

CONCEPTOS CLAVE EN LOS
ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN.
A PROPÓSITO DE LA PUBLICACIÓN
DE *HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES*

*Javier Martínez Villarroya**

KEY CONCEPTS IN RELIGIOUS STUDIES IN
*HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA
DE LAS RELIGIONES*

RESUMEN: La reciente publicación del libro *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones*, sirve de excusa para recorrer las ideas fundacionales de algunas de las principales escuelas de estudios sobre religión. Hoy en día, el interesado en estudiar el fenómeno de lo religioso debe ser consciente del origen y significado de conceptos tales como “mana”, “numinoso”, “hecho social total”, “estructura”, “inconsciente colectivo”, “arquetipo”, “eterno retorno”, entre otros, y este libro le será de gran ayuda.

PALABRAS CLAVE: Círculo de Eranos, estudios del imaginario, fenomenología de las religiones, metodología sobre estudios de la religión.

ABSTRACT: The recent publication of the book *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones* serves as an excuse to review the foundational ideas of some of the major schools of religion studies. Nowadays, the scholar interested in studying the phenomenon of the religious must be aware of the origin and use of concepts such as “mana”, “numinous”, “total social fact”, “structure”, “collective unconscious”, “archetype”, “Eternal return”, and so on. This book will be of great help to achieve this.

KEYWORDS: Circle of Eranos, methodology on studies of religion, phenomenology of religions, studies of the imaginary.

RECEPCIÓN: 13 de junio de 2019.

ACEPTACIÓN: 2 de septiembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296736

* Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

CONCEPTOS CLAVE EN LOS
ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN.
A PROPÓSITO DE LA PUBLICACIÓN
DE *HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES*

*“La religión nunca desaparece,
solo se transforma”.*

DURKHEIM*

152

La reciente publicación del libro *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones*, impecablemente editado por Blanca Solares, nos sirve de excusa para repasar los pilares de los estudios actuales sobre religión. El volumen es un necesario compendio de los principales estudiosos de la religión del siglo XX y sus aportaciones más relevantes. Cada capítulo está dedicado a un sabio y lo escribe un especialista diferente. Hay algunas excepciones, como el primer capítulo, firmado por el recientemente fallecido Lluís Duch, o los tres últimos.

* Citado en Blanca Solares (ed.), *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones*, 2018, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Itaca, p. 25.

Los estudios de la religión tienen tres raíces principales. La raíz británica los lastró con valores profundamente victorianos: el colonialismo, la teoría de la evolución, el anglicanismo y la Revolución Industrial. Tales ideas llevaron a que el más ilustre mitólogo británico de finales del siglo XIX, George Frazer, se propusiera deslegitimar a las religiones reveladas comparándolas con las “primitivas”. La sociología francesa del XIX, encabezada por Comte, adoptó un punto de vista parecido. En cambio, el acercamiento germano de finales del XIX y comienzos del XX fue muy distinto. Los motivos son diversos: primero, en Alemania la teología cristiana continuaba gozando de prestigio; segundo, el surgimiento de las psicologías de las profundidades (con Freud a la cabeza)

delataba la necesidad de reconocer que lo ajeno, extraño, oscuro e infinito late en nosotros (certidumbre que, de algún modo, era un desarrollo natural del romanticismo); tercero, Marx había encumbrado lo histórico al primer plano; cuarto, Weber había hecho lo propio con lo estructural. Teniendo en cuenta la indudable influencia de estas tres raíces, Lluís Duch opta por buscar su propio método para estudiar lo religioso, y toma como punto nodal una idea antigua defendida por Nicolás de Cusa: “una religión en variedad de ritos”. Solo hay una religión, que es una especie de nómeno kantiano y que es inherente a todo ser humano; sin embargo, solo es accesible en fenómenos concretos (en culturas particulares). Así, apunta el monje de la abadía de Montserrat, lo que nos toca es partir del pluralismo inherente a nuestro momento histórico para alcanzar la totalidad: estudiar la diversidad de religiones para hallar el invisible fondo común. Parece que tiene en mente la analogía de uno de los grandes estudiosos de la religión de principios del siglo XX, Ananda Coomaraswamy: “Hay muchos senderos que llevan a la cumbre de una misma y única montaña; sus diferencias serán más evidentes cuanto más abajo estemos, pero se desvanecen en la cima”.¹ De

¹Ananda Coomaraswamy, “Dos caminos hacia la misma cumbre”, en Savepalli Radhakrishnan (comp.), *Las grandes religiones enjuician al cristianismo*, 1971, Bilbao, Mensajero.

tal modo, Duch pretende liberarse de la disyuntiva entre relativismo y esencialismo, y para ello se apropia de una sentencia de Bachelard: “somos el eslabón entre la naturaleza y los dioses”.²

Uno de los primeros intelectuales en tratar lo religioso con una aproximación pretendidamente científica fue Durkheim. Héctor Vera hace un recorrido sintético sobre los puntos clave de su sociología de la religión. El francés buscaba una definición de religión que no incluyera a Dios, pues, según él, no toda religión tiene dioses. En 1912 acuñó la siguiente definición: “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas —o sea, cosas separadas, prohibidas—; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”.³ Dos son los puntos clave de su definición: por un lado, toda religión separa entre sagrado y profano, y por otro, toda religión alude a una comunidad (a diferencia de la magia, por ejemplo). El tótem, que representa al clan mediante un animal, una planta o un

²Gaston Bachelard, *El aire y los sueños. Ensayos sobre la imaginación del movimiento*, 2012, México, FCE, p. 138, citado en Solares, *op. cit.*, p. 23.

³Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, 2012, México, FCE, p. 100, citado en Solares, *op. cit.*, p. 54.

objeto inanimado, encarna esas dos dimensiones, el mana y la fuerza moral de la comunidad; es “a la vez el símbolo de Dios y de la sociedad”.⁴ De ello se deriva lo que para Durkheim es la verdadera esencia de toda religión: el creyente cree “poder más” que el no creyente, y ciertamente así es, porque su acción no es individual, sino colectiva. La fuente superior de energía que vislumbramos en momentos cumbre de la humanidad (la Revolución Francesa, el Renacimiento, etc.) es la de la colectividad. Y es en ella donde se forjan los grandes ideales.

Blanca Solares se centra en la figura de Otto y nos guía en la lectura de uno de los libros que marcó el devenir de los estudios de la religión: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Llega un punto en el que es imposible avanzar en el estudio de lo religioso si uno no es capaz de recordar una conmoción religiosa propia.⁵ Contribuyó a que Otto llegara a tan importante conclusión su propia herencia cultural: tanto el romanticismo como el luteranismo, y a diferencia del catolicismo, privilegian la experiencia íntima. De ahí se deriva el valor de la intuición y el sentimiento en nuestros estudios: “El universo no es comprendido como objeto, sino como ‘epifanía’ que permite el autodescubrimiento del indi-

viduo en el cosmos”.⁶ Tanto como sus lecturas de filosofía, a Otto lo marcaron sus viajes (el norte de África, Egipto, Palestina, China, Japón, Estados Unidos) y los sabios que conoció (Wilhelm, traductor del *I Ching*; Suzuki, filósofo zen; Jung, con quien fundó el célebre Círculo de Eranos). Esos encuentros contribuyeron a que en su interior cuajara el término por cuya acuñación se hizo célebre: lo *numinoso*. Con él trata de establecer una categoría irreductible propia de los estudios sobre religión, y que sirve para tratar de abordar la experiencia emotiva de Dios (inexpresable, tremenda, augusta, fascinante, desmesurada, terrible, inquietante, misteriosa...), y que, en suma, cuestiona nuestra propia identidad (y el concepto propio de identidad). Joseph Campbell, el gran ausente de este libro, lo expresaba así:

En Oriente me he dado cuenta de que cuando los budistas construyen sus templos a menudo escogen un emplazamiento en la cima de una colina con una buena vista sobre el horizonte. En esos lugares se experimenta simultáneamente una expansión de la visión y una disminución del uno

⁶ *Ibid.*, pp. 71-72. Sobre este asunto, véase Sayyed Hossein Nasr, “El cosmos como teofanía”, en *Tradición perenne*, en <https://www.webislam.com/articulos/67676-el_cosmos_como_teofania.html>, consultado el 2 de septiembre de 2019.

⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁵ Cfr. Solares, *ibid.*, p. 70.

mismo, con la sensación, sin embargo, de que una extensión del uno mismo en espíritu llega a todos los rincones.⁷

La tesis de Otto es que lo sagrado se enraíza en lo numinoso. Solares subraya, además, un mandato que nos concierne especialmente ahora: hay que

insistir en la necesidad de mantenerse “en vilo” frente a lo que la modernidad pueda hoy considerar sagrado: el rendimiento, la ciencia, la disciplina, la tecnología. Pues, la propensión de nuestros días a elevar lo que es en sí mismo finito y contingente, a la categoría de “lo incondicional” y “definitivo”, tan propio de los regímenes totalitarios del siglo XX y tan afín a los discursos del poder político del siglo XXI, corre el riesgo, como ya lo advertía R. Otto, de convertirse en demoníaco.⁸

Otro importante referente en el estudio de las religiones es el Colegio de Sociología, que es estudiado por Alfonso Reyes. El objetivo del grupo coincide con el que ya perseguían Gaston Bachelard y André Breton: “unir el arte con la ciencia”,

⁷ Joseph Campbell, *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*, 1993, Barcelona, Kairós, pp. 283-284. La cita pertenece al capítulo en el que Campbell analiza las implicaciones mitológicas del alunizaje: “El paseo lunar: el viaje exterior”.

⁸ Solares, *op. cit.*, p. 83.

el surrealismo con la sociología heredera de Durkheim.⁹ Con ello, “aluden a un nuevo método de acercamiento a lo sagrado y al mito, fuera de los rígidos marcos de la parcialización de las disciplinas académicas y en constante diálogo serio con la religión y el arte”.¹⁰ Se inspiran en el *hecho social total* de Marcel Mauss y en la necesidad de una ciencia unitaria del hombre dialogal y diagonal, es decir, en la que el diálogo entre disciplinas no sea vertical ni impositivo. Tras esto, el autor estudia el concepto de “excedente de energía” del que parte Bataille, el más famoso exponente del Colegio, y que sería el fundamento de todo comportamiento espiritual: toda energía que no vaya dirigida a la ganancia material es energía espiritual. Es fácil adivinar el rebelde corolario de tal hipótesis: por definición, toda energía espiritual es subversiva del sistema económico imperante; es decir, que no puede haber espiritualidad dedicada a la consolidación de las condiciones materiales dadas.

Algunos de los más destacados especialistas en religión del siglo XX y XXI fundamentan su método en el propuesto por Claude Lévi-Strauss. Pensemos, por ejemplo, en referentes ineludibles en el estudio del antiguo

⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

mundo griego, como Marcel Detienne o Jean-Pierre Vernant, o en el más importante investigador de Mesoamérica, Alfredo López Austin.¹¹ En el libro del que hablamos, Eduardo Menache destripa —en sus dos sentidos— el pensamiento de Lévi-Strauss: examina las vísceras de su pensamiento y, luego, lo rechaza por insuficiente. Inspirado en la obra de Jakobson, Lévi-Strauss se centra en la forma de los mitos —en su gramática— y no en su contenido; es decir, analiza “el lenguaje mítico, los signos orales y gesticulaciones de los que se compone el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco”.¹² El significado de los hechos empíricos se halla en las relaciones que los vinculan:

Los elementos nodales cobran significado conforme a la posición que ocupan. En este estrato se constituyen los modelos hipotéticos de las estructuras, se experimenta con ellos y se indagan sus leyes de implicación, oposición, exclusión y transformación. Estos sistemas de significaciones, por último, son sintetizados para obtener principios de orden general.¹³

¹¹ Entre sus obras, destacan las siguientes: Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, 1986, Madrid, Taurus; Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 1985, Barcelona, Ariel; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2004, México, UNAM.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ *Ibid.*, p. 105.

La analogía que utiliza Menache aclara el proceder estructuralista: “Es como observar a un grupo de participantes desarrollar un juego para tratar de inferir, a partir de sus comportamientos, de sus acciones y de sus resultados, las reglas que dan inteligibilidad a dicho juego”.¹⁴ De este modo, Lévi-Strauss se percata de que, independientemente de la cultura a la que pertenezca, todo grupo humano tiene un mismo modo de pensar: “el operador binario, la capacidad de diferenciación por medio de pares de opuestos (masculino-femenino, vida-muerte, cielo-tierra, luminoso-oscuro, crudo-cocido, etcétera), aparece como condición (y como restricción) de toda forma de pensamiento”.¹⁵ En *Mitológicas*, trata de demostrar la existencia y funcionamiento de esa lógica inconsciente y natural que permea toda narración sagrada.

Ahora bien, el proyecto estructuralista ha perdido fuerza y fuelle: los etnólogos lo critican por forzar los datos para que casen con las interpretaciones; los filósofos lo critican por no tener en cuenta el giro hermenéutico, es decir, por su creencia férrea e inocente en la objetividad. Menache resume el punto débil del estructuralismo, y su propia postura intelectual, con palabras de Jung: “El intelecto

¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, p. 107.

es, efectivamente, nocivo para el alma cuando se permite la osadía de querer entrar en posesión de la herencia del *espíritu*, para lo que no está capacitado en ningún aspecto, ya que el *espíritu* es algo más alto que el intelecto puesto que no solo abarca a este sino también a los estados afectivos”.¹⁶

¿Cuál sería entonces la postura de Jung al respecto? Diana Cortés sintetiza la respuesta en otro magnífico texto, en el cual se describe la vida y obra de Jung. El lector se percató de que, efectivamente, Jung fue consecuente con sus palabras y desarrolló su obra en consonancia con su vida espiritual. Un ejemplo: el binomio consciente-inconsciente en el que fundamenta su teoría tiene que ver con el binomio yin-yang que tanto estudió junto con su amigo Wilhelm, y que cuajó en el proyecto conjunto *El secreto de la flor de oro*. Además, Cortés cuenta la historia de los encuentros y desencuentros de Jung y Freud, repasa su teoría general y profundiza en la mayor aportación a la historia de las religiones del suizo: el concepto de *inconsciente colectivo*, que se refiere a ese nivel de la psique que “es idéntico a sí mismo en todos los hombres y por eso constituye la base psíquica general de naturaleza suprapersonal que se da en cada indi-

¹⁶ Carl Gustav Jung y Richard Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, 2014, Buenos Aires, Paidós, pp. 38-39, citado en Solares, *op. cit.*, p. 116.

viduo”.¹⁷ De este inconsciente colectivo provienen las imágenes primordiales o arquetipos, que tienen la función de compensar la racionalidad consciente. Esas visiones “vienen a nosotros” con la misión de enseñarnos y equilibrarnos: “los arquetipos se van revelando al sujeto para emprender un proceso iniciático de expansión del ser, de encuentro creativo entre consciente e inconsciente”.¹⁸ La imagen de este encuentro es el *sí-mismo*, que se encarna en figuras como *Cristo*, el *Hombre cósmico*, el *mandala* o la *pedra filosofal*. Para llegar al *sí-mismo* (una especie de iluminación en vida), el hombre debe abrazar la *sombra* en una tarea de enriquecimiento de la existencia tanto afectiva como intelectual. A esa tarea —aceptarse uno mismo como heredero de la tradición apócrifa de Occidente—, Jung la considera una *gnosis*. Me atrevo incluso a indicar qué pasaje del Evangelio de Tomás podría haberle servido de inspiración: “Jesús dijo: ‘Si sacas lo que hay dentro de ti, lo que saques te salvará. Si no sacas lo que hay dentro de ti, lo que no saques te destruirá’”.¹⁹ Desde la perspectiva jungiana, pues, “casi podríamos hablar

¹⁷ Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*, *Obra completa*, vol. 9/1, 2010, Madrid, Trotta, p. 4, citado en Solares, *op. cit.*, p. 125.

¹⁸ Solares, *op. cit.*, p. 129.

¹⁹ Evangelio de Tomás, 31, 10-11, citado en Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, 1982, Barcelona, Crítica, p. 13.

de un instinto religioso”²⁰ que “sería el esfuerzo de elucidación del sentido de la existencia”.²¹ Las religiones, en consecuencia, serían “tentativas elaboradas para guiar la existencia”.²²

Cuando españoles y guaraníes se toparon en las exuberantes selvas del Amazonas, ambos grupos decían que buscaban el paraíso perdido, *la Tierra-sin-mal*, aunque cada uno lo imaginaba de forma diferente. A partir de este *topos*, Manuel Lavaniegos presenta a Mircea Eliade, otro de los grandes pensadores de imprescindible referencia cuando se trata de delinear los fundamentos de los estudios sobre religión: “los mitos fungen, auténtica y efectivamente, como matrices temporales/espaciales de la Historia; pues están dotando de significación a las ciegas e indiferentes cadenas de los hechos, sujetas siempre a continuidad y fugacidad”.²³ Su voraz e inquietante interés por lo religioso, llevó a Eliade a estudiar a los clásicos de Occidente (el Renacimiento italiano, por ejemplo), a analizar la religión prehistórica e incluso a iniciarse en la teoría y práctica del yoga en las faldas de los Himalaya. Eliade decía que “no se es un historiador de las religiones por dominar un cierto número de filologías, sino por la capacidad

de integrar los datos sobre religiones en una perspectiva general”.²⁴ Así, concibió una especie de *hermenéutica total*, la historia de las religiones, cuyos principios Lavaniegos explica a partir, fundamentalmente, de dos obras capitales del rumano: *El mito del eterno retorno* y el *Tratado de historia de las religiones*. La tesis principal de toda su obra es que “símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre, y no solo una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el universo”.²⁵ O de otro modo: “Es necesario subrayar el *valor existencial* del simbolismo religioso, es decir, el hecho de que un símbolo siempre señala una *realidad* o una *situación* en la que se encuentra comprometida la *existencia humana*”.²⁶ Además de descubrir la estructura de la realidad, un símbolo otorga significado a la *existencia humana*, lo que no hace un concepto. O de otro modo: el símbolo religioso revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas, entre los seres humanos y las fuentes profundas de la vida.

²⁴ Mircea Eliade, “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en M. Eliade y J. M. Kitagawa, *Metodología de las religiones*, 1986, Barcelona, Paidós, p.121.

²⁵ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, 1955, Madrid, Taurus, p. 37.

²⁶ Mircea Eliade, “Observaciones metodológicas”, p. 134.

²⁰ Solares, *op. cit.*, p. 131.

²¹ *Ibid.*, p. 130.

²² *Ibid.*, p. 132.

²³ *Ibid.*, pp. 141-142.

No vislumbrar la unión entre las estructuras cósmicas y las existenciales ha desembocado en la secularización intrínseca de la modernidad y sus consecuencias, a saber, la falta de sentido y el desencantamiento del mundo. René Guénon, ineludible referente, argumentaba que en la mentalidad moderna hallamos “la tendencia a reducirlo todo únicamente al punto de vista cuantitativo, tendencia muy marcada en las concepciones ‘científicas’ de estos últimos siglos [...] nuestra época casi se podría definir como siendo esencialmente y ante todo el ‘reino de la cantidad’”.²⁷ Para entender este proceso Felipe Martín recurre a Berger, quien argumenta que esta crisis se produjo por “la falta de una ‘legitimación religiosa’ y de una ‘configuración de valores supraordinales’ que expliquen y regulen la acción del individuo tanto en su vida cotidiana como en su relación con las realidades que trascienden esta”.²⁸

En una línea semejante, Gustavo Leyva analiza pormenorizadamente la relación de Habermas con la religión, e identifica cuatro fases en su pensamiento. En la primera apunta el diagnóstico inicial: “‘la autoridad de lo sagrado’ se sustituye en las sociedades modernas por ‘la autoridad de un consenso que se considera en

cada caso como fundamentado’ a través de la argumentación racional”.²⁹ En la segunda, apunta la consecuencia evidente: a la secularización del Estado le sigue un proceso de postsecularización que tiene como objetivo la traducción de creencias religiosas a un lenguaje secular para que puedan ser aceptadas por todos los ciudadanos del Estado, independientemente de su confesión. La tercera fase comienza simbólicamente con el encuentro de Habermas con Ratzinger en 2004, y, en ella, el filósofo pasa a concebir la mencionada tarea de “traducción” como un “proceso de aprendizaje complementario” en el que deben participar laicos y creyentes. En la cuarta y última fase, Habermas sigue la estela de Heidegger y señala que, en la actualidad, la metafísica y la revelación han quedado exiliadas de la filosofía; en consecuencia, es necesario elaborar una genealogía de la razón y de la filosofía, por una parte, y de la religión y de la fe, por la otra. Esa genealogía nos llevará a su sustrato común.

La primera parte del libro que nos ha servido como guía para repasar los principios propuestos durante el siglo XX para “enfrentarse” a lo religioso bien podría fungir como el manual de un curso para estudiantes y estudiosos de las religiones, pues ofrece una visión global de las escuelas y

²⁷ René Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, 1997, Barcelona, Paidós, p. 5.

²⁸ Solares, *op. cit.*, pp. 159-160.

²⁹ *Ibid.*, p. 172.

referentes fundamentales del siglo. Esta primera parte (la más jugosa) acaba con un *excursus* de Josetxo Berian a partir de una picante observación: si bien antaño Dios elegía a su pueblo, pareciera que ahora cada persona escoge a su dios. La segunda parte del libro, compuesta por tres capítulos, consiste en una suerte de anexo que reflexiona sobre religiones particulares: Yólotl González sobre el universo nahua, Mercedes de la Garza sobre el maya y David García sobre el griego.

En el prefacio, Solares menciona tres posibles raíces de la palabra “religión”: releer, reelegir y religar.³⁰ A esas tres acciones nos invita este necesario libro: a releer a los clásicos, a reelegir elegantemente entre ellos y a religar nuestro trabajo intelectual con el espiritual. Jonathan Z. Smith

decía: “lo que estudiamos cuando estudiamos la religión es la variedad de intentos para cartografiar, construir y habitar algunos ámbitos de poder mediante el uso de mitos, rituales y experiencias de transformación”.³¹ Lo interpreto así: cada pueblo tiene sus propios mapas para “enfrentarse” a lo inefable; el estudioso de las religiones se encarga de comparar esos mapas (la escala, la proyección y los símbolos de cada uno). Este libro es, pues, una glosa de los pensamientos de los sabios que estudiaron las cartografías del misterio. Es un mapa sobre cómo leer los mapas de la *Tierra-sin-mal*. Una carta que nos invita, en último término, a no perdernos en la cantidad y continuar buscando, día tras día, hora tras hora, instante tras instante, el camino hacia el reino de la calidad.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

³¹ Jonathan Z. Smith, “Map is not territory”, en *Map is not territory. Studies in the history of religions*, 1993, Chicago, Universidad de Chicago, pp. 29-291, citado en Solares, *op. cit.*, pp. 21-22.