

El Ritual Religioso

La teoría de los modos de religiosidad de Harvey Whitehouse



Estudiante: Augusto Vidal

Docente tutor: Ismael Apud

Docente revisor: Alvaro Mailhos

Trabajo Final de Grado

Facultad de Psicología
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

2023

Índice

Índice	2
Índice de tablas y figuras	3
Resumen	4
Introducción	5
Religiones y Rituales	6
¿Quién es Harvey Whitehouse?	10
Dentro del Culto	12
El Pomio Kivung.....	13
El Pomio Kivung y sus Rituales.....	15
Grupo Disidente: Formación, Desarrollo y Rituales Culminantes.....	17
La Teoría de los Modos de Religiosidad	20
Interrelaciones Causales.....	22
Memoria y emoción: modo doctrinal y modo imagístico.....	24
Discusiones Posteriores y Nuevos Desarrollos de Whitehouse	27
Teorías Previas.....	27
Críticas y alternativas a la teoría de los modos de religiosidad.....	29
La teoría de los modos de religiosidad estudiada transculturalmente.....	30
Conclusiones	31
Referencias	33

Índice de tablas y figuras

Figura 1. <i>Trayectoria de Harvey Whitehouse</i>	11
Figura 2. <i>Localización de Dadul en el mapa de Papúa Nueva Guinea</i>	13
Figura 3. <i>Recreación de los templos sagrados a partir de las imágenes del libro “Dentro del Culto”</i>	17
Tabla 1. <i>Modos Contrapuestos de Religiosidad</i>	21

Resumen

El siguiente trabajo consiste en el abordaje y análisis de la teoría de los modos de religiosidad, desarrollada por el antropólogo Harvey Whitehouse. Para ello, nos centraremos principalmente en el libro “Dentro del Culto”, en el cual se explica la teoría y el contexto de su surgimiento. En esta obra, publicada en 1995, está expuesto el trabajo etnográfico realizado por Whitehouse en la década de 1980 con poblaciones rurales de Papúa Nueva Guinea, inmersas en un movimiento religioso llamado Pomio Kivung.

Este trabajo busca abordar las dos formas religiosas identificadas en la teoría de los modos de religiosidad, es decir, un modo doctrinal y un modo imagístico, cada una con sus características particulares. Abordaremos cómo, en función de estos modos, se diferencian los rituales religiosos del movimiento Pomio Kivung y los de un grupo disidente de dicho movimiento. Se explorará cómo la psicología dialoga con la antropología a través de la presencia de características psicológicas, entre ellas, la memoria y la intensidad emocional, y su relación con características sociopolíticas que aluden a la cohesión social, estructura, tipo de liderazgo, entre otras.

La memoria y la intensidad emocional, presentes en los rituales de ambos grupos, se vinculan con los modos doctrinal e imagístico que se manifiestan en las descripciones ritualísticas que el propio Whitehouse realiza sobre los Pomio Kivung y el grupo disidente establecido a los meses de su llegada a Papúa Nueva Guinea. De esta manera, y en términos generales, este trabajo intentará mostrar de qué forma los rituales religiosos se pueden relacionar con la psicología.

Palabras Clave: *Religión, Ritual, Kivung, Teoría y Whitehouse*

Introducción

Cuando era niño, me preguntaba porque todos los domingos por la mañana, al otro lado de la calle, había un grupo de personas que siempre se juntaban. Vistiendo ropa muy formal, se reunían dentro de un gran salón y, durante varios minutos, permanecían de pie mirando hacia un escenario mientras cantaban o recitaban lo que yo interpretaba como poemas. Puede ser bastante obvio que era una congregación religiosa, pero para mí en ese momento estaban haciendo una actividad un tanto extraña. Quizás mi interés por los movimientos religiosos comenzó con esa curiosidad infantil. Lo que más llamaba mi atención era lo concerniente a los ritos que esas personas practicaban. Observándolos, semana tras semana, me di cuenta que en cada reunión se repetían los mismos patrones comportamentales. En esencia, siempre cantaban las mismas canciones, recitaban los mismos “poemas” y hablaba la misma persona en el escenario. Jamás entendí la finalidad que envolvía esas actividades. Por supuesto, con el tiempo supe que lo que hacían eran rituales religiosos.

Desde aquel primer momento ya han transcurrido varios años, y esos intereses, al igual que tantos otros, se han ido acentuando en mi interior. Es por esa razón, que al plantearme qué temática podría abordar en mi trabajo final de grado, las primeras cosas que pasaron por mi cabeza fue trabajar sobre religión. Dado que el tema era demasiado amplio, fue necesario delimitarlo. De esta manera, opte por trabajar algún autor de referencia en el marco de la ciencia cognitiva de la religión. El autor que causó más curiosidad en mí fue el antropólogo Harvey Whitehouse, quien desarrolló su teoría de los modos de religiosidad.

En un primer momento, el atractivo principal fue el contexto en el que germina la teoría. Es decir, la historia de un antropólogo estudiando la religión de una población situada en una selva de un país exótico. Esa vivencia de casi dos años lo hace desarrollar una teoría que propone la existencia de dos modos de religiosidad, como veremos a lo largo del presente trabajo. Mi interés se encuentra tanto en su importancia histórica, dado que se trata de una teoría de gran influencia en el surgimiento de la ciencia cognitiva de la religión, como también por su relevancia en el campo de la psicología, específicamente en investigaciones posteriores sobre el tema de los rituales religiosos.

En el presente trabajo final de grado abordaremos el pensamiento de Whitehouse, focalizándonos principalmente en su teoría de los modos de religiosidad. En primer lugar, comenzaremos definiendo brevemente algunos conceptos centrales, principalmente el de religión y de ritual, a través de algunos autores clásicos y actuales. Posteriormente nos dedicaremos al pensamiento de Harvey Whitehouse. Haremos un corto repaso de la vida y

obra de este antropólogo, para después hacer un desglose de su libro más importante, “Dentro del Culto”. En esa sección, narraremos el contexto en el cual surge su teoría, explicando qué son los cultos al cargo y qué es el movimiento Pomio Kivung. De los Kivung, abordaremos cómo surge el movimiento, cómo se desarrolla con el tiempo, cuáles son sus rituales y, finalmente, cómo se instalan en las aldeas de esa zona de Papúa Nueva Guinea. En la segunda parte de este capítulo, explicaremos cómo surgió, se desarrolló y culminó un grupo disidente del movimiento principal de los Kivung.

Luego de describir esta obra, plantearemos la teoría de los modos de religiosidad explicando sus principales características, los dos tipos de variables que conforman a ambos modos y la forma en la que esas variables se interrelacionan. Además, se dilucidarán los sistemas de memoria implicados y el rol de las emociones en relación a los rituales vividos por los Kivung en la época en que Whitehouse los estudiaba.

Finalizada nuestra descripción sobre los modos de religiosidad, indagaremos en algunas teorías previas para entender mejor el aporte novedoso que la teoría de Whitehouse hace al entendimiento de los rituales religiosos. A su vez, mencionaremos algunas de las críticas que se le han hecho a la teoría. En particular, la realizada por los autores Robert McCauley y Thomas Lawson quienes desarrollaron la teoría de la forma ritual, la cual es considerada junto a la teoría de los modos de religiosidad, una de las teorías que da comienzo a la ciencia cognitiva de la religión. Además, mencionaremos algunos modelos alternativos que han sido formulados luego de la teoría de los modos.

Por último, describiremos un estudio transcultural que se ha hecho sobre la teoría de los modos de Whitehouse en la que, por medio de una gran base de datos, se ponen a prueba las formulaciones generadas por la teoría. A modo de conclusión, hablaremos de la relevancia que tiene la teoría de los modos de religiosidad para la psicología, la ciencia cognitiva de la religión y futuras investigaciones al respecto.

Religiones y Rituales

Antes de abordar el tema central del trabajo resulta imprescindible poder dar una serie de definiciones en torno a la religión y a los rituales. Una definición temprana de religión es formulada a fines del siglo XIX por el antropólogo Edward Burnett Tylor, quien plantea al animismo como definición mínima de religión. Para el autor, el animismo consiste en la creencia en seres espirituales que estarían detrás de los fenómenos de la naturaleza y que pueden estar presentes en todas las cosas (Tylor, 1896).

Años después, el sociólogo Emile Durkheim criticará esta definición tyloriana de religión ya que para él la existencia de seres espirituales no estaría presente en todas las religiones. El ejemplo que propuso es el de la religión budista la cual, según este autor, se caracteriza por la ausencia de estos seres. En 1912 Durkheim publica el libro “Las formas elementales de la vida religiosa” en donde plantea a la religión como “...un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas” (Durkheim, 1993, p. 98).

Esta definición hace referencia a una distinción dicotómica entre lo sagrado y lo profano. El autor se refiere a lo sagrado como la creencia en una fuerza impersonal que está asociada a lo divino, y lo profano lo relaciona a lo mundano en su vínculo con una cotidianeidad en la que no hay un significado sobrenatural agregado. La alternativa de Durkheim se puede considerar más abarcativa que la de Tylor, debido a que no solo considera la creencia en seres espirituales para definir a la religión. En este sentido, la propuesta de Durkheim implica la inclusión de más religiones. Otro aspecto integrador en la idea durkheimiana de religión es con respecto a la noción de religión ligada a la cohesión social. En este sentido, la función principal de estas era mantener unido el sistema social evitando así el conflicto interno de sus participantes (Apud, 2011).

Ambas formas de definir a la religión (creencias en seres espirituales y creencia en lo sagrado) serán retomadas posteriormente por distintos autores. Por ejemplo, y retomando la concepción animista planteada por Tylor, el antropólogo Stewart Guthrie (1980) caracteriza a las creencias religiosas como aquellas que atribuyen cualidades humanas a objetos, animales o fenómenos de la naturaleza. Las religiones serían entonces interpretaciones antropomórficas de nuestro entorno, que surgen como consecuencia de nuestro sesgo a atribuir causalidad humana a fenómenos físicos y/o naturales. Un ejemplo de antropomorfismo mencionado por Guthrie (1993) en su libro “Rostros en las Nubes” es ver caras en las nubes o interpretar sonidos naturales como voces. Apoyando la idea de Durkheim de la religión como una creencia en lo sagrado, tenemos a la historiadora Ann Taves (2009), para quien la religión no es algo estable que permanece inmutable, sino que los individuos, en un contexto cultural determinado, son los que le dan significado a sus experiencias volviéndolas sagradas.

Si bien no es posible a día de hoy llegar a un consenso único de lo que puede ser llamado religión, se pueden mencionar algunos elementos que aparecen con frecuencia en la mayoría de las religiones: la creencia en una vida más allá de la muerte, la creencia en seres espirituales, ideas sobre la creación, rituales, creencia en lo sagrado, entre otras (Whitehouse, 2008, p. 36). Al final, más que encontrar definiciones certeras es imprescindible construir una noción que nos ayude a entender mejor las prácticas y creencias religiosas.

Algo similar ocurre con los rituales, siendo que existen muchas definiciones posibles. Desde una perspectiva amplia, ciertos autores definen al ritual (sea o no religioso) como un tipo de conducta anclado a una cadena de acción estructurada que se repite de forma rígida, segmentada e invariable, y que requiere el absoluto respeto de determinadas reglas (Lienard y Boyer, 2006). Partiendo de esta definición, los rituales podrían entenderse como un tipo de conducta que emergería como un intento de ejercer control u orden ante el surgimiento de emociones negativas en determinadas circunstancias como: conflictos bélicos, enfermedades graves, inclemencias meteorológicas extremas, entre otras (Lang et al., 2015). En estos casos, no sería extraño que la exposición a estas situaciones peligrosas provoque emociones negativas en gran magnitud que desencadenarían que el/los afectado/s comiencen a rezar. Más aún, en individuos que practican alguna religión y ante situaciones que afecten a personas cercanas a nosotros.

Es importante aclarar que hay una enorme variedad de rituales. Muchos de ellos están tan arraigados a nuestra vida que no nos damos cuenta de que son rituales, y pasan a ser un elemento más del diario vivir. Un ejemplo podría ser la preparación del mate, o sea, un ritual cotidiano que consiste en la realización de determinados pasos de forma secuencial con el objetivo de preparar dicha infusión.

De esta enorme diversidad, hay un tipo de ritual que forma parte de la vida de millones de personas alrededor del mundo. Estos son los rituales religiosos, y que debemos diferenciarlos de otros tipos de rituales.

Para Ann Taves el ritual religioso es un tipo de ritual que está conectado de alguna manera a cosas, experiencias y/o eventos considerados como sagrados (Taves, 2009). Lo sagrado, al igual que en Durkheim, aparece en el pensamiento de Taves al proponer que los eventos, experiencias y objetos no son religiosos de por sí, más bien su característica religiosa se la brinda el contexto cultural y el grupo al cual pertenecen.

Robert McCauley y E. Thomas Lawson proponen su “teoría de la forma ritual”, entendiendo al ritual como una unidad sintáctica conformada por un agente, un instrumento y un paciente. Además, y siguiendo a los autores, para que el ritual sea religioso, alguno de los tres elementos debe estar conectado a un agente sobrehumano. Un ejemplo podría ser un pastor evangelico (agente) que bajo el mandato de Dios (agente sobrehumano) bautiza a un niño (paciente) usando agua (instrumento; McCauley y Lawson, 2002).

Como hemos visto, el ritual religioso es un tipo de ritual y puede ser entendido en función de la perspectiva desde la cual se aborde. A continuación, veremos como las religiones

y los rituales están relacionados a la ciencia cognitiva de la religión y cuándo, de qué manera, y bajo cuáles modelos se desarrolla este enfoque.

La ciencia cognitiva de la religión es un enfoque interdisciplinario que comienza a desarrollarse en la década de 1990. Este campo surge bajo la idea de utilizar las herramientas de la ciencia cognitiva en general para estudiar los fundamentos cognitivos tanto de las creencias como de las prácticas religiosas (Barrett, 2011). Algunas de las disciplinas que la componen son: la psicología cognitiva, biología evolucionista, neurociencias, la etología, antropología cognitiva, historia de la religión, psicología del desarrollo, entre otras. Al mismo tiempo, es un campo de investigación donde se utilizan diversos enfoques metodológicos, entre los que se encuentran etnografías, modelos matemáticos, investigación historiográfica, técnicas de neuroimagen, investigación experimental, juegos económicos, entre otros (Apud y Czachesz, 2019).

La ciencia cognitiva de la religión se ha visto influenciada por la existencia de la modularidad. Este concepto se puede resumir en la “idea de que nuestra cognición dispone natural, neurológica, y madurativamente de determinadas capacidades de dominio específico denominadas módulos” (Apud y Czachesz, 2019, p. 234). Estos módulos (por ejemplo, el reconocimiento de rostros o las habilidades lingüísticas) serían universales en nuestra especie. Por ende, podríamos decir que la religión es un producto que surge de la conjunción y conexión de distintas modularidades.

Debido al enfoque que se le da al estudio de la religión se ha tildado a la ciencia cognitiva de la religión de reduccionista. En este aspecto, algunos académicos temen que las explicaciones religiosas sean reemplazadas por otras de carácter exclusivamente cognitivo. Frente a estas acusaciones, Pyysiainen (2012) argumenta que, si bien no debemos caer en un enfoque exclusivamente cognitivo al estudiar estos temas, la ciencia cognitiva de la religión ha sido de gran relevancia a la hora de hacer operativos conceptos explicativos y lograr construir teorías basadas en las comprobaciones empíricas.

Harvey Whitehouse (1995) publica “Dentro del Culto” donde propone la teoría de los “modos de religiosidad” derivada de su estudio etnográfico en Papúa Nueva Guinea. El autor distingue dos modos de prácticas rituales: el modo “doctrinal” (caracterizado por una alta frecuencia y una baja excitación emocional) y el modo “imagístico” (caracterizado por una baja frecuencia y una alta excitación emocional).

Precisamente es en Harvey Whitehouse y en su teoría en quien me enfocaré de aquí en más. Incursionaremos brevemente en la vida de este antropólogo, y veremos en detalle los aspectos más relevantes de la su teoría de los modos de religiosidad y finalmente

observaremos algunas de las críticas que se le han hecho, además de otros posibles modelos alternativos a tener en cuenta.

¿Quién es Harvey Whitehouse?

El Dr. Harvey Whitehouse es un antropólogo británico conocido a nivel mundial por el desarrollo de la teoría de los modos de religiosidad. Su formación académica inicia en 1982, cuando comienza a estudiar la licenciatura en antropología social en la Universidad de Londres. Al año siguiente de haberse graduado empieza sus estudios de doctorado en la Universidad de Cambridge, culminando en el año 1991 con una tesis doctoral que consistió en una investigación etnográfica de 20 meses de duración en Papúa Nueva Guinea, estudiando a los miembros de un culto religioso llamado Pomio Kivung. Esta investigación propició el desarrollo de su novedosa teoría de los modos de religiosidad. En el año 1995 publica el libro "Dentro del Culto" basado en su tesis doctoral gracias a una beca de investigación en Trinity Hall, Cambridge.

En la universidad de Queens (Belfast) en el año 2004 se convirtió en director fundador del Instituto de Cognición y Cultura. Posteriormente, mientras era director de la Escuela de Antropología de la Universidad de Oxford (2006-2009), estableció el Instituto de Antropología Cognitiva y Evolutiva, el cual dirigió hasta el año 2021, y fue fundador del Centro de Antropología y Mente. En el año 2014 cofundó el Centro para la Resolución de Conflictos Intratables en el *Harris Manchester College* en Oxford. En la actualidad continúa desempeñando funciones de profesor en dicha universidad.

Del año 2007 al 2010 estuvo a cargo de un proyecto llamado "Explicando la Religión" el cual fue financiado por la Comisión Europea. Del proyecto formaron parte seis investigadores postdoctorales de Oxford y catorce universidades de Europa y de América del Norte. En junio del año 2011 (hasta 2016) Whitehouse inició un nuevo proyecto llamado "Ritual, Comunidad y Conflicto" que fue financiado por *Economic and Social Research Council* (ESRC). El proyecto es de gran relevancia en el estudio de los rituales e involucra a trece universidades de todo el mundo. La investigación se divide en tres partes. La primera parte indaga sobre los orígenes de la postura ritual y como los niños logran adquirir y entender las acciones ritualizadas. La segunda parte explora los efectos provocados por la participación en los rituales, su incidencia en la cohesión del grupo interno y la hostilidad suscitada en grupos externos. En la tercera parte se analiza el ritual y su influencia en la evolución de los sistemas sociopolíticos (Atkinson y Whitehouse, 2011). En el año 2010, estuvo vinculado al estudio de un yacimiento

arqueológico en Çatalhöyük (antiguo asentamiento neolítico ubicado en Turquía), en el cual se investigó la relación entre el surgimiento de la agricultura y el modo doctrinal de religiosidad.

Ha sido el investigador principal de las investigaciones “El impacto de la religión en la vida humana: integración de perspectivas próximas y últimas” (2012-2015) y “Los fundamentos cognitivos y culturales de la religión y la moral” (2017-2021), ambas financiadas por la Fundación John Templeton.

Como vemos en la Figura 1, en los últimos siete años (2016-2023) ha llevado a cabo un proyecto llamado “Modos Rituales: Modos divergentes de ritual, cohesión social, prosocialidad y conflicto” financiado por la *European Research Council*. El objetivo es el estudio de los rituales en lo referente a la cohesión grupal y la motivación en la competencia grupal. Estas investigaciones se están desarrollando globalmente con la recopilación de datos en Singapur, Japón, Indonesia, Nueva Zelanda, Australia, Vanuatu, Brasil, Estados Unidos, España, Camerún y Libia. De los datos recopilados de esta investigación Whitehouse publicó su último libro llamado “El Animal Ritual: imitación y cohesión en la evolución de la complejidad social”.

Figura 1

Trayectoria de Harvey Whitehouse



Dentro del Culto

Antes de continuar, es necesario poder aclarar qué es un trabajo etnográfico y cuáles son sus elementos característicos. El método etnográfico es considerado el método de investigación por excelencia de la antropología social (Apud, 2013). Es un método en el que son primordiales las observaciones empíricas y particularmente la "observación participante" como técnica central. La presencia personal y prolongada del investigador en el campo, un relevamiento riguroso y minucioso de la información para percibir qué dicen y hacen los individuos en su vida social diaria, así como la utilización del diario de campo, son algunos de los elementos indispensables en la labor etnográfica (Ameigeiras, 2006).

Como se explicó con anterioridad, el antropólogo Harvey Whitehouse decide realizar una investigación etnográfica en Papúa Nueva Guinea, en el marco de su tesis doctoral. La idea central era estudiar un movimiento llamado Pomio Kivung en todo lo que respecta al comportamiento y estilo de vida de sus miembros, jerarquías, rituales, etc. Si bien se hablará del movimiento con mayor profundidad en el próximo apartado, se puede decir que es un movimiento religioso relacionado con los cultos al cargo y surgido en la década de 1960 en Papúa Nueva Guinea.

El trabajo de campo se desarrolló en un plazo de 20 meses, más específicamente, de octubre de 1987 a junio de 1989. El primer año se realizó en la aldea de Dadul, presentada geográficamente en la figura 2. En la misma, había unos 70 habitantes que, en su gran mayoría, eran miembros del Pomio Kivung. A partir de 1988, por motivos concernientes al embarazo de su esposa, se traslada a la aldea de Sunam para tener mayor accesibilidad a un servicio hospitalario. Además de que ambas aldeas están ubicadas en la provincia de Nueva Bretaña, es pertinente precisar que estos poblados, más que nada por su ubicación geográfica, son llamados Mali Baining.

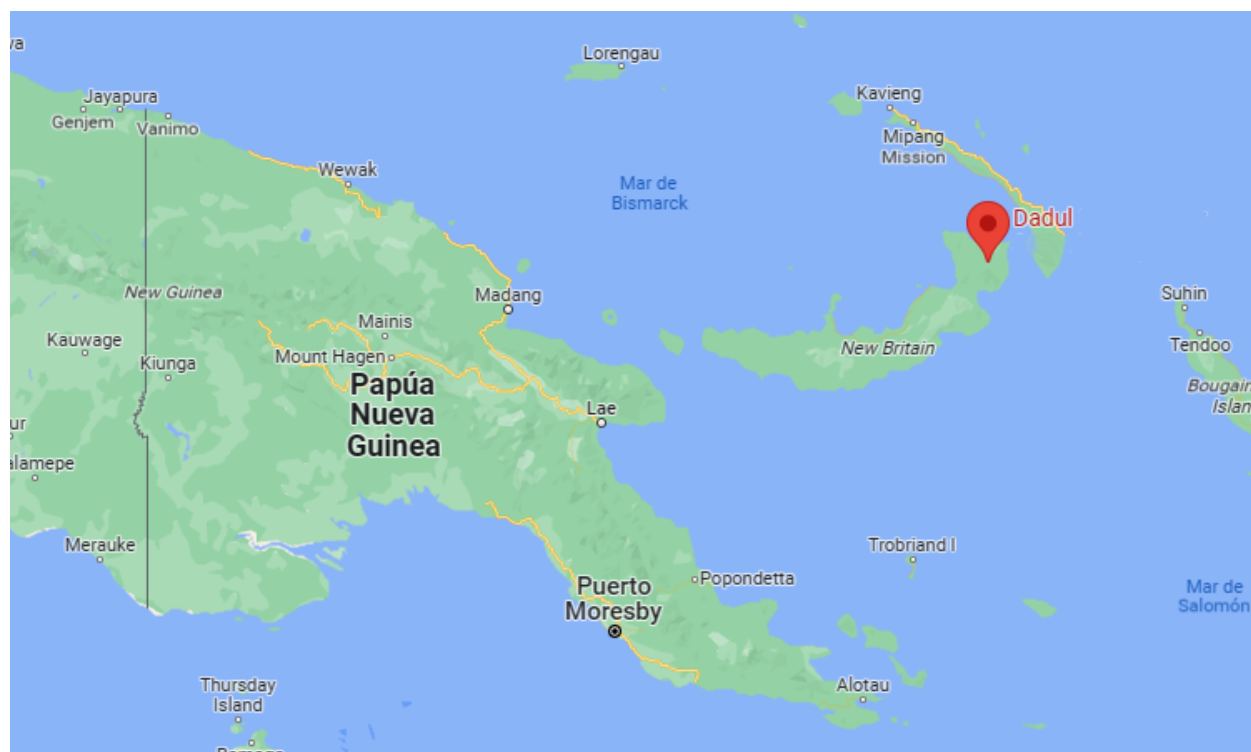
Para poner en contexto el trabajo de Whitehouse es necesario realizar algunas precisiones tanto geográficas como históricas. Los Baining se encuentran en la provincia de Nueva Bretaña, en zonas montañosas de selva tropical que están desfavorecidas geográficamente. Los mismos se pueden subdividir en 5 grupos, aunque el autor convivirá solo con los Mali Baining. Existe una enemistad con los Tolai, otro poblado que, a diferencia de los Baining y debido a diversas circunstancias, se han visto beneficiados tanto en su desarrollo académico como económico.

La historia de la población Mali Baining, principalmente en Sunam y Dadul, está enraizada a la influencia que los extranjeros occidentales (misioneros) tuvieron en los Baining

en un periodo de entreguerras, así como a la intención de estos en evangelizar esas poblaciones. Posteriormente, a finales de la década de 1960, se convirtió en Kivung a los pobladores de las aldeas Mali Baining.

Figura 2

Localización de Dadul en el mapa de Papúa Nueva Guinea



Nota. Recuperado de Google Maps (s.f.).

El Pomio Kivung

El Pomio Kivung es un movimiento religioso con objetivos políticos parlamentarios centralizado a gran escala entre los pueblos Pomio-Baining del este de Nueva Bretaña. El mismo surge en Malmal en 1963, cuando Bernard Balatape expuso los principios básicos del movimiento y la llegada de un líder divino. Este líder fue Michael Koriam Urekit, mejor conocido como Koriam, quien se desempeñó como parlamentario desde 1964 hasta su fallecimiento en 1978. Kolman Kintape Molu, luego de la muerte de Koriam, se convirtió en el líder religioso supremo del Pomio Kivung. Por otro lado, a partir de 1978, Aloes Koki se transformó en el líder

político, de esta manera, pasó a ocupar un lugar en el parlamento. En este sentido, entre los objetivos políticos más importantes, se encuentran la procuración de la ley y el orden en las aldeas y la liberación de la supuesta dominación Tolai.

Las políticas de Koriam sobre la ley y el orden se basan en las “diez leyes”. Estas son una interpretación modificada de los diez mandamientos que aparecen en el Antiguo Testamento. Cumplirlas, producirían una mejoría en la moralidad del individuo. El autor Lawrence (1971), estudiando otros movimientos similares, observó un doble discurso que permitía realizar determinados rituales religiosos detrás de una cubierta política, como sucedía en Pomio Kivung cuando se exponían las ideas ante los forasteros.

Al movimiento Pomio Kivung se lo asocia con los conocidos “culto al cargo” o “culto al cargamento”. Estos son movimientos religiosos que surgieron con la llegada de los occidentales a las islas de Melanesia, especialmente, a Papúa Nueva Guinea. Los primeros occidentales arribaron a principios del siglo XX y luego, de forma masificada a causa de la segunda guerra mundial, con la llegada de los norteamericanos y posteriormente los japoneses. Tanto las ideas religiosas como los rituales surgen de la creencia de que los bienes que venían en el cargamento de los soldados que llegaban al territorio melanesio eran regalos enviados por los dioses y a su vez, tanto a los extranjeros como a los vehículos en los que llegaban, se los consideraba de procedencia divina. De esta manera, los pobladores comenzaron a imitar las conductas de los occidentales con los que tenían contacto con la idea de atraer los aviones con cargamentos en los que se traía principalmente alimentos. Con el mismo fin, se elaboraban réplicas de antenas parabólicas y de aviones (Jebens, 2004). Hoy en día, existe una diversidad de cultos al cargo esparcidos principalmente por Oceanía. Uno de los más conocidos, y ampliamente estudiado por Lindstrom (1993), es el movimiento “John Frum” en la isla de Tanna. Cada 15 de febrero los 6000 partidarios de este movimiento se reúnen y hacen un ritual en honor a John Frum, quien se cree que fue un soldado estadounidense desplegado en esa isla durante la segunda guerra mundial. Izan la bandera de Estados Unidos, hacen un desfile con palos (imitando a los fusiles que realmente se suelen llevar en los desfiles militares) y algunos de ellos se pintan en el pecho la palabra “USA”.

La relación entre los Kivung y estos cultos radica en la influencia de las ideas carguistas en el marco de ideas básicas que sustentan los objetivos del movimiento. En este sentido, una de las ideas centrales del movimiento es el “gobierno del pueblo”, el cual hace referencia a un autogobierno compuesto por Dios y por los antepasados. Se cree que algún día vendrán a este mundo para establecer junto a los vivos la autonomía política de los pueblos Pomio-Baining. Estos antepasados (volverán con piel blanca y rasgos europeos) traerían consigo tecnología y

conocimientos que propiciarán asentamientos urbanos y una industria que produciría bienes occidentales (Whitehouse, 1995). Cabe aclarar, que hay un periodo intermedio entre el actual y el “gobierno del pueblo” llamado el “periodo de las compañías”, en el que se decide quién participara en el milenio (periodo de felicidad eterna en la tierra en el que ya está instaurado el “gobierno del pueblo”) y quién va al infierno.

Hay tres niveles jerárquicos presentes en el movimiento. Los líderes políticos y religiosos en la parte superior, los supervisores que estarían un peldaño más abajo en la jerarquía y los oradores que están en las aldeas y que se encontrarían en el nivel jerárquico más bajo. La información se transmite en cadena desde la parte superior a la parte inferior aunque, en algunas ocasiones, los propios supervisores se la comunican a los miembros y estos a su vez van al cuartel general de movimiento para que se las transmitan los propios líderes. La cantidad de miembros activos en el año 1983 se estima en aproximadamente unos 30.000 miembros.

El Pomio Kivung y sus Rituales

Como se verá en profundidad más adelante, el Pomio Kivung se caracteriza por la realización de determinados rituales. Estos rituales, además de ser repetitivos, se caracterizan por ser poco emotivos, verbalmente extensos e integrarse lógicamente. Es preciso señalar que todas las aldeas en las que sus miembros están adscritos al movimiento realizan un conjunto similar de rituales, ya que los mismos están regidos por la autoridad de los líderes en la sede central del Pomio Kivung.

En cada aldea, el movimiento asigna a tres oradores, tres testigos, un abogado y un magistrado. Tanto los oradores como los testigos cumplen un rol particular en los rituales, oficiando como organizadores de los mismos. Los oradores ocupan el lugar de las autoridades religiosas de la aldea y los testigos cumplen funciones de vigilancia dentro de los templos.

Cada aldea tiene tres tipos de templos (templo del cementerio, templos dedicados a Bernard y templos familiares) en los que se hacen ofrendas alimenticias y monetarias a los antepasados. La frecuencia de los rituales es diaria y semanal como los rituales de los templos, aunque también pueden ser quincenales como los realizados en los jardines sagrados, o mensuales como en las “donaciones colectivas de absolución”.

El templo del Cementerio, como se observa en la figura 3, se parece bastante a una vivienda típica de la aldea, con sus característicos techos de paja y pisos de tierra. Las mujeres preparan los alimentos que se ofrendaran en el templo y un grupo de hombres lleva la comida y la bebida. Una vez en él, algunos de ellos sirven la comida en platos que estarán sobre mesas,

en cambio, otros se encargan del orden y la limpieza de la sala. También se realizan ofrendas monetarias (donaciones de catarsis) con el objetivo de absolver los pecados cometidos. Luego, el que oficia de testigo en la aldea, se sienta adentro del templo por aproximadamente una hora con la intención de escuchar ruidos que confirmen que los antepasados habían aparecido y aceptado la ofrenda. A las 15:45 horas se toca tres veces la campana del pueblo para que, el que lo desee, pueda ir a la puerta del templo y saber qué dice el orador de la aldea sobre la visita o no de los antepasados. Una vez finalizado esto, los presentes rezan un padrenuestro y se disponen a comer la comida ofrendada ya puesta al aire libre afuera del templo.

En el caso de los rituales del Templo de Bernard, con algunas diferencias, son prácticamente los mismos que en el templo del cementerio. Los rituales del templo de la familia son muy similares a los anteriores. En la aldea cada familia o pareja casada tiene un templo de la familia. En ellas se realizan ofrendas alimenticias y monetarias de frecuencia semanal a los padres o parientes cercanos fallecidos de esa familia.

Los rituales en estos tres templos son los más elaborados de las comunidades Pomio Kivung, a diferencia de los rituales en los jardines sagrados y las donaciones colectivas, que son más simples y menos frecuentes. Hay dos jardines sagrados por aldea. Uno se llama 'Paraíso' y el otro está relacionado con Bernard. En estos se siembra la tierra y son atendidos quincenalmente por toda la comunidad. Las donaciones colectivas de absolución son donaciones monetarias y se hacen el último jueves de cada mes. Se reúne a toda la comunidad con el objetivo de que las almas de las personas fallecidas puedan ingresar al gobierno del pueblo.

Cada miembro del movimiento está obligado a ir a dos reuniones públicas por semana (coincide con los días y horarios de los rituales en los templos) a la "casa de reuniones". En las mismas, los oradores dan discursos persuasivos sobre aspectos de la doctrina Kivung, proposiciones morales del movimiento, entre otros temas. Posteriormente, otro orador da un sermón de 15 minutos sobre alguna de las diez leyes hasta que la campana de la aldea suena y concluye la reunión.

Figura 3

Recreación de los templos sagrados a partir de las imágenes del libro “Dentro del Culto”



Nota. Recreación propia hecha con Midjourney (s.f.).

Grupo Disidente: Formación, Desarrollo y Rituales Culminantes

El mismo se formó en Dadul por un adolescente de nombre Tanotka y su hermano Baninge. En agosto de 1987, Tanotka comienza a sentirse mal y empieza a delirar. De acuerdo al relato, habría sido poseído por un antepasado. En su delirio, pronuncia una serie de palabras más o menos inteligibles que su hermano llega a presenciar junto a algunos oradores. Lo que Tanotka dijo durante su delirio fue que él era un antepasado llamado Wutka y la mención de tres mensajes crípticos.

Semanas después, se reunieron Baninge, Tanotka, oradores de Dadul y algunos hombres enviados de Maranagi (la aldea donde Tanotka residía) para hablar del significado que podían tener las declaraciones emitidas por el joven, bajo el supuesto de que había sido poseído por un antepasado llamado Wutka.

Baninge fue fundamental a la hora de promover el interés de las declaraciones hechas por su hermano. Él interpretó cada una de las tres afirmaciones que dijo Tanotka aquel día. La conclusión a la que se había llegado fue que Wutka había poseído a Tanotka con la intención de que por fin se produjese el milagro tan esperado, y los antepasados se quieran fusionar con los vivos en un nuevo mundo.

La legitimación de las ideas emergentes de Baninge y Tanotka se hizo por intermedio de informes como un mecanismo institucional. Los mismos hacen referencia a los informantes. Estos eran antepasados que se comunicaban verbalmente con los testigos en las vigiliadas realizadas en los templos. Estos informes le daban autoridad a las ideas emergentes.

Al cabo de algunos meses, gran porcentaje de los informes afirmaban como verdaderas las ideas emergentes. La influencia de Baninge en estos informes era clara, ya que se le había dado la tarea de hacerle preguntas a los antepasados del gobierno del pueblo. Lo que pasaba es que en muchas ocasiones, previo a la vigilia, Baninge les hablaba a los testigos brevemente sobre estas preguntas, influenciando las respuestas de los antepasados. Y así, con el paso del tiempo el apoyo de los testigos hacia estas ideas fue en aumento. Baninge presionó a los oradores con estos informes para que cada vez más se legitimaran estas ideas emergentes.

Los rituales colectivos venideros sirvieron para asentar por completo la legitimación de estas ideas. El primero de estos rituales, fue por la inauguración de un nuevo templo del cementerio en Dadul. Debido a esto se realizó una ceremonia awan. Esta fue una ceremonia que se realizaba décadas atrás en ocasiones importantes como la muerte de un hombre de familia, un hecho extraordinario o como celebración por una cosecha abundante. Consistía en un grupo de figuras, llamados awanga, disfrazadas con trajes complejamente contruidos. Los awanga solo bailaban durante el día, llevaban consigo garrotes y solían usar instrumentos de lengüeta durante los bailes. Los awanga eran temidos por mujeres y niños, y el contacto con ellos podía acarrear sanciones sobrenaturales como enfermedades graves o la muerte. La diferencia era que ahora los awanga no tendrían pesados garrotes como se acostumbraba en los rituales tradicionales, sino que eso se cambiaría por tallos de jengibre.

Días después, Baninge manifestó haber tenido un sueño que significaba que su hermano pronto asumiría el rol de Kolman. Por lo tanto, Baninge le sugirió a las autoridades correspondientes la realización de una nueva fiesta en apoyo a Tanotka. Esta fiesta se llevó a

cabo y, por primera vez, todos los miembros de la comunidad mostraron su apoyo público a Tanotka y a su hermano. A los pocos días, y en respuesta a un sueño de Tanotka, se realizó una donación pública constituyendo, una vez más, una acción colectiva que mostraba el apoyo a las nuevas ideas.

A las semanas siguientes los sueños continuaron y el liderazgo de Baninge se hizo evidente, respaldado por los oradores y por toda la comunidad. Poco tiempo después comenzó lo que Whitehouse denominó como “ritual del anillo”. El mismo comenzaba con Tanotka parado dentro de un círculo hecho de botellas de vidrio. Posteriormente los aldeanos se reunían, despojados de sus vestiduras habituales y cubiertos solo por cobertores genitales, y uno por uno tenían que darle una ofrenda monetaria y después estrechar su mano.

Lo que ocurriría en los meses siguientes es que, en general, las personas de la comunidad comenzaban a desmoralizarse, ya que el milagro no se producía y lo único que ocurría era una repetición (no sistemática) de las prácticas rituales del grupo disidente, así como de las ideas emergentes. Baninge, impulsado por la desmoralización de la aldea, comienza a idear un plan detallado para preparar el regreso de los antepasados. Este plan culminaba con una vigilia nocturna (ceremonia de preparación) que antecedería a otra vigilia posterior en la que, efectivamente, el milagro se produciría. Whitehouse les llama “rituales culminantes”. Parte del plan era fusionar el poblado de Dadul con el de Maranagi por medio de un éxodo hasta allí. En el pueblo de Maranagi estaba Tanotka, y en aquel lugar, había un grupo disidente que hasta ese momento y bajo el liderazgo de Tanotka, habían realizado los mismos rituales que los de Dadul y también esperaban el milagro.

Una vez asentados en Maranagi, se dio lugar a la ceremonia de preparación. En la misma, se esperaba que ocurriera un presagio de algún tipo según lo que un informe había mostrado. Al final este presagio no ocurrió y al cabo de algunas horas de estar en la casa circular (casa en Maranagi en la que se efectuarían estas ceremonias) la ceremonia de preparación se convirtió en una típica reunión de la comunidad en la que los oradores tomaron la palabra. Dado el fracaso de la misma, a Baninge se le ocurrió la celebración de unas bodas masivas con la excusa de que al estar casados se mitigaría la tentación sexual de los jóvenes en el periodo de compañías.

Se realizaron consecutivamente dos nuevas vigilias nocturnas, pero finalmente nada ocurrió. Y esta vez, la posible razón podría ser debido a un malestar estomacal que los azotaba por el consumo de grasa de cerdo y que los hacía abandonar continuamente la casa redonda para ir a defecar, lo que hacía que el milagro no se pudiese efectuar. Las vigilias continuaron e incluso, en una ocasión, se llegaron a realizar en cinco noches consecutivas. Aun así, el

milagro todavía no ocurría y la salud general de la comunidad empeoraba por la falta de alimento, el hacinamiento, el encierro y la falta de sueño. Estas circunstancias desembocaron en el regreso de los pobladores de Dadul a su aldea.

Los problemas más importantes que los pobladores de Dadul tuvieron al volver a su aldea fueron: la realización de los matrimonios en masa (muchos de ellos entre menores de edad), el retiro de la escuela de algunos niños por orden de Baninge (ya que debían de participar de las vigiliyas), las cartas provocativas enviadas a destinatarios externos, la oposición del grupo Dadul-Maranagi al cristianismo y, lo más grave, un problema de insuficiencia alimentaria. La situación con los alimentos se normalizó gracias a una maximización en las ventas del cacao que abundaba en la región y un gran trabajo colectivo realizado en las huertas de la aldea.

Al poco tiempo, los líderes del Pomio Kivung enviaron a Dadul un representante político para que ordenara algunas instrucciones y se disolviera el grupo disidente. Los líderes del movimiento argumentaban que ese grupo había causado un ambiente de discordia social y conflicto, retrasando de esta forma el tan esperado milagro. Whitehouse (1995) comenta que cada cierto tiempo (cinco años en promedio) surgen, dentro de las aldeas de Kivung, grupos que reemplazan o modifican el ritual principal convencional de Pomio Kivung por rituales culminantes que anuncian la inminente llegada de los antepasados.

Luego de estos acontecimientos, los pobladores de Dadul y Maranagi fortalecieron y profundizaron sus vínculos, se generó un sentimiento de fuerte resentimiento hacia el mundo exterior y la actitud de las personas hacia las instituciones convencionales del Pomio Kivung habían cambiado debido al recuerdo de las imágenes, las sensaciones y los sentimientos generados por los rituales culminantes del grupo disidente.

La Teoría de los Modos de Religiosidad

A partir de los resultados obtenidos en la investigación del Pomio Kivung y el surgimiento de un grupo disidente, Whitehouse elabora la teoría de los modos de religiosidad, en la que distingue dos modos de religiosidad contrapuestos. Estos modos de religiosidad están presentes en todos los cultos al cargo de los pueblos de la Melanesia, donde frecuentemente un modo domina el culto a expensas del otro (Whitehouse, 1995). Históricamente, la propuesta de dos modalidades divergentes de prácticas religiosas ya había sido estudiada previamente por múltiples autores. Algunos ejemplos mencionados por Whitehouse en su libro "Dentro del Culto" son: Max Weber (1947) en su estudio sobre los

modos rutinizados y carismáticos; Victor Turner (1974) y los “rituales políticos” y “rituales de fertilidad”, entre otros.

Whitehouse realiza la diferenciación entre un modo doctrinal y un modo imagístico de religiosidad, cada uno con sus particularidades y características diferentes, en función de unas variables que están interrelacionadas entre sí. Es importante aclarar que el autor menciona que los términos doctrinal e imagístico son imperfectos, es decir, no son dos bloques perfectamente separados. Es más, una religión que ocupa todos los elementos del modo doctrinal a su vez puede poseer características del modo imagístico y viceversa. Ante estos diversos escenarios el antropólogo afirma que la teoría no especifica un conjunto de reglas que construyan la conducta individual. Se trata más bien de una tendencia en el desarrollo a largo plazo que los rituales tengan en función de los pensamientos y acciones de determinados individuos, de los que resultan las características especificadas en la tabla 1 (Whitehouse, 2004).

Tabla 1

Modos Contrapuestos de Religiosidad

Variables	Modo doctrinal	Modo imagístico
Características psicológicas		
1)Frecuencia	Alta	Baja
2)Intensidad Emocional	Baja	Alta
3)Memoria	Semántica	Episódica/Flashbulb
4)Sentido Ritual	Aprendido	Generada internamente
5)Técnicas de revelación	Retórica/lógica/narrativa	Icónica/multivalente/multivocal
Características sociopolíticas		
6)Cohesión social	Difusa	Intensa
7)Liderazgos	Dinámica	Pasiva/ausente
8)Inclusividad/Exclusividad	Inclusiva	Exclusiva
9)Dispersión	Rápida	Lenta
10)Escala	Gran Escala	Pequeña escala
11)Grado	Alta	Baja
12)Estructura	Centralizada	No-centralizada

Nota. Adaptado y traducido al español de Whitehouse (2004, p. 74).

Como se observa en la Tabla 1, las características contrastantes son de dos tipos: características psicológicas o cognitivas (variaciones en la manera en cómo se manejan psicológicamente las actividades religiosas) y características sociopolíticas (diferencias en la organización social y política de grupos y poblaciones). Whitehouse (2004) menciona que lo novedoso de su teoría es la forma en la que agrupa características sociopolíticas juntas en un mismo modelo para posteriormente explicar dicho agrupamiento como un conjunto de causas cognitivas o psicológicas.

Whitehouse especula que el surgimiento del modo doctrinal fue posterior al imagístico, puntualmente hace unos 6000 años en la edad de bronce. La razón de su surgimiento fue debido a la agricultura en las sociedades a gran escala, donde la cooperación y organización social se torna más compleja. Esto propició la rutinización y la centralización de la autoridad religiosa (Whitehouse, 2000, p.169).

El modo imagístico es planteado por Whitehouse como la forma más antigua de actividad religiosa. Según la evidencia histórica y arqueológica, podría haber surgido por primera vez en poblaciones humanas del paleolítico superior (Whitehouse, 2000). Una hipótesis de su surgimiento es debido a que en grupos pequeños se podrían haber realizado rituales de alta excitación emocional y baja frecuencia. De esta manera, se generó una fuerte cohesión grupal. Esta situación desencadena la cooperación entre individuos del mismo grupo en lo respectivo a la caza y recolección, ya que los recursos se hacían escasos y existían competencias con otros grupos de cazadores-recolectores (Whitehouse, 2004).

Interrelaciones Causales

Las variables de la Tabla 1 se pueden interrelacionar causalmente de muchas maneras. Para mostrar una de las tantas formas de hacer que las variables mencionadas anteriormente se relacionen, Whitehouse (1995) pone el siguiente ejemplo. En el modo doctrinal la frecuencia de la transmisión es altamente repetitiva y esto implica una rutinización. Como hay rutinización, el material se organiza en la memoria semántica, específicamente, como esquemas generalizados. El hecho de hacer algo cada día facilita el proselitismo el cual implica una difusión a gran escala. La designación de oradores locales para transmitirle a los miembros del movimiento lo que el líder dice nos habla de una centralización a nivel estructural. Por otra parte, en este modo la cohesión social de la comunidad es difusa y por lo tanto las revelaciones religiosas están vinculadas a una baja intensidad emocional. Después de este ejemplo, resulta evidente que estas características están dadas en el movimiento central del Pomio Kivung.

Como ya se ha mencionado, las variables del modo imagístico también se pueden interrelacionar y, en el caso del Kivung, los hechos acontecidos con el grupo disidente están ligados a las características de este modo. En este caso, la naturaleza impresionante, memorable y poco frecuente de los rituales culminantes del grupo disidente, sumado a las condiciones deplorables en las que se encontraban al momento de las mismas, generaron en ellos efectos psicológicos a largo plazo y, al ser un hecho vital significativo, una codificación en la memoria episódica. La experiencia estresante (hacinamiento, el encierro y la falta de sueño) mencionada anteriormente vivida por los participantes de las mismas está vinculada a una elevada intensidad emocional. En estas vigiliass, el estilo de liderazgo de Baninge pasó de ser de tipo dictatorial, sobre todo en los conflictos con el mundo externo y en la migración a Maranagi, a tener un papel más relegado pasando a un estilo ausente. Esto fue debido a que una vez los rituales culminantes se pusieron en marcha, todos ya sabían que había que hacer, es decir, las ideas fueron inherentes al acto colectivo en sí (codificación icónica) más que a las palabras del líder (Whitehouse, 1995).

Entonces por un lado, se observa la existencia de rituales realizados con frecuencia y poco emocionales (modo doctrinal), por otro, rituales poco frecuentes pero con una intensidad emocional elevada (modo imagístico). Ejemplos de rituales enmarcados en el modo doctrinal hay muchos. Por ejemplo, la práctica ritual religiosa conocida como *salat*, consistente en las cinco oraciones al día realizadas en la religión musulmana, puede ser un buen ejemplo de ritual rutinizado y a su vez poco emotivo. Otro ejemplo, quizá más cercano, es el de las misas dominicales de la religión cristiana.

En el modo imagístico algunos ejemplos se dan en los cultos de iniciación, rituales de posesión o rituales extremos (Whitehouse, 2004). Es decir, rituales en los que predomina una baja frecuencia, así como una elevada excitación emocional. En particular, un ritual religioso anual conocido con el nombre de *kasada* ocurre en el Volcán Bromo en Indonesia. Consiste en ofrendar frutas, verduras y flores al Dios de la montaña arrojando las mismas al interior del volcán desde el cráter principal con el objetivo de obtener bendiciones y protección para la comunidad y sus cultivos.

Otro ejemplo actual es lo que ocurrió en la Abadía de Westminster en Reino Unido en 2023. Me refiero a un ritual que no se realizaba hace unos 70 años y propició una gran estimulación sensorial además de una considerable excitación emocional en los participantes. Estoy hablando de la coronación de Carlos III (cabeza simbólica del gobierno y de la iglesia anglicana), la cual ocasionó un despliegue sensorial abrumador. Los participantes, que viajaban en carruajes tirados por caballos, vestían prendas especiales y llevaban consigo joyas de gran

valor. Los sonidos del ambiente incluyeron trompetas, coros de sacerdotes y grandes multitudes bulliciosas que hicieron de este un espectáculo único y emotivo. En contraposición, podríamos mencionar los rituales religiosos frecuentes que responden al servicio del día en la abadía y que siguen patrones conductuales casi mecánicos, podríamos decir, doctrinales.

Memoria y emoción: modo doctrinal y modo imagístico

En la teoría de los modos de religiosidad, la memoria y las emociones juegan papeles claves. En primer lugar, señalaremos algunas definiciones pertinentes, para después explicar cómo estos elementos psicológicos se enlazan a los hechos presenciados por Whitehouse en Papúa Nueva Guinea.

Como habíamos señalado, en virtud de la importancia que tienen los sistemas de memorias involucrados en esta teoría, es pertinente dar algunas definiciones puntuales que nos permitan entender el papel que juegan estos sistemas. Ruiz-Vargas (2010) define la memoria como: “la capacidad (de los animales) para adquirir, almacenar y recuperar diferentes tipos de conocimiento y habilidades” (p. 22). Se trata de un conjunto de sistemas preparados evolutivamente para el procesamiento y almacenamiento de distintos tipos de información que llegan a nuestro cerebro.

Haciendo una división taxonómica de la memoria encontramos que la memoria a largo plazo se divide en memoria declarativa (explícita) y memoria no declarativa (implícita). A su vez, la memoria explícita se subdivide en memoria semántica y memoria episódica, y que en la teoría de Whitehouse se encuentran asociadas a los modos doctrinal e imagístico respectivamente. La memoria implícita también presenta varias subdivisiones, entre ellas la memoria procedimental. Esta se puede definir como: “una serie de fenómenos asociativos de memoria como las habilidades motoras y cognitivas” (Ruiz-Vargas, 2010, p. 98). La memoria procedimental está vinculada a estas habilidades, así como a los hábitos.

Otro de los sistemas de memoria involucrados en los rituales del modo doctrinal es la ya mencionada memoria semántica. La misma se encarga de la adquisición, retención y posterior utilización de información (hechos, ideas, creencias y conceptos) acerca del mundo en un sentido amplio y no relacionado a las circunstancias espacio-temporales de su adquisición (Tulving, 1972). Un ejemplo podría ser saber cuál es la capital de Argentina o cuánto peso puede cargar una hormiga.

El éxito del movimiento Pomio Kivung estaba relacionado a la conjunción de varios elementos que hacían al movimiento muy persuasivo. Algunos de estos elementos importantes fueron: la fuerza lógica de los argumentos de Koriam, la explotación de recuerdos colectivos de

antiguas religiones tradicionales (principalmente en lo que respecta a los cultos al cargo), la autoridad cuasi divina de Koriám que hacía que sus ideas se volvieran uniformes e incontrovertibles para sus seguidores, entre otros. (Whitehouse, 1995).

Entre estos elementos hubo uno que, tal vez, haya sido de los más importantes. Tomemos en cuenta que en estas zonas rurales la mayor parte de la población no sabía ni leer ni escribir, con lo cual Koriám no pudo institucionalizar los textos sagrados, tan característicos en otras religiones, y por ende la transmisión de las ideas se hacía de forma oral en las reuniones de la comunidad. Partiendo de este punto, Whitehouse argumenta que como el lenguaje oral (la forma de transmisión religiosa del movimiento principal) no era suficiente para la uniformidad y estabilidad institucional, Koriám abogó por la repetición, tanto de la transmisión de las ideas, por medio de los supervisores y oradores, así como de los diferentes rituales. De esta forma, en el modo doctrinal la acción ritual es altamente rutinizada (repetitiva) y por lo tanto el almacenamiento del conocimiento verbal se da tanto en la memoria semántica como en la memoria procedimental en lo relativo a la realización de actos religiosos (Whitehouse, 2004).

Además del analfabetismo, una de las posibles razones de que las características del movimiento principal sea la repetición es que Koriám promulgó la misma con el objetivo de que en cada comunidad, y a lo largo del tiempo, se mantuviera la uniformidad doctrinal, es decir, la ausencia de variaciones debido a olvidos o confusiones (Whitehouse, 1995). El tener que repetir de forma tan frecuente estos rituales trae consigo un efecto esperado en cualquier contexto, más allá de lo estrictamente religioso. Nos referimos a la presencia de una baja intensidad emocional al realizar los mismos. Los ejemplos en la vida cotidiana de los seres humanos son innumerables.

En este modo, las emociones casi no intervienen en la memoria ya que los rituales rutinizados no presentan una situación estresora de ningún tipo ni tampoco rasgos que aumente la emotividad para el que los practica. Cosa que sí ocurre, como veremos a continuación, en los rituales del grupo disidente.

En el modo imagístico, la memoria episódica es el sistema involucrado en el recuerdo de los rituales del grupo disidente. Se encarga de la adquisición, retención y utilización de la información relativa a los sucesos y eventos de nuestro pasado personal, ocurridos en un momento y un lugar específicos. Las dos características exclusivas de esta memoria son: ser el único sistema de memoria orientado hacia el pasado (ya que los demás están orientados al presente) y la rememoración episódica acompañada de "conciencia autoconsciente", esto es, la experiencia consciente de sí mismo como una entidad continua a través del tiempo (Tulving y LePage, 2000).

En los rituales culminantes del grupo disidente la memoria episódica toma protagonismo al igual que un fenómeno de la memoria conocido como memoria *flashbulb* o "recuerdos fotográficos". Designada así por los estudios de Roger Brown y James Kulik en 1977, el concepto hace alusión a la generación de recuerdos, con cualidades prácticamente fotográficas de las circunstancias que rodean la recepción de la noticia de acontecimientos públicos y emocionalmente impactantes. Son recuerdos de las circunstancias en las que el individuo se encontraba cuando se enteró del evento, no del acontecimiento en sí (Ruiz-Vargas, 2010). Un ejemplo conocido podría ser el atentado a las Torres Gemelas y cómo las personas recuerdan en dónde estaban y qué hacían al momento de enterarse de lo acontecido. El recuerdo se mantiene sin alteraciones durante toda la vida.

El grupo disidente se caracterizaba por tener rituales menos frecuentes, como ya hemos mencionado, originados por presagios autorizados, sueños, informes o declaraciones de los líderes. Al no ser rituales que se hagan de forma habitual, esta información se almacena en la memoria episódica y pasa a formar parte de nuestro pasado personal recordado como un suceso ocurrido en un lugar y un momento determinado.

Sobre los rituales culminantes, Whitehouse relata que estos se caracterizaron por ser sumamente estresantes para los pobladores de Dadul y Maranagi. Podemos establecer que, en términos generales, el estrés es un factor común a todas las emociones intensas derivadas de una situación y en consecuencia produce efectos variados sobre el organismo humano. Estos rituales se realizaron en condiciones deplorables que fueron empeorando con el paso de los días. Esto se debió no solo a la falta de alimentos, hacinamiento, encierro (que afectaba a los adultos y a los niños, quienes no paraban de quejarse y de llorar, y que debían amontonarse dentro de una cabaña a la espera del milagro), a la falta de sueño, a los problemas gastrointestinales y a una situación de supuesta posesión espiritual de una adolescente del grupo. Si no que, a todo lo anterior, se le sumaba la creciente desesperanza por no producirse el milagro y el agotamiento mental y físico de repetir exageradamente los rituales culminantes bajo las circunstancias ya descritas cada vez que fracasaban.

En este sentido, lo vivido por los miembros del grupo disidente al llevar a cabo los rituales culminantes fue lo suficientemente estresante como para generar un recuerdo sostenido en el tiempo de los detalles circunstanciales que rodean estos rituales y que suelen ser bastante precisos. Es decir activándose los mecanismos referentes a la memoria *flashbulb* y reforzando la carga emocional de lo vivido (Whitehouse, 1995).

Dentro de las variables psicológicas, se encuentra el nivel de intensidad emocional. En este sentido, el modo imagístico se caracteriza por la realización de rituales con una

emocionalidad elevada. La emocionalidad elevada de los rituales está vinculada a la supuesta inminencia del milagro, así como a la participación en los rituales colectivos (incluido el ritual del anillo, los bailes nocturnos, la realización de una ceremonia awan tradicional, las fiestas, el canto de antiguas canciones, los rituales culminantes, etc) impulsados en mayor medida por los líderes del grupo disidente.

Las investigaciones, posteriores a los acontecimientos vividos por Whitehouse, respaldan lo que intuitivamente podríamos suponer. O sea, que la vivencia de situaciones emocionales de gran intensidad impacta en la memoria humana de las más diversas formas y durante periodos de tiempo prolongados.

En última instancia, y haciendo alusión a lo expuesto en el párrafo anterior, es interesante remarcar lo siguiente. Whitehouse (1995) sostiene que el tiempo que conlleva la realización de los rituales del modo doctrinal y lo poco emocionantes que suelen ser, propició en parte, el surgimiento del grupo disidente. A su vez, la perdurabilidad del movimiento también está relacionada, paradójicamente, al surgimiento periódico de pequeños grupos (aproximadamente cada cinco años surge un grupo disidente) que realizan rituales culminantes por un tiempo. La gama de emociones y sensaciones que implican estos rituales, así como su impacto en la memoria, produce que los individuos asocien los mismos al proyecto central del movimiento principal produciendo una renovación en el compromiso hacia el Pomio Kivung.

Discusiones Posteriores y Nuevos Desarrollos de Whitehouse

Teorías Previas

Como ya se vio a grandes rasgos en párrafos anteriores, Whitehouse (1995) aborda el estudio de diferentes autores sobre las distintas dicotomías existentes en los fenómenos religiosos y las compara con su teoría, encontrando y analizando tanto diferencias como similitudes. Es necesario mencionar que la teoría de los modos de religiosidad es más integral que otras, al tomar en cuenta tanto variables psicológicas como sociopolíticas.

Una de las teorías anteriores con las que Whitehouse compara su teoría de los modos es la que habla de los “rituales políticos” y “rituales de fertilidad”, desarrollada por el antropólogo Victor Turner (1974). Esta dicotomía ritual es análoga a los modos doctrinal-imagístico, encontrando similitudes, pero también diferencias. Una diferencia con Turner es la inclusión de Whitehouse de distintos modos de procesamiento cognitivo. En la teoría de los modos de religiosidad, el modo imagístico se caracteriza por la generación de

recuerdos de personas y relaciones sociales particulares, vinculados a recuerdos circunstanciales asociados a la memoria *flashbulb*, a diferencia del modo doctrinal en donde los esquemas generalizados (memoria semántica) hacen que se recuerden miembros anónimos de determinadas categorías sociales (Whitehouse, 1995). Otra diferencia es que Turner se refería a los movimientos religiosos como de un tipo o de otro, es decir como “rituales políticos” o “rituales de fertilidad”. El desacuerdo está en que Whitehouse no llama a un movimiento religioso de un tipo o de otro, él se refiere a “constelaciones abstractas de variables” (Whitehouse, 1995, p. 206), con implicaciones cognitivas y sociológicas opuestas. Como ya se ha mencionado, una religión puede operar tanto de un modo como de otro. También se puede dar que se utilicen ambos en un mismo movimiento como en el Pomio Kivung.

Otra teoría, incluso anterior a la de Turner, es la del sociólogo Max Weber, quien planteó la distinción entre modos rutinizados y carismáticos de religiosidad (Weber, 1947). Existe una superposición entre la noción de carisma de Weber y el modo imagístico de religiosidad. En ambos, se comparte la emotividad intensa como elemento característico. Una diferencia se puede observar en la relevancia del líder carismático en contraposición con los líderes (Baninge y Tanotka) del grupo disidente que, como representantes del modo imagístico, su participación como líderes en los rituales culminantes se vio reducida una vez estos fueron iniciados y pasó a ser del tipo pasiva/ausente.

Para finalizar, se puede decir que, a grandes rasgos, las dos teorías anteriormente expuestas están incompletas por dos razones. Por un lado, cada teoría se centró solamente en pocos aspectos de ambos modos, a diferencia de la teoría desarrollada por Whitehouse, que hizo hincapié en más de diez variables. Y por otro, en ninguna de ellas se ha logrado explicar por qué en primer lugar existen dos modos opuestos (Whitehouse, 2004). Sobre lo anteriormente expuesto, Whitehouse menciona que tanto la memoria como la motivación juegan un papel clave al respecto. Para que las religiones y los rituales religiosos tomen la forma de estos modos, resulta fundamental que esos dos elementos existan. La memoria para recordar las creencias y los rituales. La motivación en cambio es necesaria para que las personas consideren que tanto las ideas religiosas como los rituales son lo suficientemente importantes como para posteriormente ser transmitidos (Whitehouse, 2004, p. 64).

Críticas y alternativas a la teoría de los modos de religiosidad

Luego de la publicación de "Dentro del Culto", la teoría de los modos de religiosidad ha sido criticada por diversos autores. Dos de ellos fueron McCauley & Lawson (2002), quienes

desarrollaron la teoría de “la forma ritual” en la década de 1990. Ellos critican la teoría de los modos de religiosidad planteando que en la misma no se diferencian los distintos roles dentro de un ritual, como si lo hace la teoría de estos autores cuando hablan, por ejemplo, del rol de agente o de paciente. A su vez, se hace hincapié en que la dicotomía doctrinal-imagístico no incluye rituales que no se caractericen por la elevada estimulación y que sean poco frecuentes. Un ejemplo es el ritual Agnicayana de la antigua tradición védica de la India. Dicho ritual puede durar desde algunos pocos días hasta un año entero, y no reviste una alta intensidad emocional para sus participantes. A su vez, pueden pasar largos periodos de tiempo (incluso décadas) para la realización de los mismos (Staal, 1983).

Otro autor que formula algunas limitaciones de la teoría de los modos es Istvan Czachesz (2010), quien señala características que no se tuvieron en cuenta en el desarrollo de la teoría al respecto de los tipos de estimulación sensorial y emocional. A raíz de esto, propone tres modos ritualísticos de estimulación. El primero son los que contienen detalles temáticos que impliquen una estimulación. Un ejemplo son los sacrificios, música o recitaciones. El segundo son los rituales donde, en palabras del autor, prevalecen los estímulos visuales de “shock”, enfocados en sí mismos en perjuicio de los recuerdos detallados y circunstanciales del ritual. Y el tercero son los rituales en los que exista una exposición a situaciones de estrés físico o psicológico, favoreciendo así la memorización de imágenes emocionalmente cargadas.

Algunos modelos alternativos han surgido en años recientes, como el que plantean Hobson et al. (2017), al proponer una mirada ritualística desde una perspectiva netamente psicológica a través de la articulación de los procesos *bottom-up* y *top-down*. En un principio, los investigadores explican que el ritual tendría las siguientes funciones reguladoras: regulación emocional (ansiedad, incertidumbre y estrés), regulación de objetivos y regulación social. El estudio mostraría la existencia de una base psicológica subyacente que une a todos los rituales. La percepción *bottom-up* procesa las características de los estímulos perceptivos del ritual en la medida en que aparecen, combinando las partes individuales de los mismos. Estos procesos provienen de estímulos sensoriomotores (realización de acciones físicas) del ritual. En cambio, la percepción *top-down* procesa la información en el que determinado estímulo está guiado por expectativas e interpretaciones del ritual. El procesamiento de este tipo integra características motoras con elementos vinculados a las narrativas y valoraciones de significado que los rituales tienen para los individuos partícipes de ellos.

La teoría de los modos de religiosidad estudiada transculturalmente

En el año 2011, Harvey Whitehouse y Quentin Atkinson publican un artículo científico llamado “El morfoespacio cultural de la forma ritual. Examinando modos de religiosidad transculturalmente”. Se trató de un estudio transcultural a gran escala donde se ponen a prueba las formulaciones de la teoría de los modos de religiosidad. Para ello, utilizaron una base de datos con información de 645 rituales religiosos de 74 culturas diferentes alrededor del mundo, de un archivo etnográfico de más de 180 culturas. Los datos más importantes que se recabaron fueron la frecuencia con la que se realizaban los rituales, el nivel de excitación emocional dividida en excitación disfórica (dolorosa o desagradable) y eufórica, la cantidad de tiempo que llevaban los mismos, y la información contextual.

Los resultados arrojaron una correlación negativa entre la frecuencia de los rituales y el nivel de excitación emocional. Es decir, cuanto más frecuente era el ritual menor excitación había y viceversa, cuanto menos frecuente era, más excitación existía por parte de los participantes (Atkinson y Whitehouse, 2011). Este resultado muestra dos de las características cognitivas de ambos modos en la teoría de Whitehouse.

También se vio que la frecuencia de los rituales tenía una correlación negativa con la excitación disfórica. Cuando los rituales son practicados con mayor frecuencia, menor es la exposición emocional negativa en los participantes de la misma, y cuando la frecuencia disminuye, los niveles de exposición a emociones desagradables aumentan. Estos hallazgos, a su vez, pueden relacionarse al vínculo entre la experiencia estresante con la consolidación de recuerdos episódicos duraderos.

Otros resultados respaldaron las hipótesis propuestas en la teoría de los modos de religiosidad. Los rituales altamente excitantes se relacionaron con sociedades de escala pequeña y con menor influencia de religiones clásicas (cristianismo, budismo, islam, entre otras). Esto último tiene sentido si se piensa que en las principales religiones del mundo predomina el modo doctrinal y, por ende, tienen rituales repetitivos y de menor excitación emocional. A su vez, gracias al estudio se confirmó la hipótesis de la relación entre los rituales de alta frecuencia y poco excitantes emocionalmente con sociedades a gran escala. De esta forma, los resultados generales del estudio respaldarían la teoría formulada por Whitehouse.

Conclusiones

La teoría de Whitehouse me ha permitido acercarme mejor al fenómeno religioso en general y a los rituales religiosos en particular. Esas personas que siempre se reunían los domingos por la mañana al otro lado de la calle, y repetían de forma constante aquellas actividades que tanta extrañeza causaban en mí, no hacían más que afianzar a través de esas liturgias sus valores y su compromiso como grupo. Se abren interesantes conjeturas al respecto de esos rituales y, una opción, es entenderlos en función de las características de los modos doctrinales de religiosidad. Después de tantos años, esta teoría ha logrado arrojar algo de luz a las preguntas de mi infancia, ayudándome a entender mejor lo que vi siendo un niño.

La teoría de los modos de religiosidad de Harvey Whitehouse ha aportado al entendimiento del fenómeno ritual en un contexto religioso al presentar un planteo ya conocido, como lo es la dicotomía modal entre formas rituales, pero añadiendo aspectos novedosos mencionados que integran lo social y cultural con lo psicológico. Como lo plantea el propio Whitehouse en “Dentro del culto”, se trata de una teoría más interdisciplinaria que otras teorías predecesoras, que permite no caer en los peligrosos reduccionismos en la que pueden caer algunos estudiosos del tema. Es importante entender que la teoría de los modos de religiosidad históricamente se ha estudiado desde los aportes de varias disciplinas. El propio Whitehouse repara en la importancia de la interdisciplinaria en el abordaje de la teoría. En su desarrollo resulta casi evidente la conexión entre la antropología, la biología, las neurociencias, y sobre todo, en los aportes de la psicología en sus diversas ramas.

Más allá de las apreciaciones anteriores, es necesario indicar que la teoría de los modos no es tan abarcativa como algunas otras alternativas que toman en cuenta una mayor heterogeneidad ritual como es el caso de la teoría de “la forma ritual” mencionada anteriormente. Aun así, su importancia histórica en la ciencia cognitiva de la religión, su carácter interdisciplinar y la novedad de su planteo resulta de gran interés en la actualidad.

Dicho esto, la relevancia que ha tenido la teoría de los modos de religiosidad para la psicología se aprecia, a grandes rasgos, en la forma en que distintos fenómenos culturales descritos por el autor se relacionan con determinadas características psicológicas. En este sentido, la teoría nos muestra la importancia capital que juegan los sistemas de memorias, implicados en ambos modos de religiosidad, así como las emociones. El trabajo de Whitehouse en estos aspectos nos permite conocer la incidencia de los fenómenos cognitivos subyacentes a este tipo de rituales, aportando a un mayor entendimiento sobre los mismos.

Para él, su teoría de los modos de religiosidad permite entender de mejor manera la transmisión doctrinal en términos de memoria, cognición y contexto social del ritual. Y los modos imagísticos, afirmados en la innovación religiosa, establecen un vínculo entre ésta y prácticas de revelación, trance y otros estados alterados de conciencia (Whitehouse, 2008).

Otro aspecto importante a destacar es la importancia de la teoría en la literatura científica. Sobre esto, la misma ha servido de referencia para investigaciones posteriores en ciencia cognitiva de la religión y a su vez, ha guiado la obra general del propio Whitehouse. De esta forma, a lo largo de los años ha podido desarrollar algunos aspectos de su teoría, e incentivar a jóvenes investigadores a participar de sus propios proyectos con el objetivo de que ellos puedan continuar trabajando en la misma línea.

Al ser una teoría interdisciplinaria, tanto en su concepción como en su desarrollo, podría ser usada por investigadores de la Universidad de la República para futuras investigaciones sobre religión en Uruguay. Y puntualmente, dada la relevancia de lo psicológico en su teoría, ésta puede ser de gran importancia para el desarrollo de una psicología de la religión en el país.

Referencias

- Ameigeiras, A. R. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis (Ed.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp.107-151). Gedisa Editorial.
- Apud, I. (2011). Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Strauss. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 30(2).
https://doi.org/10.5209/rev_noma.2011.v30.n2.36609
- Apud, I. (2013). Repensar el método etnográfico. hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 16, 215-235. <https://doi.org/10.7440/antipoda16.2013.10>
- Apud, I. & Czachesz, I. (2019). Creencias, rituales y memoria. Una introducción a la ciencia cognitiva de la religión. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 9(1), 229-257.
<https://doi.org/10.26864/pcs.v9.n1.3>
- Atkinson, Q. D., & Whitehouse, H. (2011). The cultural morphospace of ritual form. *Evolution and Human Behavior*, 32(1), 50-62. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.09.002>
- Barrett, J. L. (2011). Cognitive Science of Religion: Looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 229-239.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01564.x>
- Brown, R. L., & Kulik, J. A. (1977). Flashbulb memories. *Cognition*, 5(1), 73-99.
[https://doi.org/10.1016/0010-0277\(77\)90018-x](https://doi.org/10.1016/0010-0277(77)90018-x)
- Czachesz, I. (2010). Long-Term, explicit memory in rituals. *Journal of Cognition and Culture*, 10(3-4), 327-339. <https://doi.org/10.1163/156853710x531212>
- Durkheim, E. (1912). *The elementary forms of the religious life: A study in religious sociology*. Allen & Unwin.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
<https://doi.org/10.15581/006.27.15360>
- Google. (s.f.). [Localización de la aldea Dadul, Papúa Nueva Guinea en Google Maps]. Recuperado el 6 de julio de 2023, de <https://www.google.com/maps/search/Dadul,+Papúa+nueva+guinea/@-6.0850497,134.7274036,5z/data=!3m1!4b1?entry=ttu>
- Guthrie, S., Agassi, J., Andriolo, K., Buchdahl, D., Earhart, H. B., Greenberg, M., Jarvie, I., Saler, B., Saliba, J. A., Sharpe, K., & Tissot, G. (1980). A cognitive theory of religion [and comments and reply]. *Current Anthropology*, 21(2), 181-203.
<https://doi.org/10.1086/202429>
- Guthrie, S. (1993). *Faces in the Clouds: A new Theory of Religion*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.2307/3712008>
- Hobson, N., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2017). The Psychology of Rituals: An Integrative Review and Process-Based Framework. *Personality and Social Psychology Review*, 22(3), 260-284. <https://doi.org/10.1177/1088868317734944>
- Jebens, H. (2004). *Cargo, Cult and Culture Critique*. University of Hawaii Press.
<https://doi.org/10.1515/9780824840440>
- Lang, M., Krátký, J., Shaver, J. H., Jerotijević, D., & Xygalatas, D. (2015). Effects of anxiety on spontaneous ritualized behavior. *Current Biology*, 25(14), 1892-1897.
<https://doi.org/10.1016/j.cub.2015.05.049>

- Lawrence, P. (1971). *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Waveland Press.
- Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking Religion: connecting cognition and culture*. Cambridge University Press. <http://doi.org/10.2307/1387000>
- Lienard, P., & Boyer, P. (2006). Whence Collective Rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist*, 108(4), 814-827. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.4.814>
- Lindstrom, L. (1993). Strange Stories of John Frum. En *Cargo Cult Strange Stories of Desaires from Melanesia and Beyond* (pp. 66-132). University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv9zcktq.10>
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). Cognitive constraints on religious ritual form: a theory of participants' competence with religious ritual systems. En *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms* (pp. 1-37). Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/CBO9780511606410>
- Midjourney. (2022). Midjourney (5.1) [Software]. Recuperado de <https://www.midjourney.com/>
- Pyysiäinen, I. (2012). Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art. *Journal for the cognitive science of religion*, 1(1). <https://doi.org/10.1558/jcsr.v1i1.5>
- Ruiz-Vargas, J.M. (2010). *Manual de psicología de la memoria*. Síntesis.
- Staal, F. (1983). *Agni: The Vedic ritual of the fire altar*. Asian Humanities Press.
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400830978>
- Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. En E. Tulving y W. Donaldson (Eds.), *Organization of memory* (pp. 382-402). Academic Press.
- Tulving, E. y LePage, M. (2000). Where in the brain is the awareness of one's past?. En D. Schacter y E. Scarry (Eds.), *Memory, brain, and belief* (pp. 208-228). Harvard University Press.
- Turner, V. W. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.2307/3710621>
- Tylor, E. B. (1896). *Anthropology*. D. Appleton y Cía.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. Oxford University Press. http://doi.org/10.1007/978-3-531-92617-9_24
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford University Press. <http://doi.org/10.2307/3034820>
- Whitehouse, H. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford University Press. https://openlibrary.org/books/OL7397899M/Arguments_and_Icons
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. AltaMira Press. <https://doi.org/10.1163/24055093-90000245>
- Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion: Cognition and Religious evolution. *Issues in ethnology and anthropology*, 3(3), 35-47. <https://doi.org/10.21301/eap.v3i3.2>