

CRÍTICA DE LA RELIGIÓN.

1. La religión como ideología

1.1. Hegel

1.1.1. La metafísica hegeliana

Hegel articuló un modo de pensamiento que intentaba trascender los dualismos heredados de la tradición mecanicista de la Ilustración y la filosofía kantiana, al tiempo que ponía especial énfasis en la libertad radical de la subjetividad humana. La filosofía de la Ilustración era “utilitaria en su perspectiva ética, atomista en su filosofía social, analítica en sus ciencias del hombre, y ... confiaba en la ingeniería científico-social para reorganizar el ser humano y la sociedad y llevar la felicidad a los hombres mediante un ajuste perfecto” (Charles Taylor). Esta visión positivista, con su cosmovisión mecanicista y dualista, todavía constituye el paradigma dominante en las ciencias humanas. En cambio, el mundo concebido por Hegel era como una especie de proceso orgánico que unificaba los diferentes dualismos de la ciencia positivista: espíritu y naturaleza, libertad y necesidad, subjetividad y objetividad. No obstante, tanto la antropología como la sociología han seguido la tradición positivista, y la influencia de Hegel a permanecido difusa o inadvertida. Incluso muchos teóricos marxistas, supuestamente críticos con la sociología empírica -Lukacs, Adorno, Habermas y Althusser-, también tienen tendencia a seguir con la tradición positivista.

Sin embargo, a pesar de su difícil comprensión, los textos de Hegel han tenido un impacto enorme en el mundo moderno. De raíces románticas, profundamente influido por la literatura de Goethe y Schiller, Hegel tenía una visión de una armonía universal, e intentó explicar esta unidad a través de una comprensión racional del proceso cósmico, el cual, según Hegel, se encamina hacia la perfección. Este autor sentía repulsión hacia las instituciones místicas y pensaba que esa armonía se lograría únicamente a través de la actividad creativa de los seres humanos. Su intento de trascender todos los dualismos generados por la ciencia positivista y la filosofía kantiana se basaba en el uso de la razón como único instrumento.

Hegel era un pensador histórico: todas sus nociones básicas -Geist (espíritu), razón, libertad-, tienen sentido sólo dentro de un contexto histórico o, más bien, dentro de un proceso cósmico. Para Hegel, toda la realidad -espíritu y naturaleza- estaba en un estado de cambio perpetuo. La naturaleza del espíritu sólo se puede captar mediante sus productos y formaciones -la cultura humana-, y no a través de sus concepciones místicas. A su vez, el espíritu alcanza su destino u objetivo sólo en relación a su “envolvimiento” con la naturaleza. Así, Hegel veía la historia en general como un proceso, el desarrollo del espíritu, y este proceso era racional, necesario y dialéctico. La verdad se revela a través del curso de la historia, y para reconocer el mundo como un proceso cósmico no se puede partir ni de verdades axiomáticas ni de concepciones místicas; la naturaleza del espíritu se manifiesta a sí misma en los fenómenos cambiantes, por lo que debemos estudiar la cultura empíricamente.

Hegel estableció varios “grados de desarrollo” del espíritu, por los cuales “éste se supera y completa en una totalidad autocomprensiva”: la época cultural oriental (civilizaciones asiáticas y la egipcia), la griega, la romana y la germana (ésta última representa la esencia de la cultura de Europa occidental). Las culturas tribales y africanas quedaban así fuera de la historia, como “un espíritu ahistórico, no desarrollado” (etnocentrismo). Hegel concibe el espíritu universal desarrollándose a sí mismo “hasta alcanzar lo que siempre fue potencialmente”. Este desarrollo está mediatizado por la voluntad y la conciencia humana, lo que implica un desarrollo dialéctico, un “poderoso conflicto consigo mismo”. De esto surgen varios puntos importantes.

1. Existe una distinción entre procesos naturales y culturales. La naturaleza se presenta como un “ciclo que se perpetua repetitivamente”, mientras que el mundo del espíritu, la cultura, tiene un “destino diferente”, que da lugar de un modo creador a todas las cosas nuevas. El espíritu tiene una “verdadera capacidad para el cambio y, lo que es más, un impulso hacia la perfección”.

2. Hegel vio la historia universal como “el propio progreso de la conciencia de la libertad”.

Así, las naciones orientales reconocían la libertad de una sola persona (el gobernante teocrático); el mundo grecorromano cumplió la libertad para algunas más (la aristocracia); “mientras que nosotros sabemos que todos los hombres son libres”. El destino del mundo implica la efectividad de esa libertad como una realidad concreta, y no sólo su toma de conciencia.

3. El destino del espíritu, la idea, es concebido como una potencialidad, en términos abstractos, como una esencia escondida e infradesarrollada. Para su realización es necesario otro elemento: la actividad humana. La actividad humana es el medio mediante el cual la Idea o esencia universal -el espíritu, la libertad- se traduce en el dominio de la objetividad -la naturaleza y la necesidad-. A través del proceso histórico, la Idea se realiza y toma conciencia de sí misma, concretando su propia libertad en la naturaleza.

4. Para Hegel, el Estado moderno es la condición a través de la cual la libertad se hace efectiva. Si bien Hegel idealizó de tal manera el Estado en términos que parecían justificar la guerra, su concepto del Estado racional incluye la noción de libertad y subjetividad individuales.

De hecho, ningún Estado puede ser racional a no ser que pueda reconciliar su totalidad orgánica con el principio de libertad individual. En la metafísica hegeliana, razón y libertad se presuponen mutuamente, por lo que su filosofía difícilmente puede ser usada para justificar un Estado autoritario.

El idealismo de Hegel es un tanto inusual, ya que su análisis aboga por el empirismo. Él lo denominó como “idealismo objetivo”, combinando el racionalismo con el empirismo. El conocimiento derivado de la impresión sensorial -certeza sensorial-es una forma limitada de comprensión, por lo que se necesita de una forma superior de conocimiento o reflexión, lo que él describe como comprensión (verstand). En esencia, sin embargo, este tipo de comprensión es estático y dualista, por lo que Hegel demanda una nueva forma de lógica capaz de seguir el movimiento de la vida: la razón o dialéctica. Este pensamiento se ha descrito de varias maneras, tal como la famosa triada compuesta de tesis, antítesis y síntesis; como “unidad-en-oposición”; o en términos del concepto de “contradicción”. Se trata de un modo de pensamiento que tiene como punto de partida la unidad del sujeto pensante y el proceso del mundo natural.

1.1.2. La filosofía de la religión de Hegel

A pesar de ser un cristiano luterano practicante, la concepción de Dios de Hegel era heterodoxa. Tenía una imagen de Dios como una totalidad que se manifestaba en el pensamiento (lógica), en la historia (espíritu, subjetividad) y en la naturaleza (necesidad, objetividad). La realidad última no era dualista: ni el espíritu (la cultura) ni la naturaleza, sino ambas, es decir, el propio proceso cósmico. Tampoco se le puede calificar de teísta, panteísta o ateo, sino que, en cierto sentido, era a la vez las tres cosas. Si bien el arte y la religión son ambas expresiones de la conciencia cósmica, el modo religioso de pensar es figurativo e imaginario y, por lo tanto, limitado e inadecuado. Los primeros ensayos teológicos de Hegel muestran su visión sobre el cristianismo y el judaísmo en un tono general anticristiano o, por lo menos, anticlerical. En su ensayo “La vida de Jesús”, Hegel ofrece una interpretación del fundador del cristianismo profundamente humanizada: no se mencionan los milagros, y se desatienden los elementos sobrenaturales de la vida de Jesús. En otro ensayo del mismo año, “El carácter positivo de la religión cristiana” (1795), de marcada hostilidad hacia las instituciones cristianas, Hegel hace una comparación del cristianismo con la religión griega y con la doctrina de Kant, donde el primero sale desfavorecido. La religión popular de los griegos era una parte integral de su comunidad que reflejaba de forma natural su armonía y equilibrio: el espíritu es parte de la realidad vivida, y los dioses estaban íntimamente conectados con las pasiones y las necesidades de los humanos. Se trataba de una relación recíproca que no implicaba ninguna falta de libertad para el individuo.

Cuando el cristianismo suplantó al paganismo, emergió una deidad transcendental que estaba más allá del alcance del poder y la voluntad humana. La aproximación sólo podía darse de una manera servil, a través de la oración, de los sacramentos o de las súplicas. La transición al cristianismo fue, para Hegel, esencialmente negativa: se perdió la libertad de pensamiento y la razón cedió su lugar a la fe y la revelación. Los individuos se convirtieron en alienados de su verdadero ser y de Dios.

En el ensayo “El espíritu del cristianismo y su destino”, Hegel se muestra más comprensivo respecto al cristianismo, mientras que el judaísmo, con su deidad transcendental y su moralidad legalista, “aparecen como el villano de la historia” (Copleston). El Dios de Abraham está separado del mundo, en oposición al mundo natural, condenando todo lo mundano. Espíritu y naturaleza aparecen alienados el uno del otro, y la relación entre Dios y los humanos, y entre dios y la naturaleza era de oposición y control. Hegel se muestra más partidario de un “panteísmo del amor” que una el panteísmo griego con la libertad moral y la subjetividad propias de la filosofía de Kant.

La conciencia religiosa, de acuerdo con Hegel, atraviesa tres fases esenciales.

Primeramente, la religión de la naturaleza, donde el espíritu no está disociado de la naturaleza.

La religión china, la hinduista y la budista son las formas más desarrolladas de esta fase. En cambio, el sistema religioso de los sirios, persas (zoroastrismo) y los egipcios indican de una forma fragmentaria la concepción del espíritu, que se desarrolla independientemente de la naturaleza. En el segundo estadio están las religiones de la individualidad espiritual, que conciben al espíritu como un sujeto, como una deidad personal independiente del mundo natural.

Aquí estarían las religiones judía, griega y romana, descritas respectivamente como las religiones de la sublimidad, la belleza y la utilidad. Dios es exaltado como ser transcendental que permanece por encima del mundo finito de los humanos y de la naturaleza. Dios es la realidad última, y el mundo finito apenas tiene reconocimiento.

En el último estadio, esta separación es al mismo tiempo anulada y preservada, dando origen a una síntesis superior en términos del desarrollo de la conciencia religiosa. Esta síntesis es la religión absoluta, el cristianismo, donde Dios es inmanente y transcendente. En este estadio, el espíritu se vuelve consciente de su existencia. No obstante, el cristianismo expresa la verdad absoluta sólo en cuanto modo de pensamiento sensitivo y representativo; queda para la filosofía expresar esta misma verdad en forma de pensamiento conceptual: la totalidad como organismo cósmico que llega a conocerse a sí mismo a través de la conciencia humana. Cuestionable es, sin embargo, la opinión de Hegel cuando dibuja al cristianismo como una forma racional de conocimiento que reconcilia el teísmo y la ciencia mecanicista. Sin embargo, hay que conceder a Hegel su propuesta de no rechazar superficialmente como supersticiones cualesquiera creencias y ritos religiosos; en lugar de ello, debemos buscar su significado o verdad, “averiguar qué hay de racional en ellos”.

1.2. Feuerbach: la esencia de la religión

A la muerte de Hegel, sus seguidores se dividirían en dos grupos. Por un lado estaban los hegelianos de derechas, que interpretarían su filosofía con un sesgo claramente teísta, haciendo compatible el cristianismo con una visión muy positiva del Estado prusiano. Se trataba de un grupo fundamentalmente conservador. En el otro lado había un grupo de jóvenes intelectuales radicales que hicieron una interpretación más panteísta de la filosofía de Hegel. Resaltaban el entusiasmo de Hegel por la Revolución francesa, y veían su filosofía como intrínsecamente crítica y revolucionaria;

enfaticaban en la libertad humana y la superación de la oposición entre el individuo y el Estado. Sus críticas principales se expresaban en un formato teológico e iban dirigidas, sobre todo, contra el cristianismo (sólo indirectamente eran críticas políticas). Su tendencia era naturalista, yendo más allá del panteísmo, hacia el ateísmo. Ejemplo de ello es la obra "Vida de Jesús" de David Strauss, que interpretaba el cristianismo en términos de la filosofía hegeliana: los relatos del Evangelio eran mitos que debían ser interpretados en términos naturalistas.

Entre estos jóvenes hegelianos de izquierdas estaba Ludwig Feuerbach, discípulo de Hegel, que influyó poderosamente sobre éste y sobre Marx. Su rechazo por la teología cristiana así como por la filosofía de Hegel se unían a un explícito materialismo ateo. Su estudio "La esencia del cristianismo" representó lo más independiente respecto a la fenomenología de Hegel, originando un movimiento decisivo hacia un materialismo por entonces pasado de moda. El propio Marx saludó con entusiasmo su publicación, porque "volvía a colocar al materialismo en el trono". Si bien Feuerbach se inspiró en Hegel, pronto abandonaría su fenomenología por considerarla mera teología disfrazada. Si aceptaba la etiqueta de idealista, era bajo la concepción de una creencia en el futuro histórico y una resistencia a ver los límites del pasado y del presente como los límites de la humanidad. Feuerbach veía al sujeto humano como un ser natural, por lo que abogaba por una aproximación empírica a la realidad: ni la sustancia de Spinoza, ni el ego de Kant y Fichte, ni el absoluto de Schiller y Hegel, es decir, ningún ser conceptual meramente abstracto, sino un ser real -el hombre-. "Detesto ese idealismo", escribió, "que separa al hombre de la naturaleza".

En La esencia del cristianismo Feuerbach se centra en la "naturaleza esencial del hombre", la autoconciencia, lo que diferencia a los humanos de los otros animales, lo que conlleva el reconocimiento de que los individuos son conscientes de sus limitaciones naturales. Esta conciencia de finitud es la conciencia del hombre de su naturaleza finita y de las perfecciones del ser humano. Razón, Voluntad y Amor son los elementos constitutivos de su naturaleza; el hombre es lo que es solamente por ellos. Si bien cada persona como ser humano individual reconoce sus límites y dependencias con respecto al mundo natural, también existe el reconocimiento de la infinitud de la especie humana. Los humanos no son solamente seres individuales: son también "ser en la especie", y esta es su "esencia". El espíritu (Geist) de Hegel es reemplazado así por la "esencia" de los hombres.

Con respecto a la religión, Feuerbach escribe:

"La religión es la forma de autoconocimiento más antigua y también más indirecta. En todo el mundo la religión precede a la filosofía... Antes de que la encuentre dentro de sí, el hombre ve a la naturaleza desde fuera de sí. En primer lugar contempla su propia naturaleza como si fuera otro ser. La religión es la condición infantil de la humanidad; pero el niño ve su naturaleza -humana-fuera de sí mismo... El ser divino no es nada más que el ser humano, o mejor, la naturaleza humana purificada, liberada de los límites del hombre natural, hecha objetiva -por ejemplo, contemplada y reverenciada como otra, un ser distinto".

Así, Feuerbach ve la antítesis entre lo divino y lo humano como completamente ilusoria, puesto que la religión en sí misma no es más que la expresión fantástica del ideal humano de vivir a través del amor, la libertad y la razón. Además, existe una relación inversa entre los atributos de la deidad y los propios de los humanos y del mundo finito: lo que los humanos se niegan a sí mismos lo atribuyen a Dios. "Cuanto más vacía sea la vida, más pleno y concreto será Dios. El empobrecimiento del mundo real y el enriquecimiento de Dios es una ley. Solamente los hombres pobres tienen un Dios rico". Puesto que la religión es una "imagen proyectada" de la naturaleza esencial del hombre, Feuerbach critica las falsedades y contradicciones de la religión y la teología. La religión implica la alienación de los individuos respecto a su ser auténtico, de su ser como especie.

Las creencias cristianas y los sacramentos son interpretados por Feuerbach en términos de un crudo materialismo. Sin embargo, su filosofía no puede ser catalogada de estrictamente empirista. Max Stirner, anarquista radical y hegeliano, criticó a Feuerbach sosteniendo que "la humanidad" no es más real que el espíritu de Hegel, es decir, se trata de una abstracción.

También criticó el énfasis de Feuerbach en el amor y la caridad, pues suponían una mera secularización del altruismo cristiano. Para Hegel, el "hombre" de Feuerbach es, asimismo, una abstracción, una concepción moral que emana del dios de las religiones monoteístas.

1.3. Marx

El más célebre de todos los jóvenes hegelianos fue, sin embargo, Karl Marx. Junto con Durkheim y Weber, Marx suele ser considerado como uno de los fundadores de la sociología moderna. Ambos intentaron superar la oposición entre el positivismo y el idealismo, y articular una filosofía que fuera al mismo tiempo científica y humanista. A diferencia de Hegel, para Marx el sujeto de la historia era el ser humano, y no el espíritu. Criticó a Hegel el haber puesto demasiado énfasis en la conciencia, descuidando la interacción activa entre el hombre y la naturaleza. Para este pensador, la oposición entre el espíritu (la cultura) y la naturaleza estaba "dentro del propio pensamiento".

Siguiendo a Feuerbach, Marx reformuló el concepto de "ser especie" dotándole de un contenido nuevo. La concepción de Feuerbach denota una relación pasiva de los seres humanos en el mundo; además, dotaba al concepto de "hombre" de una dimensión ética. Marx, por el contrario, definía los seres humanos en términos de su relación esencialmente activa con el mundo natural. Por ello consideraba que su concepción era "naturalista" o "humanista". A través de su énfasis en las relaciones de producción, Marx expone que los hombres se crean a sí mismos a través del control y la dominación de la naturaleza. Al desespiritualizar la dialéctica hegeliana, Marx concebía al sujeto humano como un ser activo y productivo, constituido históricamente por su propia interacción con la naturaleza.

Un tema recurrente en Marx es el de la alienación. Feuerbach había utilizado este concepto hegeliano para criticar la religión, pero Marx lo utiliza para describir condiciones sociales dadas: las del modo capitalista de producción. Describe en términos negativos la lucha antagónica entre el capitalista y el trabajador, señalando que el sistema de fábrica no sólo es perjudicial para la salud y el bienestar del trabajador, sino que lo reduce al status de mercancía. Así, el proceso de trabajo, que debería conllevar la creación de riqueza para el disfrute y el desarrollo potencial humano, lleva sólo a la degradación del trabajador. El individuo queda deshumanizado, alienado de su verdadero “ser especie”. Los trabajadores ya no tienen el control de su propio destino; incluso el producto de su trabajo queda alienado en el acto de producción. Así, Marx pasa a describir un tipo de sociedad en la que se abolirá la propiedad privada y se superará el autoextrañamiento del sujeto humano. A este Estado lo denominará “comunismo”.

Para Marx, la historia es contemplada como un proceso abierto, y la contradicción como un elemento constitutivo de la realidad social. El comunismo no sería tanto un estado social cuanto un principio consciente de movimiento dialéctico.

1.3.1. El materialismo histórico

Según Marx, la sociedad es anterior al individuo; lo que la actividad humana puede llegar a hacer en un período histórico particular depende en gran medida de las condiciones sociales y materiales vigentes. “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen en las circunstancias que ellos eligen, sino bajo circunstancias ya dadas y transmitidas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla sobre las mentes de los vivos”. Ante todo, Marx ve al individuo como un ser esencialmente social. Es por ello que critica duramente la concepción de Stirner de un “ego único” asocial y ahistórico.

Marx dedica gran parte de su labor a criticar continuamente la teoría de la religión de Feuerbach y a bosquejar una teoría materialista de la historia. A pesar de que Feuerbach mostró que la religión era una ilusión del mundo terreno, para Marx existía una carencia en el análisis de Feuerbach, que pasaba por alto las condiciones reales de la existencia humana, contentándose con un “hombre” abstracto. Para Marx, la vida humana sólo se puede entender si la situamos dentro de un contexto histórico y natural. Marx y Engels diseñan un esquema evolucionista con diferentes estadios en el desarrollo de la producción: las épocas tribal, antigua (las ciudades-Estado griegas y romanas), feudal y capitalista. Elaboran también una distinción entre la “base real” de la vida social (la suma de las fuerzas productivas, los fondos de capital y las formas de relación social) y la superestructura ideológica (la política, las leyes y la religión), que para ellos carecen de historia.

En su “Crítica de la economía política”, Marx expone como los hombres entran dentro de relaciones definidas que son independientes respecto de su voluntad. Son las relaciones de producción, y que se corresponden con un estadio definido del desarrollo de las fuerzas productivas. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, sobre la cual se erige una superestructura legal y política. Así, “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y la vida intelectual en general”. Las contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción engendran transformaciones sociales. La historia evoluciona, así, dialécticamente.

Importante fue su elaboración del concepto de “ideología”. Conviene aclarar que aunque Marx se refiere a la ideología en términos de “ilusiones” o “invenciones”, no por ello la ideología deja de ser una realidad social que afecta al comportamiento humano, es decir, tiene una cierta objetividad; es ilusoria en el sentido de que reifica las relaciones sociales, escondiendo la característica fundamental de las relaciones capitalistas, es decir, la explotación. Tampoco se puede equiparar la distinción entre ideología y ciencia con la distinción entre falsedad y verdad; lo que diferencia ambos conceptos es su función social, no su veracidad. La propia ciencia puede tener funciones ideológicas. Lo que sí es evidente es que para Marx la religión era la forma básica de alienación e, históricamente, la primera forma de ideología: servía como sanción moral, como una ilusión, como un consuelo para las condiciones injustas, etc. La contribución de Marx consiste en situar el concepto de ideología dentro de un contexto socio-histórico y en ampliar su ámbito de influencia. Por ello, la religión sólo se podía entender por medio del examen, en circunstancias históricas específicas, de las relaciones entre la religión como forma de ideología y la vida socioeconómica. Se trata de una relación compleja, no de una simple relación mecanicista.

1.3.2. Religión y estructura de clases

Marx pensaba que no se podía explicar la historia y la sociedad humana en términos de las capacidades innatas y biológicas de los seres humanos. Si bien afirmaba la prioridad de las condiciones materiales de existencia, no veía una relación causal directa y mecanicista entre las relaciones de producción, la religión y otras formas ideológicas. La relación estructural entre la ideología, concretamente la religión, y la base material, puede interpretarse de dos maneras.

Primeramente, la religión puede verse como un medio a disposición de la clase dominante para controlar a los campesinos en la sociedad feudal y a los trabajadores en el capitalismo. Sin embargo, análisis es un tanto general y abstracto, ya que elude la mediación institucional entre las relaciones de producción y la forma ideológica.

El otro tipo de análisis sugerido por Marx es materialista y científico: delinear, a partir de un análisis de las clases en un período particular, las formas ideológicas que generan las condiciones materiales. El énfasis no está puesto en la ideología o cosmovisión dominantes de una época determinada, sino en la división y conflictos de clases. Marx observa que mientras que la ideología dominante en la Grecia y Roma clásicas era de carácter político, y durante el período medieval era religioso, en el capitalismo fue cuando los intereses materiales alcanzaron la supremacía ideológica. No obstante, este tipo de análisis implica que cada clase posee una ideología distintiva que es expresión directa de sus

intereses de clase. La religión tiene, pues, una doble función: la de compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de riqueza espiritual y, simultáneamente, legitimar la riqueza de la clase dominante. De esta manera se consigue una cohesión social al tiempo que una solidaridad de clase.

Engels, por su parte, sugiere que las primeras formas de religión tenían una cualidad natural o espontánea. Para él, la religión no es más que el “reflejo fantasmático en la mente de los hombres de las fuerzas externas que controlan su vida diaria”. Al principio estos reflejos correspondían

a las fuerzas de la naturaleza para, posteriormente, con la evolución de las civilizaciones, tomar varias formas personificadas. Pero fue con la emergencia de Estados y sacerdotes cuando aparecieron el “engaño y la falsificación”, dando lugar al monoteísmo, originalmente un movimiento de la gente oprimida que les ayudaba en su desesperación mediante promesas de salvación espiritual. Así, Engels introduce la estructura de clases y el orden socioeconómico (gente oprimida y empobrecida) en su análisis del origen del cristianismo, dotándole de un carácter claramente materialista. El estudio de Engels muestra que la religión no es un fenómeno homogéneo, sino que, en determinadas circunstancias históricas, diferentes grupos pueden tener diferentes interpretaciones y perspectivas. También resalta que, si bien la religión puede servir como ideología a los intereses de las clases dominantes, los propios intereses de la clase trabajadora también pueden expresarse a través de la religión.

La teoría de la religión de Marx y Engels viene a decir que atacar la religión sin atacar al mismo tiempo el orden social dentro del cual éste crece, es como dar palos de ciego, crítica que iba dirigida a Feuerbach y Stirner. La religión, así, desaparecerá cuando las condiciones sociales que le sirven de apoyo hayan cesado de existir, es decir, cuando llegue el comunismo. No obstante, la complicación surge cuando Engels, para explicar la aparición de la religión en las sociedades precapitalistas o prefeudales, lo hace en términos no de su estructura social o de la “base económica”, sino como una respuesta ante las adversidades de la vida. Esta es una explicación psicológica y ahistórica, que otorga a la religión una función existencial, no derivada de las contradicciones de clase.

2. Weber. La religión como teodicea

2.1. La sociología weberiana

Hacia finales del siglo XIX, la filosofía hegeliana declinó y sus textos pasaron de moda.

En su lugar surgieron tres corrientes intelectuales. La primera es el positivismo, término derivado de Auguste Comte, quien a principios del siglo XIX elaboró las bases pragmáticas de lo que sería la nueva disciplina sociológica. Para Comte, el conocimiento científico era concebido como una jerarquía cuyo desarrollo, histórico y lógico, tenía como cénit la sociología. En un sentido amplio, las premisas del positivismo son:

1. Aversión hacia el pensamiento metafísico, rechazado como sofista o ilusoria. Sólo las proposiciones lógicas y científicas sujetas a verificación empírica son consideradas como válidas.

2. La ciencia trata de hechos empíricos, que son independientes de los sujetos humanos.

El conocimiento científico consiste en generalizaciones analítico-deductivas basadas en las impresiones de los sentidos.

3. Distinción fundamental entre descripciones de hechos y juicios de valor. Estos últimos no tienen un contenido empírico que pueda someterse a pruebas de validez. Por ello, el conocimiento científico, incluida la sociología, es una actividad exenta de juicios de valor.

Además, se repudia cualquier tipo de compromiso político por parte del investigador. El conocimiento científico tiene, por tanto, un valor instrumental, y la sociología “positiva” constituye una ciencia neutra con respecto a valores.

4. Las ciencias naturales y sociales tienen una unidad esencial y comparten una fundación lógica y metodológica común. Por tanto, el análisis sociológico ha de establecer generalizaciones causales que formen leyes semejantes a las formuladas por las ciencias naturales. Esta perspectiva tenderá a excluir del análisis el significado y la subjetividad humana.

Hacia finales del siglo XIX los puntos de vista positivistas llegaron a ser dominantes tanto en sociología como en antropología, llegando incluso, a principios de siglo, a dominar dentro del propio marxismo. En Francia y Gran Bretaña (Herbert Spencer) el utilitarismo y el positivismo, la democracia y las ciencias naturales se convirtieron en parejas naturales. Todos los principales sociólogos de principios de siglo veían el trabajo de Comte como una alternativa directa al materialismo histórico, considerado este último como no válido empíricamente. Aquí comienza la antítesis entre la sociología y el marxismo.

Por el contrario, en Alemania el positivismo nunca encontró una base sólida de apoyo debido a su tradición idealista.

Esta segunda corriente de pensamiento, que algunos autores han denominado “recuperación del inconsciente”, resaltaba el papel central de la motivación inconsciente en la conducta humana. Entre los pensadores de este movimiento destacan Nietzsche, Bergson y Freud. En esta corriente de pensamiento es fundamental la figura de Nietzsche, personaje extraño y paradójico, filósofo literato que expresaba sus ideas en forma de aforismos. De pensamiento visionario y profético, al tiempo que reaccionario, muchos pensadores lo han considerado, junto a Marx y Freud, como uno de los personajes que mayor influencia han ejercido en el pensamiento del siglo XX. Los tres manifestaron una profunda desconfianza ante el discurso y la conciencia moral cotidiana; representan lo que Ricoeur llamó la “escuela de la sospecha”. Eran ateos declarados y consideraban la creencia en Dios como un síntoma históricamente determinado por la debilidad y subordinación humanas.

Sin embargo, si bien Nietzsche fue un pensador crítico y sus estudios sobre la enfermedad y “decadencia” de la cultura occidental fueron importantes, sus consejos de renovación espiritual resultaban banales y reaccionarios. Sus himnos a la vida y sus críticas a la ética oriental de la huida y a la renunciación de Schopenhauer son loables, pero la misoginia

expresada en Así habló Zaratustra, así como la idea del superhombre son totalmente reaccionarias. Nietzsche era un individualista pasional que sentía un profundo desdén por la gente común. No obstante, cabe señalar su agudo sentido histórico y sus devastadoras críticas contra la religión, especialmente contra el cristianismo (El anticristo). Para él, el cristianismo era una “moral de esclavos”: al predicar sumisión ante la voluntad de Dios, denigraba la vida terrenal de los hombres y restringía la libertad humana. No veía en el cristianismo, de hecho, otra cosa que no fuera debilidad, mendicidad y un utilitarismo hipócrita. Aun así, Nietzsche no ofrecía ninguna comprensión teórica de la religión; más bien se mantenía dentro de un dogmatismo y negativismo. Tampoco le interesaba la verdad metafísica de la religión, sino que las juzgaba por sus efectos sociales. La expresión “Dios ha muerto” es recurrente en los textos de Nietzsche, y exterioriza ese sentido de crisis cultural. Para él, el mundo era caótico, desencantado y sin sentido. Mediante una combinación de nihilismo dionisiaco y una ética guerrera aristocrática, se convirtió en uno de los fundadores del existencialismo.

La tercera corriente intelectual, la tradición idealista alemana, implicaba en esencia una vuelta a la metafísica dualista de Kant. Éste había realizado una distinción fundamental entre la razón “científica”, que comprendía los fenómenos del mundo natural a través de las categorías del entendimiento (espacio, tiempo, causalidad) y la razón “práctica”, que captaba la realidad ética a través de la intuición. A finales del siglo XIX un grupo de académicos, conocidos como Escuela neokantiana o de Heidelberg, intentó desarrollar el pensamiento de Kant con el fin de establecer una ciencia de la cultura. Entre ellos estaban Windelband, Rickert, Dilthey y Georg Simmel, todos ellos críticos con el tipo de sociología positivista desarrollado por Comte. Su principio básico era la distinción radical entre ciencias naturales y ciencias culturales; las primeras tratan con hechos, las segundas con significados; en las primeras el pensamiento toma la forma de explicaciones para establecer leyes aproximándose al objeto desde fuera; en la segunda adopta la forma de comprensión, basada en el sentido y la intuición; en las primeras el método de explicación es el experimento, mientras que en las segundas el método de comprensión consiste en la interpretación.

Sin embargo, Dilthey aceptaba ciertos elementos del positivismo al intentar que las ciencias humanas fuesen tan precisas y tan empíricas como las ciencias naturales. Pero si bien dio como válido un paradigma mecanicista para la explicación de los fenómenos naturales, para los fenómenos socioculturales abogó por una filosofía de la vida que resaltaba la significación de la experiencia de lo vivido y la necesidad de una comprensión intuitiva de las culturas específicas. Esta comprensión, además de la introspección, requiere un estudio detallado de la historia. En cierta manera, su perspectiva conduce a un relativismo total. Esta distinción entre ciencias naturales y culturales también fue importante para los teóricos críticos de la escuela de Frankfurt y para los autores existencialistas y fenomenólogos como Husserl, Heidegger y Jasper.

Max Weber intentó combinar elementos de las tres corrientes de pensamiento. Por un lado, fue crítico con los positivistas como Comte, por intentar asimilar las ciencias sociales a las ciencias naturales. Como Dilthey, Weber destacaba la importancia de los significados subjetivos y negaba que se pudiera comprender la cultura humana con interpretaciones exentas de valores.

No obstante, afirmaba que a partir de estudios históricos se podían derivar generalizaciones válidas. Pero, por otro lado, se mostraba crítico con aquellos que establecían distinciones radicales entre ciencias naturales y ciencias sociales. Su empeño consistió en intentar reducir la separación entre las dos perspectivas rivales: el positivismo de las ciencias naturales y el idealismo e historicismo alemanes. Hombre de gran erudición, Weber no tenía reparos en admitir que sus investigaciones reflejaban los valores y aspiraciones de la burguesía alemana.

En su libro “Economía y sociedad”, Weber definió la sociología como:

“... una ciencia que busca la comprensión interpretativa de la acción social en orden a llegar a explicaciones de sus causas y efectos. En la “acción” están incluidos todos los comportamientos humanos siempre que los actores les atribuyan significados subjetivos... La acción es social siempre que los significados subjetivos que le atribuyen los actores explica el comportamiento de otros, siempre que la acción se oriente para ese fin”.

Weber pone énfasis en la acción social, no en la estructura social: la unidad fundamental de análisis es el individuo (aunque en sus análisis sociológicos de la religión se centra en los grupos). Su perspectiva de la realidad social era más mecanicista que funcional. Según Weber, hay que considerar los colectivos -Estados, grupos, asociaciones, corporaciones- como “acciones particulares de personas individuales”, evitando el análisis funcional. Esta perspectiva suele ser llamada “individualismo metodológico”. Sin embargo, a pesar de su mecanicismo, Weber era un pensador historicista, interesado por interpretaciones universales de la historia humana y por la comprensión del sistema capitalista emergente.

En segundo lugar, al enfatizar el significado, Weber defendía un método de investigación específico, el Verstehen, es decir, la comprensión empática de los valores y cultura de la otra persona para el conocimiento de la acción social. Era éste un método, según él, aplicable no sólo a los individuos, sino también a los eventos históricos.

Una de las mayores preocupaciones de Weber fue la explicación de los hechos sociales; la vida social no debe ser comprendida sólo subjetivamente, sino también objetivamente. Así, la comprensión interpretativa se ha de completar con análisis causales: las interpretaciones que son adecuadas en cuanto al significado se han de complementar con una adecuación causal. Esto significa que la comprensión se ha de hacer en términos esencialmente historicistas más que mecanicistas, lo que implica determinar el papel de varios factores que anteceden y subyacen en un fenómeno o evento social particular. Para poder estructurar su análisis conforme a la búsqueda

de significados, Weber elaboró el concepto de “tipo ideal”, una construcción analítica que hace referencia a la ordenación de ciertos elementos de la realidad social. Se trata de una abstracción “unidimensional” que sirve de instrumento de comprensión y análisis.

Por último, a pesar de que Weber afirmó que la ciencia nunca podría proporcionar ideales y normas estables a partir de las cuales derivar orientaciones para la actividad práctica, también pensaba que no había por qué retirar los juicios de valor de la discusión académica. “Una actitud de indiferencia moral no tiene nada que ver con la objetividad científica”.

2.2. La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Para Weber, el capitalismo constituía un fenómeno universal que había existido durante toda la historia, al menos desde la aparición de las ciudades-Estado: empresas emprendedoras que utilizan el capital para generar beneficios a través de los medios de producción y de la venta de productos. Weber identifica varios tipos de capitalismo: el capitalismo de botín (adquisición de riquezas mediante la piratería y otras aventuras similares), las actividades de préstamo de dinero, el capitalismo tradicional (antiguas empresas con objetivos limitados y no adaptadas de manera específicas a la obtención de beneficios). De estos tipos de capitalismo se distinguía el reciente capitalismo racional que, “dentro de una economía de mercado, combinan capital fijo, trabajo libre, especialización racional, combinación de funciones y una organización de las funciones productivas...”. Así, el capitalismo moderno, entendido como un sistema racional económico que comporta la organización racional -con el único propósito de conseguir beneficio económico-por parte de los propietarios del capital y del trabajo de asalariados libres, constituía un fenómeno moderno.

Weber pensaba que el sistema capitalista afectaba a todos los ámbitos de la vida, por lo que veía el capitalismo contemporáneo no como un simple sistema económico, sino como una cultura o visión del mundo. Asimismo, Weber vio la estrecha relación existente entre el desarrollo del capitalismo y el poder creciente del Estado moderno. Sin embargo, lo distintivo del capitalismo, según Weber, no era la racionalización del trabajo libre ni la conversión del trabajo en mercancías, sino su ethos, una actitud mental o motivación psicológica que hacía que el capitalismo fuera posible. Se trata de “la actitud que, sistemáticamente, busca el beneficio racional”, que considera el trabajo “como si fuese un fin en sí mismo”. Es una “ética social” dedicada a “ganar más y más dinero al tiempo que evita rigurosamente todo disfrute espontáneo de la vida”. Para que el capitalismo funcione, esta ética debe afectar no sólo a los capitalistas, sino también a los trabajadores.

Posteriormente, Weber pasa a investigar la influencia de ciertas ideas religiosas sobre el desarrollo del espíritu capitalista. El resultado a que llega es que existe una relación causal directa entre la ética protestante y la mentalidad capitalista. En su análisis introduce un término exclusivo de las comunidades protestantes: se trata de la “vocación” (Beruf), que designa la concepción de una tarea encomendada por Dios al individuo. Si Lutero no encarna el espíritu del capitalismo es porque su concepción de la “vocación” era “tradicionalista” por pregonar la aceptación de las cosas tal como son. Sin embargo, el calvinismo y otras sectas puritanas sí constituirían el punto de partida por cuanto supusieron la trascendencia absoluta de Dios y el aislamiento interno del individuo. Para ellos, sólo unos pocos son elegidos para recibir la gracia eterna, por lo que la consecuencia es un sentimiento de soledad interna en el individuo.

Esta doctrina de la predestinación, si bien podía haber conducido a una actitud fatalista y de resignación, lo que generó fue un sentimiento de ansiedad religiosa: “Dios ayuda a aquellos que se ayudan a sí mismos”. Para el calvinismo, el creyente es un “instrumento” de Dios. Las sectas puritanas abogaban por un “ascetismo mundano”, una desvalorización de los sacramentos como medio de salvación, y una repulsión por las diversiones terrenales. La fe se demuestra en las actividades cotidianas: “trabaja duramente para realizar tu vocación” (Baxter). La consecuencia es una limitación del consumo, lo que lleva a la acumulación del capital. Esto hizo posible la inversión productiva del capital, favoreciendo las actividades económicas burguesas racionales. Paradójicamente, el espíritu del capitalismo nació del ascetismo cristiano, pero una vez establecido el capitalismo moderno, dejó de necesitar el soporte de la religión: se había convertido en un orden económico. Los bienes materiales habían alcanzado un poder sin precedentes sobre la vida de los hombres, y este orden se había convertido en una especie de “jaula de hierro”. El futuro, a menos que el sistema capitalista llegara a su fin, conduciría a una “petrificación mecanizada”.

Es importante no olvidar que en estos ensayos Weber sugiere que el espíritu del capitalismo no se deriva únicamente de fuentes religiosas, sino que enumera muchas otras precondiciones necesarias para su surgimiento: libre mercado de trabajo, contabilidad racional del capital, una legislación adecuada, trabajo jurídicamente libre, tecnología racional. No se trata, pues, de una explicación monocausal. Si la religión protestante es importante para Weber es porque supone, además de una motivación individual distinta, una “ruptura cultural radical con la tradición”. El trabajo de Weber ha sido criticado por no apoyarse en bases empíricas que corroboren esta correlación. Así, se argumenta que el capitalismo existió previa e independientemente de la ética protestante en países como Italia, Francia, España o Portugal. Por el contrario, en países como Suiza y Escocia, donde floreció el protestantismo ascético, no se dio ningún desarrollo capitalista. No obstante, estas críticas a menudo olvidan que el propósito de Weber no era demostrar que el espíritu del capitalismo se derivara de la religión; la concepción weberiana es mucho más compleja y pluralista.

2.3. La sociología weberiana de la religión

Un tema constante en la sociología de Weber es la racionalización progresiva de la vida como principal tendencia de la sociedad occidental. Su interés está puesto en temas como el de la disolución de la sociedad y la cultura europeas “tradicionales”, el desarrollo de la ciencia moderna y del capitalismo industrial, y la burocratización y centralización de la creciente política.

Por “racionalización” Weber entendía un proceso a través del cual las reglas y procedimientos explícitos y calculables se hacían sistemáticos, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y la tradición. Ello implicaba también una forma de control normativo, un tipo de poder legitimado, denominado “autoridad legal-racional”, basado en la creencia de la “legalidad” de los modelos normativos y del derecho de los que ocupan la autoridad para despachar órdenes (bajo dichas reglas). Esta forma de dominación es el resultado de un proceso gradual de desarrollo social, muy diferente de la autoridad carismática y de la tradicional. La preocupación de Weber consistía en que la racionalización significaba la desmitificación de la vida, y conducía a una actitud puramente instrumental para con el mundo natural y las personas: la razón y la libertad corren un grave peligro en el mundo moderno. La burocracia moderna ejemplifica este tipo de racionalidad funcional. “El destino de nuestro tiempo está caracterizado por la racionalización, el intelectualismo y, sobre todo, por el desencanto frente al mundo”.

La racionalización también alcanza a la religión: sistematización creciente de las ideas y los conceptos religiosos, desarrollo del racionalismo ético, y declive del papel que en la realidad jugaban el ritual y los elementos mágicos. Weber apuntaba la universalidad de la creencia en lo sobrenatural, rasgo que se puede encontrar en todas las formas sociales antiguas. La religión tribal era fundamentalmente mágica, ritualista y orientada hacia este mundo. Las formas elementales de la religión se centran en asuntos mundanos y materiales: la salud, el hacer llover o la prosperidad. El pensamiento mágico o religioso no está separado de la conducta intencional cotidiana. La principal preocupación de las sociedades ágrafas es saber en qué grado los objetos y las personas están dotados de poderes extraordinarios (orenda, mana); Weber usaba el término

carisma para referirse a estos poderes. La más antigua de las “vocaciones”, para Weber, es la adivino, mago o chamán, que permanentemente está provisto de “carisma”, y que, ya sea por la ingestión de narcóticos o por cualquier otro procedimiento, es capaz de experimentar estados de éxtasis. Conforme se desarrolla la cultura, cada espíritu adquiere una función especializada, aunque no existe una relación simplificada entre conceptos religiosos y modelos sociales.

A medida que la religión avanza, se va consolidando la importancia de las deidades locales, pero las antiguas prácticas mágicas no desaparecen. Se produce una relación dualista entre los humanos y el dominio sobrenatural, surgiendo una dicotomía entre el chamán o mago y el sacerdote, entre la magia y la religión. En contraposición a los magos, los sacerdotes son funcionarios religiosos con un conocimiento especializado y una vocación instituida. Los magos van por cuenta propia y ejercen su influencia por medio de dones personales (carisma), mientras que los sacerdotes están estrechamente relacionados con algún culto o asociación determinados.

Weber concibe que la función sacerdotal está relacionada con la conversión de la doctrina religiosa en un sistema racional de conceptos religiosos, así como con la sistematización de una ética religiosa distintiva. No existe sacerdocio sin culto, y no existe culto sin unas doctrinas metafísicas y una ética religiosa determinada.

El líder carismático en esta situación sería el profeta, que puede ser un reformador o el fundador de una nueva religión. Como la autoridad del profeta se basa en una revelación personal, su función dista mucho de la del sacerdote, que concede la salvación en virtud de su oficio. Las profecías pueden ser de dos tipos. El primer tipo lo ejemplifican las teorías de Lao-Tse y Buda, en las cuales la salvación aparece como un “camino” que hay que seguir según el ejemplo del profeta. Este tipo de profecía se asocia con los sistemas religiosos panteístas y cosmológicos que pueden encontrarse en China y la India. El segundo tipo sería la profecía moral, como las de Zoroastro, Moisés y Mahoma, en las cuales el profeta aparece como un instrumento o mensajero de una deidad personal, transcendental y ética. Este fenómeno profético es propio de Oriente Próximo. El poder absoluto de los monarcas de Mesopotamia y Egipto, junto con la agricultura de irrigación que producía cosechas donde antes no se podía, pudieron haber desembocado en la noción de un “Dios autónomo, transcendental y personal”. Las profecías, señala Weber, por su naturaleza menosprecian los elementos mágicos presentes en la actividad sacerdotal, como muestra la actitud de los profetas de Israel hacia los magos y adivinos.

Si el culto sobrevivía, la adhesión personal a un profeta desembocaba irremediabilmente en una “comunidad” o congregación religiosa.

En los textos de Weber sobre religión, el objetivo subyacente es determinar las condiciones históricas que dieron lugar a diversas “éticas económicas”. En “La ética protestante” Weber analiza la relación entre el ascetismo protestante y el espíritu del capitalismo. Pero como el capitalismo occidental era un fenómeno único, estudió también las éticas que implicaban los sistemas de valores del confucianismo, hinduismo, budismo y del islam, para ver en qué grado sus respectivas éticas podían ser permeables al desarrollo capitalista. Así, intentó mostrar en qué medida el sistema de creencias de las religiones orientales actuaba como obstáculo para la formación de una perspectiva económica “racional”.

Ya hemos visto que la religión de las comunidades tribales, fundamentalmente mágica, trata de asuntos prácticos y mundanos. Los valores sagrados de las sociedades ágrafas eran los bienes primarios de esta vida: salud, longevidad y riqueza. Igualmente, los campesinos, fuertemente ligados a la tierra y dependientes de procesos orgánicos y acontecimientos naturales, han estado inclinados hacia la magia, estando poco orientados hacia la sistematización de la religión. La esclavitud y la proletarianización algunos momentos favorables para la extensión de movimientos proféticos que rompen con el orden tradicional. Weber sugiere que cuanto más agraria sea la cultura campesina, más posibilidades habrá de que las poblaciones campesinas sigan el modelo “tradicional” y carezcan de un “racionalismo ético”, permaneciendo con sus prácticas animistas y rituales mágicos.

Por otro lado, la nobleza feudal, la aristocracia militar terrateniente, profesaba una aversión radical hacia la religiosidad ética o emocional, mostrando una actitud negativa hacia la salvación y la religión comunitaria. Lo mismo ocurre con la

clase burocrática. El confucianismo, la religión de los intelectuales chinos, es un ejemplo de esta actitud, al igual que ocurre con la nobleza mercantil del período medieval.

En contraste, las clases artesanas han adoptado, según Weber, una enorme variedad de actitudes religiosas. Unas han desarrollado una religiosidad sacramental y orgiástica (e.g. India y ciudades antiguas), otras un animismo con formas mágicas (taoísmo chino), formas orgiásticas (derviches y sufismo contemplativo del Islam), formas entusiastas y comunitarias (primeros cristianos). Weber no afirma un determinismo económico absoluto para la religión de los artesanos, pero señala que este estrato (medio bajo) presenta una tendencia hacia una religión racional, ética, de tipo comunitario. Weber señala que aunque el proletariado moderno es indiferente a la religión, llegando incluso a rechazarla, las clases más desfavorecidas muestran una necesidad de salvación. Los grupos sociales menos favorecidos suelen ser en la mayoría de los casos los destinatarios de las profecías que anuncian una religión de redención. Del otro lado, las clases privilegiadas buscaban en la religión asegurar su legitimidad. Weber destaca la necesidad psicológica de las clases dominantes de legitimar su poder y status económico. Para ello, han de concebir un orden cósmico significativo que dé cuenta de las imperfecciones del mundo: sufrimiento, injusticia. A medida que avanza el proceso de racionalización, la interpretación de significados se hace cada vez más problemática. Las religiones mundiales resuelven de tres formas el problema de los que Weber denominaba teodicea.

La primera respuesta es la noción de predestinación o providencia, que Weber consideraba una racionalización de la magia adivinatoria. Este tipo de teodicea se asocia a la concepción de un trascendente, con un poder ilimitado sobre la creación, y cuyas motivaciones son en principio inaccesibles al entendimiento humano. La segunda solución es el dualismo, teodicea que contrasta la divinidad de Dios con su antítesis, los poderes de la oscuridad y el demonio personificado como Demiurgo. Esta teodicea se expresa en el zoroastrismo, el maniqueísmo y el gnosticismo. Para Weber, la solución final y más formalmente acabada sería la doctrina india del karma: el mundo como un cosmos contenido en sí mismo, en el que el destino del alma humana depende de un sistema ético de méritos y deméritos. Se trata de un “mecanismo universal de retribución” que suplanta a la causalidad natural. Esta doctrina será central tanto para el hinduismo como para el budismo, y se asocia a una concepción no dualista e immanente de la divinidad. Aunque los caminos que conducen a la salvación son muchos y variados -el ritual, la piedad, el trance-, y no todas las religiones se preocupan por la salvación -cultos tribales, confucianismo-, Weber se centra en dos formas de salvación primarias: el “ascetismo centrado en el mundo” y el “misticismo contemplativo”. La ascética terrenal es “racionalista”, ya que su oposición al mundo viene expresada por un rechazo, no una huida. El asceta deplora el disfrute de la experiencia sensual y las riquezas terrenales, pero no se abandona a la inactividad ni se desentiende del mundo; al contrario, se esfuerza por controlarlo. El único lugar donde floreció este tipo de religiosidad fue en las sectas ascéticas y protestantes, hecho que para Weber tenía una importancia considerable en el desarrollo del capitalismo. El asceta es un “instrumento” de Dios, no un “recipiente”, como el místico, ejemplificado por Lao-Tse o Buda. El místico permanece en estado contemplativo fuera y por encima del mundo, en “unión mística” con lo divino, en estado de inactividad, con el pensamiento suspendido en un estado psicológico de aislamiento (forma extática de la religión).

2.4. Estudios comparativos

Son varios los propósitos que guían los estudios comparativos de Weber: delinear una ética económica y establecer las implicaciones de los principales credos religiosos del mundo; determinar los factores relevantes para comprender el carácter distintivo del capitalismo industrial occidental; y explorar la relación existente entre diferentes ideas religiosas y diferentes clases o grupos de interés.

1. La religión de China. Weber centra su interés en los literatos chinos, en los administradores oficiales que formaban una clase burocrática. Educados y seleccionados a través de un examen formal, expertos en ritualismo pero sin ejercer de forma alguna como sacerdotes, estos oficiales fueron los impulsores de la religión confuciana. Aunque ellos no emprendían ninguna actividad económica en particular, ejercían una importante influencia sobre la obediencia filial, la propiedad, la educación y una forma peculiar de racionalismo que instaba a “el orden del cielo, la tranquilidad del orden social y la armonía interna del hombre mediante una ética de la conducta humana”. Weber resalta que la ética religiosa confuciana fue esencialmente terrenal, racional, pacifista por naturaleza, y que no tenía ninguna doctrina de salvación. No había ni un sacerdocio poderoso ni una autonomía política local. A nivel local sí que había cultos ancestrales, religiones populares centradas en el misticismo taoísta, y varias formas de creencias y ritos místicos. Weber creía que el taoísmo, por su carácter ágrafo e irracional, era incluso más tradicionalista que el confucianismo.

Weber concluye su estudio sobre la religión china contrastando el confucianismo con el puritanismo, afirmando que el primero, al favorecer la aceptación del mundo, las relaciones familiares y la piedad, suponía un obstáculo para el espíritu capitalista racional. Así, paradójicamente, el confucianismo ponía énfasis en el bienestar material, pero si ética religiosa no ayudaba a crear una ética económica apropiada que favoreciera el desarrollo capitalista; el puritanismo, sin embargo, rechazando el goce de las riquezas como bien en sí mismo, ayudaba a crear una mentalidad capitalista.

2. La religión en la India. El sacerdote brahmán es, en muchos sentidos, una figura similar a la del mandarín u oficial chino: ambos poseían un alto rango, y otorgaban mucha importancia a la literatura clásica (especialmente la que contenía textos sagrados e instrucciones de ritos).

Ambos eran intelectuales oficiales y propietarios que mantenían una estrecha relación con el centro del poder estatal, rechazando todo tipo de prácticas orgiásticas, tal como los cultos extáticos y devocionales de las clases bajas. Los brahmanes eran una casta hereditaria que monopolizaba la función sacerdotal, originándose una bifurcación de la

autoridad. De hecho, durante toda la historia de la India ha habido conflictos prolongados entre la casta sacerdotal y los administradores seculares.

Weber explora el papel que la teodicea del karma tuvo en la inhibición del desarrollo de un sistema ético universal y en el mantenimiento de las desigualdades sociales intrínsecas a la estructura social. Su conclusión es que el desarrollo religioso e institucional de la India obstaculizaba cualquier formación de una ética económica racional. Así como ocurría con otras religiones asiáticas (confucianismo y budismo), del hinduismo tampoco surgiría una ética práctica y racional debido a que se trata de un sistema orgánico cerrado de enseñanzas sagradas fundamentalmente tradicionalistas. El sistema de castas y la doctrina del karma conducían a una indiferencia con respecto al mundo y a la búsqueda de una salvación mística y eterna del alma.

De hecho, en Asia no emergió nunca ningún ascetismo mundocéntrico ni ninguna profecía mesiánica que persiguiera la transformación del orden social.

3. El judaísmo antiguo. El distintivo fundamental de la orientación religiosa de Occidente, el ascetismo terrenal, surgió de las antiguas profecías judías. El judaísmo antiguo nació en las mesetas y montañas de Siria y Palestina, cuyos pueblos, las tribus israelitas, formaban una vaga confederación política. De forma alterna, el pueblo judío cayó bajo la opresión y el dominio político de los Estados adyacentes de Egipto y Babilonia, de forma que las tribus israelitas no tuvieron instituciones políticas permanentes hasta su unificación como estado centralizado en torno al 970 a.C. bajo los reinados de David y Salomón. Poco después, este Estado teocrático, formado aparentemente según el modelo egipcio, se dividió debido en gran medida a la rebelión de las tribus del norte. Aunque el profeta Moisés ya había establecido una primera alianza del pueblo judío con Dios durante el período de la confederación tribal, fue a lo largo de los casi cuatrocientos años siguientes a la división de la monarquía en los reinados de Israel y Judea cuando se fue estableciendo la principal tradición profética. Durante este período esos pueblos tribales experimentaron una serie de catástrofes militares y políticas que culminaron con su cautiverio en manos de Babilonia y su subsiguiente dispersión. Fue durante esta época cuando surgieron los profetas Elías, Amós, Isaías y Jeremías, quienes a través de sus profecías formularon de modo coherente una concepción fundamentalmente nueva de la relación de la humanidad con la deidad.

Según Weber, la idea de un dios omnipotente y transcendental, creador del mundo y administrador supraterráneo de los destinos de las naciones, fue única y nueva. El mundo no era sino una manifestación del deseo de Dios, y el ser humano era un mero instrumento en las manos de Dios para cumplir sus designios. Los profetas, también considerados por ellos mismos como instrumentos o mensajeros de Dios, proyectaban una visión utópica del futuro en sus profecías de un claro contenido ético y político, acerca de la salvación de los israelitas y la restitución de su tierra original. Ante las diversas calamidades que padecía el pueblo judío, las visiones proféticas ofrecían lecciones morales de sentido religioso. Los acontecimientos no eran experiencias significativas en sí mismas (misticismo), sino signos del poder de Dios a través de los cuales éste se comunicaba con su pueblo. Así, los profetas establecieron una religión de fe que sometió la vida cotidiana de los hombres a los imperativos de la ley moral ordenada según criterios divinos. En este sentido, el judaísmo antiguo ayudó a crear el racionalismo moral de la civilización occidental. A pesar de esto, señala Weber, el judaísmo carecía de la característica distintiva del ascetismo mundocéntrico: la necesidad de controlar el mundo.

4. El islam. Se trata de un producto tardío del monoteísmo en Oriente Próximo. En el antiguo islam ortodoxo no existía nada parecido a una búsqueda individual de salvación, como tampoco ningún misticismo. El posterior desarrollo de la religiosidad derviche, con sus elementos místicos y orgiásticos, difería radicalmente del control metódico de la vida puritana.

Si bien estos estudios de Weber sobre las religiones han recibido varias críticas por su rigidez, utilización de conceptos ambiguos -carisma, tradicionalismo-, y por sobredimensionar aquellos aspectos de la tradición judeocristiana consonantes con el desarrollo del ascetismo mundocéntrico y subestimar los elementos místicos, mágicos y ritualistas de esta tradición, autores como Parsons y Sorokin reconocen que la Sociología de la religión de Weber constituye una de las contribuciones más valiosas que se han producido en este siglo para la comprensión de la religión, no superada hasta la fecha en amplitud y tradición.

3. La tradición antropológica

3.1. Los intelectualistas: Müller, Spencer, Tylor y Frazer

El antropólogo Evans-Pritchard (1965) ha apuntado -casi con disgusto- que, exceptuando uno o dos casos, los autores cuyos trabajos sobre religiones comparadas habían sido más influyentes eran o agnósticos o ateos. Estos primeros antropólogos, influidos por el racionalismo dieciochesco, consideraban que las religiones “primitivas” eran tan válidas como cualquier otra religión, es decir, ilusiones. Evans-Pritchard consideraba que esta interpretación naturalista era usada como un arma contra el cristianismo: si la religión primitiva podía explicarse como una aberración intelectual, como un espejismo causado por presiones emocionales o por funciones sociales, las religiones más “elevadas” podían ser desacreditadas de la misma forma.

Las perspectivas deístas, por otro lado, tal como las usadas por San Agustín y muchos misioneros hasta fechas recientes, afirmaban que los dioses y espíritus de otras culturas eran demonios y diablos, poderes que no eran del verdadero Dios. Este tipo de interpretaciones teológicas fue un componente esencial de las teorías de Friedrich Max Müller (1823-1900), a quien generalmente se le atribuye el título de “padre de la religión comparada”.

1. Friedrich Max Müller. Para Müller, la creencia en una divinidad era una característica universal de toda la humanidad, lo que, junto al lenguaje, formaba parte de la identidad étnica.

Al contrario que San Agustín, no creía que la religión “pagana” fuera obra de demonios y diablos, sino concepciones subdesarrolladas de Dios. No obstante, afirmó que había un fondo de verdad en todas las religiones, incluso en las “inferiores”. Asimismo, por muy imperfecta y pueril que sea una religión, “siempre lleva al alma ante la presencia de Dios”, y esta concepción -la de Dios- representa el ideal más elevado de perfección que el alma humana pueda captar. La religión natural es algo común a toda la humanidad, y forma el sustrato de todas las religiones, definidas éstas como la “percepción de lo infinito”.

Como crítica a las teorías que afirmaban que el fetichismo había sido la forma más antigua de religión (De Brosses), Müller argumentaba que tales creencias eran formas antropomórficas degradadas y corrompidas de una religión previa más abstracta y elevada. Esta interpretación fue usada por algunos antropólogos católicos para afirmar que el monoteísmo era la expresión más antigua de religión. Basándose en la religión de las escrituras védicas como ideal de forma religiosa más antigua. Müller afirmó que la idea de lo divino -lo infinito- se deriva de la experiencia sensorial. No debemos, pues, buscar su origen en la revelación o en algún instinto religioso. Las primeras concepciones religiosas se derivaron de la personificación de fenómenos naturales.

2. Herbert Spencer. Si bien Charles Darwin fue el primero que dotó de base científica a la teoría de la evolución orgánica, Spencer ya había aplicado los conceptos evolucionistas a su teoría social varios años antes de la publicación de *El origen de las especies* (1859). Spencer fundaba su filosofía sobre el axioma básico de que el cambio evolutivo consistía, por una parte, en una diferenciación progresiva y, por otra, en una integración creciente. Para este autor, la ley del proceso orgánico -y también social- consiste en evolucionar de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo a lo heterogéneo. La diferencia entre Darwin y Spencer era que, mientras que aquél explicaba la transformación de cada especie por medio del mecanismo de la selección natural, éste intentaba explicar toda la configuración de la naturaleza -física, orgánica y social-.

Fue Spencer quien acuñó la frase “supervivencia de los mejor adaptados”, siendo los mejor adaptados aquellos que mejor se adecuan a la vida social cooperativa. Paradójicamente, este autor, exponente sistemático de la analogía orgánica, era a la vez un radical liberal partidario del *laissez-faire*. Su concepción organicista de la sociedad fue la doctrina fundamental de su sociología. Sus ideas, a pesar de tener un tono conservador y estático, y de oscurecer el hecho de que las relaciones capitalistas de producción eran relaciones de poder, calaron hondo en el pensamiento de antropólogos y sociólogos posteriores.

Spencer dedicó gran parte de *Principios de sociología* a la discusión de la religión, específicamente a las creencias religiosas de los pueblos ágrafos. Su argumento central es que los pueblos “primitivos” son racionales y que, dado el nulo desarrollo del conocimiento científico en sus culturas, elaboran inferencias que son válidas y razonables. La distinción entre lo natural y lo sobrenatural depende de la idea de causación ordenada; por eso esta distinción no aparece en el pensamiento de los pueblos ágrafos.

Los pueblos prehistóricos conceptualizaron la noción de dualidad, la distinción entre el cuerpo y el espíritu, a través de la observación de la naturaleza, esencialmente de aquellos fenómenos relacionados con la muerte y las experiencias oníricas. Así, la creencia en espíritus es la materia prima de las primeras ideas sobrenaturales. Es ésta una creencia racional por estar basada en inferencias de fenómenos y acontecimientos que de otra forma serían inexplicables dado su nivel de desarrollo científico. Posteriormente, los espíritus se convertirían en dioses a los que se les hacían ofrendas en lugares que funcionaban como templos y donde se practicaban determinados ritos. Estos espíritus divinizados serían fantasmas de ancestros remotos o importantes, “raíz de toda religión”. Para Spencer, la creencia en el espíritu de los muertos era universal, considerando las creencias totémicas y fetichistas como formas aberrantes de culto a los ancestros.

Spencer también discutió aspectos como la distinción entre la religión y la magia, la tendencia a ir del politeísmo al monoteísmo conforme crece el conocimiento, el hecho de que los primeros administradores fueran concebidos como personajes divinos, y la emergencia e idiosincrasia de las jerarquías eclesiásticas y sus funciones. Se trataba de una teoría de la religión psicologista y evolucionista, lo que explica que sus escritos sobre este tema hayan sido generalmente ignorados por los estudiantes de religión comparada.

3. Edward Tylor. Reconocido como el fundador de la antropología social, su obra de mayor importancia, *Primitive Culture* (1871), dedicada principalmente a la religión, consolidó a Tylor como un antropólogo de primera magnitud. Tylor define la antropología como la “ciencia de la cultura”. “La cultura o la civilización es un todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”. Se podía concebir la cultura humana basándose en principios generales de evolución a través de varios estadios. Tylor diferenció tres estadios de evolución cultural: el salvaje, o fase de caza y recolección; la barbarie, caracterizada por la domesticación de animales y plantas; y el civilizado, que comienza con el arte de escribir. La escritura, decía Tylor, al permitir el registro de la historia y del conocimiento para el beneficio de las futuras generaciones, “establece un puente entre el pasado y el futuro firmando una cadena continua de progreso intelectual y moral”. Tylor consideraba que su esquema de evolución cultural no era tan sistemático como el de Spencer: no era un proceso necesario e ininterrumpido, sino un modelo de desarrollo basado en la evidencia. Este

autor utilizaba información de todo el mundo, la separaba de su contexto, y la disponía en un esquema secuencial de acuerdo a un plan preconcebido.

Uno de los postulados básicos de Tylor fue el principio de la “unidad psíquica de la humanidad”, la idea de que la naturaleza humana es fundamentalmente uniforme. En una época en que muchos autores comenzaban a dividir a la humanidad en función de criterios raciales de acuerdo con capacidades innatas, la teoría de Tylor restableció la unidad fundamental de la humanidad, lo que supuso un gran avance teórico.

Otro concepto importante en Tylor es el de “supervivencia”, definida como “procesos, costumbres, opiniones, etc., que han sido, por la fuerza del hábito, trasladados a un nuevo estadio de la sociedad, diferente de aquel en el cual se originaron, quedando así como pruebas y ejemplos de una condición cultural más antigua, fuera de la cual han sobrevivido”. Así, las supervivencias existentes, tales como elementos doctrinarios o ritualistas de la religión, nos ayudan a conocer el pasado.

También la teoría del origen de la religión de Tylor se basaba en la experiencia humana.

Según él, las doctrinas y prácticas religiosas no eran intervenciones sobrenaturales, sino fenómenos naturales, productos de la razón humana. La religión es definida como “creencia en seres sobrenaturales”. Esta creencia, que denominó “animismo”, subyace en todos los sistemas religiosos. El animismo, según Tylor, era la base de todas las religiones y tenía dos manifestaciones básicas: la creencia en las almas y la creencia en los espíritus. El origen de esta creencia surge cuando la humanidad se pregunta: “¿cuál es la diferencia entre un cuerpo muerto y uno vivo?, ¿cuál es la causa del sueño, el trance, la enfermedad, la muerte?, ¿qué son esas formas humanas que aparecen en los sueños y visiones?”. De estas preguntas, el hombre primitivo llegó a la conclusión de que todos los hombres tienen dos cosas que les pertenecen: una vida y un fantasma. Tylor intentó demostrar que la noción de un alma o espíritu humano era universal y estaba presente en todas las culturas. Esta creencia evolucionó posteriormente hasta concebir la existencia de seres espirituales que explicaban los fenómenos y acontecimientos naturales; el politeísmo se convertiría finalmente en monoteísmo.

Tylor sostenía que había tres formas básicas de situarse frente al mundo: la de la ciencia, la de la magia y la de la religión. Los magos, según Tylor, clasifican las cosas por su analogía, por medio de la asociación de ideas. Sus procedimientos son, pues, racionales y científicos. La magia se basaba en observaciones, e implica una creencia en el poder impersonal. Pero se trataba de una ciencia que no funcionaba ya que agrupaba causalmente las cosas y los fenómenos por su semejanza o contigüedad. La lógica que subyace en la magia lleva a Tylor a señalar que el fetichismo no consiste en adorar objetos materiales simplemente como tales, sino como símbolos: los animales, las plantas y los objetos inanimados son simples símbolos. De esta manera, Tylor inaugura la perspectiva simbólica. Así, la teoría de Tylor asumía que el hombre primitivo era un filósofo científico y racionalista, y que la noción de “espíritu” no era el producto de un pensamiento irracional. Las creencias y prácticas religiosas eran, en lo esencial, lógicas y consistentes, basadas en el pensamiento racional y en el conocimiento empírico. Sin embargo, Tylor no explicó la diferencia entre las nociones de “espíritu” y “alma”. También ha sido criticado por Evans-Pritchard por elaborar una “historia demasiado simple”, no apoyada en datos y evidencias.

4. Sir James Frazer. Frazer sigue básicamente a Tylor en cuanto a la división conceptual entre magia, ciencia y religión. El pensamiento mágico “asume que en la naturaleza un acontecimiento sigue a otro necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún otro agente espiritual o personal, de forma que su concepción fundamental es idéntica a la de la ciencia moderna”. No obstante, la magia es una aplicación equivocada de la asociación de ideas, es “la hermana bastarda de la ciencia”. Por otro lado, la religión, definida como la propiciación y conciliación de poderes superiores a los del hombre, representa una oposición fundamental con respecto a la magia y la ciencia. La magia puede ser de dos tipos: homeopática o imitativa, basada en la ley de similitud (Frazer pone de ejemplo la creencia en que la mirada del chorlito, cuyos ojos son amarillos, curan la ictericia amarilla); y de contacto, basada en la ley del contacto o contagio.

Frazer adopta una teoría evolucionista distinta a la de Tylor. Si bien considera que en toda cultura está presente tanto la magia como la religión o la ciencia, pensaba que la magia era más primitiva que la religión: “la concepción de agentes personales es más compleja que el simple reconocimiento de la similitud o continuidad de ideas”. En su argumento se apoyaba en las tribus cazadoras-recolectoras australianas, que tenían magia pero no religión. No existe, no obstante, ninguna evidencia que apoye la teoría de Frazer; de hecho, las comunidades tribales australianas tienen sistemas religiosos complejos. También opinaba que en su época la religión estaba siendo sustituida por la ciencia, opinión apoyada por Spencer. El trabajo de Frazer ha sido criticado por Evans-Pritchard por adoptar el esquema evolucionista de Comte y su división en tres fases; teológica, metafísica y positiva.

3.2. Émile Durkheim

3.2.1. La sociología de Durkheim

En las primeras décadas del presente siglo se extendió entre los científicos sociales una reacción contra las teorías evolucionistas de los antropólogos intelectualistas anteriores, especialmente en el campo de la religión. El rechazo del evolucionismo conllevó frecuentemente un repudio del propio análisis histórico en favor de un funcionalismo organicista. Esta última forma de análisis está estrechamente relacionada con la figura de Durkheim. La principal tarea que

Durkheim se marcó a lo largo de su vida fue la de establecer la independencia de la sociología como disciplina científica basada en métodos empíricos.

Si bien este autor participaba de una perspectiva evolucionista de la vida social (derivada de la teoría de Spencer), ésta se expresaba en un alto nivel de abstracción. Famosa es su dicotomía entre lo que él llamaba formas “mecánica” y “orgánica” de solidaridad social. En las sociedades tribales, con una mínima división del trabajo, la estructura social consiste en un “sistema de segmentos homogéneos”, donde la integración se logra por medio de un sistema de valores comunes y los individuos participan a través de la conciencia colectiva. En estas sociedades las normas colectivas se mantenían mediante sanciones represivas. En las sociedades con una elaborada división del trabajo, los grupos sociales y las instituciones son heterogéneos, y la solidaridad depende de la interdependencia común. En esta situación, las sanciones legales son más correctoras que represivas.

Por lo que respecta a su sociología de la religión, la esencia de las representaciones colectivas de la solidaridad mecánica -sistema de creencias de las comunidades ágrafas- es religiosa. “Originariamente la religión lo impregnaba todo; todo lo social era religioso”. Un aspecto importante de la sociología de Durkheim es la antipatía que éste mostraba por las teorías que intentaban explicar los hechos sociales recurriendo a factores psicológicos e individuales; de ahí su hostilidad hacia el “individualismo metodológico” de Spencer. Para Durkheim, los hechos sociales son externos y superiores a los individuos. “Hablamos un lenguaje que nosotros no inventamos; usamos instrumentos que no fabricamos; invocamos derechos que no fundamos; cada generación transmite a la siguiente un tesoro de conocimientos que no ha reunido por sí misma”. Durkheim establece así una dicotomía rígida entre el individuo y la sociedad, y sostiene que los hechos sociales sólo pueden ser explicados en términos de otros hechos sociales. Al igual que los behavioristas sociales y los marxistas estructurales, concebía el individuo como un organismo. El hombre es un sujeto dual: por un lado es un ser individual, un organismo; por otro, “un ser social que representa la realidad más elevada en el orden intelectual y moral que podamos conocer a través de la observación, es decir, la sociedad”. Aunque Durkheim se opone al crudo determinismo económico, su modo de análisis es fundamentalmente materialista. Para él, la realidad social estaba formada por varios niveles o estratos. Pero no eran las relaciones de producción las que formaban estos estratos, sino la manera en que los individuos estaban “distribuidos sobre la tierra”. Es un asunto más demográfico que económico.

Este autor, además de oponerse al individualismo metodológico, está en contra de la tradición idealista y conservadora de la filosofía social. Uno de sus postulados metodológicos fundamentales era “considerar los hechos sociales como cosas”. Abogaba por una perspectiva científica que fuera al mismo tiempo empírica y comparativa. Estudiar un fenómeno social exige atender a dos cosas: el análisis causal (causa eficiente) y la función que cumple (interpretación funcional). Importante en la obra de Durkheim es el concepto de “anomia”, es decir, la falta de sentido de la vida, la división rígida del trabajo, el conflicto de clases y la desregulación de la economía de mercado. Sin embargo, aunque Durkheim parezca que apele a la justicia y al control estatal de la economía como respuesta a la anomia, en realidad era un apologista del capitalismo que veía al socialismo como un síntoma de enfermedad más que una cura. Creía en el Estado providente, regulador de la economía en favor del pueblo, y en las corporaciones profesionales como salvaguarda para la democracia y las ideas de la Revolución francesa. Esto suponía la antítesis de la economía libre del Estado mínimo.

3.2.2. Las formas elementales de la vida religiosa

Para comprender la teoría de Durkheim de la religión es necesario comentar dos autores que influyeron en su obra: Fustel de Coulanges y W. Robertson-Smith. Según la argumentación de De Coulanges (1830-1889), las primeras sociedades antiguas estaban organizadas alrededor de la unidad familiar o patrilineaje, y lo que mantenía la cohesión del grupo como corporación era el culto a los ancestros. En estos ritos el cabeza de familia actuaba como sacerdote, demostrando así que las ideas religiosas determinaban el carácter de la familia, de las leyes matrimoniales, de las formas del parentesco, de las relaciones de propiedad y de todas las características esenciales de la sociedad antigua. Posteriormente, la religión de la Antigüedad cambió y surgió una nueva forma de creencia basada en la deificación de la naturaleza. A medida que la religión se transformaba, las estructuras sociales y políticas de la sociedad antigua también iban cambiando. La ciudad antigua ocupaba el lugar de la familia como principal institución social. Su teoría es un tanto idealista pues sostiene que las ideas, especialmente las religiosas, son la causa de los cambios y el factor clave de los fenómenos sociales.

Por su parte, Robertson-Smith afirmaba que la primera forma de religión fue el totemismo como adoración de un clan hacia un animal sagrado; en esta forma de totemismo, el clan y el animal en cuestión estaban unidos por una relación de parentesco. El acto del sacrificio es un ritual clave para establecer una comunión con la deidad; mediante el sacrificio o comida ceremonial, el clan expresaba su unidad y solidaridad estrechando los lazos entre sus miembros y entre éstos y Dios. No obstante, la teoría de Smith no está avalada por la experiencia; es más, muchos pueblos ágrafos carecen de cualquier ritual de sacrificio, y entre los que lo practican no todos lo hacen en forma de comidas comunitarias.

En Las formas elementales de la vida religiosa, Durkheim se propone discernir “los principios omnipresentes en las formas más elementales del pensamiento religioso”, para lo cual consideraba necesario estudiar la religión en “su forma más simple y primitiva”, intentando llegar a su naturaleza por medio del análisis de su génesis. Adoptó una perspectiva evolucionista, y creía que el totemismo era la forma más primitiva de religión. A Durkheim no le preocupaba si las creencias religiosas eran verdaderas o falsas, pero tampoco creía que unas instituciones humanas tan extendidas se basaran en meras ilusiones. Incluso los ritos y mitos religiosos más bárbaros y fantásticos habían de basarse en alguna necesidad humana, individual o social.

Durkheim comienza su discusión con los conceptos fundamentales que forman la base de nuestro pensamiento -las ideas de espacio, tiempo, clase y causalidad-, exponiendo dos concepciones básicas. Por un lado los que, como Kant, ven las categorías del pensamiento como una existencia previa a la experiencia, siendo parte de la naturaleza humana e inmanentes a la propia mente humana. Él denomina “apriorística” a esta corriente. Por otro lado están los que, como Locke, pensaban que las categorías se habían derivado de la experiencia y estaban constituidas por “fragmentos y piezas”, siendo el individuo el “artesano de esta construcción”.

Durkheim se consideraba insatisfecho con ambas teorías: la primera no ofrecía ninguna explicación, y la segunda era demasiado individualista y subjetivista. Así, consideró que las categorías del entendimiento no eran ni innatas ni derivadas de experiencias individuales, sino derivadas de experiencias sociales, el producto de grupos humanos. De la misma manera, Durkheim tampoco aceptó una definición de religión formulada en términos de lo sobrenatural o lo extraordinario, o como la “creencia en seres espirituales”, ya que no cabría, por ejemplo, el budismo en esta categoría. Así, Durkheim amplió la definición, llamando religión a “un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas -creencias y prácticas quedan unidas a una comunidad moral concreta”. La religión, para este autor, es un fenómeno colectivo, lo que la diferencia de la magia, de carácter individualista.

Tras definir la religión, Durkheim procede a criticar las dos teorías de la religión más importantes de su tiempo: las teorías animistas (Spencer, Tylor), y las teorías naturalistas (Müller). Según las primeras, el origen de la religión se derivaba de la experiencia onírica; según las segundas, de ciertos fenómenos cósmicos. Durkheim propone el totemismo como lo más fundamental y primitivo de todas las religiones. El culto a los muertos sólo adquiere una forma desarrollada en las sociedades más avanzadas (China, Egipto, Grecia, Roma), mientras que la deificación de la naturaleza en las sociedades ágrafas no afecta a poderes cósmicos, sino a animales y plantas. Para este autor, la religión tenía una clara función explicativa a fin de orientar las relaciones con el mundo vivido. Los objetos sagrados eran símbolos. El problema, pues, estriba en identificar estos símbolos. Para resolver este problema, Durkheim analiza la religión de los aborígenes australianos. Su sistema religioso, que Durkheim identifica con el totemismo, es bastante complejo, complejidad que no se corresponde con la “simplicidad” de su modo de subsistencia, propio de la Edad de Piedra. Para Durkheim, el totemismo, forma elemental de la vida religiosa, es una religión, no una simple forma de culto a los animales y plantas. Existían grupos de culto específicos asociados con los hombres iniciados que se reunían en lugares considerados sagrados para celebrar rituales. Estos sitios estaban asociados a ciertos espíritus ancestrales y seres míticos que surgieron en estos lugares en el comienzo de los tiempos, período conocido como el “tiempo de los sueños”. Cada grupo totémico tenía una serie de objetos rituales a los que se les atribuían poderes sobrenaturales. Estos objetos, de madera o piedra pulida, tenían forma oval, y simbolizaban los héroes del cielo o los ancestros totémicos; normalmente presentaban grabados que representaban el tótem del grupo o del clan. Tenían un agujero en un extremo por donde se introducía una cuerda que permitía girarlos, produciendo un ruido chirriante. Estos objetos sagrados desempeñaban un papel importante en los ritos de iniciación, y no podían ser tocados por mujeres u hombres no iniciados. Cada grupo totémico estaba asociado con tótems específicos, especies naturales o, eventualmente, fenómenos naturales. Frecuentemente había restricciones dietéticas asociadas con determinadas especies, así como ceremonias especiales dedicadas a la reproducción de la especie: ingestión ritual de las especies totémicas, comidas comunitarias por las cuales los miembros del grupo, según Durkheim, recibían la regeneración espiritual. Por tanto, para Durkheim, el totemismo era un complejo de creencias y rituales y una cosmología que expresaba la idea de que los humanos y la naturaleza forman parte de una totalidad espiritual. Durkheim se propuso, seguidamente, abordar la cuestión de cómo encajaban nociones religiosas (alma, reencarnación, espíritus ancestrales) en este contexto. Afirmó que por debajo del totemismo subyacía la noción de que un poder o fuerza impersonal, el “primitivo totémico”, se encarnaba en los hombres y en los fenómenos naturales. Se trataba de un principio casi “divino”, inmanente al mundo, semejante, por ejemplo, al mana de los melanesios. Para Durkheim, la concepción del alma y de los seres espirituales eran meras manifestaciones particulares del principio totémico. Puesto que el principio totémico es símbolo de Dios y, al mismo tiempo, de una determinada sociedad o clan, Durkheim concluye afirmando que “Dios no es otra cosa que una expresión figurativa de la sociedad”, es decir, que Dios y la sociedad son uno solo. Por otro lado, los rituales no funcionaban sólo para reforzar los lazos entre el creyente y Dios, sino también para estrechar la relación entre el individuo y el grupo social del cual forma parte; a través del ritual, el grupo toma conciencia de sí mismo, reafirma la autoridad del grupo y refuerza la solidaridad del mismo.

Muchas son las críticas levantadas contra la teoría de Durkheim. En primer lugar, debido a que separó rígidamente la magia y la religión, asociando esta última solamente con actividades de culto. También ha sido criticado por establecer una separación rígida entre lo sagrado y lo profano, separación difícil de concebir en algunas culturas. En tercer lugar, Durkheim deja sin explicar de dónde sale la religión de los pueblos cazadores-recolectores que no son totémicos y carecen de grupos de parentesco corporativo y de tótems. Por último, al considerar la religión en función de su capacidad para establecer la solidaridad grupal, creó un concepto de sociedad demasiado homogéneo, sin dar cuenta de las divisiones sociales basadas en la clase, género, status o filiación étnica.

3.3.3. Religión y sociedad. Radcliffe-Brown (1881-1955)

El antropólogo Radcliffe-Brown, considerado como uno de los padres fundadores de la antropología británica, adoptó de Durkheim algunos de sus principales elementos teóricos, si bien su perspectiva era bastante más empirista. Su trabajo

sobre los andamaneses está en gran parte dedicado al análisis teórico de las creencias y ceremonias religiosas de los isleños.

Los isleños andamaneses constituían un grupo seminómada de cazadores-recolectores que en la época de lluvias vivía en comunidades sedentarias de entre cuarenta y cincuenta personas, y emigraba en la estación seca, cuando se dedicaba a la recolección de miel. Comparados con otros cazadores-recolectores asiáticos, poseían un sistema cosmológico y mítico aparentemente muy rico. Tenían rituales funerarios y de iniciación bastante complejos, con restricciones alimenticias y pinturas corporales incluidas. Los principales seres sobrenaturales en los que creían eran los espíritus de los muertos, a los que se atribuían, junto al cielo, la selva y el mar, el poder de causar desgracias. Estos últimos eran personificaciones de fenómenos naturales: la luna, el sol, el arco iris, el trueno. De especial importancia eran los espíritus asociados con la dirección de los vientos. La religión presentaba características eminentemente chamánicas: el oko-juma (soñador) tenía el poder de comunicarse con los espíritus en sueños o a través de estados de posesión, aunque la etnografía de Radcliffe-Brown no daba muchos detalles al respecto. Mediante la comunicación con los espíritus, el oko-juma podía curar enfermedades y evitar el mal tiempo.

Radcliffe-Brown diferencia tres tipos de acción social: técnicas, costumbres o normas morales de comportamiento interpersonal, y una categoría residual de acción no utilitaria que denominaba “costumbres ceremoniales”. Este autor intenta elaborar una interpretación de estas ceremonias consistente en dos tipos de explicaciones: en términos de “significado” o en términos de “función”. Con respecto a la primera perspectiva, señala que los gestos, las acciones rituales, las prohibiciones, los objetos simbólicos y los mitos son signos “expresivos”, cuyo significado radica en lo que ellos expresan. Así, las costumbres y los ritos de los andamaneses, aparentemente ridículos, son “medios a través de los cuales expresan y sistematizan sus nociones fundamentales de la vida y de la naturaleza”. Por otro lado, la noción de función descansa sobre la concepción de la cultura como mecanismo adaptativo a través del cual los seres humanos pueden vivir la vida social como una comunidad ordenada. Cada costumbre y creencia de una sociedad primitiva desempeña un papel determinante en la vida social de la comunidad. Leach llama a estas dos perspectivas “estructuralista” y “funcionalista”. Radcliffe-Brown dedica gran parte de su obra a demostrar esta última forma de interpretación, y para ello se basa en la interpretación funcionalista de Durkheim del ritual. Para este autor, las leyendas de los andamaneses, más que un intento de comprender los fenómenos naturales, lo que ofrece es un relato de la formación del orden existente en el mudo. Coincide con Durkheim en que lo que importa no es ver hasta qué punto las creencias religiosas son erróneas o ilusorias, sino la manera en que las creencias religiosas forman parte de un sistema complejo por el cual los seres humanos viven juntos de una forma ordenada. Radcliffe-Brown recomienda investigar las funciones sociales de la religión, es decir, la contribución que hace a la formación y mantenimiento del orden social. Por ello, la atención debe estar puesta en los rituales antes que en las creencias, sin dar la primacía a ninguno, ya que ambos son parte de un todo coherente.

Así, establece una correspondencia entre la forma que adopta la religión y la estructura social. Los cultos a los ancestros están frecuentemente relacionados con la estructura de linajes.

Los rituales de sacrificio sirven para reafirmar y reforzar los sentimientos en los que se basa la solidaridad social. La religión totémica australiana, por otro lado, es un sistema de parentesco.

De esta manera, Radcliffe-Brown relaciona el culto a los ancestros y el totemismo con la estructura de linajes. Esta postura ha sido criticada por Evans-Pritchard, que cita el sistema de linajes de los beduinos árabes sin que exista culto a los ancestros.

Radcliffe-Brown concibe el totemismo como el producto de la especialización ritual, como un corolario de la diferenciación en grupos segmentarios, como por ejemplo los clanes (en este sentido se diferencia de Durkheim). Si la gente adopta una actitud ritual hacia determinados animales o vegetales es porque estos seres representan de alguna manera algún objeto o evento que tiene efectos importantes sobre el bienestar (material o espiritual) de la sociedad.

3.3.4. Cosmología y estructura social

Ya se ha visto como Durkheim, acerca de las categorías fundamentales del pensamiento, rechaza las concepciones racionalista y empirista, reafirmando su realidad social. Al postular la sociedad como “irrealidad fundamental” y la génesis social de las categorías de pensamiento, Durkheim intentaba demostrar que esas categorías dependían de la forma en que se fundaban y organizaban los grupos sociales: así, por ejemplo, el ritmo de la vida social proporciona la base de la categoría del tiempo, y el territorio ocupado por una sociedad la del espacio. Para Durkheim, “los hombres fueron capaces de organizar las cosas porque ellos mismos estaban organizados”. Puesto que el sistema social de mitades ha sido probablemente la primera y más importante forma de organización social, los primeros sistemas clasificatorios habían sido dualistas. Así, las primeras clasificaciones de las cosas habían seguido probablemente el modelo de la estructura de grupo. Esta tesis ha sido criticada por falta de pruebas. En muchos casos no existe una clara correspondencia entre las formas sociales y el sistema de clasificación.

Marcel Mauss (1872-1950), seguidor de la teoría de Durkheim, pero de análisis más empíricos, se propuso demostrar que la religión esquimal era un producto de la concentración social y que el modelo de su vida social se reflejaba y se incorporaba en sus ideas cosmológicas.

El modelo esquimal de la vida, tal como aparecía descrito a finales del siglo XIX, implicaba un modelo dualista del movimiento. Durante los meses de verano los esquimales vivían en pequeños grupos familiares, en campamentos dispersos por la tundra, cazando caribús y pescando. Cuando llegaban las nieves y ya no se podían cazar animales salvajes, se congregaban en campamentos mayores en las regiones de la costa donde cazaban focas. En estas

comunidades vivían juntos varios grupos familiares, era la época en que se celebraban las ceremonias religiosas del año. Los esquimales creían que los animales que cazaban tenían alma y que cuando los mataban tenían que aplacar la ira de sus almas o, de lo contrario, causarían infortunios. Pensaban que lo que causaba las desgracias era la transgresión de ciertos tabúes morales o pecados que transgredían prohibiciones sexuales; los esquimales tenían una cosmología elaborada en la que su medio aparecía controlado y estructurado.

El intrincado sistema de tabúes de los esquimales incorporaba un principio según el cual había que separar rígidamente las actividades y los animales asociados con el invierno de los propios de los meses de verano. Así, los productos marinos, especialmente el aceite de foca, no debían estar en contacto directo con los productos del verano, como las pieles de caribú. Se pensaba que los quebrantamientos de estas reglas o tabúes eran faltas que conllevaban el resultado inevitable de la enfermedad y otras desgracias. Los tabúes servían para mantener una estructura de ideas cosmológicas referentes a la relación entre los humanos y el mundo natural, cosmología que estaba estrechamente asociada al modelo de su vida social.

4. Religión y Psicología

4.1. Religión y emociones

Según David Hume, “las primeras ideas de la religión no surgieron a raíz de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una actitud de preocupación ante la vida y de esperanzas y miedos incesantes que estimulan la mente humana”. Se trata de una interpretación naturalista de orientación psicologista; la perspectiva no está centrada en la interpretación racional de los fenómenos, sino en los estados emocionales. Es una explicación funcional individualista. Así, Hume parte de las incertidumbres inherentes a la vida y de la inseguridad ante el futuro para elaborar una teoría evolucionista de la religión que va desde el politeísmo y la idolatría hasta el monoteísmo, con oscilaciones cíclicas entre uno y otro. La religión funciona para proporcionar confianza y esperanza al individuo en su “búsqueda ansiosa de la felicidad”.

A principios de siglo, el teólogo Rudolf Otto publicó su estudio “The idea of the holy” (1917), obra que alcanzó una popularidad desproporcionada en relación a su contenido. El argumento básico consiste en que la religión sólo puede entenderse a través del concepto de santidad, una categoría a priori, un sentimiento de temor o misterio. Esta idea se manifiesta en la experiencia de varios místicos y devotos religiosos, especialmente Lutero. En realidad, el estudio de Otto es casi una teoría del instinto religioso, de escaso interés antropológico, pero que ejerció una cierta influencia en dos antropólogos norteamericanos, Paul Radin y Robert Lowie.

Radin (1957) afirmaba que en el amanecer de la civilización los hombres vivían en una situación de miedo e inseguridad económica; en este contexto emergió la idea de lo sobrenatural como un intento del hombre de lidiar con un mundo exterior incierto. La religión era una manera de confirmar los valores de la vida -el deseo de éxito, felicidad y longevidad-. Del sentimiento de abandono y soledad surgió la necesidad del “completamente otro”, cristalizada en una creencia en lo sobrenatural. Por su parte, y contrario a Durkheim, Lowie (1948) definió la religión como una respuesta a fenómenos anormales, un sentimiento de asombro y temor “que tiene su fuente en lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino”. La religión tenía que ver con “las manifestaciones extraordinarias de la realidad que inspiran temor”.

Otro autor de gran influencia fue Williams James (1842-1910). Su punto de partida es un “pragmatismo” por el cual toda verdad de una idea reside en su utilidad. Las ideas teóricas son simplemente instrumentos hipotéticos. James se basaba en la prioridad existencial de la “experiencia”, eludiendo así la distinción entre los aspectos físicos y “espirituales”. De esta manera, Dios era simple idea hipotética, que era cierta desde el momento en que funcionaba para el bienestar general de la humanidad. Sobre esta base, James define la religión, en términos subjetivos y psicológicos, como aquellos “sentimientos, actos y experiencias de hombres individuales que, en su soledad, establecen una relación con cualquier cosa que consideren divina”. La amplitud de esta definición lleva incluso a calificar como religiosos los sentimientos subjetivos de personas ateas. La obra de James, sin embargo, queda deslucida por una falta de interés en los estudios comparativos.

La obra de Bronislaw Malinowski (1884-1942), cuyo brillante trabajo de campo con los isleños trobriandeses de Melanesia representa la verdadera fundación de la antropología social británica, combinaba en su visión de la religión y la magia el funcionalismo de Hume con la teoría psicológico-utilitarista de Williams James. Desde una perspectiva funcionalista, concebía la sociedad como un todo, y su interés estaba puesto en la forma en que se interrelacionaban las instituciones. Esto no evitaba un carácter psicologista: “cualquier teoría de la cultura debe comenzar por las necesidades orgánicas del hombre”. Usando la etnología de los trobriandeses como material ilustrativo, Malinowski vincula las instituciones sociales con las necesidades biológicas humanas, razón por la cual ha sido acusado de “reduccionista”.

Dada la influencia de W. James, Malinowski pensaba que el individuo era un ser fundamentalmente práctico y apegado a este mundo. Admitía que los isleños trobriandeses eran tan racionales como cualquier europeo y que poseían una considerable acumulación de conocimiento empírico sobre el mundo en que vivían. Siguiendo a Tylor y Frazer, estableció una nítida división conceptual entre magia, ciencia y religión.

Los isleños trobriandeses eran un pueblo matrilineal que vivía en pequeñas comunidades.

Cada aldea estaba compuesta por un grupo de varones emparentados entre sí por vía matrilineal, sus mujeres y sus hijos. Los vínculos entre aldeas se hacían a través del matrimonio, de forma que por toda la isla la gente estaba unida

por una estructura compleja de intercambio recíproco de dones. La horticultura y la pesca eran las principales fuentes de subsistencia. Todos los aspectos importantes de la vida trobriandesa están relacionados con algún ritual mágico, hasta el punto de que la mayoría de las muertes eran atribuidas a la magia. Después de muerta, la persona podía “sobrevivir” de dos maneras: podía convertirse en un kosi o fantasma, un espíritu que tenía una vida transitoria y que rondaba por un tiempo por los lugares que solía frecuentar de vivo dedicándose a hacer jugarretas a los vivos; o podía convertirse en un baloma o alma, que abandonaba el cuerpo muerto y se dirigía a la isla de Tuma, a unos 16 kilómetros de Trobriand.

Allí los baloma vivían una vida semejante a la de los vivos, pero más placentera y satisfactoria.

Conforme el espíritu se hacía viejo en este mundo, su piel se arrugaba hasta caer como el de una serpiente; entonces el espíritu se convertía en un embrión que una mujer baloma se encargaba de devolver en una canasta a las Trobriand, donde era lavado con el agua del mar.

Eventualmente, el embrión entraba en la vagina de una mujer que, de esta forma, se quedaba embarazada. Los trobriandeses ignoraban el hecho de la paternidad, y creían en la reencarnación.

Las fórmulas pronunciadas en los ritos mágicos, especialmente en los relacionados con la construcción de canoas y la producción de ñame, contenían llamamientos a los espíritus. Sin embargo, a pesar de la gran importancia que los espíritus de los muertos tenían para los isleños trobriandeses, esta sociedad no tenía cultos elaborados a los ancestros, y tampoco se creía que los espíritus fuesen causantes de desgracias. Sin embargo, todo ello era secundario comparado con las creencias mágicas. Era la magia la que desempeñaba un papel crucial.

Por todo esto, para Malinowski “no existe ningún pueblo, por muy primitivo que sea, que no tenga religión o magia.

Pero, al mismo tiempo, tampoco existe ninguna raza salvaje que carezca de ciencia o de una actitud científica”.

Malinowski se resistía a creer que los pueblos ágrafos fueran “irremediablemente supersticiosos” o estuvieran inmersos en una mentalidad prelógica. Estas teorías, señalaba, tal vez contribuyen a sentirnos civilizados y superiores, pero son completamente contrarias a los hechos. Debemos descartar, escribió, la idea de que los “salvajes sean unos niños o unos locos, unos místicos o unos simplones”. Los pueblos ágrafos tienen un cuerpo de conocimientos científico-racional que emplean para propósitos prácticos. Al mismo tiempo admitía la funcionalidad social de los rituales públicos, porque éstos eran “el mismo cemento de la construcción social” e “indispensables para el mantenimiento de la moral”.

Los ritos funerarios en particular servían para reafirmar la unidad del grupo. Pero, a diferencia de la magia, donde el objetivo siempre está claro, los rituales religiosos no tienen un propósito ulterior que no sea el ritual en sí mismo. Éstos adquieren significado solamente en términos de la mitología o la tradición.

Malinowski relaciona la religión con los rituales de ciclos de la vida y, especialmente, con la muerte. Los seres humanos sienten un intenso temor ante la muerte, probablemente como resultado de instintos profundamente arraigados. Es aquí donde la religión “surge como resultado de una crisis individual, la muerte”. Así, la creencia en espíritus y en la inmortalidad, ambas con un inequívoco origen psicológico, forman la esencia de la religión. Al evitar que el hombre se rinda ante la muerte, la religión muestra su origen en los instintos. La inspiración de lo religioso, de esta manera, tenía dos fuentes: el ansia de la inmortalidad y un fuerte deseo de comunión con Dios. La religión concedía a los creyentes un sentimiento de paz y bienestar, devolvía al hombre el control de su destino, mientras que la ciencia se limitaba simplemente a controlar el mundo natural.

Malinowski explica la magia en términos similares, destacando sus funciones psicológicas y sociales. Tuvo el cuidado de advertir que las creencias mágicas no eran equivalentes a la ciencia primitiva ni tampoco eran reducibles a conceptos abstractos de “poder” como el mana y el orenda; estos últimos, pensaba, no eran más que puros conceptos metafísicos. Pero la magia es un sistema de creencias y prácticas que se originan esencialmente a partir de respuestas emocionales ante situaciones de frustración. Los conjuros y rituales mágicos, aunque estandarizados y asociados con un elaborado sistema de tabúes y mitologías, son el producto de experiencias emocionales, de respuestas naturales a los “impedimentos” existentes en la vida cotidiana, cuando el conocimiento y el control técnico se muestran ineficientes. Cuando el individuo no encuentra respuestas dentro de su conocimiento, busca “una actividad sustitutiva”.

Así, la magia sirve para “dar respuestas alternativas en situaciones críticas”; proporciona al individuo una sensación de confianza y equilibrio. Menciona el hecho de que la pesca en las lagunas de las Trobriand, donde el hombre puede confiar completamente en sus conocimientos y habilidades, no requiere ninguna práctica mágica, mientras que en la pesca de alta mar, llena de peligros e incertidumbres, se prescriben toda una serie de rituales para asegurar buenos resultados y sin riesgos. En cualquier caso, ciencia y magia mantienen una relación de complementariedad; una tiene una función práctica, la otra psicológica.

4.2. Freud (1856-1939) y la teoría biológica del significado

Sigmund Freud vivió en una época de inflexión para el desarrollo de la teoría social. Su propósito era establecer una psicología científica -el psicoanálisis, o ciencia de los procesos mentales inconscientes- que aplicara los mismos principios de causalidad que operaban dentro de las ciencias naturales (positivismo). No obstante, el pensamiento de Freud era más biológico que mecanicista, sin caer en un reduccionismo determinista. Freud pertenecía a la “escuela de la sospecha” (Ricoeur), la cual abogaba por una “ciencia del significado”. Esta escuela entiende la interpretación como un “proceso de desmistificación”. La teoría psicoanalítica de Freud hacía hincapié en dos conceptos interrelacionados: el inconsciente y la libido. Freud no se interesaba por funciones psicológicas particulares, tales como la percepción, la memoria o la cognición.

Pensaba que éstas eran funciones del ego relacionadas con la adaptación del individuo a la realidad. Para Freud eran más importantes los procesos mentales inconscientes expresados en sueños, fantasías y neurosis. La psique, pensaba, no era equivalente al inconsciente. Además, el inconsciente no era para Freud una noción descriptiva, sino una concepción dinámica compuesta por los impulsos e instintos que proporcionan la fuerza motriz a la experiencia psicológica.

En sus primeros trabajos Freud sugería que los seres humanos estaban motivados por dos tendencias primarias: un "instinto" inclinado hacia la autopreservación y la adaptación al mundo exterior (el principio de la realidad), y la libido o tendencia sexual, una especie de energía psicosexual (el principio del placer). "Los impulsos que podemos llamar sexuales [...], desempeñan un papel particularmente importante en la causación de los trastornos nerviosos y mentales. Pero su influencia no se limita a esto; estos impulsos sexuales han contribuido de forma decisiva a los mayores logros culturales, artísticos y sociales de la mente humana". Central en la teoría freudiana de la libido era la noción de sexualidad infantil y la observación de que los niños pasan por un estado edípico en torno a los cuatro años de edad. El concepto proviene de la leyenda griega de Edipo, que mató a su padre sin saber quién era y posteriormente se casó con su madre, trayendo con ello la plaga a Tebas.

Freud hace una distinción fundamental entre id, ego y superego. El id, el aspecto instintivo de la personalidad humana, se conceptualizaba en términos totalmente sexuales, donde la libido era una especie de energía vital. Sin embargo, la noción freudiana de la sexualidad era bastante amplia, no se centraba en los genitales; la función de la energía sexual obedecía al placer, no a la procreación. Freud pensaba que esta energía sexual estaba desestructurada y formaba parte, junto con el instinto de agresión, de nuestra estructura biológica, siempre luchando por satisfacerse y por conseguir expresarse en el plano de la conciencia. Dadas estas tendencias inconscientes, el ego se dividía entre diferentes lealtades, deseando, por un lado, encontrar la satisfacción "instintiva" y, por otro, tratando de acomodarse a las demandas y presiones del mundo exterior. Freud sostenía, además, que la energía sexual insatisfecha acababa por convertirse en angustia; en otras palabras, la neurosis y la infelicidad eran el resultado de una sexualidad reprimida. Según su teoría, por un lado, la represión de los instintos sexuales es necesaria -Freud llega a decir que la civilización humana descansa en gran medida sobre la renuncia a gratificar los instintos-; pero, por otro lado, achaca la causa de la neurosis a la frustración de la libido. Por consiguiente, sólo puede lograrse la represión de los instintos a expensas de la felicidad humana. No sorprende, pues, que Freud calificara de "trágica" la condición humana. Sus seguidores radicales, como Marcuse y Reich, retuvieron los elementos críticos de la obra de Freud.

Tótem y tabú

Freud sugiere que hay un paralelismo entre formas individuales y asociales de neurosis y algunos "productos de la cultura", tal como tabúes, animismo y creencias totémicas; la teoría psicoanalítica puede explicar estos fenómenos. Ambos surgen del "mundo de la fantasía", de impulsos o "sentimientos ambivalentes", es decir, de los procesos inconscientes primarios. No obstante, no hay que olvidar que existen diferencias. Freud sostiene que los síntomas neuróticos corresponden a estados subjetivos, mientras que las creencias mágicas son creaciones sociales. En Tótem y tabú, Freud trata de la prohibición del incesto y las costumbres de rechazo que le están asociadas, afirmando que estas costumbres estaban presentes en muchas sociedades ágrafas. Critica las teorías según las cuales existe una aversión innata a la relación sexual con los parientes que viven juntos: de ser esto cierto, este instinto no necesitaría ser reforzado por la ley.

"No existe ninguna ley que ordene a los hombres comer y beber. La ley sólo prohíbe a los hombres hacer lo que les piden sus instintos". También niega la interpretación del tabú del incesto como forma de prevenir consecuencias genéticamente dañinas, señalando que estos hechos sólo pudieron haber sido evidentes a partir de que la humanidad comenzara a observar los resultados del cruzamiento de animales domesticados. Freud percibe el tabú como una "acción prohibida y por la cual el inconsciente muestra una particular inclinación". Los tabúes y las fobias se derivan de impulsos y tendencias ambivalentes; son el resultado de una "ambivalencia emocional" que tiene su origen en fuentes inconscientes.

Freud adopta la cuestionable "teoría de la crítica", formulada inicialmente en la obra de Ernest Haeckel, según la cual la ontogenia, o desarrollo del organismo individual, era una réplica de la filogenia, esto es, la evolución de las especies (más específicamente, la evolución cultural de la humanidad). Freud creía que la evolución cultural había pasado por tres fases evolutivas, animismo, religión y ciencia, y que esta evolución se correspondía con las etapas de crecimiento del niño: del estado de descubrimiento de los objetos, a la madurez, cuando el individuo renuncia al principio del placer y se adapta a la realidad. Para Freud, el animismo no constituía una explicación racional del mundo (tal como sostenían Tylor y Frazer), sino que más bien, al igual que ciertas neurosis, surgía de impulsos emocionales; representaba una "sobreestimación de los procesos psíquicos". Freud lo llamaba la "omnipotencia del pensamiento". La vida psíquica se impone a sí misma sobre la realidad de las cosas, y este tipo de pensamiento se hace evidente en la religión, las fobias, las ilusiones, los sueños, y en el pensamiento animista.

Posteriormente, Freud se centra en el totemismo, criticando tanto las teorías nominalistas como las racionalistas, así como la interpretación de Durkheim de que el tótem era una representación de la comunidad. En este punto, Freud retoma el complejo de Edipo para elaborar una teoría sorprendente y especulativa. Su punto de partida se extraía de la idea de Darwin sobre las "hordas primitivas", de que los primeros seres humanos "habitaban en pequeñas comunidades, donde cada hombre adulto vivía con una sola mujer -y si era poderoso con varias- las que defendía celosamente de los otros hombres. Los hombres más jóvenes eran marginados". Éste era el estado original del hombre: la familia patriarcal. "Hay un padre violento y celoso que guarda sus hembras para sí mismo y que expulsa de la casa a

los hijos adolescentes”; entonces, “un día los hijos expulsados juntaron sus fuerzas y asesinaron y se comieron al padre, poniendo así fin a la horda patriarcal”. Pero, corroidos por la culpa y el remordimiento por el “crimen del parricidio”, los hijos, que en el fondo también querían y admiraban al padre, intentaron mitigar su fuerte sentimiento de culpa instituyendo varios ritos y normas morales. Para poder vivir pacíficamente juntos crearon la prohibición del incesto, todos renunciaron a las mujeres deseadas. Instituyeron rituales para repetir y conmemorar el acto criminal: el animal totémico era el sustituto del padre. Los sacrificios animales y la eucaristía cristiana son sacramentos que simplemente repiten el crimen que se ha de expiar. Dios, el espíritu totémico, no es “en el fondo nada más que un padre exaltado”. En esta teoría sorprendente y especulativa, Freud ofrece una explicación para los tabúes, el sacrificio, el totemismo, la exogamia, la prohibición del incesto, y el origen de la vida social.

Estas suposiciones han sido ampliamente criticadas. Así, la teoría de la horda primitiva como forma más antigua de organización social no está apoyada en ninguna evidencia. Tampoco la teoría filogenética -es decir, que la culpa se transmite a través de herencia genética-es sostenible, pues ésta depende de la teoría lamarckiana de la hereditabilidad de características adquiridas.

El tema central de Freud era la consecución del bienestar y la felicidad humanas. Para este autor, la moralidad y la ciencia son dos grandes “poderes” que configuran la vida humana en comunidad. El “poder del amor” y la “compulsión del trabajo” son factores importantes en este sentido. Sin embargo, a diferencia de Marx, Freud concibe el trabajo como una molestia necesaria sin relación con el placer y la creatividad. Para Freud, la cultura no era el producto de la praxis humana, sino de la renuncia a la libido, de la represión y sublimación de la energía sexual. Había, por consiguiente, una antítesis fundamental entre civilización y sexualidad. En *El malestar en la cultura*, Freud explora diferentes paliativos que nos ayudan a lidiar con esta contradicción; se trata de actividades tales como el arte y la religión, las cuales suponen una desviación de nuestra energía instintiva, del mismo modo que ocurre en la neurosis, a fin de conseguir satisfacción a través de la fantasía. Sin embargo, a diferencia del arte y la ciencia, la religión se presenta como una manera insatisfactoria de enfrentarse con las dificultades de la vida. La religión restringe la elección y la adaptación. “Su técnica consiste en despreciar el valor de la vida y distorsionar la representación del mundo real”, lo cual supone una amenaza para la inteligencia.

Para Freud, lo que llamamos civilización, “es en gran parte responsable de nuestra miseria”. Freud detectaba en Europa occidental un profundo sentimiento de hostilidad y descontento en relación a la cultura. Pero, a pesar de la radicalidad de su crítica a la civilización occidental, y a diferencia de sus seguidores -Reich, Marcuse-, Freud no proponía ninguna salida alternativa a este dilema. Los seres humanos, arguye Freud, buscan instintivamente el placer a través del amor sexual, algo que es fundamental para su bienestar, pero la cultura reprime los sentimientos naturales en detrimento del individuo. La neurosis es el producto de la frustración subsiguiente. Freud llega a preguntarse si culturas específicas, o incluso toda la humanidad, pueden volverse “neuróticas”. ¿Es posible, pues, una reordenación de la vida humana? Freud hace hincapié en el instinto agresivo del hombre, la hobbesiana “hostilidad de todos contra todos”. Esto convierte a la civilización en necesariamente coercitiva y represora de los instintos en detrimento de la felicidad individual. La historia de la humanidad es, así, una lucha entre el Eros y el Thanatos, entre el instinto de la vida y el de la destrucción.

4.3. Carl Gustav Jung (1875-1961)

Jung criticó a Freud por el énfasis puesto por éste a los factores sexuales y su importancia en la interpretación de la neurosis y los sueños. Para Jung, la sexualidad desempeña apenas un papel subordinado en la mayor parte de los casos de neurosis. Otro punto de desacuerdo con la teoría freudiana era la actitud y valoración negativa que dicha teorías otorgaban a la religión; Jung, sin embargo, fundaba el supremo valor en la experiencia unificadora de la religión. Siguiendo su propio método de psicoterapia, conocido como “psicología analítica”, suele aparecer como uno de los primeros miembros que se separaron de la escuela psicoanalítica. Su perspectiva teórica es fundamentalmente ahistórica y asocial; “el individuo es la única realidad”.

La psique es un sistema cerrado, a pesar de que su energía procede de los procesos metabólicos del cuerpo. Se considera que esta fuerza vital o libido es fundamentalmente de naturaleza no sexual.

Jung identifica tres planos distintos que componen la base de la psique: el ego o mente consciente; el inconsciente personal, compuesto por todas las experiencias que se han olvidado o reprimido en la conciencia; y el inconsciente colectivo. Este autor veía la psique como un mecanismo autorregulador en el que las partes conscientes e inconscientes se influían recíprocamente. La personalidad estaba compuesta de diferentes actitudes (extraversión e introversión) y funciones psicológicas (sentimiento, pensamiento, sensación e intuición) que daban lugar a diferentes tipos de personalidad. Pero, aunque Jung reconoce las oposiciones y mecanismos complementarios operantes dentro de la psique, también postula una función transcendental de ésta: luchar para lograr la integración y la seguridad, algo que sólo se alcanza al final de la vida. Para Jung, la unidad y el equilibrio sólo se podían alcanzar a través de la religión. Jung concebía su psicología como una reconciliación entre la religión y la ciencia.

‘Religión e inconsciente colectivo

En su estudio *Psicología y religión*, Jung señala que la religión no es sólo un fenómeno sociológico e histórico, sino que también tiene un significado psicológico profundo. Define la religión como una experiencia “numérica” que invade y controla al sujeto humano. La experiencia religiosa es una sumisión a una causa o poder externo y superior al sujeto humano.

Las doctrinas y ritos religiosos no son más que la forma codificada de esta experiencia religiosa original. Jung defiende una aproximación fenomenológica al tema de la religión; se trata de estudiar la religión desde “un punto de vista

puramente empírico". Debemos enfrentarnos con hechos y no con juicios: las creencias religiosas son "psicológicamente verdaderas", porque la idea existe en la mente de alguien.

Esta tesis presenta algunos problemas. Así, la experiencia "numérica" que invade y controla al sujeto humano difícilmente se corresponde con el sentimiento místico de alejamiento budista o místico. En segundo lugar, decir que las creencias religiosas son "psicológicamente verdaderas" simplemente porque alguien cree en ellas, conduce a un relativismo cultural difícilmente sostenible; la existencia de una idea no la hace verdadera. Finalmente, aunque Jung piensa que su perspectiva es empírica y fenomenológica, sus escritos van más allá de la simple descripción, pues defiende una comprensión de la religión, una realidad psíquica compartida por todos los humanos, basada en el "inconsciente colectivo".

Jung explica el significado del inconsciente colectivo de la siguiente manera: "El inconsciente colectivo contiene toda la herencia espiritual de la evolución de la humanidad, reproducida constantemente en la estructura de cada individuo. Su mente consciente es un fenómeno efímero que cumple todas las adaptaciones y orientaciones provisionales. El inconsciente, por otro lado, es la fuente de las fuerzas instintivas de la psique y de las formas o categorías que la regulan, o sea, los arquetipos. Las ideas más poderosas de la historia se remontan a los arquetipos". Según este autor, esto es lo que ocurre, no sólo con las ideas religiosas, sino también con los conceptos centrales de la ciencia, la filosofía, la ética, e incluso los sueños, hechos en gran medida de un material colectivo. Este inconsciente transpersonal "heredado del pasado" no es un mero depósito, "sino que tiene un aspecto dinámico". Se trata de la contraparte psíquica de los instintos biológicos. Su naturaleza biológica se expresa a través de símbolos, cuyos significados sólo se pueden adivinar a través del estudio del trasfondo personal del individuo y de la mitología comparada. El inconsciente colectivo es elevado a la categoría de fenómeno religioso.

La psique inconsciente que se expresa a sí misma en modelos arquetípicos se manifiesta en fenómenos tales como sueños, mitos, visiones, simbolismos religiosos, y en estados patológicos como la histeria, la neurosis compulsiva, fobias y esquizofrenias, así como en toda la actividad imaginativa en general. Si bien coincidía con Freud en que tales fenómenos eran análogos por implicar un modo de pensamiento diferente al de la conciencia racional, para este último pensador, las fantasías, símbolos, los sueños y las neurosis tenían un origen infantil y libidinoso, fundamentalmente sexual, mientras que para Jung se derivaban de un inconsciente neutral, no inferior al pensamiento racional y consciente. De ahí deriva el valor positivo que Jung atribuye a las religiones. Algunos de los arquetipos analizados por Jung son el viejo sabio, la madre tierra, los aspectos "femenino" y "masculino", la cruz, el mandala, el héroe, el niño divino, el sí mismo, dios y la persona.

Para Jung, el inconsciente colectivo (mitología y religión) tiene importantes funciones para la personalidad: otorga sentido a la existencia conocida y desempeña un papel terapéutico. Así, los mitos y las creencias religiosas son una especie de terapia mental ante los sufrimientos y ansiedades de la humanidad. De este modo, la salud mental se lograría por medio de la integración de diferentes aspectos de la personalidad a través de este ámbito transpersonal y trascendental del inconsciente. Al igual que para Weber, también para Jung la racionalidad, "el impacto de la civilización moderna", produce un mundo más deshumanizado, aislando al individuo, y haciendo que éste pierda su "identidad inconsciente" con el mundo natural. El dominio de la razón supone la "mayor y más trágica ilusión" de la humanidad.

4.4. Mircea Eliade (1907-?): la religión como arquetipo

El autor contemporáneo que con más brillantez ha defendido una perspectiva fenomenológica a través de una serie de importantes estudios comparativos, ha sido Mircea Eliade. Eliade sostiene, como Jung, que el estudio fenomenológico de la religión debe seguir un método empírico, lo que conlleva una comprensión descriptiva y favorable de la religión. Así, presupone una experiencia religiosa universal y afirma que se ha de entender la religión dentro de su "propia estructura de referencia" como un fenómeno religioso. Eliade sostiene que debemos respetar el carácter fundamentalmente "irreductible" de la experiencia religiosa y señala que "intentar captar la esencia de un fenómeno tal mediante la psicología, la fisiología, economía, lingüística, arte o cualquier otra ciencia, resulta inadecuado, pues así se pierde el elemento único e irreductible que ella contiene: lo sagrado". Eliade concibe, pues, la religión como un fenómeno sui generis que sólo se puede entender en sus propios términos.

También como Jung, Eliade concibe la religión como la búsqueda humana inconsciente de significados cósmicos. Pero para captar la esencia y la estructura de los fenómenos religiosos se necesitan estudios comparativos. Arguye contra el tipo de fenomenología que se restringe a una comprensión descriptiva de una religión o cultura particulares, e igualmente se posiciona en contra de las construcciones tipológicas de datos religiosos. Hay que estudiar las manifestaciones históricas de fenómenos religiosos en orden a descubrir "qué tienen que decir" tales fenómenos. Para Eliade conceptos como el de "estructura" y "significado" son claves. Él se considera al mismo tiempo un fenomenólogo y un historiador de la religión. De esto se sigue que Eliade creía que todos los fenómenos religiosos tenían un carácter simbólico, definiendo al ser humano como un *Homo symbolicus*.

En la definición de religión, Eliade recoge y combina las definiciones de Otto y Durkheim.

Como Otto, Eliade concibe la religión como una experiencia esencialmente "numérica" del "otro", pero adopta la terminología y la perspectiva de Durkheim cuando vincula la religión a lo sagrado, el dominio opuesto a la vida profana. Lo profano y lo sagrado son dos modos de estar en el mundo, separados por un "abismo". Cada acto religioso y cada objeto de culto están relacionados con lo sagrado: "Cuando un árbol se vuelve un objeto de culto, no es venerado como árbol, sino como una hierofanía, esto es, como una manifestación de lo sagrado. Y todo acto religioso, por el hecho de

ser religioso, porta un significado que, en última instancia, es ‘simbólico’ puesto que se refiere a entidades y valores sobrenaturales”.

Todos los estudios de religión que participan de esta orientación teórica estudian el simbolismo religioso. Entender el mito, el chamanismo, los ritos de iniciación, es intentar “descifrar” el simbolismo implícito que manifiestan, discernir analíticamente las “estructuras simbólicas” subyacentes. Eliade insiste en que la búsqueda de esas estructuras no es un trabajo de reducción, sino de integración, elaborado a través del análisis comparativo. Para Eliade, la búsqueda hermenéutica del significado implica la suspensión fenomenológica de los juicios y opiniones, y el descubrimiento, a través de la comparación, de las “estructuras sincrónicas”.

Pero Eliade no se limita a afirmar que la experiencia religiosa se estructura a través del simbolismo. Como Jung, Eliade arguye que este simbolismo se manifiesta en modelos arquetípicos específicos. Marcando las diferencias entre su concepto de arquetipo y el de Jung, Eliade lo define como un sinónimo de “modelo ejemplar” o paradigma. En una serie de interesantes estudios comparativos, Eliade intentaba demostrar cómo todos los ritos y símbolos estaban relacionados con mitos cosmogónicos sobre la creación y la estructuración del cosmos a partir de un estado primigenio de caos. Esta estructuración se logró al comienzo de los tiempos gracias a agentes sobrenaturales. Así, los rituales secretos de iniciación de las comunidades tribales australianas se interpretan como una representación de su cosmogonía (el tiempo de los sueños); el simbolismo lunar se vincula a la regeneración del cosmos y la propia vida, así como a las ideas de polaridad y resurrección; el simbolismo del árbol cósmico también se relaciona con la regeneración periódica del universo, con la imagen paradigmática de la vegetación y con los vínculos simbólicos entre el cielo y la tierra; el rol del simbolismo del agua (bautismo, el diluvio) se asocia con la representación del caos original y la disolución de todas las formas.

Resumiendo, Eliade atribuye a los mitos una sola función, la de constituir un cosmos sagrado a partir del caos primigenio. Todos los ritos y símbolos religiosos son una repetición o manifestación de acontecimientos o modelos paradigmáticos presentes en los mitos cosmogónicos. Una interpretación de este tipo postula estructuras simbólicas arquetípicas, sobrepasando así los objetivos del análisis descriptivo. Al otorgar a estos modelos un status ontológico privilegiado, y al negar que la religión se pueda entender adecuadamente en términos de factores psicológicos o sociales, Eliade deja sin dar explicación a muchos elementos de los cultos extáticos, la brujería o los ritos de iniciación.

5. Religión: significado y función

5.1. Lévy-Bruhl

Contemporáneo de Durkheim y muy influido por él, Lévy-Bruhl investigó las “representaciones colectivas”, esto es, el orden sociocultural que se “impone” a los individuos y que preexiste y sobrevive a los miembros del grupo. Criticaba, por tanto, las teorías individualistas; cuando habla de “mentalidad primitiva”, no se refiere a las facultades mentales individuales, sino al contenido cultural del pensamiento. La actitud mental del individuo se deriva de las representaciones colectivas de su sociedad, y en las sociedades pequeñas, tal como en los pueblos ágrafos, las representaciones colectivas dejaban poco espacio para el razonamiento individual. En consecuencia, la racionalidad no es la clave para entender sus creencias. Así, resulta erróneo aplicar los cánones del modo de pensamiento europeo al pensamiento de los pueblos ágrafos.

El pensamiento primitivo, argumenta Lévy-Bruhl, es fundamentalmente místico. El mundo no se percibe como algo natural, sino que está coloreado e investido de entidades sobrenaturales.

Si bien los pueblos primitivos poseen un “conocimiento exacto” de los elementos del mundo, no perciben estos elementos como meros objetos naturales, sino como portadores de poderes místicos y elementos sagrados. “La realidad en que viven los primitivos es mística en sí misma”.

Estas representaciones condicionan la percepción del mundo, por lo que los pueblos primitivos ven el mundo de forma diferente. Debido a que su pensamiento está impregnado de ideas místicas, apenas evalúan la experiencia perceptiva. Por ello, fenómenos como los sueños y las visiones, considerados subjetivos en el pensamiento europeo, para los pueblos primitivos tienen el mismo status de realidad que la experiencia perceptiva ordinaria y cotidiana.

Una característica importante de los pueblos primitivos es lo que Lévy-Bruhl denominaba “homogeneidad” o “participación mística”. La creencia colectiva en una esencia espiritual, personal (dioses y espíritus) o impersonal (mana), indica que el pensamiento primitivo implicaba una “participación” mística. Puesto que la percepción de los pueblos primitivos estaba impregnada por la emoción y el pensamiento estaba preso de una expresividad mística, más que meramente percibir, participaban de una comunión con la naturaleza. Para Lévy-Bruhl, pues, el pensamiento primitivo es fundamentalmente místico, mientras que el pensamiento moderno es esencialmente positivista.

5.2. Evans-Pritchard: antropología e historia

Evans-Pritchard fue, en muchos sentidos, un sociólogo weberiano, al combinar la comprensión interpretativa con el análisis sociológico. En sus trabajos sobre la historia del pensamiento antropológico expone solamente dos tradiciones teóricas: la antropología francesa, que se origina con Montesquieu (incluyendo autores como D’Alembert, Saint-Simon, Comte, Durkheim y Lévy-Bruhl) y la tradición británica, que se origina con filósofos morales escoceses como Adam Smith, Ferguson y Hume. Esta última tradición, con su acentuado empirismo, tiene en Herbert Spencer a su máximo representante. Para Evans-Pritchard, pues, la antropología era “hija de la Ilustración”. Ambas corrientes concebían la sociedad como sistemas u organismos naturales, susceptibles de estudio empírico. El método inductivo era la

herramienta idónea para explicar los fenómenos sociales en términos de principios o leyes generales, de la misma manera en que proceden las ciencias naturales. Evans-Pritchard abogaba por una perspectiva que fuese a la vez hermenéutica, estructural, comparativa e histórica.

El análisis antropológico, escribió, se compone de tres fases o niveles de abstracción. Primero, el antropólogo intenta, como el historiador, comprender las características significativas de una cultura y traducirlas en los términos de su propia cultura (comprensión interpretativa).

Segundo, el antropólogo intenta dar un paso más y, a través del análisis, descodifica las formas o estructuras subyacentes de una sociedad o cultura. Al relacionar lógicamente las observaciones entre sí de forma que compongan un modelo, se pueden captar los elementos esenciales de la sociedad como un todo. Finalmente, en la tercera fase, el antropólogo compara las estructuras sociales de diferentes sociedades. A esta perspectiva, Evans-Pritchard la denominaba “sociología histórica”.

El estudio de Evans-Pritchard sobre los azande fue uno de los primeros intentos de describir, sin prejuicios ni sensacionalismo excesivos, los ritos y creencias en relación con la magia y la brujería en un pueblo no europeo. Su propósito era mostrar cómo las creencias y los ritos místicos formaban un “sistema ideacional”, y cómo este sistema se expresa en la acción

social. Evans-Pritchard remarca que la forma de pensar de los azande es esencialmente racional, y que sus acciones están basadas en un conocimiento empírico racional. Pensamiento “místico” y pensamiento “empírico” coexisten entre sí. No obstante, los azande perciben la diferencia entre las actividades relacionadas con la naturaleza por un lado, y las actividades mágicas y las relacionadas con los espíritus y la brujería por el otro, a pesar de que la brujería era un elemento normal en la vida social de los azande.

Este pueblo del Sudán, durante el período precolonial, se organizaba en reinos separados, cada uno regido por un miembro de un clan aristocrático. La creencia en el espíritu-creador supremo Mbori y en los fantasmas de los ancestros (atoro) es fundamental; pero más importante es la creencia en objetos mágicos y en la brujería, que desempeña algún papel en casi todas las actividades de la vida social. Cualquier desgracia o inconveniencia se debe a la brujería. Para los azande, un brujo (boro mangu) es una persona que tiene la habilidad de causar la desgracia a otras personas, o incluso el poder de matarlos. Un brujo no practica rituales, no recita conjuros y no posee objetos mágicos. El acto de la brujería es “físico”: el brujo es una persona cuyo cuerpo contiene una sustancia material, una hinchazón ennegrecida de forma oval que se encuentra cerca del hígado. Los poderes se transmiten de padres a hijos y de madres a hijas. Normalmente un brujo actúa contra una persona movido por la envidia, el odio o la avaricia.

Si la brujería implica atributos físicos que pueden causar infortunios, la magia, sin embargo, implica ritos, conjuros y la manipulación de objetos mágicos, normalmente plantas. En cierto sentido, la magia es una forma de combatir la brujería. Los magos (boro ngua) suelen ser hombres viejos o de mediana edad que no tienen mucho prestigio, a pesar de que pueden tener un extenso conocimiento en herboristería. Cuando los azande creen que están siendo hechizados, consultan a un brujo-médico (abinza), que es adivinador y mago al mismo tiempo: como adivinador descubre el hechizo; como mago combate al brujo utilizando objetos mágicos. Pero, ¿por qué los azande no perciben la “futilidad de su magia”? Evans-Pritchard ofrece varias soluciones. Primero, puesto que la magia tiene como objetivo principal combatir otros poderes mágicos, su acción trasciende la experiencia, por lo que difícilmente se puede contradecir.

Segundo, los azande saben vivir con el escepticismo, y reconocen que ciertas medicinas y ciertos magos a veces no funcionan. Tercero, para explicar el fracaso de un rito, existe toda una serie de nociones disponibles: brujería, contramagia, incumplimiento de un tabú, etc. Cuarto, sólo se usa la magia para producir hechos que probablemente ocurrirán en cualquier caso, ya que siempre viene acompañada por una acción empírica.

Otro trabajo de gran importancia para la antropología es su trilogía sobre los nuer, un grupo ganadero seminómada que habitaba la región pantanosa y las sabanas del sur de Sudán. Su propósito era mostrar cómo la vida social está firmemente anclada en el mundo material; la política o la religión no son ámbitos autónomos. Para los nuer, los espíritus se dividen en dos categorías principales, los espíritus de arriba, asociados con el aire, los ríos y la iluminación, y los de abajo, espíritus totémicos asociados con plantas y animales. Estos últimos no son tomados de la experiencia cotidiana de los nuer, contradiciendo la suposición de Malinowski. Según Evans-Pritchard, no debemos buscar la interpretación de las relaciones totémicas en la naturaleza intrínseca del tótem, sino en “la asociación que sugiere”. Los nuer consideran las criaturas no por sí mismas, sino en cuanto símbolos.

Los espíritus del aire y los totémicos están estrechamente relacionados con la estructura social. Evans-Pritchard dice que en todas las sociedades el pensamiento religioso lleva la marca del orden social. Como creador, el espíritu es el protector de todos; representado por los espíritus del aire, es el protector de los linajes y de las familias; representado por los espíritus de la naturaleza y los fetiches, es el protector de individuos particulares. Evans-Pritchard destacaba que la religión nuer era fundamentalmente una religión centrada en el mundo; no sabían ni se preocupaban por saber qué había después de la muerte. Mostraban poco interés por los fantasmas y los espíritus de los muertos, y apenas utilizaban los objetos mágicos. Todas las enfermedades graves y desgracias que ocurren entre los nuer se atribuyen invariablemente a la infracción de una interdicción moral; el adulterio, el incesto y el homicidio en particular eran vistos como faltas graves que implicaban no sólo el quebrantamiento de una regulación social, sino también la violación de un tabú y del orden espiritual. Una persona, o incluso toda la comunidad, quedaban así ritualmente contaminados, y sólo la actividad ritual podía situar las cosas de nuevo en su sitio.

En la práctica, los nuer identificaban la enfermedad con el pecado.

Evans-Pritchard describe la cosmología nuer como fundamentalmente dualista; para él hay una rígida separación entre el espíritu y la tierra. De la misma manera, existe una dicotomía dualista entre arriba-abajo, luz-oscuridad, derecha-izquierda, bien-mal, masculinidad-feminidad, etc. Este dualismo se corresponde con un modelo estructural subyacente en la sociedad nuer.

5.3. Mary Douglas: animales, anomalías y abominaciones

Si bien Mary Douglas coincide con Lévi-Strauss en la idea de que las culturas ágrafas no poseen ninguna división entre sus diferentes ámbitos de “clasificación” -el campo de acción simbólica es único-, mientras que éste último se preocupa fundamentalmente por desacralizar el concepto de totemismo, Douglas intenta interpretar las reglas de contaminación y los tabúes alimenticios mediante el recurso a la estructura social de pensamiento, siguiendo la línea de Durkheim. En su obra *Pureza y peligro*, Douglas reivindica una orientación sociológica para la comprensión de la cultura de los pueblos ágrafos, basada en la comparación de las visiones que estos pueblos tienen sobre el destino humano y sobre el lugar que el hombre ocupa en la naturaleza.

Según Douglas, los tabúes tienen como primera función imponer cierta sistematicidad en la experiencia inherentemente desordenada. Así, con respecto a los tabúes alimenticios, la taxonomía animal de estos pueblos separa a los animales diurnos de los nocturnos, los de arriba de los de abajo, los de agua de los de tierra. Douglas reexamina el relato de la creación del Génesis, donde se diseña un boceto de los tres dominios terrenales, que son: a) “lo seco”, que Dios llamó “tierra”; b) el conjunto de las aguas, denominado “los mares”; y c) una región “encima de la tierra en el firmamento del cielo”, que se llamaría aire. Significativamente, cada uno de estos dominios se relaciona con una categoría particular de “criaturas” formadas por el Creador en un orden cronológico. En la lista de prohibiciones dietéticas (animales impuros), expuesta en el Levítico y en el Deuteronomio, hay una conformidad con este esquema clasificatorio, pues las restricciones se agrupan bajo tres grandes encabezamientos. Por categorías: a) entre los animales de las aguas, los hebreos consideran comestibles sólo los peces típicos, estando prohibidos los que carecen de aletas y escamas; b) Douglas ignora a “las aves”, por la confusión con que la Biblia se refiere a esta categoría; c) las criaturas terrestres se subdividen en “bestias” y “animales que se arrastran”: de entre los primeros, se podían comer cualquier animal de pezuña partida hendida en mitades y que rumia (el camello, la liebre y el cerdo quedan excluidos según este esquema, así como cualquier animal con zarpas); de entre los animales que se arrastran, todos son impuros.

Douglas critica la reducción de este simbolismo a cuestiones de higiene, tal como lo hizo Marvin Harris. Según esta autora, los animales prohibidos lo son por razones de estar a camino entre dos esferas, por poseer algunas características propias de los miembros de otra esfera, o por carecer de características definidas. Esta interpretación ha recibido críticas por no ajustarse en muchos casos.

En su ensayo *Descifrar una comida*, Douglas señala que los hebreos clasificaban los animales en tres categorías bien definidas: los considerados comestibles y apropiados para el altar (sacrificios); los considerados comestibles en un contexto profano; y los considerados impuros e incomedibles. El sacrificio constituía un elemento principal en el ritual hebreo. Los animales desempeñaban un papel crucial en tales rituales, y las características siguientes son significativas:

- 1) para el sacrificio se tenían que ofrecer animales “sin defecto”, y para el holocausto (en el que se quemaba completamente la víctima sobre el altar) tenían que ser machos; 2) el “animal primogénito” era siempre consagrado para el sacrificio divino; 3) sólo los animales de granja podían ser ofrecidos en sacrificio; 4) se consideraba que tanto la grasa como la sangre de los animales sacrificados pertenecían a Yahweh; 5) existen motivos para creer que la carne de los animales sacrificados era considerada santa o sagrada, y que sólo podían comerla las personas que eran ritualmente puras; y 6) todos los animales de granja deben ser muertos en sacrificio y llevados al tabernáculo como una ofrenda a Yahweh.

En el lado opuesto están los animales impuros. Cualquiera que tocara estos animales era considerado impuro hasta el anochecer. Las nociones de impureza afectaban también a otros aspectos de la vida social hebrea. Se consideraba que una mujer era impura durante siete días después del nacimiento de un hijo, y no le estaba permitido tocar objetos sagrados ni entrar en el santuario. La lepra y los períodos menstruales eran igualmente objetos de creencias y restricciones similares.

A su vez, los hebreos tenían varias reglas relacionadas con los sacerdotes y los santuarios.

En primer lugar, los levitas representaban a los “primogénitos” de Israel, consagrados al servicio de Yahweh. Sólo los levitas “sin ninguna falta” o defecto físico podían ser sacerdotes, teniendo que observar normas estrictas, tales como casarse con vírgenes, no tocar carne muerta, etc. En segundo lugar, el lugar del sacrificio era considerado sagrado, y ninguna persona en estado de impureza o que hubiera infringido alguna regla moral podía entrar en el templo. La analogía entre las categorías animales y sociales es evidente.

5.4. Interpretación de los símbolos

En las últimas décadas han proliferado los estudios dedicados al simbolismo. Ernst Cassirer, como Lévi-Strauss, pensaba que el lenguaje y el simbolismo eran las características esenciales de la cultura humana, llegando incluso a definir la especie humana como animal symbolicum. La representación simbólica es una función central de la conciencia humana y la base de la comprensión de todos los aspectos de la vida: lenguaje, historia, arte, mito y religión.

El simbolismo es la clave de la comprensión de la cultura. Símbolos y signos constituyen universos diferentes del discurso: un signo pertenece al mundo físico del ser, es un “operador” y existe una conexión “intrínseca” y “natural” entre el signo y la cosa que significa; un símbolo, por otro lado, es “artificial”, un “indicador”, y pertenece al mundo humano del significado. El conocimiento humano, por su misma naturaleza, es simbólico. Para Cassirer, la diferencia entre religión y ciencia es que mientras que la religión y el mito “confunden” el símbolo y lo que éste significa, la ciencia (como el lenguaje ordinario y el sentido común) los diferencia, y de esta diferenciación surgen “sistemas de relaciones”. Raymond Firth establece una distinción básica entre cuatro diferentes tipos de signos. Un index es un signo directamente relacionado con lo que de hecho significa (e.g. la parte al todo, lo particular a lo general, etc.). Ejemplos de index son la huella del león o el humo de una hoguera. Una señal es el aspecto dinámico de un index. Un icono es un signo que se emplea cuando lo que está en juego es una relación sensorial (e.g. la estatua de un león). Y finalmente un símbolo es un signo que posee, no una relación o semejanza directa entre el signo y el objeto significado, sino una serie compleja de asociaciones: la relación está basada en la convención y puede parecer arbitraria (e.g. el león como símbolo de bravura).

Edmundo Leach establece una serie de distinciones similares, pero concibe el símbolo y el signo como subgrupos del index. Leach, sin embargo, usa el término “signo” para referirse a “símbolos” en los que la relación entre el signo y la cosa significada es de contigüidad, metonímica, no arbitraria (e.g. la corona como representación de la monarquía). Así, un signo expresa una relación intrínseca, de forma que el signo y la cosa simbolizada pertenecen al mismo contexto cultural, siendo su relación metonímica. Un símbolo, por otra parte, representa una entidad que pertenece a un contexto cultural diferente, constituyendo una relación metafórica. Leach sitúa la acción social dentro de un continuum: en un extremo están las acciones totalmente profanas, pura y simplemente técnicas, y en el otro están las acciones que son sagradas y no tienen funcionalidad técnica. Vistas las cosas de este modo, la técnica y el ritual, lo profano y lo sagrado, no indican diferentes tipos de acción social, sino aspectos presentes en casi todas las formas de comportamiento. En este sentido, el ritual es un predicado simbólico que “dice” algo sobre el individuo o el acontecimiento. Así, Leach agrupa bajo el encabezamiento de “ritual” comportamientos mágicoreligiosos y comportamientos que simplemente son comunicativos (e.g. el acto de estrechar las manos). El ritual es una acción simbólica, y el mito es simplemente su equivalente en el ámbito de las ideas. “Mito y ritual son esencialmente una misma cosa”. Para Leach, lo que la acción ritual simboliza es la estructura social. Leach usa como ejemplo el tema del cabello, poniéndolo en relación con el status social. Esto es lo que ocurre en muchas tribus de Birmania, donde las mujeres solteras llevan el pelo corto, mientras que las casadas lo llevan largo. “Cortar el cabello equivale a control social”.

Aplicando la perspectiva estructuralista, Leach argumenta que el tabú es una expresión de ambigüedad entre las divisiones de las categorías -en concreto, las binarias-. Ya no hay una distinción explícita entre la “estructura de las ideas” (ritual) y la estructura social, pues los dos niveles son vistos como aspectos de un “todo interactivo único”. La cultura es contemplada así como un sistema de comunicación; la tarea de los antropólogos es “descodificar los mensajes” incorporados en el simbolismo, estudiar la “semántica de las formas culturales”. Esto significa analizar los símbolos en relación con categorías empíricas específicas (cabello, comida, regalos, etc.), y extraer los significados que tienen relevancia intercultural. Leach hace hincapié en los códigos binarios y en una tercera categoría ambigua que media en la oposición. Así, destaca el status ambiguo de las mujeres casadas en sociedades exógamas con grupos de descendencia patrilineales. Por una parte, con respecto a los grupos de linaje local, es una extraña, es “intrínsecamente malvada, un objeto de fuera, un objeto sexual, impura”. Pero, por otro lado, la continuidad del grupo de descendencia depende de ella y es, por consiguiente, buena, la antítesis del objeto sexual. Leach señala que esto recuerda al contraste entre la Virgen María y María Magdalena en la mitología cristiana. Seguramente, el mensaje es el status ambiguo de las mujeres en estas sociedades. Una limitación de este tipo de análisis consiste en que el énfasis puesto en las oposiciones binarias oscurece el hecho de que muchos símbolos reflejan una jerarquía compleja.

Pero lo más importante de Leach es su idea de que no se pueden entender los símbolos si se los aísla y de que no existe un simbolismo universal, a pesar de que se pueda hablar de temas simbólicos universales. Los símbolos siempre son potencialmente polisémicos y adquieren su significado cuando se los contraponen con otros símbolos. Por tanto, entender el simbolismo es explorar detalladamente un contexto etnográfico específico.

Otro ejemplo de la perspectiva estructuralista es el estudio del simbolismo animal de Roy Willis, *Man and Beast*. Su premisa básica es que los animales tienen un significado profundo para la cultura humana casi universalmente, ya que los animales “se prestan para expresar los dos modos primarios y polares del pensamiento humano: el metonímico y el metafórico”. No obstante, su análisis resulta extremadamente estrecho, y su metodología totalmente antiestructuralista. Por su parte, Rosaldo y Atkinson señalan que el “simbolismo de los sexos es un buen punto de partida para descubrir temas simbólicos abstractos y universales”. Willis propone que la división sexual proporciona en todas partes la base metafórica para la elaboración de los sistemas cosmológicos.

Volviendo a la teoría de Douglas, el grado de elaboración ritual y el tipo de cosmología son el producto de una forma específica de experiencia social y pueden no tener nada que ver con la vida urbana o la ciencia moderna. Importante para esta autora es el concepto de “control social”, sobre el cual inciden dos dimensiones: la “red” y el “grupo”. “Red” se refiere al orden y clasificación del sistema simbólico y refleja el grado en el que se ordena y codifica un sistema simbólico o cultural, de forma que constituye una visión del mundo coherente. “Grupo” se refiere al grado en que las relaciones sociales controlan al individuo; un grupo estrechamente entretelado constituiría un grupo fuerte. Según sus combinaciones, tendremos:

1. En situaciones donde hay una carencia de clasificación pública y donde las agrupaciones sociales son fluidas y flexibles, de forma que hay pocos constreñimientos sociales sobre el individuo, emerge una cosmología débil y no ritualista.
2. En la situación opuesta, donde existe un alto nivel de clasificación junto con controles sociales fuertes sobre el individuo, la cosmología tiende a funcionar como reguladora; hay una piedad rutinizada hacia la autoridad y sus símbolos, y la creencia de que los infortunios son castigos de transgresiones morales.
3. En situaciones en las que el grupo es fuerte, pero la red débil, es decir, en aquellas sociedades donde la comunidad es de pequeño tamaño pero donde la autoridad no está nítidamente definida y hay una carencia general de clasificación coherente, uno encuentra cosmologías dominadas por la brujería. Aquí el sistema de creencias es dualista y hay una clara distinción entre lo interno y lo externo, lo bueno y lo malo.
4. Finalmente, las situaciones sociales descritas por Douglas como “redes poderosas”, con un ethos social competitivo, cuyo ejemplo más característico son los big man de Nueva Guinea.

Aquí, la cosmología es fundamentalmente secular y pragmática.

Douglas señala que no sólo existe una relación sistemática entre las ideas cosmológicas y los modelos de vida social, sino que hay una concordancia entre las expresiones sociales y corporales del control. “El cuerpo social condiciona la forma en que se percibe el cuerpo físico”.

Y continua: “cuanto menos estructurada sea la sociedad, mayor será el valor de la informalidad, mayor la tendencia a abandonar la razón y dejarse llevar por el pánico o el entusiasmo, y mayor será el espacio dejado a expresiones corporales de relajación y abandono”. Esto lleva a Douglas a postular dos formas de religión, una del control y otra del éxtasis. Las características de estas dos formas de religión pueden apreciarse en la siguiente tabla:

Condiciones para la efervescencia Condiciones para el ritualismo

(éxtasis) (control)

Dimensión social

Orden simbólico

Débil control del grupo y la red social: escasa diferenciación del yo y de la sociedad

Símbolos difusos: no hay interés en la magia o en la diferenciación ritual; no se valora el control de la conciencia

Fuerte control y clasificación elaborada: sociedad diferenciada y valorada por encima del yo

Sistema simbólico condenado: eficacia mágica atribuida a los actos simbólicos; los símbolos otorgan gran valor al control de la conciencia

Así, “el trance tendrá más posibilidades de consolidarse cuando más débil sea la estructura de la sociedad. Es la falta de una articulación social fuerte, el debilitamiento del grupo y la red, lo que lleva a la gente a buscar en el relajamiento del control corporal formas apropiadas de expresión”. Resumiendo, para Douglas el simbolismo corporal y los patrones cosmológicos son un reflejo de la estructura social. De hecho, el ritual puede ser considerado como una réplica simbólica del orden social.

5.5. Simbolismo ritual y estructura social

Victor Turner, a comienzos de los cincuenta, pasó casi dos años y medio entre los ndembu de Zambia. Las aldeas ndembu, de alrededor de cuarenta habitantes, se organizan en torno a un grupo de hombres emparentados por vía matrilineal, entre los cuales el hombre más viejo suele ser el jefe. Sin embargo, la residencia es patrilocal; las mujeres van a vivir a las aldeas de sus esposos. Hay así una contradicción entre los principios que gobiernan la estructura de la aldea y la virilocalidad, contradicción que se acentúa por el hecho de que los jefes ambiciosos intentan mantener en sus comunidades a sus propios hijos y a los hijos de sus hermanas.

Consecuentemente la organización de la aldea es inestable, y hay un alto índice de divorcios y de movilidad residencial. En tal situación, la única unidad estable es la familia matricéntrica, compuesta por la madre y sus hijos.

La caza era ritualizada y se asociaba a la masculinidad, lo que iba en contra de los lazos matrilineales que gobernaban los derechos de propiedad, status y residencia dentro de la aldea.

La división sexual daba origen a una oposición esencial: “para los hombres la caza, para las mujeres la procreación”.

Así pues, Turner sugiere que la sociedad ndembu, especialmente en lo que respecta a la estructura de la aldea, es “inherentemente inestable” y está “desgarrada por disputas constantes”. El análisis de Turner concluye que los modelos estructurales subyacentes de la organización social ndembu permanecen intactos a pesar de todos los conflictos. Para Turner, el ritual no es una simple expresión de cohesión social o una forma de transmisión de los valores, sino que constituye una exageración de los conflictos reales entre determinadas reglas sociales cuyo resultado final es la afirmación de la unidad, a pesar de esos conflictos. El ritual es, así, una expresión del fracaso de los mecanismos normales disponibles para resolver los conflictos dentro de las comunidades y entre ellas para mantener la solidaridad. Para los ndembu, el ritual está omnipresente en toda la vida social. La religión ndembu se basa en cuatro elementos. Primero, la creencia en la existencia de un gran dios, Nzambi, que creó el mundo y después lo abandonó a su suerte. Está vagamente relacionado con el tiempo y la fertilidad, pero no se le adora en oraciones o rituales. Segundo, hay una creencia en los espíritus de los ancestros, con el poder de donar o quitar las cosas buenas de la vida a sus parientes. Son causantes de los problemas reproductivos de las mujeres, de la mala suerte en la caza, etc.

Tercero, los ndembu creen en la eficacia intrínseca de ciertos animales y sustancias vegetales, preparadas por personas cualificadas, y que pueden funcionar para el bien o para el mal. Y cuarto, existe la creencia en el poder

antisocial y destructivo de las brujas y los hechiceros. Los rituales ndembu se dividen en dos tipos de categorías: los rituales de crisis vitales, asociados especialmente a la pubertad y a la muerte, y los rituales de aflicción, asociados a varias desgracias resultantes de la acción de los espíritus. El ritual tenía un papel político de integración y era parte de un mecanismo social que restablecía el equilibrio y la solidaridad del grupo.

Turner también estudió el sistema ritual de los ndembu en términos de significado e hizo varios análisis minuciosos de su simbolismo ritual. El símbolo, ya sea por la posesión de cualidades análogas o porque sugiere una asociación, representa algo más que a sí mismo: “el símbolo es la unidad mínima de estructura en el ritual ndembu”. Para intentar averiguar el significado de un símbolo ritual es importante diferenciar entre tres tipos diferentes de significados: 1) el nivel de la interpretación indígena, llamado por Turner “significado exegético”; 2) el significado “operativo”, y que se refiere a la forma de utilizar el símbolo dentro del contexto ritual; y 3) el significado “posicional”, es decir, el significado que tiene el símbolo en función de su relación con otros símbolos “dentro de una totalidad, una Gestalt cuyos elementos adquieren su significación dentro del sistema como un todo”. La perspectiva de Turner del simbolismo es totalmente sociológica, pues argumenta que los símbolos ndembu nos hablan esencialmente de sus necesidades básicas de existencia social (la caza, la agricultura, la fertilidad) y de los valores compartidos de los cuales depende la vida de la comunidad. Critica por ello las perspectivas antropológicas que desaconsejan ir más allá de la información etnográfica y que toman los significados nativos del simbolismo como la única interpretación sociológicamente relevante; de la misma manera, se mostraba crítico con las perspectivas psicoanalíticas del ritual que identificaban las costumbres religiosas de los pueblos ágrafos con los síntomas de la neurosis y la psicosis y que consideraban las interpretaciones nativas como simples racionalizaciones.

5.6. El proceso ritual

En la mayoría de las sociedades humanas las principales transiciones del individuo, lo que se denomina “crisis vitales” (nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte) son objeto de elaborados rituales. En las comunidades ágrafas, estos ritos constituyen un aspecto muy importante de la vida cultural. Han sido muchos los autores que han notado las similitudes existentes entre diferentes ritos de “crisis vitales”, pero fue Van Gennep quien en su estudio clásico *Los ritos de paso* estableció por primera vez el modelo común subyacente a todos estos rituales de transición.

Van Gennep, contemporáneo de Durkheim, sostenía que todo el universo estaba sujeto a una periodicidad que tenía repercusiones en la vida humana. Por ello, existía una similitud entre todos los rituales que implicaban transición. Asimismo, consideraba que la diferencia entre la religión y la magia era que la primera era más teórica, siendo la segunda más práctica. Van Gennep señalaba que todos estos ritos de transición adquirirían una forma típica, consistente en tres fases rituales esenciales. En primer lugar estaban los ritos de separación, una fase preliminar compuesta por ceremonias de purificación, el corte del pelo o pequeños cortes en la piel. Después venía el período liminar, el rito de transición, en el que las personas que se sometían al rito se situaban simbólicamente “fuera de la sociedad”, teniendo que observar ciertas restricciones y tabúes. Durante este período las normas de la comunidad podían quedar “suspendidas”; se podía considerar al rito como una muerte simbólica que conduce a un nuevo nacimiento. Finalmente, viene la fase postliminar, ritos de incorporación que completan el tránsito a un nuevo status. Esta fase del rito de paso se suele caracterizar por el levantamiento de las restricciones, la aparición de nuevas insignias y comidas comunitarias. Van Gennep adoptó la distinción durkheimiana entre lo profano y lo sagrado como una de las dicotomías fundamentales que, junto con la división sexual, estaban presentes en todas las sociedades. La aportación de Van Gennep fue mostrar la necesidad de los ritos de paso en la transición de uno a otro dominio.

Por su parte, Max Gluckman, estudiando las ceremonias rituales de los pueblos bantúes del sudeste de África, expuso que cualquiera que fuera el propósito ostensible del ritual, todos ellos expresaban tensiones sociales. Así, por ejemplo, en ciertos ritos las mujeres dominaban a los hombres, en otros los príncipes se comportaban como si estuviesen usurpando el trono a los reyes, o los súbditos de un Estado expresaban abiertamente su resentimiento ante la autoridad. Gluckman llama a éstos “rituales de rebelión”; la suspensión de las prohibiciones habituales y el comportamiento invertido conduce al bienestar social gracias a un efecto catárquico. Varias han sido las críticas dirigidas contra esta hipótesis. Así, si la inversión de roles en las mujeres constituye una rebelión, ¿qué significa la misma actitud observada en los varones? Para Norbeck, los ritos no expresan ninguna rebelión, sino que habría que entenderlos como partes de una categoría más amplia de acontecimientos rituales similares que conllevan la relajación periódica y controlada de las reglas sociales.

Turner acepta el esquema tripartito de Gluckman de los ritos de paso, y apunta algunas observaciones interesantes sobre el simbolismo del período liminar:

1. Se trata de una condición ambigua; así, los neófitos pueden ser vistos como bisexuales o asexuales, o impuros y contaminados.
2. En esta fase ritual encontramos una disolución de todas las categorías y clasificaciones: el iniciado puede ser simbólicamente tratado como un embrión o como un niño recién nacido, o incluso como un “muerto”.
3. Suele haber cambio de roles y una suspensión de las obligaciones normativas: los individuos visten y se comportan como miembros del sexo opuesto, un jefe o rey puede ser criticado o incluso atacado; se permiten comportamientos que habitualmente son inmorales.
4. Suele haber un período en el que se separa al iniciado de la vida normal.

5. Finalmente, hay un énfasis en la autoridad ritual absoluta de los ancianos. Esta autoridad es moral y ritual más que secular: expresa el “interés común”.

Para Turner, la “liminaridad está frecuentemente vinculada a la muerte, a la permanencia dentro del útero, a la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad o la marginación”, y los neófitos eran unos seres liminares pasivos y sumisos frente a la autoridad que no tenían status, propiedad o vestimentas seculares que indicaran su rango o situación social, aunque con fuertes lazos de camaradería e igualitarismo entre ellos. Turner afirma que esta liminaridad es un modelo dualista de la vida social en el que ésta presenta dos aspectos: la “estructura social” y la “communitas”.

La noción de estructura social designa un sistema diferenciado de posiciones estructurales que implican jerarquía y explotación; se trata de un sistema cerrado y estático. En contraste, la communitas surge donde no hay estructura social, y está basada en acontecimientos y experiencias existenciales o espontáneas; en la communitas los individuos “son considerados iguales en función de la humanidad que comparten”. Para este autor, existen dos manifestaciones de las communitas en el mundo contemporáneo. Los hippies urbanos, que generalizan y perpetúan la condición marginal y liminar, pues ponen énfasis en las relaciones personales, en vez de en las obligaciones sociales; en su vestimenta y en su estilo de vida practican una forma de vida que está fuera del orden de la estructura social. También muchos místicos y fundadores de órdenes religiosas ejemplifican la communitas. San Francisco de Asís y otros mendicantes medievales, con su apología de la pobreza y la renuncia a las propiedades terrenales, son ejemplos de una especie de “liminaridad permanente”. Las communitas, aunque se expresan en formas espontáneas, frecuentemente acaban instituyéndose en una estructura normativa e ideológica, como ocurre con muchas sectas religiosas y asociaciones utópicas. También ve Turner las peregrinaciones como instituciones sociales que ejemplifican las communitas.

Sin embargo, muchas ideas expuestas por Turner acerca de la communitas son criticables.

En primer lugar, su tesis supone que la religión y el ritual son aspectos liberadores de la cultura humana, asociados con la igualdad, la fraternidad, la creatividad y el bienestar. No obstante, muchas concepciones utópicas postulan un orden estratificado, apareciendo normalmente muy burocratizadas y con una extensa jerarquía de funciones rituales. Al ignorar los factores y elementos simbólicos de los rituales, Turner no deja espacio a las formas seculares de reciprocidad y ayuda mutua de gran parte de las relaciones igualitarias e impersonales que forman parte de la vida cotidiana y que dan cuerpo a la noción de comunidad.

6. El pensamiento religioso: estructura y hermenéutica

6.1. Lévi-Strauss y el totemismo

Para Lévi-Strauss, hay que entender los fenómenos sociales como sistemas de comunicación; de hecho, define la antropología como una ciencia semiótica basada en la noción de “significado”. Así, cuando estudia las estructuras de parentesco, lo hace a la luz de la teoría del intercambio recíproco, sin adoptar una perspectiva utilitarista, y resaltando el valor simbólico de los objetos intercambiados. Como Freud, consideraba que el tabú del incesto y las reglas exogámicas eran factores claves en la emergencia de la sociedad humana. Es importante percibir que Lévi-Strauss ofrece una definición de la antropología bastante estrecha, entendida ésta como el estudio de las “representaciones colectivas”. Este autor no duda de la importancia de las infraestructuras sociales, de las “bases sociales”; sin embargo, el objeto de la antropología es el “pensamiento”. Por ello, Lévi-Strauss aplicaba el paradigma teórico de la lingüística estructural a aquellos aspectos de la vida social que constituían formas ideológicas: mitos, religión, totemismo, y la ideología política moderna.

Otro postulado principal en Lévi-Strauss es el que afirma que los hechos culturales son la manifestación en el plano de la conciencia de estructuras fundamentales, inherentes a la mente humana. “La actividad inconsciente de la mente consiste en imponer formas a los contenidos, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todas las mentes, es necesario y suficiente captar la estructura inconsciente que subyace en cada institución y en cada costumbre a fin de obtener el principio de interpretación válido para otras instituciones”. Así, la estructura social “no tiene nada que ver con la realidad empírica, sino con modelos creados con posteridad”.

Interesantes son sus trabajos sobre clasificaciones totémicas. La palabra tótem procede de los ojibwa, del Canadá; la expresión ototeman significa aproximadamente “él (referido a un animal) es mi pariente”, y expresa la pertenencia al grupo exógamo. Posteriormente, diversos investigadores aplicaron libremente el término totemismo a fenómenos similares para designar una relación ritual en la que el animal se considera sagrado, prescribiéndose una serie de tabúes relacionados con él, e incluso llegando a creerse que el grupo totémico es descendiente de la especie totémica. Para Frazer, el totemismo es al mismo tiempo una religión y un sistema social. Supone relaciones del hombre hacia el tótem, y de los miembros del clan entre sí y con los miembros de otros clanes. Lévi-Strauss cuestionó la naturaleza unitaria del totemismo, separando los aspectos rituales y los sociales. Para este autor, el totemismo debe entenderse como una ilustración particular de un modo de pensamiento, y no como una forma primitiva de religión. Su examen de los ojibwa y el de los tikopia muestra cómo las ideas religiosas de la sociedad y sus clasificaciones totémicas forman sistemas separados. Así, duda que los ojibwa creyesen que descendían de los animales totémicos; por otro lado, el totemismo como religión actúa a nivel individual entre los ojibwa. También critica a Durkheim por concentrar su atención en la relación entre creencias, símbolos y estructura social, ignorando la relación entre la sociedad y la naturaleza; en esto último radica el principal interés de Lévi-Strauss. La interpretación de este autor es psicologista, asegurando que la clave de la comprensión de los fenómenos sociales subyace en los atributos colectivos de la mente humana. Al mismo

tiempo, rechazaba los factores biopsicológicos en general, tales como el hambre, el sexo, el miedo o el amor, considerados como temas periféricos, de escaso interés para los antropólogos.

Resumiendo, el totemismo no pertenece al dominio de las creencias y prácticas rituales, sino que es más un aspecto de un modo de pensamiento que hace de mediador entre las clasificaciones naturales y sociales. En segundo lugar, Lévi-Strauss diferencia entre relaciones sociales y categorías naturales, concibiendo una relación entre ambos órdenes “homóloga y metafórica”.

6.1.1. El pensamiento salvaje

Lévi-Strauss adopta en cierto sentido la separación durkheimiana entre el “pensamiento primitivo”, identificado con la religión y el mito, y el científico, asociado con el pensamiento occidental. El pensamiento primitivo es considerado como protocientífico y lógico; no se trata en absoluto de un pensamiento defectuoso, inferior o prelógico. Como Durkheim, Lévi-Strauss hace hincapié en el simbolismo, centrado en el mundo natural o realidad externa, pasando por alto las ideas morales y las creencias en los agentes espirituales. Así, bajo el concepto de “pensamiento salvaje”, cabe tanto la magia y el mito como el totemismo y las clasificaciones simbólicas.

Lévi-Strauss, por lo tanto, intenta reducir la rígida dicotomía entre ciencia y pensamiento salvaje. El pensamiento de este pueblo no es ignorante, ni pueril, ni ilógico, sino que se basa en un conocimiento detallado del mundo natural, no gobernado únicamente por necesidades orgánicas o económicas. Por otro lado, y siguiendo a Durkheim, el pensamiento religioso, como la ciencia, es principalmente una cuestión de comprensión intelectual; se trata de clasificaciones que constituyen una primera filosofía de la naturaleza. El simbolismo tiene una función ideológica, y las taxonomías naturales, las científicas incluidas, tienen un valor pragmático innegable. El mito y los fenómenos mágico-religiosos suponen, así, un modo de articulación con el mundo natural. En cualquier caso, Lévi-Strauss otorga al pensamiento salvaje el status de ciencia sobre las siguientes bases:

1. Se articula con el mundo natural; aunque las taxonomías populares pertenezcan al ámbito de los conceptos, lo hace a un nivel perceptual.
2. Se trata de un pensamiento lógico, lo que no equivale a decir que sea científico. Lévi-Strauss decía de sus estudios que eran un intento de reintegrar el conocimiento antropológico dentro de la tradición marxista, y siempre reivindicó para su obra la inspiración realista y determinista del marxismo. Sin embargo su principal centro de interés nunca fue la praxis humana como tal, sino el orden “intelectual” de los mitos y de las representaciones culturales. Para Lévi-Strauss, la mente humana hace de mediadora entre estos órdenes y las infraestructuras económicas, los órdenes “vividos”. Así pues, la antropología de Lévi-Strauss es más una filosofía del conocimiento que una sociología comparativa.

6.1.2. Modos de pensamiento Los trabajos de Evans-Pritchard y Lévi-Strauss despertaron un interés renovado por el pensamiento religioso, interés que adoptó dos formas. Una era un interés por las clasificaciones simbólicas; la otra era un debate sobre la naturaleza del pensamiento religioso. Dentro del primer aspecto, de destacar es la contribución de Robert Hertz. Para Hertz, todas las jerarquías sociales reivindican su eternidad y aseguran que están fundados según la naturaleza de las cosas. Los hombres que se enfrentan a las reivindicaciones feministas alegan que las mujeres son inferiores por naturaleza. La mano derecha es el símbolo y el modelo de todas las aristocracias. Hertz se pregunta si su preeminencia se debe a factores biológicos. La respuesta es “no”. A pesar de lo mucho que se parecen las dos manos, se les asignan valores diferentes casi universalmente. Esas ideas, sugiere Hertz, tienen su génesis en las creencias y emociones religiosas y, por lo tanto, sólo se las pueden entender mediante el análisis comparativo de las instituciones sociales.

La oposición fundamental que domina el universo espiritual de las comunidades ágrafas, escribe Hertz, es la que hay entre lo sagrado y lo profano. De acuerdo con Hertz, con la evolución de los sistemas sociales, este dualismo reversible se sustituye por una estructura jerárquica compuesta de clases o castas, y a los que ocupan altos rangos se les considera sagrados y superiores. Pero el principio permanece idéntico: “la polaridad social todavía es un reflejo y una consecuencia de la polaridad religiosa”. Hertz considera que este dualismo se refleja en otras oposiciones simbólicas: luz y oscuridad, cielo y tierra, alto y bajo, y que la categorización sexual se extiende con frecuencia a todos los seres del universo, incluso a los objetos inanimados. diferenciaciones cósmicas, señala, se basan en antítesis religiosas primarias que marcan todo el pensamiento de los pueblos ágrafos. El cuerpo humano es simplemente un microcosmos, un reflejo de esta “ley de polaridad que gobierna todo”. Los diferentes valores simbólicos asociados a las manos derecha e izquierda, comunes a la mayoría de las sociedades y que se reflejan en la mayoría de las lenguas indoeuropeas (la derecha expresa las ideas de fuerza, actividad, rectitud/integridad moral, y buena suerte, y la izquierda designa ideas opuestas) son, por consiguiente, procedentes de la oposición fundamental entre lo sagrado y los profano. Para Hertz, los dualismos simbólicos están más relacionados con la estructura del pensamiento social y no ni innatos ni derivados de la experiencia individual.

Otro antropólogo de relevancia es Rodney Needham, cuya obra se ha centrado fundamentalmente en subrayar los principios intelectuales básicos a través de los que se ordenan los valores e ideas de la sociedad. Needham defiende la práctica universalidad del simbolismo dualista (derecha-izquierda, luz-oscuridad, masculino-femenino, etc.), argumentando que se trata de una inclinación natural de la mente humana. Esta perspectiva ha sido criticada por ofrecer una imagen estática y simplista que oscurece la naturaleza polisémica y ambivalente de muchos símbolos. Así, Douglas, Lévi-Strauss y Hertz adoptaron la visión opuesta, que implicaba que todas las sociedades ágrafas poseían clasificaciones simbólicas complejas que “unificaban” la experiencia. De esta manera, entre muchos otros ejemplos, se

puede mencionar la clasificación simbólica que ofrece la astrología, presente en la historia de todas las antiguas civilizaciones con escritura; o la medicina griega, basada en un sistema clasificatorio simbólico organizado en torno a las cuatro estaciones y a cuatro humores del cuerpo. Needham no tiene en cuenta este punto.

El otro debate trata sobre la naturaleza del denominado pensamiento primitivo, o sea, religioso. Evans-Pritchard, fuertemente influido por Lévy-Bruhl, expone que las creencias están determinadas por la cultura de los que creen, y que la gente de otras culturas no piensa ni más ni menos racionalmente que nosotros, sino que comparten diferentes premisas teóricas. También acepta de Lévy-Bruhl el contraste entre creencias empíricas y místicas, pero a diferencia de éstas arguye que los azande pasan la mayor parte de su tiempo en el campo del sentido común, adoptando comportamientos místicos sólo en épocas de crisis y desgracias. A partir de aquí, se pueden elaborar tres aproximaciones diferentes a la cuestión de la racionalidad del pensamiento religioso: la contextual, la simbolista y la intelectualista.

1. Perspectiva contextual. Esta perspectiva recomienda adoptar una actitud de simpatía y tolerancia hacia las creencias extrañas, sin importar cuán extrañas e ilógicas puedan parecer.

Según Evans-Pritchard, el comportamiento ritual solamente puede hacerse inteligible a partir del conocimiento de las nociones místicas y que giran a su alrededor, así como por medio de la exploración del contexto y del entorno de las creencias. Martin Hollis ejemplifica esta perspectiva, pues piensa que no podemos identificar y entender el ritual buscando las condiciones de verdad empírica ni recurriendo a la metáfora, sino apelando a “nuestro propio criterio de racionalidad”.

Peter Winch adopta una posición relativista extrema al considerar las nociones de realidad y racionalidad como relativas al esquema conceptual de una comunidad particular. De hecho, critica incluso al propio Evans-Pritchard por no haber tomado lo suficientemente en serio su propia premisa de que “sólo se puede interpretar los conceptos empleados por los pueblos primitivos en el contexto de su forma de vida”. Este relativismo radical ha sido objeto de numerosas críticas. Así, Luckes señala que entender una cultura conlleva la existencia de una “realidad” común, y argumenta a favor de la existencia de criterios de verdad lógicos y universales. También Gellner acusa a este relativismo radical de receta intelectual vacía y poco valiosa.

2. Perspectiva simbólica. Sus exponentes son Leach, Turner y Douglas. Esta perspectiva no suele entrar en discusión sobre la aparente irracionalidad de las creencias mágicas y religiosas; estas creencias han de interpretarse como simbólicas. La creencia y la acción ritual han de entenderse como predicados simbólicos sobre el orden social (Leach). Importante es el pensamiento de John Beattie: este autor establecía una dicotomía entre los procedimientos científicos y prácticos, por un lado, y los procedimientos rituales, por otro; este último es parecido al arte o al drama, es un tipo de lenguaje. Con respecto a la racionalidad de creencias mágico-religiosas, Beattie sugiere que son irracionales en el sentido de que no son del mismo orden que las hipótesis verificables y empíricamente fundamentadas de la ciencia o del sentido común, pero no por ello son irracionales si por esto entendemos que carecen de una racionalidad u organización coherente. Hay, por tanto, dos tipos de “verdad”, el de la experiencia práctica y el de la religión, el mito y la poesía (simbólico).

3. Perspectiva intelectualista. La obra de Robin Horton se ha dirigido en gran parte contra el anterior tipo de perspectiva teórica. Su tesis fundamental es que el pensamiento africano tradicional es una actividad teórica que presenta ciertas afinidades con la ciencia. Ambas buscan la unidad que subyace a la diversidad, así como las regularidades ordenadas que permanecen tras el desorden y la aparente complejidad del mundo. Es importante señalar que el pensamiento tradicional sitúa el mundo de los objetos en un mundo causal más amplio que el ofrecido por el sentido común. Así, Horton nota que por toda África está ampliamente extendida la idea de existen agentes espirituales que causan aflicción a los humanos y que invariablemente la adivinación hace referencia a acontecimientos del mundo visible y tangible. Así, se postula un vínculo causal entre las relaciones sociales de alguna manera turbadas y la enfermedad o los infortunios. Esto, dice Horton, presenta afinidades con las teorías científicas, que también relacionan eventos en el mundo fenoménico.

Así las cosas, el debate fundamental sigue siendo sobre la naturaleza del pensamiento religioso. El tema “modos de pensamiento” ha continuado interesando a los antropólogos.

Formas elementales de la vida religiosa

1. Definición del fenómeno religioso y de la religión

1. La noción de lo sobrenatural se toma generalmente por característica de todo lo que es religioso.

Por ella se entiende todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión será, pues, una especulación sobre todo aquello que se escapa a la ciencia y, de modo más general, a la clara intelección. Sin embargo, si bien es cierto que el sentimiento del misterio no deja de jugar un papel importante en ciertas religiones, por ejemplo para el cristianismo, hay que tener en cuenta que para los hombres del siglo XVII este dogma no tenía nada de inquietante para la razón: la fe se conciliaba sin esfuerzos con la ciencia y la filosofía de los pensadores. Asimismo, la noción de lo sobrenatural también es extraña a los pueblos primitivos. Para que se pueda hablar de que ciertos hechos son sobrenaturales, es preciso

tener la percepción de que existe un orden natural de las cosas, es decir, leyes. Es más, la religión no tiene como objeto explicar y expresar lo excepcional y anormal, sino lo habitual del universo.

2. Otra idea por medio de la cual se ha intentado con frecuencia definir la religión es la de divinidad.

Si se entiende este término en un sentido preciso, la definición deja fuera de sí una multitud de hechos manifiestamente religiosos: las almas de los muertos, los espíritus, etc.

Incluso si sustituyéramos la palabra dios por la de ser espiritual, un buen número de religiones seguirían excluidas de la definición. Tal es el caso del budismo, tratándose de una moral sin dios.

Buda, con unos atributos especiales, es considerado como el más sabio de los hombres, y en ningún caso como un dios. Del mismo modo, otra gran religión de la India, el jainismo, es atea: no admite un creador, el mundo es eterno, y no existe un ser perfecto desde la eternidad. El Jina se ha hecho perfecto, pero no lo era desde el principio. Esta característica común a las dos religiones indias tiene su origen en el brahmanismo.

3. Los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos.

Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Todas las creencias religiosas suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, en dos clases designadas por los términos profano y sagrado. Así, aun a falta de dioses, el budismo sería una religión por admitir la existencia de cosas sagradas. Las cosas sagradas son superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre. No se conciben los dos mundos tan sólo separados, sino además como hostiles y rivales entre sí. No se puede pertenecer a uno de ellos si no es desapareciendo enteramente del otro. Así, por ejemplo, el monacato. La cosa sagrada es aquello que lo profano no puede, no debe impunidad. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas. De esta manera, surge un primer criterio para definir lo religioso.

Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de y subordinación, de modo que forman un sistema de cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión. Cada religión reconoce, así, una pluralidad de cosas sagradas; se trata de un todo formado de partes distintas y relativamente individualizadas. Unas veces los ritos estarán jerarquizados y subordinados a alguno predominante; en otras ocasiones, simplemente estarán yuxtapuestos. Al mismo tiempo, pueden existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida porque puede haber desaparecido; esto es lo que sucede con muchos cultos agrarios que han sobrevivido en forma de folklore.

4. Esta definición, sin embargo, está incompleta, ya que dentro de ella tiene cabida la magia, constituida también por creencias y ritos, mitos y dogmas.

A pesar de estar emparentada con la religión, la magia tiene una tendencia a profanar las cosas santas; en sus ritos invierte el ceremonial religioso. También la religión mira la magia con disgusto. No obstante, las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios; son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan. Los individuos que forman parte de él se sienten unidos entre sí por el solo hecho de tener una fe común. Se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano. No existe religión sin Iglesia. Los cultos aparentemente individuales constituyen, diferenciados y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia a la que pertenecen los individuos. Las creencias mágicas, sin embargo, no ligan entre sí a los hombres que se adhieren a ellas. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras.

Así, se puede llegar a la definición siguiente: una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.

2. Las principales concepciones de la religión elemental

Todo sistema religioso coexiste como dos religiones: la una se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las grandes fuerzas cósmicas como a los objetos de todo tipo que pueblan tierra; la otra tiene por objeto a los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, agentes animados y conscientes como el hombre, pero con distintos poderes. A la primera se le denomina naturalismo; a la segunda animismo.

2.1 . El animismo

Ha sido Tylor quien ha construido, en sus rasgos esenciales, la teoría animista. Según ésta, la experiencia de la doble vida que el hombre lleva durante el estado de vela por un lado, y durante el sueño por el otro, le sugeriría la idea de alma. Cuando el salvaje sueña que ha visitado un lugar lejano, cree que su doble realmente ha estado allí. Este doble reproduce todos los rasgos esenciales del ser sensible que le sirve de envoltura exterior, pero al mismo tiempo se diferencia por determinadas características: tiene mayor movilidad (puede recorrer en un instante una gran distancia), es más maleable (para salir del cuerpo por los orificios del cuerpo, sobre todo la nariz y la boca), y está compuesto de una materia mucho más sutil y etérea que toda otra conocida.

Pero el alma no es un espíritu, está ligada a un cuerpo del que no sale más que excepcionalmente; y mientras no llegue a ser algo más, no es objeto de culto. El alma no podría convertirse en espíritu más que a condición de transformarse; según Tylor, esta transformación vendría de la mano de la experiencia de la muerte. La muerte produce una separación del alma y del cuerpo, análoga a la que ocurre con el sueño; pero una vez que el cuerpo es destruido, la separación es definitiva. Al aumentar el número de almas, se forma, alrededor de la población viviente, una población de almas, con necesidades y pasiones humanas; buscan incorporarse a la vida de sus compañeros de ayer para ayudarles o dañarles, según los sentimientos que tienen en relación a ellos. De este modo se les atribuyen todos los acontecimientos de la vida que se salen de lo común. No existe ninguna enfermedad que no pueda ser atribuida a alguna influencia de este género. Si las almas disponen hasta tal punto de la salud y de la enfermedad, del bien y del mal, es de sabios hacerse con su benevolencia o aplacarlas cuando están irritadas: de ahí las ofrendas, sacrificios o plegarias. En una palabra, todo el aparato de observancias religiosas.

Puesto que la muerte es la causa de la transformación del alma en espíritu, los primeros ritos serían ritos mortuorios; los primeros altares serían las tumbas. Por extensión, el hombre otorgaría un espíritu a todos los animales y cosas del mundo.

Spencer muestra su desacuerdo con Tylor en este último punto. Según él, en muchas sociedades inferiores constituye un uso muy extendido dar a cada individuo el nombre de un animal, de una planta, de un astro, o de un objeto cualquiera de la naturaleza. Sin embargo, debido a la extrema imprecisión de su lengua, al primitivo le es muy difícil distinguir una metáfora de la realidad. Pronto dejaría de tener en cuenta que esas denominaciones no eran más que figuras y, tomándolas al pie de la letra, habría acabado por creer que un ancestro llamado

Tigre o León era realmente un tigre o un león. Posteriormente, el culto, del que hasta ese momento era objeto ese ancestro, sería asignado al animal con el que ya quedaba confundido.

Por su parte, Durkheim plantea varios problemas a estas hipótesis. En primer lugar, para este autor, el alma, aun siendo independiente del organismo que anima, mantiene una relación sumamente compleja con él, de manera que no se le puede separar radicalmente. En segundo

lugar, el alma no explica los sueños referidos al pasado (¿puede el alma volver al pasado?), como tampoco explica el sueño acerca de un individuo habla con otro, mientras que este otro tiene un sueño completamente distinto. Su tercer objeción consiste en que esta teoría no explica el hecho de que si la vida diurna es más importante para la subsistencia del individuo, o al menos igual que la nocturna, ¿por qué la vida nocturna alumbró todo un aparato religioso? Otra objeción importante de Durkheim a la teoría del animismo, la desarrolla al distinguir

entre culto y rito. Un culto es un sistema de ritos, fiestas, ceremonias, que presentan la característica de reproducirse periódicamente. Responde a la necesidad que siente el fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos de tiempo regulares, el lazo que le une a los seres sagrados de que depende. Durkheim afirma que el culto ancestral, pilar de la teoría animista, no se desarrolla más que en las sociedades avanzadas, tal como China, Egipto, o las ciudades griegas o latinas. Su ejemplo lo toma de los melanesios. Los melanesios creen que el hombre posee un alma que abandona el cuerpo cuando éste muere; entonces cambia de nombre y se convierte en los que ellos llaman un tindalo, un natmat, etc. Pero no todo tindalo es objeto de prácticas rituales (ofrendas, sacrificios), sino sólo aquellos que en vida estuvieron investidos del mana, una fuerza sobrenatural y sagrada. La muerte no tiene, por sí misma, ninguna virtud divinizadora, ya que las almas de los individuos que no eran depositarios de este poder, siguen careciendo, tras la muerte, de este carácter sagrado. Cierto es que hay tribus australianas en las que se celebran periódicamente ritos en honor de ancestros fabulosos que la tradición sitúa en el origen de los tiempos. Pero para que pueda haber un verdadero culto de los muertos, es menester que los ancestros reales, los familiares que los hombres pierden cada día, se conviertan, una vez muertos, en objeto de un culto. En Australia no existen trazas de un culto de este género. De hecho, el australiano no se ocupa de sus muertos más que en el momento mismo de su muerte, mediante ritos y ceremonias no periódicas. Desde el momento en que el culto de los muertos no es primitivo, según Durkheim, el animismo carece de fundamento. Por último, Durkheim argumenta que la principal crítica al animismo reside en su propia base. Si el alma, el doble, los espíritus tienen su origen en el sueño, la religión queda entonces reducida a un montón de fantasmagorías. Pero, ¿cómo han podido surgir los sistemas religiosos, complejos en sí mismos, a partir tan sólo de la imaginación? Y ¿cómo ha podido perpetuarse un engaño así a lo largo de toda la historia?

2.2. El naturalismo

Si el animismo se basa en que la religión no expresa ninguna realidad experimental, Max Müller parte del principio contrario. La religión aparece como un sistema de ideas y prácticas bien arraigado en la realidad. Las causas generadoras del pensamiento religioso, según este autor, serían los fenómenos naturales. Los espectáculos variados que la naturaleza ofrece al hombre le parecen reunir todas las condiciones para despertar la idea religiosa. La

sensación de sorpresa y terror que genera la naturaleza (el fuego, la tormenta, el eterno transcurrir del agua de un río) serían la fuente de la religión. “Tras la primera mirada que los hombres lanzaron sobre el mundo, nada les pareció menos natural que la naturaleza”. Sólo cuando se descubrió su carácter constante, sus ciclos regulares, ciertos fenómenos pudieron llamarse naturales.

Sin embargo, la religión no estaba más que en embrión. La religión tan sólo verdaderamente cuando estas fuerzas naturales se han dejado de representarse bajo una forma abstracta. Es necesario que se transformen en agentes personales, en seres vivientes y pensantes en potencias espirituales. Según Müller, esto ocurrió gracias al lenguaje. Pensar consiste en ordenar nuestras ideas, en clasificar, y para ello, es necesario nombrar: una idea general carece de existencia y realidad fuera de la palabra. Según la tesis naturalista, las fuerzas de la naturaleza fueron nombradas en base a sus manifestaciones, estableciendo una semejanza con las acciones humanas: el rayo es algo que propaga el incendio, el viento algo que gime o que sopla, el río algo que corre. De esta manera, las fuerzas naturales fueron concebidas como agentes personales, más o menos semejantes al hombre. Las palabras alumbraron, así, un sistema complejo, una genealogía de divinidades que explicaban el mundo sensible.

Durkheim, sin embargo, critica esta teoría. Si tenemos necesidad de conocer las cosas, es para actuar de una manera que le sea apropiada, y la religión, concebida tal y como lo hace el naturalismo, se trata de un sistema muy poco útil. Plegarias, fiestas y sacrificios dirigidos a los agentes naturales, no podían lograr el éxito más que muy excepcionalmente. Si la razón de ser de la religión radica en darnos una representación del mundo que nos guíe en nuestras relaciones con él, la religión no estaba en situación de cumplir esta función, y los pueblos no habrían tardado en darse cuenta de ello: los fracasos, infinitamente más frecuentes que los éxitos, les habrían advertido de que estaban en una vía equivocada. ¿Por qué la religión ha perdurado tanto?

En segundo lugar, Durkheim pone en duda el presupuesto de que el hombre, en un principio, se asombrara del espectáculo de la naturaleza: lo característico de la vida de la naturaleza es su regularidad. El salvaje está demasiado acostumbrado a la naturaleza como para quedar fuertemente impresionado. Sin duda existen perturbaciones excepcionales (eclipses de sol, desbordamientos de ríos), pero son tan pasajeras que no se les pueden señalar como origen de la religión. Por otro lado, Durkheim muestra como las tribus primitivas rinden culto, no a los grandes fenómenos naturales, sino a vegetales o animales, incapaces de asombrar hasta tal punto al hombre. Por esta razón, Durkheim se decanta por la teoría del totemismo como origen de la religión, poniendo su atención en las tribus australianas. Según este autor, esta religión es la más primitiva que puede observarse en la actualidad, e incluso que nunca haya existido.

3. El totemismo como religión elemental

3.1. El tótem como nombre y como emblema

La mayor parte de la vida colectiva de las tribus australianas están basadas en el clan. El clan supone unos lazos de parentesco no definidos por la consanguinidad: los individuos son parientes por el hecho de llevar un mismo nombre. Reconocen entre sí deberes idénticos a aquellos que desde siempre han incumbido a los familiares: deberes de asistencia, de “vendetta”, de duelo, etc. El nombre que lleva el clan es el de una especie determinada de cosas materiales, el tótem, con las que se cree que mantiene relaciones muy particulares. Dos clanes diferentes de una misma tribu no pueden tener un mismo tótem; se forma parte de un clan por el solo hecho de llevar un cierto nombre. Todos los miembros del clan tienen los mismos derechos y relaciones de parentesco.

Los objetos que sirven de tótem pertenecen, en su mayor parte, al reino vegetal y, predominantemente, al reino animal. Por lo que respecta a las cosas inanimadas, se las emplea mucho más raramente, y de éstos, muy pocos se refieren a los grandes fenómenos cósmicos. El tótem, normalmente, es una especie o una variedad, no un individuo.

Excepcionalmente, un ancestro o un accidente geográfico sirve de tótem.

Por encima de los tótems de los clanes, están los tótems de las familias, o grupos de clanes unidos entre sí por lazos particulares de fraternidad. Otro grupo, esta vez secundario, de las sociedades australianas, es la clase matrimonial; se trata de una subdivisión de la familia. Si bien parece ser que primitivamente las clases matrimoniales poseían un tótem, no es así en la actualidad. El totemismo australiano y el de los indios de América del Norte son muy similares en todos estos aspectos.

El tótem es, así, un nombre y un emblema. Pero también tiene un carácter religioso: las cosas se clasifican en sagradas y profanas por sus relaciones con el tótem. Así, en muchas tribus australianas, los churingas son objetos de madera o piedra pulimentada, ovales o alargadas, con un agujero en un extremo por donde se pasa una hebra de cabellos humanos o de pelos de zarigüeya. Sobre cada uno de estos objetos está grabado un dibujo que representa al tótem del grupo. Este dibujo es el que confiere al churinga su poder sagrado. Los churingas son girados por medio de la hebra, de manera que al dar vueltas rápidamente en el aire producen un zumbido ensordecedor, de una gran significación ritual. Estos objetos religiosos son piadosamente guardados en un lugar especial llamado por los Arunta *ernatulunga*. Se trata de un lugar sagrado, un lugar de paz: si un hombre es perseguido por otro, puede refugiarse en este lugar; ante él se prohíben las disputas; un animal herido que se refugie en él debe ser respetado. Si una mujer ve el churinga, se mata por igual a la mujer y al hombre que se lo ha enseñado. Su carácter religioso prohíbe que una mujer o un no iniciado se acerque a él. El churinga, por contacto, sana las heridas, es eficaz contra las enfermedades, y da a los hombres fuerza,

valor y perseverancia, mientras que abate y debilita a sus enemigos. Su pérdida constituye un desastre, siendo la mayor desgracia que puede ocurrirle al grupo.

3.2. El animal totémico y el hombre

Puesto que los dibujos que representan al tótem suscitan sentimientos religiosos, las cosas cuyo aspecto reproducen estos dibujos tienen, en alguna medida, la misma propiedad. Estas cosas, en su mayor parte, son animales y plantas. El papel que juegan ordinariamente en la vida profana los vegetales y animales es el de servir como alimentos; por esto, se reconoce el carácter sagrado del animal o de la planta totémicos por el hecho de que esté prohibido comerlos; normalmente, no pueden ser utilizados para el consumo vulgar. Aquél que trasgreda esta prohibición, se expone a los más graves peligros. Se cree que el sacrilegio produce automáticamente la muerte. No obstante, existen excepciones y tolerancias para esta prohibición.

Así ocurre en casos de necesidad (e.g. cuando el animal es perjudicial) o cuando no se tiene nada que comer, y cuando esto sucede, el acto se realiza con un gran respeto y, en casos, no sin una cierta sensación de culpa. En cualquier caso, por el hecho de que los animales y plantas totémicas viven sobre la tierra profana y están enmarañados con la vida común, el resultado es que las imágenes del ser totémico son más sagradas que el mismo ser totémico: las representaciones del tótem tienen una mayor eficacia y carácter sagrado que el tótem en sí mismo.

Por otro lado, todo miembro del clan, puesto que lleva el nombre del animal o la planta de la especie totémica, está revestido de un carácter religioso que no es inferior al que se le reconoce al animal o a la planta. La identidad de nombre implica una identidad de naturaleza. Así, hay órganos y tejidos especialmente señalados como sagrados, sobre todo la sangre y los cabellos.

La sangre humana es especialmente usada en muchos rituales, por ejemplo, para consagrar los instrumentos más reverenciados del culto, o en los ritos de iniciación, donde los adultos se abren las venas para regar con su sangre al novicio. El papel religioso del ocre rojo, también empleado con frecuencia en las ceremonias, queda explicado por la naturaleza religiosa de la sangre. Cabellera tiene propiedades análogas. Muchos indígenas llevan cinturones hechos con cabellos humanos. Cuando un hombre muere, se le cortan los cabellos, depositándolos en un lugar apartado donde ni las mujeres ni los no iniciados tienen derecho a verlos. Existe, por lo tanto, algo en el hombre que mantiene distanciado de sí a lo profano y que está dotado de eficacia religiosa. Los hombres poseen un mayor grado de dignidad religiosa que las mujeres. El hombre no adopta, ante los animales o las plantas cuyo nombre lleva, la actitud de fiel, pues él mismo pertenece al mundo sagrado; sus relaciones son más bien las de dos seres que están sensiblemente a un mismo nivel y tienen un valor igual.

4. Origen del totemismo

4.1. La noción de principio o manatotémico y la idea de fuerza

La tesis de Durkheim es que el totemismo es la religión más primitiva que haya existido.

Se trata de una forma de religión inseparable de la organización social basada en clanes. El totemismo pone como primeras cosas sagradas las representaciones figurativas del tótem; a continuación vienen los animales o vegetales cuyo nombre lleva el clan, y por último los miembros del clan. Una determinada especie animal o vegetal es objeto de reverencia, no por sus propiedades específicas, ya que los miembros humanos del clan disfrutaban (aunque en un grado ligeramente inferior) del mismo privilegio, sino por una especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de esos seres. Ninguno la posee por entero y todos participan de ella. Se trata de una fuerza independiente de los sujetos particulares en los que se encarna, que los precede y les sobrevive. Pero el australiano no se representa esta fuerza impersonal bajo su forma abstracta. Cuando el indígena afirma que los miembros de la familia del Cuervo, por ejemplo, son cuervos, lo que quiere decir es que participan de un principio que constituye lo más esencial de su ser, algo que tienen en común con los animales del mismo nombre y que es concebido bajo la forma exterior del cuervo. Estas fuerzas son concebidas materialmente, causando efectos físicos. Si un individuo entra en contacto con ellas sin haber tomado las debidas precauciones, puede recibir un golpe parecido a una descarga eléctrica, enfermarse, o incluso morir. Pero, a la vez, tienen un carácter moral; los individuos se sienten moralmente obligados a comportarse de determinada manera en relación con los seres totémicos. El tótem constituye la fuente de la vida moral del clan. Esta fuerza o potencia es lo que en Melanesia aparece bajo el nombre de mana, y es lo mismo que el wakan de los Sioux, y el orenda de los iroqueses.

4.2. Génesis de la noción de principio o mana totémicos

Ya se ha visto que los tótems no están basados en fenómenos causantes de grandes impresiones. El lagarto, la oruga, la hormiga, etc., no cumplen las condiciones idóneas para despertar estas grandes emociones; y sin embargo son tótems corrientes. No es, pues, la naturaleza intrínseca del objeto cuyo nombre lleva el clan lo que determina su conversión en objeto de culto. Ni siquiera el objeto en cuestión es destinado al culto, sino más bien es su representación. El tótem es, antes que nada, un símbolo, una representación material de otra cosa.

Para Durkheim, la sociedad alimenta en sus individuos la sensación de una perpetua dependencia. Por el hecho de tener una naturaleza que le es propia, persigue fines especiales; sin embargo, estos fines sólo pueden ser logrados mediante la colaboración de los individuos. De esta manera, el individuo se convierte en servidor: éste se ve obligado a todo tipo de molestias, privaciones y sacrificios, sin los cuales sería imposible la vida social. Si la sociedad no obtuviera estos sacrificios y concesiones más que por medio de una constricción material, tan sólo podría despertar en sus individuos la idea de una fuerza física. Es preciso, por lo tanto, investir a la sociedad de una autoridad moral para que triunfe sobre las resistencias de los individuos. El mana y su influencia consiguen esta función, y su eficacia es mayor aún si una sociedad basada en clanes está dirigida por un hombre influyente que tenga mana. Incluso en épocas posteriores a las primitivas, a los príncipes, nobles y jefes políticos se les ha atribuido un carácter sagrado.

El fiel no se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y del que obtiene lo mejor de sí mismo: este poder existe, y es la sociedad. Puesto que la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan representada bajo la forma del tótem, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios, por lo que es a él a quien se dirigen los ritos. El objeto principal religión de la religión no consiste en dar una representación del universo físico; antes que nada, la religión es un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones que sostienen con ella. Cuando el australiano es arrastrado por encima de sí mismo, no es víctima de una ilusión; esta exaltación es real y es realmente el producto de fuerzas externas y superiores al individuo: es una representación de ciertos fenómenos psicológicos sociales. El arunta que se ha frotado correctamente con su churinga, se siente más fuerte; es más fuerte. Si ha comido carne de un animal que le está prohibido, se sentirá enfermo y podrá morir por esta razón. Del mismo modo, el soldado que cae defendiendo su bandera no cree ciertamente haberse sacrificado por un trozo de tela. Las representaciones colectivas atribuyen, con mucha frecuencia, a las cosas propiedades que en modo alguno existen en ellas. Sólo el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que en él reside, es capaz de hacernos ver las cosas desde el punto de vista que le conviene.

Quedan aún dos preguntas por resolver: 1) ¿qué es lo que determina que el clan escoja un emblema?, y 2) ¿por qué se han tomado tales emblemas del mundo animal o vegetal? En primer lugar, el clan constituye un tipo de sociedad que, debido a su falta de consistencia y a falta de un jefe estable y poderoso, necesita mucho más que cualquier otra del emblema. Por ser un pueblo nómada, no el clan no puede definirse en base al territorio. Además, en virtud de la prescripción exogámica, el marido y la mujer tienen tótems diferentes. El emblema se hace entonces necesario: un clan es esencialmente un conjunto de individuos que tienen el mismo nombre y se integran alrededor de un mismo signo. El uso de emblemas tomados del mundo vegetal o, en mayor medida, del vegetal, es debido al estrecho contacto que los hombres del clan tienen estos objetos.