existente fuera del sujeto y dentro de cierta matriz fragmentadora de sus espacios, tiempos y números. Se trata de un orden clasificatorio distinto del mítico. Pero no habría por eso que considerar que el pensamiento mítico no esquematiza, por lo hace a su modo, como se verá seguidamente.

Asumiendo que el mito puede ser el origen de los principales procesos simbólicos del ser humano, como sospecha Avendaño (1995) siguiendo a Durand (1993) y Campbell (1991), la cultura moderna, laica, no podría estar exenta del pensamiento mítico. Avendaño (1995) subraya que un mayor interés por los lenguajes pictóricos, dramáticos, rituales, coreográficos y míticos, nos llevarían a constatarlo; sus lenguajes

representan lo más propio del animal simbólico que es el ser humano. También el binomio sagrado-profano, tal y como lo destacó Eliade (1972), apunta a la naturaleza del símbolo desde un lenguaje que pertenece a las culturas sin escritura características del pensamiento mítico.

La vigencia de las coordenadas del pensamiento mítico en el presente.

Considerando la coordenada de tiempo, espacio y número en el pensamiento mítico se puede observar que el binomio sagrado-profano (en el sentido de fijar prescripciones y/o prohibiciones) enlaza la totalidad de sus espacios y tiempos. El pensamiento mítico sugiere cierta secuela de oposiciones que son, innegablemente, propias; por ejemplo su imagen de luz-obscuridad representa nociones de rango epistemológico efectivas en el espacio mítico. Su funcionamiento particular en las mitologías agrarias, fue sumamente exitoso¹⁰. Las rúbricas sacramentológicas del cristianismo, por ejemplo, conservan mucho de su lenguaje.

10. Se trata de un proceso que inició sistemáticamente en el Neolítico con las sociedades agrarias y ejerció un poder hegemónico hasta hace 200 años con el desarrollo industrial. Ver: Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: Ediciones PPC.

Si en el sujeto hay un sentido contemplativo de la presencia de lo sagrado en el espacio, por lo que toca a la noción del tiempo (origen) mítico de lo divino, se produce un despliegue de la realidad como acontecimiento permanente, incuestionable. En el sujeto religioso hay un sentido participativo de la presencia de lo sagrado en el tiempo: una relación intrínseca entre el cambio biológico (del cuerpo) y el tiempo cósmico (mitos de la luna roja para explicar la menstruación) de lo sagrado.

Por lo que respecta a los sistemas propios del número mítico, se observa no una interpretación serial, sino codificada intuitivamente y bajo encriptaciones que conllevan aplicaciones concretas prescriptivas con relación a la vida personal y grupal.

Por lo que toca a los significados o contenidos intrínsecos del pensamiento mítico Avendaño (1995) señala varios niveles. Uno es el que articula los mitos con los espacios (lugares) donde se producen las comunidades particulares, en el mito se hace separación sujeto-objeto (otros no-yo) pero no aparecen nunca los otros como unificación imposible ni como patología para el yo. En un plano comparativo se deriva que el origen del mito es social, pero eso no significa que se hereda como la lengua; esta como aquel es un producto cultural, pero no basta el agregado de hablantes para que automáticamente se produzca mitología común.

La tensión (conflictos) individuo-comunidad condensa y constituye mitologías tan diversas como comunidades humanas pueden existir, ya que el mito no solo acompaña sino que procura y condiciona el vínculo individuo-comunidad. Las instituciones (estructuras) –desde esta perspectiva- son visibilizaciones de los mitos que las han originado, pero ellas mismas ocultan tales mitologías. La vía mitológica como senda

cultural es capaz de ofrecer una visión interna de los límites desde los cuales los grupos humanos trazan sus desarrollos exteriores. Es así que los procesos de diferenciación cultural de la especie humana tienen como origen sus propias mitologías.

Algunos esquemas para la exploración teológica “aquí y ahora”

En otro nivel de análisis del pensamiento mítico como fuente primordial de simbolización humana, cabe analizar la articulación entre los mitos y cierto tipo de actividades humanas. El ser humano solo entiende su actividad distanciándose de ella, en otros términos para poder “ver la semana” necesita del “domingo”. La herencia simbólica (reflexiva) viene entonces intrínsecamente unida con la herencia biocultural: en el cuerpo humano está el cromagnón (sus energías y órganos) y es muy probable que respondamos en el proceso del ciclo vital a imágenes semejantes a aquellas que movilizaron a este. Por otro lado, aparte de una radiografía de los elementos espaciales del mito, es viable indagar sobre su dinámica en el ámbito temporal, bajo esquemas como el retorno eterno de la energía mítica que proviene, según Avendaño (1995), del hecho que esta se dinamiza cuando encuentra obstáculos¹¹. La conciencia religiosa maneja diferenciaciones y antítesis entre modos de existencia y sus significaciones. Los momentos de mayor crisis social desligan religión y vida; suponen la necesidad de tratar las imágenes míticas estableciendo una nueva relación entre esas imágenes y la existencia empírica.

Desde el punto de vista de la construcción mitológica, esta puede ser descompuesta en mitos de esfera natural (originados en un medio selvático o desértico) y los de esfera cultural (centrados en el fuego y en otras creaciones) y un eje central, en tal clasificación, es la técnica: la tecnología aparece así como factor de la separación entre cuerpos y objetivos de los sujetos: conforme avanzamos hacia la construcción de objetos de alfarería, nos vamos separando del objeto, posesionándonos como sus creadores.

La tecnología, esa referencia fundamental al hacer y usar utensilios, supone una racionalidad instrumental que también conlleva una conciencia de limitación en la medida en que acuña progresivamente una cultura del poder; es decir, una cultura de la condición objetiva que quiebra el principio del deseo (mundo interior antes condicionado solo por la inmediatez del cuerpo como extensión de la naturaleza). Es así que se replantea el principio de realidad, siendo las tecnologías nuevas una especie de puentes al mundo exterior que dan un cierto poder conforme se crean, recrean y expanden.

La técnica es un aumento del poder prolongador del cuerpo que cada vez aleja más a la mayoría de los cuerpos entre sí, según los patrones modernos. La tecnología supone realización del mundo interior (principio

11. Jaspers (1970) ensaya una historia de la humanidad caracterizada por un esquema bipolar en el que puede comprenderse tendencias de emergencia mítica desatadas por un factor opuesto, avances tecnológicos que amenazan con transformar radicalmente los estilos de vida inscritos en los hábitos cultivados a la fecha. Jaspers, K. (1970). *La Filosofía*. México D.F.: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.

del deseo) así como del exterior (poder como dominación en el principio de realidad), al tiempo que realiza un tipo de distanciamiento entre lo interior y lo exterior que cosifica la interioridad del sujeto.

Desde el punto de vista de su contenido, el paso de los mitos naturales a los culturales remite y recuerda el paso de preguntas de "origen" a algunos cuestionamientos humanos sobre "sí mismo". De los mitos sobre animales (que traen cambios climáticos o que lideran el tránsito de los espíritus del ser humano a otras dimensiones) a mitos sobre el origen de las lenguas (Prometeo, quien lleva la fogosa vitalidad a la humanidad o el mito de Babel como un lugar de transición entre un universo creado por los dioses y la pretensión humana de ser como ellos, o de vencer sus limitaciones).

Los dioses (sus prohibiciones y prescripciones) condensan también divisiones del mundo del trabajo, por eso aparecen y reaparecen en las actividades cotidianas de los creyentes (sexualidad, oficios, recreación, etc.), como un estorbo repugnante a la mentalidad agnóstica.

Conclusiones

1. ¿Se pueden entonces hallar hoy impulsos míticos que orienten la tarea teológica? Avendaño (1995) hace ver cierta dinámica mítica que opera mediante un ciclo que inicia con una desfundamentación (desintegración de mitos anteriores o tradicionales) cierta crisis institucional (de las estructuras míticas) y una inseguridad generalizada que promueve nuevas fundamentaciones míticas. La exploración de mitos –desde el polo cultura y naturaleza- es un claro ejemplo de esa dinámica con la que los mitos operan bajo la forma general de sus esquemas fundantes. Las religiones del libro constan de un líder fundador que refunda el movimiento (Jesucristo, por ejemplo), el relanzamiento del judaísmo (vía cristianismo) cabe dentro de ese movimiento de “fundamentación-desfundamentación”; supone en él la oposición crítica (desfundamentadora) como un esfuerzo por volver a refundar o poner entre paréntesis el orden, para introducir un nuevo orden, las imágenes anteriores decaen, de tal modo que el duelo de la desfundamentación sirve de energía para la nueva fundamentación.

Un esquema mítico que subyace como energía que impulsa el pensamiento occidental es el del dominio absoluto del tiempo (la eternidad) según el cual se busca resolver la tensión de continuidad que afecta interna y exteriormente al ser humano: en varios espacios se confirma la búsqueda de continuidad como perpetuación, por ejemplo el del trabajo, el del arte, la fundación de una familia o la búsqueda del éxtasis.

Avendaño (1995), por ejemplo, destaca que otra fuente de energía mítica puede identificarse en la movilización contra la parálisis psicosocial generada por los fracasos experimentados, en el fondo se trata de una

reivindicación de la vida como algo valioso que hay que sostener. En el plano psíquico y social se crean formas inéditas de hacer prevalecer la vida mediante la creación. En el arte se dan ejemplos claros de este impulso vital.

Para Corbí (1983) el lema fundamental del cristianismo según el cual debe darse un proceso en el que un sujeto “desciende” a regiones inferiores para volver a resurgir (resucitar) a una vida nueva, confirma este esquema que –por lo menos- es una metáfora cuya raíz remonta diez mil años hacia atrás, en el origen mismo del Neolítico.

Otra de las formas que adquiere la energía mítica es mediante arquetipos de centralización y descentralización: la centralización funciona como una forma de ordenamiento de las experiencias en sus dimensiones emocionales, temporales y espaciales para visibilizar en la existencia social cierta continuidad. Pero la centralización demanda descentralización (desapego) para poder vivir hechos de ruptura y discernir principios que la trascienden.

2. El aspecto medular de lo tratado establece una relación esencial entre el posicionamiento epistemológico holista y la fundamentación multidisciplinaria de lo religioso. Se ha señalado en este artículo la complejidad que entraña el pensamiento mítico y su potencial vigencia en occidente. En ese sentido, la perspectiva holista de lo teológico ha sido explorada –esencialmente- mediante la incursión en el concepto de metáfora y mito en occidente, proveniente de Avendaño (1995), destacando aquellas características de los esquemas míticos, según su relevancia en procesos y productos (metaforizantes) actuales. Tales esquemas, así como ciertos significados de los mitos, resultan aleccionadores para un quehacer teológico holista: se presupone que la genética del mito es la pauta consistente a seguir para sustentar postulados propiamente teológicos atinentes al contexto actual. Se debe tener claro que entre mito y teología se ha producido en occidente una ruptura, en la medida en que las teologías europeas sostuvieron como punto de partida de su trabajo la “desmitologización”; es decir, que la propuesta que aquí se hace, se separa diametralmente del quehacer teológico inaugurado por estas teologías.

Por eso se valora en este artículo que Avendaño, en su “retorno al mito” (1995), sostenga que el mito es el origen de la producción simbólica –o una de sus manifestaciones más poderosas- y que un programa teológico que lo tenga en cuenta de modo crítico, deberá desarrollar tres dimensiones esenciales en su investigación: desde el punto de vista genético, la dimensión de aquello que conforma al símbolo (además de los aspectos de su ingeniería); desde el punto de vista de su dimensión biocultural, el aporte que brinda a las identidades diversas del ser humano; y según su

carácter epistémico, se tiene que hacer la investigación correspondiente a la naturaleza y a la dinámica del lenguaje mítico, sus esquemas y arquetipos en tanto comportan un funcionamiento cognitivo de cierta sincronía combinatoria y una diacronía diseminatoria.

3. Para efectos de una teología holista, la racionalidad occidental se mueve enteramente dentro de una mentalidad mítica que no reconoce (no solo porque culturalmente no se desee, sino porque no se da fácilmente esa posibilidad dentro del accionar propio de los esquemas míticos dominantes) y en consecuencia la modernidad contemporánea deberá asumir el desafío de revalorarse reconociendo sus propios esquemas míticos ya que no existe un “fuera” de esos esquemas, como lo suponen algunos discursos. La serie de esquemas míticos señalados son verificables en la vida cotidiana y científica del occidente contemporáneo.

La apuesta de una teología que asuma el contenido mítico de lo religioso en su quehacer la podría llevar a una nueva manera de volver a sus fuentes de producción teológica de modo no desmitologizador; por ejemplo, una teología así acudiría sin prejuicio al acervo literario que habla de los grandes maestros fundadores de las religiones (Buda, Jesús, Mahoma, Moisés, Krisna) para moverse dentro de sus esquemas fundantes sin negarles lo más prometedor que puedan ofrecer.

Otra consecuencia más de este tipo de teología es que ella tomaría en cuenta el valor intrínseco de los relatos (las narrativas) de creyentes (de una fe antropológica) contemporáneos con el mismo ardor y confianza que lo hace a propósito de los creyentes tomados de los relatos de las escrituras cristianas tales como la Biblia y los testimonios de creyentes clásicos (Cabezas, 2007).

¿Por qué habrían de tener un rango de importancia menor las versiones literarias sobre Jesús que hoy relanzan sus mensajes y vida, que las versiones oficializadas desde el canon consagrado por las iglesias?

Asimismo, las posiciones éticas más revolucionarias de transformación social podrían seguir siendo un horizonte utópico de lo religioso con el matiz esencial de que las iglesias no supongan un lugar “externo” (extramundano) al mundo como sitio único desde donde pueda generarse el cambio; el pensamiento mítico devuelve así la fantasía para reconocer que no hay un lugar foráneo desde el cual proceder a cambiar el mundo. Además incluye la energía mítica para enfrentar la distorsión tecnologista que reduce la espiritualidad a una materialidad cibernética ingenieril centrada más en un *cómo* que un *qué*.

Adicionalmente, se apunta hacia una reflexión que provea un abordaje multidisciplinario de lo religioso. La razón de esa necesidad es que las ciencias deben jugar un servicio de control de la energía y creación simbólica de orden mítico que está en la entraña misma de la teología. Para eso la ciencia también debe ser consciente de sus propios

mecanismos míticos¹². Las iglesias y la teología han contribuido más con manipulaciones políticas de las masas humanas que desde el aporte singularmente trazado por sus fundadores.

Todo enfoque multidisciplinario de “algo” plantea el desafío sobre un potencial abordaje –en sentido amplio- de ese “algo” y en términos de esa aproximación el reconocimiento de hallarse ante un fenómeno, de suyo, complejo. Así consideramos que el hecho religioso, y la premisa de la cual se parte, podrían ser vistas desde distintas y complementarias, controversiales y múltiples perspectivas: el término “fenómeno” aplicado a lo religioso entraña cierto esfuerzo de quien investiga por situarse en conexión con el objeto de estudio asumiéndolo metodológicamente en su complejidad; esto es, a partir de cierta dimensión *sincrética* de la realidad en el fenómeno; en otros términos, lo religioso obliga a una posición epistemológica y aproximación teórica de tipo holista, provisional y radicalmente diferente de las formas disciplinariamente atendidas¹³. Una aproximación a este enfoque la extraemos –a modo de ilustración- de un físico teórico:

El orden cartesiano es el adecuado para analizar el mundo en partes que existen separadamente (por ejemplo, partículas o elementos de campo). No obstante (...) vamos a examinar la naturaleza del orden con mayor amplitud y profundidad, y descubriremos que, tanto en la relatividad como en la teoría cuántica, el orden cartesiano plantea serias contradicciones y confusión (Bohm, 2001).

Se trata de un enfoque que irrumpe en el medio epistémico disciplinario, para obligarnos a hablar desde *otro lugar* epistémico, multidisciplinario. Por cierto, esta discusión es tan básica que la descripción del fenómeno realizada aunque siempre necesaria, resulta científicamente insuficiente.

Desde el punto de vista epistemológico cabe concluir que una cosa es constatar –en el plano simbólico/cultural- qué factores son esenciales para analizar el fenómeno religioso y otra valorar -con los juicios e intereses que sean- si tal cosa hará bien o mal a esa sociedad.

El espectro axiológico religioso descrito, para efectos del contexto regional, lleva a plantear una hipótesis final según la cual es falsa la presuposición acerca de la superioridad de las representaciones sociales de los esquemas positivistas que derivan de la tecnología actual, respecto de las representaciones sociales de lo religioso. Las representaciones sociales anidadas en el pensamiento mítico son de un rango y de una envergadura tal que incluye a las primeras. Estas parecen haber renunciado -desde hace décadas- a dar cuenta de sus juicios previos.

12. Ver: Polanco, M. (2003). *Herejes de la ciencia*. Madrid: Corona Borealis. El autor exhibe un número importante de casos científicos que fueron dogmáticamente expulsados de los círculos prestigiosos, porque sus tesis diferían de la ortodoxia científica. Los casos –todos posteriormente exitosos- se presentan como prueba de que una visión más apegada a la autocrítica mediante la explicitación y clara consciencia de las presuposiciones de las cuales se está partiendo, son más aptas para producir conocimiento científico. La ausencia de crítica es el fértil terreno donde germinará el dogmatismo.

13. Epistemológicamente la idea de que eso que se llama realidad comporta una complejidad cuyo contenido es *sincrético* y se refiere de un modo simple a una referencia básicamente indicativa propia de las teorías de la complejidad. Se halla fundamento de esta visión en autores como Bohm, D. (2001). *Sobre el diálogo*. Barcelona: Kairós. En resumen se sostiene que tanto los bloqueos de la comunicación como las posibilidades de ella, penden de las concepciones de la realidad de quienes participan y de la consciencia de cuánto “ponen” sin percatarse en sus concepciones y visiones de la vida. De ahí la importancia del tema de la escucha, según Bohm (2001). Además, la noción de la realidad –como totalidad cultural- como *hecho-sincrético* (donde todo está mezclado) es tomada del enfoque analítico de Chevallard, Y. (2000). *Del saber sabio al saber enseñado*. Buenos Aires: Aiqué. El trabajo de

Chevallard se inscribe como una propuesta de transposición didáctica a propósito del desafío comunicativo que se presupone en la enseñanza de las ciencias en el mundo actual.

Entonces, ¿cómo abordar el fenómeno religioso desde este carácter particular? Atrás se señala una ambigüedad inherente al hecho religioso. En términos llanos podría decirse que el hecho religioso –desde una aproximación que tenga en cuenta el conflicto social- puede servir para *lo mejor* y, al mismo tiempo, es susceptible de ser manipulado para *lo peor*; es decir, puede animar fuerzas represivas –en lo cultural, político y en lo social- en la misma medida que puede coadyuvar a subvertir ese orden social desde otro orden no dado: no faltan ejemplos –desdichadamente- de cómo el factor religioso suma a favor de las versiones vergonzantes, culpabilizantes o de propuestas tipo *fuga mundi*. Todas ellas tienen en común denominador un pueblo a merced de fuerzas represoras, y aunque los hay de este tipo, también es conveniente a la memoria de la esperanza, como diría Bloc (1977), recordar que los hay que jalonan en la dirección contraria. Paradójicamente –ante el mismo conflicto social- se pueden perfilar niveles crecientes de consciencia autónoma, de clase, género, etnia, entre otros, como formas de identidad ante la represión que se asumen desde ciertas formas religiosas.

Lo interesante es que cuando acontece una teogonía, esta se constituye con el poder de lo que es último en nosotros. Se trata de elementos simbólicos extremos más allá de los cuales ya los seres humanos no pueden decir nada y que quizá por comodidad llamamos dioses. (Avendaño, 1995).

Bibliografía

- Avendaño, F. (1995). *Regreso al Mito*. En: Cátedra R. (1995). Comunicación, mito y Teología. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Heredia: UNA
- Avendaño, F. (2000). *Vivir y pensar en el Espíritu: repensando los fundamentos de la Teología*. Heredia: EUNA.
- Avendaño, F. (2008). *Fe de Jesús, fe humana*. San José: EUNED.
- Barthes, R. (1980). *S/Z*. Madrid: Siglo XXI.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- Bohm, D. (2002). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairós.
- Bourdieu, P., & Wacziarg, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México D.F.: Grijalbo.
- Cabezas, O. (2007). *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Managua: Anama.
- Campbell, J. (1991). *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Madrid: Alianza Editorial.

- Cassirer E. (1993). *Las ciencias de la cultura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Chávez, J.A. (1996). *Magisterio social y pastoral de los trabajadores*. San José, Costa Rica: EUNA-Aseprola-Pastoral Social-Diócesis de Limón.
- Chevallard Y. (2000) *Del saber sabio al saber enseñado*. Buenos Aires: Aiqué.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965). *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC.
- Corbí, M. (1983). *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Barcelona: Ediciones Instituto Interdisciplinario de Barcelona/Universidad de Salamanca.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: PPC.
- Jaspers, K. (1970). *La Filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dawkins, R (2007). *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos.
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México D.F.: Era.
- Fajardo, J.M. (2008). *Apuntes para una pragmática de la espiritualidad*. En: La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica. 5º Encuentro de Can Bordoi (7-12 de Julio). Barcelona: Editorial del Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas.
- Frazer, G. (1951). *La Rama Dorada: magia y religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.G. (1997). *Mito y razón*. Buenos Aires: Paidós.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI: producir un mundo*. San José: Arlekin.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Glenn, E. & Glenn, Ch. (1985). *El hombre y la humanidad: conflicto y comunicación entre culturas*. Barcelona: Paidós.
- Grande, R. (1977). *Una luz grande nos brilló*. San Salvador: Comisión de la Compañía de Jesús (S.J.).

- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.
- Houtart, F. (2008). *Sociología de la religión*. Caracas, Venezuela: El Perro y la Rana.
- James, W. (2010). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. México D.F.: Prana.
- Maisonneuve, J. (1991). *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Herder.
- Núñez, D. & Pineda, A. (2010). *Lo religioso local a las sombras de lo global*. Informe final de investigación sobre axiología religiosa en la comunidad de Palmares (Alajuela-Costa Rica). CICDE-Vicerrectoría de Investigación, UNED, Sabanilla de Montes de Oca, San José, Costa Rica.
- Polanco, M. (2003). *Herejes de la ciencia*. Madrid: Corona Borealis.
- Robles, R. A. (2008). El reto del cristianismo en América Latina: de un cristianismo socialmente comprometido pero religioso, a una espiritualidad laica. En: *La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica*. V Encuentro de Can Bordoí (7-12-Julio 2008). Barcelona: Editorial Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas.
- Rodríguez, J.M. (1988). Epistemología y sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*, (18), 83-97.
- Romero, O.A. (1981). *Monseñor Romero: selección de cartas pastorales*. San José: EDUCA.
- Segundo, J.L. (1992) Revelación, fe, signos de los tiempos. En: *Mysterium Liberationis*. San Salvador: UCA Editores.
- Taylor, Ch. (2003). *Las variedades de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein L. (2008). *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.
- Zdravko, R. (1995). *Desde el punto de vista metafórico. Un enfoque multidisciplinario para el contenido cognitivo de la metáfora*. Berlín-New York. Recuperado de http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1997_num_75_3_4199_t1_0823_0000_2

