

**EPISTEME DEL SUJETO PATRIMONIAL DESDE SUS ORÍGENES MÁGICO-RELIGIOSOS
HASTA EL PRESENTE RACIONALIZADOR DE LA CULTURA**

**EPISTEME OF THE PATRIMONIAL SUBJECT FROM ITS MAGICAL-RELIGIOUS ORIGINS TO
THE PRESENT RATIONALIZER OF CULTURE**

Noemí Cáceres Torres

cnoemi9@gmail.com

ORCID 0000-0002-5430-0530

Universidad Latinoamericana y del Caribe. Doctorado en Educación. Valencia. Venezuela

Recibido: 07/12/2020 - Aprobado: 12/02/2021

Resumen

El presente artículo tiene como intencionalidad develar la episteme del sujeto patrimonial desde sus orígenes mágico-religiosos hasta la configuración racionalista de la cultura moderna en occidente. En tal sentido, la estructura herramental del arqueológico heurístico estuvo conformada por el sendero teórico de las perspectivas antropológicas en torno al problema de la magia y la religión. Asimismo, se hace énfasis en la ubicuidad del sujeto patrimonial desde el germen constitutivo de una sociedad matriarcal potenciada por la horizontalidad de sus relaciones sociales y equilibrio con la naturaleza, en contraposición a una sociedad patriarcal verticalizada basada en la autoridad ejercida para la dominación. Destacando que el sujeto patrimonial construye su universo cultural-simbólico, fundamentalmente desde los imaginarios de la magia y la religión

Palabras Clave: Episteme, sujeto patrimonial, cultura.

Abstract

This article aims to unveil the episteme of the patrimonial subject from its magical-religious origins to the rationalist configuration of modern culture in the West. In this sense, the tooling structure of the heuristic archeology was shaped by the theoretical path of anthropological perspectives around the problem of magic and religion. Likewise, emphasis is placed on the ubiquity of the patrimonial subject from the constitutive germ of a matriarchal society enhanced by the horizontality of its social relationships and balance with nature, as opposed to a verticalized patriarchal society based on the authority exercised for domination. Emphasizing that the patrimonial subject builds its cultural-symbolic universe, fundamentally from the imaginary of magic and religion

Keywords: Episteme, patrimonial subject, culture.

Esbozo introductorio: el dato antropológico de la religión

El ser humano es por naturaleza un ser dotado de trascendencia, capaz de religarse, desde la remota prehistoria es un *homo religiosus* que se proyecta como una constante transcultural y universal. Su finitud radical humana lo ha llevado a verse y sentirse criatura con una profunda necesidad de ligarse a lo tremendo, misterioso, sagrado. Eliade (1983) llama a esto “ruptura de nivel” en el que la vida ordinaria entra en el orden de lo sagrado y se muestra como trascendencia en una serie de manifestaciones religiosas.

Diversas son las expresiones que a lo largo de la historia se han mostrado con un mayor o menor nivel de acercamiento o distanciamiento, frente al hecho religioso; desde Feuerbach que afirmara: “*homo homini deus*” “el hombre es dios para el hombre”, o la de San Agustín: “*Deus interior intimo meo et superior summo meo*” Dios es lo más profundo y cimero del hombre. Toda la filosofía moderna y contemporánea lleva en su reflexión la resonancia del grito agustiniano “nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”. Goethe, admirando la maravilla de la cultura helena dijo: “que cada uno sea griego a su modo, pero que lo sea”. Extrapolando la idea de Goethe podemos decir, respecto al hombre religioso, que cada uno sea Agustiniiano a su modo, pero que lo sea en verdad.

Asimismo, la religiosidad humana ha sido una constante transcultural, así lo evidencian los vestigios arqueológicos, paleontológicos, epigráficos e iconográficos.

Desde el paleolítico, mesolítico y neolítico, pasando por la cultura sumerobabilónica, egipcia, indoeuropea, griega, romana, etrusca, amerindia, gnóstica, afroasiática del hinduismo, budismo, confucianismo, chamanismo,

taoísmo, sintoísmo, hasta llegar a las religiones monoteístas como la hebrea, la cristiana e islámica coránica.

Desde la fenomenología el comportamiento religioso del sujeto puede mostrar una realidad compleja, y por tanto su comprensión nos remite a una visión profunda que trasciende la relación epistémica objeto-sujeto en el mundo. El problema existencial del hombre (sujeto patrimonial) en su realidad finita y en su carencia ontológica, es decir, en su falta de fundamento o inconsistencia autónoma es descrita como un “ojal”, cuyo sentido no está en si mismo, sino en un “botón” no inmanente al ojal, pero sin cuya referencia al ojal la comprensión queda incompleta (Gómez, 2007). Dicho de otra forma; el ser humano experimenta una realidad profana, es decir, su presencia en el mundo, como algo radicalmente no fundado en si mismo, remitiéndose a otra realidad que trasciende lo profano, a esa realidad fundante se le denomina *lo sagrado* o sacrosanto.

Sigue señalando Gómez (Ob.cit.) que se suele apuntalar a Chantepie de la Saussaye (1848-1920) como el padre de la fenomenología de la religión, quien ofrece por primera vez en 1887 un estudio fenomenológico en su obra: “Manual de historia de las religiones”. Sin embargo, los antecedentes se remontan más atrás por cuanto ningún estudio del hecho religioso puede prescindir del aspecto fenomenológico. Pero es en la antigua Grecia donde se hallan los primeros antecedentes de un interés concreto y específico por el hecho religioso y todos sus elementos configurativos.

En este mismo sentido, los filósofos griegos identifican a Dios con una sustancia, con la causa primera y le asignan a la religión un papel legitimador de la presencia de Dios en la cultura. Serán los poemas de Homero y Hesíodo; quiénes en sus relatos míticos racionalizan el hecho religioso, sin embargo, no

hacen un estudio del hecho religioso, sino que reflexionan sobre lo divino. Serán pensadores como Platón y Aristóteles; que, al hacer una crítica a la teología mítica, sustituirán el excesivo antropomorfismo del mito griego por una teología natural que intentará explicar el mundo desde una realidad divina como causa última de todas las cosas.

Seguidamente el tránsito de una teología natural a una filosofía de la religión le corresponderá a los sofistas, que desde su escepticismo afirmarán que no es posible llegar a la realidad divina como causa primera y por lo tanto es mejor callar y explicar por qué los seres humanos adoran a los dioses. La filosofía de la religión es el origen de las primeras manifestaciones de una ciencia de la religión. Los datos que se obtienen se organizan y sistematizan para poder hacer interpretaciones científicas sobre el origen y la naturaleza de la religión. Se pueden distinguir las siguientes cuatro etapas históricas dentro del desarrollo de la religión, distribuidas de la siguiente manera:

1.- Edad Media: Los grandes descubrimientos y viajes de la época representan a la vez grandes cambios en la actitud frente a la religión. Tanto los viajes como sus descubrimientos dan pie para nuevos estudios. Bacon inicia sus estudios sobre la religión partiendo del método comparativo, haciendo las primeras clasificaciones entre religiones paganas puras y religiones idólatras.

2.- La Ilustración: Esta época está determinada por los principios del racionalismo, característicos de los siglos XVII y XVIII en Europa. Las explicaciones racionalistas de la religión consisten, en el fondo, en unas exposiciones sobre su origen y suponen un retorno a dicho origen a partir del miedo, la admiración por la naturaleza y la ignorancia y astucia de la clase sacerdotal. Los estudios de religión en este periodo poseen un carácter más etnográfico que fenomenológico, estableciendo comparaciones entre las

distintas culturas y creencias de los pueblos. Por tanto, la ilustración ve la religión como una religión de la razón que afirma la existencia de un Ser Supremo y la moral fundada en la razón humana.

3.- El Romanticismo: En esta época se recibe un impulso especial gracias a Hegel (1998) quien define la religión como relación del Espíritu finito con el Absoluto por vía de la representación. Pero será sobretodo, Schleiermacher (2002) quien le brindará a la fenomenología de la religión, un puesto de privilegio junto con la metafísica y la ética. Es la descripción intuitiva, el medio más apropiado para captar la esencia viva y la verdad de lo religioso en lugar del discurso racional y el imperativo ético.

4.- Época Contemporánea: El siglo XX abre la puerta de los estudios sistemáticos del hecho religioso, usando los métodos de las ciencias positivas, desvinculando de esta forma las diversas ciencias de la religión, de la filosofía de la religión y de la teología. Es a partir de la obra de Dilthey (hermenéuta) y Husserl (fenomenólogo) que los estudios del hecho religioso adquieren un mayor estatus epistemológico. Los fenómenos se entienden según las leyes del método fenomenológico: reducción eidética, fenomenológica y trascendental. En tal sentido, el presente artículo tiene como intencionalidad develar la epísteme del sujeto patrimonial desde sus orígenes mágico-religiosos hasta la configuración racionalista en la cultura moderna occidental.

Perspectivas antro-po-sociológicas en torno al problema de la magia y la religión

Para Martín (2006), uno de los debates más importantes entre los historiadores de la religión, antropólogos, y estudiosos de la Antigüedad en

general y que más opiniones diversas ha suscitado, es el del estudio de la magia y su relación con la religión. Por lo general, los artículos que inquieren sobre los aspectos de la religión de los pueblos de la Antigüedad, o de los llamados “pueblos primitivos” entre los antropólogos, dedican sus primeras líneas a repasar las diversas teorías que se han propuesto acerca de esta cuestión, las más actuales y, posteriormente, abarcan el estudio ofreciendo la propia intuición que del problema se tiene. Por otra parte, y al hilo de estas discusiones, la mayoría de estudiosos ha intentado encontrar un significado unívoco de qué es la magia, o ha tratado de dar una definición de la magia como categoría global.

Desde finales del siglo XIX hasta nuestros días se discute en ambos términos y aún hoy no existe una solución a este problema que satisfaga a todos los estudiosos. Quizá sea porque no existe una definición absoluta que precise qué es magia en todas y cada una de las ocasiones en que este término se aplica ni que sea válida o unívoca para todas las épocas de la historia humano en oriente y en occidente. Las definiciones de magia que pretenden abarcar la totalidad de lo que se entiende como “magia” a grandes rasgos son insuficientes y a menudo simplistas.

Más aún si se pretende definir de forma unívoca qué es la magia en la Antigüedad, pues en este caso nos encontramos con un grave problema de base del que carecen los etnólogos: lo único que contamos para intentar dilucidar este problema son testimonios literarios y epigráficos y, en ocasiones, acordes sólo con los niveles sociales más elevados.

El problema entonces se agrava, ya que la investigación sobre la distinción entre rituales mágicos y religiosos debe hacerse a través de lo que, sobre ellos, escribieron los antiguos, datos que aparecen, en gran medida, corrompidos por

la subjetividad del autor, dado que en la Antigüedad no existe la narración histórica objetiva. El autor en todas las ocasiones expresa su propia opinión e interpretación, oculta o manipula datos y ofrece una visión muchas veces sesgada de la realidad.

En cuanto a las inscripciones y los datos obtenidos por las evidencias arqueológicas se encuentra con problemas muy similares, ya que en muchas ocasiones, lo escrito carece de contexto en que ubicarlo y se corre el riesgo de interpretar de forma equivocada el ritual, la acción mágica o religiosa celebrada según lo escrito. En tal sentido, es de suma importancia para el patrimonio cultural inmaterial los estudios provenientes de la antropología en atención a la fenomenología de la religión, ya que busca una explicación-comprensión de los orígenes humanos del sujeto y la comunidad primitiva en cuanto a la magia y la religión, como elementos sagrados-profanos dentro de la actividad concéntrica de las mismas (Eliade, 1983; Bassedas, 2006; Canelón, 2009).

Desde una visión evolucionista, la obra de E. B. Tylor a finales del siglo XIX en su obra: *Culture Primitive* (obra original de 1871), ha marcado una notable distinción sobre la magia entre los pueblos primitivos y su relación u oposición tanto con la religión como con la ciencia. Estos estudios se vieron aún más desarrollados años después, cuando apareció la gran obra de J. G. Frazer: *The Golden Bough* (la Rama Dorada, original de 1890) cuyas teorías acerca de la magia y la religión, y la distinción entre los diversos tipos de acción mágica en las sociedades primitivas son aún hoy en día utilizadas por los estudiosos.

Tanto Tylor (1976) como Frazer (2011) son los precursores de las teorías evolucionistas en etnología, referentes a la diferenciación entre rituales mágicos y rituales religiosos. Tylor (ob. cit.) postuló en sus estudios que la

magia no era más que una pseudociencia, elaborada y sistemática pero errónea y supersticiosa. Frazer (ob.cit), por su parte, siguió la misma línea que su antecesor y siguió desarrollando la idea de que la magia era una ciencia falsa. Estableciendo a su vez, una distinción tripartita que distinguía la magia, la religión, y la ciencia. Según sus supuestos la ciencia y la magia se diferenciaban de la religión en tanto que ambas disciplinas podían controlar los fenómenos naturales a base de un conocimiento empírico, mientras que la religión se caracterizaba porque asumía que los fenómenos de la naturaleza estaban dominados por una fuerza ininteligible o poderes incontrolables que provenían de los seres sobrenaturales. El hombre religioso, por tanto, sólo podía rezar fervientemente pidiendo con fe a la deidad superior y esperar que ésta, en su divina bondad, hiciese caso de las súplicas y exigencias del solicitante mortal.

Sin embargo, y es en este punto en el que Frazer encuentra el matiz que diferencia la magia de la religión, aunque ambas disciplinas consideran que existen poderes sobrenaturales, el mago se siente capaz de alterar las leyes de la naturaleza; es decir, la voluntad de los dioses con respecto a los asuntos mundanos es controlada y manipulada por el mago, quien interviene por medio de su arte en la naturaleza y los poderes que la rigen.

La magia es, entonces, coactiva mientras que la religión es básicamente comunicativa. El mago controla y el hombre religioso espera la voluntad del dios uránico inaccesible.

Para Frazer (ob. cit.) la magia era la falsedad; en contraste con la religión, la magia era la “falsa religión” y en contraste con la ciencia, la “ciencia falsa”. Cabe destacar, que las teorías de Frazer están altamente influidas por el cristianismo y, en ocasiones, no se muestra objetivo en cuanto a sus

investigaciones entre los pueblos que él, y tras él muchos estudiosos de antropología, llaman primitivos. En los años siguientes a la publicación de *La Rama Dorada* los estudiosos se movían entre la adhesión a las teorías frazerianas y la réplica a los presupuestos establecidos en sus investigaciones.

La crítica más repetida a las teorías de Frazer fue aquella que reprochaba un pretendido conocimiento por parte de Frazer de qué es ciencia y qué es religión, ésta última en continuo paralelo con la religión cristiana, como si ambas categorías estuviesen firmemente establecidas y fuesen claras no sólo entre los pueblos estudiados en su inmensa obra, sino incluso, en la actualidad de principios del siglo XXI. Dados estos prejuicios se observaba que en la obra de Frazer aquello que no perteneciera a la concepción que el autor tenía de religión o ciencia era calificado, sin más, de magia. Por tanto, la definición de Frazer de magia era una definición negativa muy simplista; es decir, aquello que no es religión o no es ciencia, es magia.

Seguidamente, tras la publicación de *La Rama Dorada* aparecieron varios estudios sobre la magia y el origen de los poderes mágicos en sociedades primitivas concretas, siguiendo en mayor o menor medida, los postulados frazerianos. Una de las escuelas más importantes en aquellos momentos que adoptó, sólo en parte, las teorías de Frazer fue la escuela sociológica a la que pertenecieron, entre otros, Mauss y Durkheim. Mauss, en colaboración con Hubert, estudió el origen y la forma de consecución de los poderes mágicos en las sociedades australianas.

Este antropólogo se apartó ligeramente de las teorías frazerianas al considerar, tras sus estudios de campo, que las acciones mágicas no parecían una mera aplicación técnica de las reglas “pseudocientíficas” de la simpatía

universal. Por otra parte, resaltó en sus estudios que los magos de las sociedades primitivas, con gran frecuencia, constituían grupos sociales cualificados y regularmente formados por gente que había superado una iniciación. Consideró también que podía establecerse una clara distinción entre aquellos ritos que pertenecían a la magia y los que, por el contrario, formaban parte de la religión en base a la estimación social de los mismos.

En tal sentido, Mauss (1967) estudió el hecho de que una sociedad dada llamase magia al resto de cultos que habían existido con anterioridad y que eran, hasta ese momento, prácticas religiosas de la sociedad precedente. Esta problemática surgió a raíz de los estudios sociológicos que la escuela francesa incentivó. Para este grupo de estudiosos la religión era todo tipo de trato con la divinidad, o divinidades, socialmente aceptado por un grupo social determinado.

Por otra parte, este antropólogo siguió en la línea evolucionista del pensamiento frazeriano afirmando, al igual que él, que existían grupos sociales que pertenecían a una hipotética “era mágica”. Se distinguía una era mágica de una era religiosa, más evolucionada, en la que se consideraba la magia como la religión errada y era, por tanto, censurada. Algunos grupos sociales primitivos se encontraban, en el siglo XIX y principios del XX en una “era mágica” y no habían evolucionado a la “era de la religión, sobre todo de tipología cristiana”.

Por su parte, el eminente estudioso Émile Durkheim publicó en 1912, *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, un estudio sobre el sistema totémico australiano, que de una forma más vehemente que Frazer, establecía que la magia era inmoral y estaba completamente opuesta a la religión. La oposición era establecida fundamentalmente porque, según él, la religión formaba

grupos unitarios y cohesionados en la sociedad mientras que la magia era individualista y disgregaba a la gente.

Esta distinción entre magia y religión estaba basada en la idea de que la religión forma iglesia, mientras que la magia, aunque forme asociaciones, no conforma un grupo de fieles comparable. Afirma que en el plano histórico no existían religiones sin iglesia. La iglesia, según él, no es simplemente una confraternización sacerdotal, sino la comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe, sean fieles o sacerdotes y, según esta idea, una comunidad de estas características no existe en la magia. Afirma, asimismo, que la magia puede ser diferenciada claramente de la religión dado el profundo rechazo que la religión siente por toda forma de magia desde los tiempos remotos hasta el presente.

Ahora bien, si un grupo religioso rechaza la magia es porque ambas disciplinas tienen ciertas características que las hacen discernibles. Sin embargo, los supuestos de Durkheim (1973), basados en formas de asociación religiosa más cercanas al judaísmo o al cristianismo, eran poco sostenibles en las investigaciones sobre los modos rituales de los pueblos australianos. Con el paso de los años, el propio Durkheim (ob.cit) tuvo que matizar ligeramente sus teorías puesto que sus premisas no se sostenían a la hora de analizar el problema de las religiones místicas. La distinción entre magia y religión, basada exclusivamente en la aceptación o no de los ritos en una sociedad dada y la conformación de una iglesia, no podía mantenerse sin matizaciones para analizar las creencias religiosas practicadas por grupos cerrados o al analizar ciertos cultos privados, pero no anti-sociales.

Durkheim, ya citado, también analizó el carácter fuertemente antirreligioso que, según él, era propio de la magia. Se pregunta en sus estudios si es posible

creer a aquéllos que afirman que no es posible hacer una distinción tajante entre magia y religión. A tal pregunta responde que difícilmente puede sostenerse tal idea dada la decidida repugnancia de la religión por la magia y, a su vez, la hostilidad de ésta por la primera. La magia tiene una especie de placer profesional por profanar las cosas santas y sus ritos hacen de contrapunto a las ceremonias religiosas, y pone como ejemplos la profanación de la hostia en las misas negras y la ejecución de rituales de izquierda a derecha. Como podemos observar, esta distinción presupone un concepto unívoco de religión, así como una visión de la magia, más cercana al cristianismo que a las formas rituales de los aborígenes australianos.

Para 1925 apareció el citadísimo ensayo de Bronislaw Malinowski *Science, Magic and Religion* tras publicar una de sus obras fundamentales *Argonáutas del Pacífico Occidental*. Este etnólogo, estudioso también de los pueblos primitivos australianos, declaró que la antropología debía ocuparse de estudiar los fenómenos desde el punto de vista del grupo social estudiado, desde los modos de comprensión del nativo. Únicamente así, el hombre moderno podría comprender las acciones rituales de los pueblos indígenas. Sin embargo esta misma teoría fue descartada, en parte, por el propio Malinowski (1985) quien señaló que los “primitivos” no eran capaces de explicar, de forma racional, su propio comportamiento con respecto a sus modos de acción en el terreno de lo sagrado.

En su artículo *Science, magic and religion*, señala las diferencias que en su opinión existen entre religión, magia y ciencia. Para este estudioso la religión y la magia se asemejan porque ambas disciplinas tienen como objeto el mundo de lo sobrenatural y están basadas en una tradición mitológica.

Dichas disciplinas están en íntima relación con el tabú y con las prácticas apartadas de las acciones propias de lo profano. Entonces, para distinguir la magia de la religión, es necesario estudiar su *modus operandi*. Para este autor la magia es un arte práctica, consistente en diversas acciones rituales destinadas a la consecución de un fin preciso y tiene una técnica muy limitada y un credo extremadamente simple.

Por otra parte, según Malinowski (ob. cit.), la magia es la afirmación del poder del hombre para causar ciertos efectos sobre la naturaleza con una determinada fórmula mágica y un determinado rito, mientras que esta actitud no es propia de la religión ni se da en ella. Por tanto, a la vista de estas explicaciones, Malinowski entiende que la magia puede ser distinguida de la religión en relación con los diversos modos rituales y la actitud del hombre respecto a los poderes divinos. Si bien en sus estudios parece existir un pequeño intento de separación de las teorías evolucionistas de Frazer, no se desvincula totalmente de su maestro.

El sujeto patrimonial en el matriarcado y el patriarcado

Para González (2004) expresa que es universalmente aceptado que en la evolución de la humanidad existió en una época el matriarcado, del cual todavía quedan vestigios en algunas culturas primitivas. Matriarcado se refiere al predominio social de la mujer y se acompañaba de un desconocimiento práctico de la paternidad. Las investigaciones antropológicas de estas sociedades demostraron que la supremacía social femenina primitiva estaba basada en las funciones biológicas de la mujer y en su influencia psicológica consecutiva. Se caracterizaba esta etapa porque los valores estaban regidos

por el arquetipo holístico de la gran madre; el clan primitivo tendía a fundir sus identidades en el bien colectivo y el cuidado sistemático del hábitat.

En este caso, la mujer ocupaba un lugar de privilegio por su capacidad de dar vida y cuidarla. La relación entre ellas posiblemente estaba signada por una aceptación y respeto mutuo dentro de la valorización que las elevaba y dignificaba como mujer. En el presente se ha estudiado sociedades donde se mantiene una orientación maternal. Son importantes los estudios realizados al respecto por Margaret Mead sobre Sexo y Temperamento (1961) en cuanto a sociedades primitivas.

Esta antropóloga observó que en aquellas culturas primitivas donde prevalecían las características atribuidas al matriarcado, se privilegiaba el aspecto protector y nutritivo, lo maternal en ambos sexos. Estos tienden a ser pueblos suaves, pacíficos y humildes, también llama la atención que en estas culturas de carácter maternal el suicidio es prácticamente desconocido y es relativamente bajo el índice de problemas a nivel de fertilidad, embarazo y parto, a pesar de lo primitivo de la asistencia y las condiciones sanitarias.

Seguidamente, la segunda etapa evolutiva de la humanidad le corresponde al patriarcado según lo señala González (2004), ella consiste cuando los individuos se separan de grupos omniabarcantes y de la madre inconscientemente, desarrollando un sentido de identidad individual; surge una estructura social externa con sus creencias y costumbres, transitando de la participación mística a la objetividad analítica. Este modo particular de vida económica, social y política que alcanza su cumbre en occidente se caracteriza por un gran individualismo o personalismo, en el cual el dominio e incluso el bienestar personal, pueden ir en detrimento de la comunidad. Se generaliza la creencia de que los hombres (principio masculino) son la

categoría superior y valen más que las mujeres (principio femenino), perteneciendo éstas últimas a una categoría inferior.

En términos psicológicos la fase patriarcal está gobernada por el arquetipo del padre, y se caracteriza por la acción, la voluntad, el análisis, la lucha y la competencia. Al comparar sociedades primitivas regidas por este principio que se caracterizan por su alto grado de agresividad, donde se descalificaba el aspecto maternal y femenino, el suicidio era más frecuente y la función reproductiva de la mujer era afectada considerablemente.

Derivaciones reflexivas desde la cultura

En su análisis García y Figueroa (2007) señalan que con la irrupción de la etnología, el acercamiento a la conceptualización de la cultura está marcado por un giro descriptivo y empírico. En efecto, la antropología del siglo XIX sigue utilizando, en un inicio, la expresión ciencias de la cultura, heredada de la formulación conceptual alemana. Pero es aquí donde se sitúa la diferencia, su perspectiva se sitúa en un acercamiento descriptivo. Su proyecto intelectual era el de captar, a través del trabajo de campo, los elementos “concretos” de la cultura en la diversidad de sus manifestaciones, y estos elementos concretos para analizarlos mejor, se clasificaron a partir de tres grandes criterios:

La realidad lingüística (signos y símbolos), el mundo de las ideas (representaciones, creencias, mitos e imaginarios) y el universo de las prácticas (instituciones, sistemas de regulación del parentesco, del poder, de la producción, del intercambio de bienes, de los ritos y del ritual). Esta categorización del hecho cultural, impedía como punto de partida pensar la

cultura como una estructura lógica o una categoría del pensamiento. La etnología abordó el análisis de la cultura como totalidad, conjunto de prácticas y de representaciones que ofrecían contenidos regulares, objetivamente observables y científicamente descriptibles, y es esta perspectiva la que permite pensar la cultura como “bienes culturales” que se manifiestan indistintamente como: Materiales (vestido, instrumentos de trabajo, procesos de producción), corporales (costumbres de higiene personal y compostura, técnicas del cuerpo) e inmateriales (lenguas, creencias, valores, principios).

Por otra parte, optando por la dimensión empírica, la etnología se prohibía a ella misma toda posibilidad de establecimiento de “escala a priori” de las diversas culturas y, en este sentido, abre una perspectiva de investigación que rompe con la ciencia alemana y su concepción orgánica de pueblo originario, su análisis jerárquico y normativo de la cultura.

Para la etnología, lo que llama “cultura” no es ya dissociable de “los bienes culturales”, sean materiales o ideales y cuya lista y enumeración empírica (de acuerdo a la experiencia) son establecidas para unificar al menos por un tiempo y provisionalmente un campo relativo, diverso y cambiante.

El propósito descriptivo, plural y restitutivo es prioritario, y es priorizado por encima de la perspectiva conceptual, unitaria y hermenéutica (interpretativa). Garcia y Figueroa (Ob.cit.), aclaran que el enfoque y acercamiento etnológico de la cultura se fundamenta sobre la observación y descripción de la singularidad de los objetos, la especificidad de las prácticas y la particularidad de las instituciones. Al mismo tiempo, analiza las modalidades de su implementación por parte del grupo y de las formas de vivencia social de las mismas. La cultura, en esta perspectiva, es “el hecho mismo de las sociedades”, lo que les permite existir, es decir, ser visibles y activas.

Finalmente, el sujeto patrimonial es aquel humano inmerso dentro de un sistema de representación cultural, el cual ha utilizado desde tiempos ancestrales la magia, la religión, y desde hace tres siglos hasta el presente la ciencia misma, como un patrimonio cognoscitivo intangible para explicar todo aquello que lo rodea y dar cuenta de su ubicuidad en el mundo real, simbólico e imaginario; para ello, comienza en primera instancia a dominar la realidad material que se hace consciencia viva, para luego descubrirse presa de la ignorancia y la necesidad imperiosa de penetrar las poderosas fuerzas inmatrimales que gobiernan la espiritualidad en el tiempo-espacio de lo humano.

Referencias

- Bassedas, A. (2006). *Chamanismo. El Legado de los Ancestros*. Buenos Aires, Argentina: Kier.
- Canelón, F. (2009). *Ensayos de Modernidad y Postmodernidad*. Colección Heterodoxia. Serie Crítica Emergente. Caracas-Venezuela: El Perro y la Rana.
- Durkheim, E. (1992). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa y el Sistema Totémico en Australia*. Madrid-España: Akal.
- Eliade, M. (1983). *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas III. De Mahoma a la Era de las Reformas*. Barcelona, España: Paidós.
- Frazer, J. G. (2011). **La Rama Dorada. Introducción y Notas**. (O. Figueroa Castro, Trad.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica
- García, R y Figueroa, f. (2007). "Cultura Interculturalidad y Transculturalidad, Elementos para un Debate". *Revista "El cadejo"* 10.
- Gómez, J. (2007) *El Enigma y el Misterio. Una Filosofía de la Religión*. Madrid, España: Trota.
- González, T. (2004). "Sobre los Valores Femeninos". *Revista Educación en Valores* 2(2). Disponible en:

<http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/educacion-en-valores/a1n2/1-2-7.pdf> [27/01/2020]

- Hegel G. W. F. (1998). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, B. (1985). *Magia, Ciencia y Religión*. (A. Pérez Ramos, Trad.). Barcelona-España: Planeta De Agostini.
- Martín, R. (2006). *El Orfismo y la Magia*. Tesis doctoral no publicada. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filología. Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/7431/1/T29556.pdf> [25/01/2020].
- Mauss, M. (1967). *Introducción a la Etnografía*. Madrid-España: Istmo.
- Mead, M. (1961). *Sexo y Temperamento*. (2a ed.) (I. Malinow Trad.). Buenos Aires-Argentina: Paidós.
- Schleiermacher, F. (2002). *Crítica Romántica Alemana*. Berlin-Alemania: Continuum.
- Tylor, E. B. (1976). *Cultura Primitiva. Vol.1, Los Orígenes de la Cultura*. (M. Suárez, Trad.). Madrid-España: Ayuso.