

La religión y su metamorfosis política

David E. López

AKADEMOS es una revista semestral. De amplio espacio editorial, para la publicación de trabajos inéditos de investigación, artículos de análisis, reseñas y opinión, en los distintos tópicos de las ciencias, la tecnología, las artes y la cultura.

“Los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso.”

Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa.

1. La religión y la política¹

La práctica religiosa y la acción política son dos actividades del espíritu humano muy parecidas y profundamente interconectadas. Su vínculo va más allá de meras coincidencias funcionales, prácticas o de superficie: brotan de una raíz

común, de la necesidad humana de lo absoluto y de la precariedad de la existencia, y por eso forzosamente se relacionan y se asemejan, de tal modo que la división moderna de las mismas como dos campos opuestos del espíritu, tan separables como el agua y el aceite, es ajena a cualquier sociedad premoderna o tradicional.

1 Buena parte de lo que expongo en este escrito es una reelaboración de un texto que publiqué hace algunos años: López, D. E. (2009). Lo sagrado y lo político. Estructuras mítico-religiosas en la acción política. La Universidad. *Órgano de difusión científico-cultural de la Universidad de El Salvador*, Nueva Época, No. 5, enero-marzo (2009), Universidad de El Salvador, San Salvador.

Incluso en sociedades actuales, como algunas del Oriente Medio o de África, esta división no sólo es inconcebible, sino también impracticable.

El hombre, por su carácter de *homo sapiens*, tiene una naturaleza religiosa, es un *homo religiosus*, no tolera vivir sólo en lo profano, necesita lo sagrado, necesita lo absoluto;² pero también es un *homo politicus* y *homo logicus*. No es solo *zōon politikon* y *zōon lógikon*, sino también y sobre todo un *zōon religiosus*, o un animal simbólico, como diría Cassirer de manera más amplia. Aunque en nuestra época su carácter religioso se ha transmutado en lo político, también es posible que se transmute en otras formas culturales, como en el arte o la ciencia; por eso el gran poeta W. Goethe dice, con razón, que quien no pueda tener ciencia ni arte, al menos *tenga religión*.

Si pudiéramos expresarnos en términos ontológicos, tendríamos que afirmar necesariamente que el ser humano es una criatura religiosa en esencia, de igual modo que es constitutivamente animal político y animal lógico.

2. La comprensión científica de la religión

En la antigua Grecia encontramos esfuerzos por comprender el fenómeno religioso,

aunque los primeros intentos de comprensión filosófica y sistemática de la religión no los tenemos atestiguados antes de Cicerón (siglo II a.C.); sólo con este gran filósofo estoico y retórico romano –una especie de *Sócrates latino*– conocemos una definición precisa de religión. Antes de Cicerón, los griegos, sobre todo los sofistas e igualmente Platón y Aristóteles, hicieron críticas a la religión e intentaron una comprensión racional de la misma, como el célebre concepto de Dios como el *Motor Inmóvil* de Aristóteles, *los dioses como medida de todo* de Platón³ en sus *Leyes*, obra de vejez, donde rebate a los sofistas que, con Protágoras a la cabeza, habían sostenido lo opuesto. Pero los griegos no llegaron a una sistematización ni a una definición precisa del fenómeno religioso.

Sabemos que entre los griegos sí hubo crítica religiosa, y esto se dio sobre todo en la gran Ilustración ateniense del siglo V, con los sofistas y otros sabios. Protágoras, maestro y fundador de los sofistas, por ejemplo, sostenía una teoría fustigada luego por Platón y que, a juicio de Diógenes Laercio, le costó el destierro de Atenas en el siglo V, además de la requisita y la quema de sus libros, y que reza así:

2 Esta necesidad de lo sagrado como marca antropológica sirve también, lamentablemente y en no pocas ocasiones, para que bellacos y bastardos se aprovechen de ella y manipulen al vulgo.

3 Con esta afirmación en su célebre obra de vejez, Platón supera lo que defendió como criterio moral en su juventud, criterio conocido como el *Dilema de Eutifrón*, en el diálogo del mismo nombre, donde parece afirmar que el bien es bien y por eso los dioses lo eligen, y algo no es bueno porque los dioses lo digan o lo hagan, sino lo contrario: los dioses lo hacen y lo dicen porque es bueno, insinuándose con ello atisbos de la autonomía de la idea del bien moral. He desarrollado este problema en mi más reciente libro: López, D. E. (2020). *Entre una ética metafísica y una ética pragmática: Estudio acerca de la ética antigua y de las teorías morales modernas y posmodernas*. Antiguo Cuscatlán, El Salvador: Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades (CICH), Universidad Dr. José Matías Delgado.

El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existían como no existentes. (Diógenes Laercio, 1991, p. 236).

No poca de esta crítica de la religión se parece más a nuestro modo de pensar que al de los siglos V y IV a.C.⁴ En este sentido, de Protágoras conocemos también un fragmento conocido como *Acerca de los dioses*, donde aparece un cierto escepticismo religioso, y el poco interés por su estudio se debe a lo espinoso del problema:

De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre (Diógenes Laercio, 1991, p. 237 y Filóstrato, 1991, p. 300).

La misma crítica encontramos en *Critias*, sofista y político del siglo V, durante el gobierno de los 30 tiranos, quien afirma, por ejemplo, que los dioses y toda la religión no son sino invenciones de una astuta cabeza que quiso atemorizar a los hombres con estos fantasmas de terror y demonio, para que cumplieran las leyes del Estado sin necesidad de un policía al lado. Este sofista y político plantea con nitidez y con su lenguaje, como hoy es reconocido por la crítica y la sociología de la religión, una de las *funciones* sociales más importantes de la religión: el control social y la legitimación del poder político. En este mismo

sentido se expresa *Polibio*, el gran historiador griego del siglo II a.C., quien hecho prisionero y habiendo sido puesto a la orden de los romanos para escribir la historia de Grecia a cambio de su vida, plantea la necesidad de que el Estado Romano promueva la religión para fines de legitimación política y para un mayor control de la población pobre e ineducada.

En consecuencia, puede afirmarse que los griegos no conocen el concepto complejo de *religiō*, sino únicamente algunas aproximaciones y una crítica de la misma; en el plano lexical, en vez de un concepto complejo y holístico como el latino *religiō* prefieren usar una serie de locuciones y sustantivos que no logran encerrar en sí mismos la riqueza de la realidad del fenómeno religioso. Tal vez el sustantivo más importante empleado por los griegos sea el de *latreía* (*λατρεία*), que se suele traducir por *culto* o *servicio divino*, el que, de nuevo, no es holístico, sino que expresa únicamente un aspecto de la religión, el culto.

Por otro lado, en cuanto a verbos, uno de los preferidos para expresar la práctica religiosa es el verbo *latreúō* (*λατρεύω*), que se traduce por *adorar*, *venerar* o *glorificar* a los dioses. El significado más primitivo de este verbo griego es el de *servir como esclavo o trabajar* por un salario; el sustantivo, asimismo, se refiere a la prestación de un servicio o un trabajo, normalmente manual, a cambio de un salario (Liddell and Scott, 1966, p. 1032).

4 Diógenes Laercio, 1991, p. 236 dice con cierto asombro que "esta herejía deriva de la educación persa" y que, además, esta afirmación le costó el destierro a Protágoras: "por decir esto fue desterrado por los atenienses de todo su territorio". Estas afirmaciones y enseñanzas humanistas y antropocéntricas de Protágoras y de los sofistas debieron calar hondo en la Atenas del siglo V.

Además del sustantivo femenino *latreía* y del verbo *latreúō*, existen otros sustantivos griegos para expresar la idea de religión. Dentro de ellos destaca el sustantivo **θησκειά** (*thrēskēia*), pero éste se refiere más al culto y a los ritos, aunque también, negativamente, a la superstición (Liddell and Scott, 1966, p. 806). Asimismo, tenemos todavía dos sustantivos adicionales: **θεοσέβεια** (*theosebeia*), servicio o temor a los dioses (Liddell and Scott, 1966, p. 791), y **εὐσέβεια** (*eusebeia*), piedad o reverencia a los dioses y a los padres (Liddell and Scott, 1966, p. 731). Este último sustantivo equivale en latín *pietās, pietatis* (piedad, devoción, reverencia a los dioses, amor a los padres). Todos los sustantivos en mención se refieren a un aspecto de la religión: el culto y los ritos, es decir, a las prácticas religiosas, pero no logran abarcar toda la religión, en el sentido de la creación de un concepto comprensivo y holístico que englobe un cuerpo de creencias y de prácticas.

San Pablo mismo es testigo de esta indefinición de la religión: en su Carta a los Romanos (Rom 12,1), usa el sustantivo de *latreía* para referirse al cristianismo. Pero prefiere puntualizarlo y determinarlo con el adjetivo *logikē*, lógico o racional (*logikē latreía: religión racional o culto racional*), la adenda de lógico o racional lo realizó con mucha probabilidad para evitar que la nueva religión de la que es su apóstol fuera asociada con los dioses de la mitología griega o con el conjunto

de cultos y supersticiones existentes en el mundo romano donde florece el Cristianismo.

Las características del texto antes mencionado indican un intento de desmitificación y de definición del cristianismo. San Pablo llama a la nueva religión *logikē latreía* (**λογικὴ λατρεία**), como se ha dicho, *culto racional* o *religión lógica* – impropriamente traducido como *culto espiritual* –, lo cual ciertamente constituye una *contradictio in terminis*, puesto que la religión no puede ser un fenómeno racional o puramente lógico, escapa a un análisis meramente lógico; es un fenómeno muy refractario a un análisis puramente racional. Poco después de San Pablo, este carácter no racional del fenómeno religioso fue expresado magistralmente por Tertuliano: *credo quia absurdum* (creo lo que es absurdo).

Son los romanos, por tanto, quienes arriban por fin al concepto holístico y complejo de religión,⁵ y, dentro de ellos, es el gran jurista y filósofo estoico Cicerón quien merece todos los créditos posibles. En su *De natura deorum* (Acerca de la naturaleza de los dioses), Cicerón llega a delimitar el campo de la religión: “the worship of the gods...religion has been dissociated from superstition”; además, añade su etimología: según él, religión viene de *relēgere*, y a las personas religiosas se les llama *relegerent* (los reunidos para el servicio a los dioses); de igual manera, supersticiosos se

5 El sustantivo femenino *religiō, religiōnis* tiene, en latín, tres significados básicos: a) escrúpulo o conciencia escrupulosa; b) veneración o culto divino, esto es, creencias y prácticas religiosas; c) superstición, arte de la adivinación u objeto de temor religioso. Cicerón hace derivar este sustantivo del verbo transitivo latino de la tercera conjugación, *relēgere*, cuyo significado fundamental es, por un lado, recoger o agrupar y, por otro, releer y revisar.

les llama a aquellos que “pasan días enteros en oraciones y sacrificios para que sus niños sobrevivan (*essent superstites*)”. La superstición es, para Cicerón, algo negativo, mientras que la religión es algo excelente (*De natura deorum II*, 28). Con ello el filósofo y retórico romano establece una clara línea divisoria entre religión y superstición.

Para Cicerón, al igual que para los sofistas, la religión tiene la función de ayudar a conservar la armonía social y la moral del individuo: “indeed, when piety towards the gods is removed, I am not so sure that good faith, and human fraternity, and justice, the chief of all the virtues, are not also removed” (*De natura deorum I,2*). Claramente la religión es un factor positivo y necesario en la cultura, de tal manera que, si se le eliminara, se eliminaría la fraternidad y la justicia, es decir, se socavarían los fundamentos del orden social y del orden moral. Dostoiévsky actualizó muy bien lo referido por Cicerón como función moral de la religión, cuando sostuvo que sin la religión todo estaría permitido.

3. La religión animista

Después de las teorías grecorromanas sobre la religión que han sido expuestas, tardará mucho tiempo en llegar un nuevo estudio científico sobre la religión. Un enfoque propiamente

tal de la religión lo conocemos sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con el surgimiento y auge de las ciencias sociales. Los grandes pioneros en estos estudios son, sin duda, E. B. Tylor, J. Frazer y E. Durkheim.

En su ya clásico y pionero estudio sobre la religión animista, Tylor se pregunta por la religión más primitiva que nos sea posible conocer. Esta inquietud se transforma en la pregunta acerca de cómo los seres humanos llegaron a creer en seres espirituales (*unseen beings*), pues para el autor la definición mínima de religión es “the belief in Spiritual Beings”. (Tylor, s.a., p. 2).

¿Qué se entiende por seres espirituales, se pregunta Tylor? Su respuesta es la siguiente: por seres espirituales hay que entender los espíritus, las almas, los genios, los demonios, los dioses; se trata, en todo, de agentes animados y conscientes como el hombre. Se trata de seres dotados de poder e invisibles al ojo humano. A esta religión de los espíritus es a lo que el autor y luego de él todos los estudiosos de la religión llaman *religión animista*, de la cual el estudioso inglés sostiene que es la forma más primitiva de religión.⁶

Los estudiosos de la historia de las religiones, entre ellos Tylor, afirman que la noción esencial del animismo es la de *alma*.

6 En la religión animista, se ha dicho, el ser humano no percibe ninguna diferencia esencial con los animales: el mundo pertenece a todos sus habitantes. En este mundo el ser humano habla con los animales, los árboles y las piedras, así como con hadas, demonios y fantasmas. En la religión animista, los seres humanos descienden de los animales. Al respecto, Harari observa en el relato de la serpiente del Génesis algún resabio de animismo, si bien en el texto se niega que la serpiente sea la progenitora del ser humano. Harari, Y. N. (2017). *Homo Deus: A brief History of Tomorrow*. New York: Harper Collins, pp. 75-76.

¿Cómo se llegó a esta idea? La respuesta es como sigue: el hombre primitivo no comprendía bien la doble vida que llevaba, la de estado de vigilia y la del sueño. Para el primitivo, no hay diferencia entre sus representaciones mientras está despierto y las del sueño. El primitivo objetiva todas sus representaciones: lo que sueña piensa que ha sucedido realmente (un viaje, por ejemplo). Entonces piensa que en él hay dos seres: uno, físico, en su cuerpo, que se queda inerte cuando sueña; el otro, que viaja y se mueve durante el sueño. Si en sueño dialoga con otro hombre, piensa lo mismo de éste: está desdoblado, hay en él también dos seres, uno en estado de vigilia y otro en estado de sueño. De esta experiencia el primitivo llegó poco a poco a la conclusión de que en cada ser humano existe un doble, uno de los cuales tiene el poder de alejarse del cuerpo físico durante el sueño e irse lejos; pero este segundo ser no es físico. Este segundo ser se puede mover, entrar y salir dondequiera, es muy maleable. Este segundo ser sería el *alma*, que sólo abandona el cuerpo durante el sueño, pero que luego se mantiene unida a él.

La experiencia de la muerte transformó la idea del alma en la idea de espíritu. Tylor afirma que el primitivo no distingue la muerte de un sueño prolongado. La muerte, para él, coincide también en la separación del alma del cuerpo, es como un sueño, pero eterno, pues el cuerpo no se reanima, como, por el contrario, sí sucede en la mañana, después del sueño de la noche. Con la muerte y la corrupción del cadáver, la separación del alma del cuerpo pasa a ser definitiva.

Estas almas desprendidas se convierten en espíritus: se desprenden totalmente del cuerpo, son autónomos, ya no vuelven a él, sino que deambulan libremente por doquier.

Con la muerte las almas separadas de sus respectivos cuerpos se van multiplicando, hasta llegar a formar otra población, superpuesta a los habitantes de un lugar; un reino propio e independiente, podría decirse. Estas almas son algo vivo, tienen las mismas necesidades y las mismas pasiones que los hombres; todavía más, tratan de introducirse en la vida humana, para bien o para mal: pueden hacer mucho daño, pero también pueden ser poderosos protectores y benefactores.

Para el hombre primitivo, según Tylor, estas almas explican todos los sucesos humanos: la salud, la enfermedad, la desgracia, etc. El ser humano primitivo termina siendo una suerte de prisionero de este mundo de almas que él mismo ha creado; llega a depender de estas fuerzas. Para hacer propicias esas fuerzas espirituales el hombre les ofrece sacrificios, oraciones, ruegos, ofrendas, esto es, todas las prácticas que conocemos como religión. Tylor resume así este proceso:

(...) My own view is that nothing but dreams and visions could have ever put into men's minds such an idea as that of souls being ethereal images of the bodies. (...) (Tylor, s.a., p. 4).

Así, el alma se transformó, mediante un largo proceso, en espíritu, en una divinidad. En esta transformación la muerte constituyó el eslabón fundamental: en realidad, la primera

religión rindió culto a las almas de los muertos,⁷ a las almas de los antepasados:

Departing from the body at the time of death, the soul or spirit is considered set free to linger near the tomb, to wander on earth or flit in the air, or to travel to the proper region of spirits – the World beyond the grave. (...) (Tylor, s.a., p. 4).

En consecuencia de todo esto, Tylor afirma que, por eso, los primeros ritos religiosos son los mortuorios, los primeros altares habrían sido las tumbas y los primeros sacrificios las ofrendas alimentarias para los difuntos, (Tylor, s.a., p. 3), con el fin de hacerlos propicios. El rito distintivo del animismo son los ritos funerarios.

En la teoría de Tylor, la religión de la naturaleza o del culto a la misma sería un fenómeno evolutivamente posterior al animismo. Al respecto el erudito se pregunta: ¿Cómo pasó el hombre de un culto animista a un culto de la naturaleza o del así llamado *naturismo*? Su respuesta es como sigue: el hombre atribuyó a la naturaleza su misma realidad dual: así como él es cuerpo y alma, así también la naturaleza está dotada de alma. La naturaleza está animada, es decir, tiene alma. Es más, para un primitivo no existe distinción entre lo animado y lo inanimado. De este modo, del culto a los espíritus, entonces, se habría pasado al culto a la naturaleza.

En resumen, refiere el sabio inglés, la doctrina fundamental del animismo, tiene dos dogmas: (i) en lo que concierne a las almas de los individuos, postula la continuidad de la existencia después de la muerte o de la destrucción del cuerpo y (ii) en lo que concierne a otros espíritus, hasta llegar a las divinidades, éstos tienen la facultad de controlar o afectar los acontecimientos del mundo material y la vida del hombre. Esta doble doctrina lleva a la reverencia activa y a la religión. Llama la atención del estudioso, por cierto, que en la religión animista no está presente el elemento moral de la religión o mejor, dicho, está poco representado. (Tylor, s.a., p. 4). Esto último, a todas luces, es una expresión más adecuada, puesto que no es factible disociar la religión del elemento moral.

4. La religión como cosa social

Quizás sea Émile Durkheim (Francia, 1858-1917) quien con mayor profundidad haya tratado el tema del mito y de la religión desde una perspectiva sociológica. Su obra monumental *Las formas elementales de la vida religiosa* nos ofrece un tratado del problema; intentemos resumir lo fundamental de su teoría.

El propósito de la obra es estudiar “la religión más primitiva y más simple que actualmente se conoce, analizarla e intentar su explicación”. ¿Cuándo podemos decir que un sistema religioso es el *más primitivo*? El sistema es

7 Muchas de las tradiciones en torno a los difuntos que encontramos en varios países de Latinoamérica, en México, por ejemplo, tienen cierta similitud con el animismo: la costumbre de llevar a la tumba la comida y bebida preferida por el difunto en su día, etc. Sin embargo, no podemos pronunciarnos abiertamente sobre ello, pues tal como se nos presenta ahora es un puro folklorismo.

el más primitivo, para el autor, si cumple dos condiciones. La primera condición es ésta: dicho sistema debe encontrarse “en sociedades cuya organización no está superada, en simplicidad, por ninguna otra”. La segunda condición se expresa así: “debe ser posible explicarlo sin hacer intervenir ningún elemento tomado de una religión anterior”. (Durkheim, 2000, p. 7).

Este sistema, según él, lo encontramos en las sociedades inferiores, donde “el tipo individual casi se confunde con el tipo genérico”, y “donde las ideas y las prácticas religiosas se muestran al desnudo. Todo se reduce a lo indispensable, lo esencial”. (Durkheim, 2000, pp. 11-12). Por su simpleza, entonces, las civilizaciones primitivas constituyen casos privilegiados para dicho estudio.

Para continuar su indagación, el estudioso analiza la noción de parentesco en las referidas sociedades. En las sociedades primitivas, el parentesco no lo define la consanguinidad y a su religión son extrañas las nociones de divinidad. De ahí que, debido a eso, el sabio francés afirma que la “noción de Dios no es esencial a la religión”. (Durkheim, 2000, p. 12). Estas sociedades nos permiten ver los hechos de manera más simple, pero debemos renunciar, dice el autor, a llegar al origen absoluto de la religión, pues como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. (Durkheim, 2000, p. 13).

¿Qué es la religión?, se pregunta E. Durkheim. Antes de dar una definición, el autor critica algunas nociones de la misma:

1. La religión no puede tener como característica lo “sobrenatural”, pues esta idea es muy reciente, ya que presupone la idea de “un orden natural de las cosas”, que es un postulado de las ciencias positivas; tampoco se puede entender por ella “lo extraordinario e imprevisto”, pues las religiones más simples que conocemos, acota, han tenido “como tarea esencial el mantener, de una manera positiva, el curso normal de la vida”. Las religiones, continúa, no explican lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que tienen de constante y regular.” (Durkheim, 2000, p. 34).
2. Tampoco puede definirse la religión por la idea de la divinidad. ¿Por qué? Porque en muchos pueblos son “las almas de los muertos, los espíritus de todo tipo y de todo orden”, los seres con los que el ser humano ha poblado la naturaleza, los objetos de ritos y hasta de un culto regular; (Durkheim, 2000, p. 35) pero no se trata de seres divinos. E. B. Tylor, continúa E. Durkheim, prefería plantear simplemente como “definición mínima de religión la creencia en seres espirituales”. Pero estos “seres espirituales” serían sujetos conscientes, “dotados de poderes superiores a los que posee el hombre común; esta

calificación conviene pues, a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios tanto como a las divinidades propiamente dichas”, y la religión tendría por objeto “regular nuestras relaciones con esos seres especiales”, por tanto, sólo “podría haber religión allí donde hay ruegos, sacrificios, ritos propiciatorios, etc.”² Durkheim objeta, no obstante, que existe una gran cantidad de hechos a los cuales esa definición no se aplica y que pertenecen sin embargo al dominio de la religión: existen religiones donde está ausente la idea de dioses y espíritus, o donde no desempeñan más que un papel secundario: es el caso del budismo, que es “una moral sin dios y un ateísmo sin naturaleza”; es “una religión sin dios”, pues no reconoce a un dios del cual dependa el hombre, y su doctrina es absolutamente atea, pero es una religión. (Durkheim, 2000, p. 36)

En conclusión, dice E. Durkheim, “la religión desborda la idea de dioses o de espíritus y, en consecuencia, no puede definirse exclusivamente en función de esta última”. (Durkheim, 2000, p. 40)

Habiendo rechazado las definiciones precedentes, Durkheim plantea que la religión “es un todo formado de partes”, es un sistema. ¿Cuáles son las partes de ese sistema? He aquí la respuesta: un complejo de mitos,

de dogmas, de ritos, de ceremonias. Ahora bien, “un todo no puede definirse más que por relación a las partes que lo forman. Es pues más que metódico tratar de caracterizar los fenómenos elementales de los que resulta toda religión, antes que el sistema producido por la unión”. Existen fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión determinada. Tales fenómenos, argumenta el autor, constituyen “la materia del folklore. Son restos de religiones desaparecidas”. (Durkheim, 200, pp. 40-41). El mito, en la teoría de nuestro autor, formaría parte de la religión, aunque en y por sí mismo no es religión.

Todos los fenómenos religiosos pueden ser ubicados en dos categorías fundamentales: las *creencias* (estados de opinión, representaciones) y los ritos (modos de acción determinados). Todas las creencias religiosas presentan un carácter común: “suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *sagrado* y *profano*”. Esta división del mundo en dos dominios –lo sagrado y lo profano– “es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con las otras y con las cosas profanas”. (Durkheim, 2000, p. 41) ¿Qué serían los ritos en todo este asunto? Pues serían las “reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas”. (Durkheim, 2000, p. 44).

¿Magia y religión son lo mismo? La religión se demarca de la magia, a juicio del autor, en que la religión es común a una colectividad determinada “que declara adherirse a ella y practicar los ritos que le son solidarios”, además, “los individuos que la componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común”. Y continúa el autor: “Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama Iglesia.” (Durkheim, 2000, pp. 46-47) La religión, por tanto, se concreta en Iglesia, por eso, dice el autor, “no hay religión sin Iglesia”; (Durkheim, 2000, p. 47) ésta es constitutiva de aquella, en cambio, no existe una “Iglesia mágica”. (Durkheim, 2000, p. 47).

A propósito de la relación entre religión y magia, É. Durkheim reconoce que también la magia está hecha de creencias y ritos; tiene mitos y dogmas, sacrificios y ceremonias; a menudo, además, invoca a los mismos seres que la religión.⁸ Sin embargo encontramos una repugnancia de la religión hacia la magia, y hostilidad de la segunda hacia la primera.

¿Dónde está la demarcación entre religión y magia? Las diferencias más radicales

las podemos resumir así: (a) las creencias religiosas son comunes a una colectividad que se adhiere a ellas y practica sus ritos; son algo de un grupo social –la religión es eminentemente colectiva, social– y le dan unidad. (b) Los individuos que forman ese grupo se sienten ligados entre sí por tener una fe común, tienen una misma representación de lo sagrado que los une. (c) Los miembros de este grupo social que comparte las mismas creencias traducen éstas en un conjunto de prácticas idénticas, i.e., constituyen una Iglesia. (d) Toda religión se concreta en una Iglesia, no hay religión sin Iglesia, sin un grupo organizado de practicantes. (Durkheim, 2000, pp. 46-47).

¿Qué sucede con la magia? La magia podría caracterizarse, a diferencia de la religión, por los siguientes aspectos: (a) los ritos y ceremonias mágicas suelen profanar las cosas sagradas y, en este sentido, la magia contiene muchos elementos antirreligiosos. (b) Las creencias y prácticas mágicas, aunque se practiquen en amplias capas de la población, no ligan o vinculan a sus miembros en un grupo social con unas prácticas comunes organizadas, es decir, la magia carece de Iglesia; no hay *Iglesia mágica*. (Durkheim, 2000, p. 47) El mago no tiene Iglesia, sino clientela, que no necesariamente tiene vínculos entre sí. Su relación con la clientela

8 J. G. Frazer piensa que hay una diferencia radical entre religión y magia. La religión, según él, asume que el mundo es dirigido por un agente consciente, al que se le puede cambiar de sus propósitos mediante la persuasión; en cambio la magia (y la ciencia) asume que el curso de la naturaleza está determinado por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente. También la magia, en ocasiones, opera con espíritus, que son agentes personales como los de la religión, pero los trata como agentes inanimados, es decir, los coacciona o los constriñe en vez de conciliarse con ellos o buscar su propiciación, como haría la religión. Cf. J. FRAZER, “Magic and Religion”, in: HICKS, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion* (New York, s.a.) 78-82, 80.

se parece a la del médico con sus pacientes: no hay una comunidad de pacientes de tal médico... (c) Entre el mago y sus fieles no hay vínculos durables como los que se dan entre los fieles que creen en un mismo dios. (Durkheim, 2000, p. 47) (d) El mago no tiene necesidad, para practicar su arte, de unirse a sus cofrades. Es más, el mago se aísla, huye de la sociedad. (e) El mago es a la magia lo que el sacerdote es a la religión. Pero la religión no necesita sólo sacerdotes sino una comunidad de fieles y sacerdotes; la magia carece de fieles, en el sentido mencionado. (Durkheim, 2000, pp. 47-48) (f) Por último, habría que añadir que la magia es totalmente utilitaria.

Y tras estas consideraciones, E. Durkheim nos proporciona su ya clásica definición de la religión:

(...) Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias comunes a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. (...). (Durkheim, 2000, p. 49).

Veamos, en cambio, las principales conclusiones que saca de su estudio.

E. Durkheim afirma que la religión es un hecho social o una cosa social, como a veces prefiere decir, una realidad social que, necesariamente, se expresa en una comunidad llamada Iglesia; lo clave de ella es la distinción entre *lo sagrado* y *lo profano*. El estudioso francés prefiere hablar de *cosas sagradas*, en lugar de *lo sagrado*, pues

aquello es más amplio y puede incluir una piedra, un árbol, un animal, un líder, un dios, una revolución o, en fin, cualquier objeto que contenga lo que los polinesios llama *mana*.

¿Qué es el mito en relación con la religión? El mito, en este sentido, sería uno de los elementos fundamentales de la religión, forma parte de tales creencias básicas, una parte de ese todo sistemático que se llama religión. El mito, entonces, es parte de la religión, pero en y por sí mismo no constituye ninguna religión. Teóricamente, podrían existir mitos que no formaran parte de ninguna religión o, al menos, que formaron parte de una ya desaparecida, pero que ahora se nos presentan como elementos sueltos y como parte del folklore. El mito forma parte de la religión, pero no la religión del mito. No hay religión sin mitos, pero puede haber mitos que no constituyen una religión. Para conocer el mito, en consecuencia, es fundamental estudiarlo en el contexto del sistema del cual forma parte: la religión. Y esto es precisamente lo que hace E. Durkheim, que lo subsume en su estudio de la religión. No podemos conocer el mito, luego, sin conocer la religión.

Ahora sí podemos exponer las principales conclusiones del autor sobre la religión elemental, válidas también para el mito.

- i. En el sistema totémico, señala, se encuentran las grandes ideas y rituales que están a la base de toda religión: “distinción de las cosas en sagradas y profanas, noción de alma, de espíritu, de personalidad mítica, de divinidad nacional y hasta

internacional, culto negativo con prácticas ascéticas que son una forma exasperada, ritos de oblación y de comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares, nada esencial falta en ella”. (Durkheim, 2000, p. 427) Por tanto, el totemismo es una religión y, con toda probabilidad, la religión más elemental que nos es conocida.

- ii. Al inicio de su estudio el autor afirmaba que es un postulado esencial de la sociología el que “una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar”. Si no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido triunfar. (Durkheim, 2000, p. 8). Tras concluir su estudio, el autor retoma aquella idea: un sentimiento unánime de creencias de todos los tiempos no puede ser ilusorio; entonces, deben basarse sobre una experiencia específica “cuyo valor demostrativo, en este sentido, no es inferior al de las experiencias científicas, aunque es diferente”. Pero la realidad que funda la religión, prosigue, no se conforma objetivamente con la idea que de ella se hacen los creyentes. Las impresiones que sienten los fieles “no son imaginarias”. (Durkheim, 2000, pp. 429- 30) Esta realidad que funda la religión, que es la “causa objetiva y eterna de las sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad”, afirma:

Es la sociedad la que eleva al fiel por encima de sí mismo: ella es aún quien

lo hace. Pues lo que hace al hombre, es este conjunto de bienes intelectuales que constituye la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad. (...) La sociedad es la fuente de la religión. (Durkheim, 2000, p. 430).

- iii. La religión es una realidad importante en la sociedad, dice E. Durkheim. ¿Por qué? Porque las categorías fundamentales del pensamiento y, en consecuencia, de la ciencia, “tienen orígenes religiosos”. Y esto mismo sucede con la magia. Además, afirma, se sabe que desde hace mucho tiempo, “que hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se han distinguido de las prescripciones rituales. Puede decirse, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión”. Por tanto, continúa, la vida religiosa “es la forma eminente y como la expresión resumida de la vida colectiva”, haciendo ahora una afirmación más radical: “Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión.” (Durkheim, 2000, pp. 430-31) Las fuerzas religiosas serían, en este sentido, fuerzas humanas, fuerzas sociales, fuerzas morales y hasta “las formas religiosas más impersonales y las más anónimas no son otra cosa que sentimientos objetivados”. La religión pues, no hace abstracción de la sociedad o la ignora, sino que “es su imagen”; “refleja todos sus aspectos, hasta los más vulgares y

los más repugnantes.” (Durkheim, 2000, p. 432) La religión diviniza o sacraliza todo, hasta lo feo y lo inmoral: por eso en varias religiones hay dios del robo, de la lujuria, de la mentira, etc. Entre los griegos, por ejemplo, hay un dios de la fecundidad, del parto, de la caza y hasta para la virilidad... ¿Por qué sucede esto? He aquí la causa, según E. Durkheim: el hombre tiene la facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo diferente adonde él se transporta por el pensamiento. Y esta idealización sistemática es una característica esencial de las religiones. (p. 433) Para *Émile Durkheim*, el hombre tiene una naturaleza religiosa, esto es, la religiosidad del hombre es un aspecto esencial y permanente. (Durkheim, 2000, p. 433).

- iv. ¿Es esta interpretación durkheimiana del mito y de la religión una interpretación *epifenoménica*, un producto accesorio, resultado del gran fenómeno que llamamos sociedad? El autor toma distancia de este modo de ver el mito y la religión, al aclarar que su interpretación no es un revivir la idea del materialismo histórico acerca de la religión, que pareciera explicarla como epifenómeno de las relaciones sociales de producción, sobre todo el materialismo histórico más vulgar y grotesco. Veamos su aclaración:

(...) Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus

necesidades vitales inmediatas. Sin duda, consideramos evidente el hecho de que la vida social depende de su sustrato y lleva su marca, del mismo modo que la vida mental del individuo depende del encéfalo y hasta del organismo entero. Pero la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica, del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso. (...). (Durkheim, 2000, p. 435).

La religión y el mito son un producto social, pero no son *epifenómeno*, pues tienen cierta autonomía, concede el autor. Si la religión y el mito son producto de causas sociales, si ambos fenómenos han nacido *in foro externo* (en el fuero externo) y no en la subjetividad, ¿cómo se explica el culto individual y el carácter universalista de ciertas religiones?, se pregunta ¿Cómo ha podido pasar del fuero externo al fuero interno (al fuero interior del individuo) y arraigarse allí más y más profundamente? Si es la obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha podido desprenderse de ellas hasta concebirse como la cosa común de la humanidad? He aquí su respuesta:

Hay, pues, en la religión algo eterno que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los cuales se han envuelto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que

constituyen su unidad y su personalidad. Pues, bien, esta refacción moral no puede obtenerse sino por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos unos de los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de allí, las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las fechas principales de la vida de Cristo, o de los judíos festejando la salida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional? (Durkheim, 2000, p. 439).⁹

Anota el autor que, no obstante, las fiestas, los ritos –el culto, en una palabra–, “no constituyen la religión”, pues ésta no es solamente “un sistema de prácticas”; es también un “sistema de ideas cuyo objeto es expresar el mundo”. Hasta las religiones más groseras y elementales tienen una cosmología. Para saber lo que hay detrás de estas prácticas y de estas ideas, basta “descorrer el velo con que la imaginación mitológica las ha cubierto para que aparezcan tal cual son”: detrás de

ellas aparecerá la naturaleza, el hombre y la sociedad. (Durkheim, 2000, pp. 439-40).

E. Durkheim va más allá en su estudio, al afirmar que las nociones esenciales de la lógica científica son de origen religioso, aunque sometidas, reconoce, aquéllas a una nueva elaboración. El pensamiento científico, en este sentido, “no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso.” La ciencia, entonces, desarrolla uno de los dos aspectos fundamentales de la religión: el sistema de ideas; el sistema de ritos y prácticas –el otro componente esencial–, en cambio, parece ser desarrollado por la práctica política, al menos en sociedades laicizadas.

La religión, concluye el autor, es una realidad social y no una “quimera” o “fantasía”; es un “hecho” o “cosa social”: es un sistema de hechos dados. ¿Cómo puede la ciencia negar esa realidad?, se pregunta el genio francés. La ciencia, prosigue, no puede cuestionar a la religión el derecho de ser, pues ya es, sino sólo el derecho de dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas. El pensamiento religioso expresa la realidad social. La religión tiene, entre otras funciones, la de regular y armonizar la vida social. La pregunta que queda pendiente, según él, es la siguiente: si la realidad que expresa el pensamiento religioso es la sociedad,

¿qué es lo que ha podido hacer de la vida social una fuente tan importante para la vida lógica,

9 El autor ve un claro paralelo entre el ciclo de fiestas que instituyó la Revolución francesa para mantener en un estado de juventud perpetua a los principios en los cuales se inspiraba y las prácticas religiosas. (p. 439).

que es tarea del pensamiento científico? (Durkheim, 2000, p. 42).

Trataré ahora de resumir las ideas de E. Durkheim. Él sostiene que el verdadero modelo del mito y de la religión no son los dioses o los héroes, sino la sociedad y que en ellos se expresa la vida social de los hombres de determinadas sociedades. Por eso, afirma nuestro autor, no es posible explicar el mito mientras tratemos de buscar sus fuentes en la naturaleza, en una explicación de los fenómenos naturales, pues no es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito y de la religión. Así, el contenido del mito y de la religión no son ideas celestiales –ni dioses ni demonios–, sino ideas muy terrenales: la vida social. Ni siquiera algo tan terrenal como la naturaleza es lo que está detrás del mito, sino la realidad social. N. Abbagnano resume estas ideas de É. Durkheim de manera más radical: la religión no es una “metafísica de la naturaleza” (como la consideraba el *animismo*), sino una “metafísica de la sociedad”. (Abbagnano, 1989, p. 108).

El mito y la religión no son, entonces, asuntos puramente individuales o de la conciencia –por eso no pueden ser explicados a partir de la subjetividad–, sino hechos sociales, que

se imponen a la conciencia, como la lengua. La función de estas realidades sociales es la integración, la armonía y la coherencia de un todo social. La conclusión de su libro es emblemática en este sentido:

“(…) la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas (...)”. (Durkheim, 2000, p. 15).

Recientemente, un estudioso de la mitología egipcia llega a una conclusión parecida a la de É. Durkheim, aunque para un caso específico. Se trata de J. Finegan, quien sostiene, a manera de ejemplo, en el caso de la mitología egipcia, que el mito del asesinato del dios Osiris, a manos de su hermano Seth, y la posterior venganza de Horus, hijo del primero, es en realidad el reflejo de la lucha a la sucesión del trono en Egipto.¹⁰

4. Morfología y dialéctica de lo sagrado

Para Eliade, estudioso rumano francés, no existe un fenómeno religioso puro: no existe un fenómeno única y exclusivamente religioso. La religión es al mismo tiempo “algo humano”, “algo social”, “algo lingüístico” y “algo económico.” (Eliade, 1981, p. 20) Al mismo

10 Finegan, J. (1994). *Myth and Mystery. An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World* (Grand Rapids, Michigan, 41994), p. 124, con respecto al caso mencionado, el del dios egipcio asesinado por su hermano Seth, y vengado por su hijo Horus, quien finalmente asciende al trono, refiere: “The myth of Osiris was the most widespread of Egypt. In essential outline the story tells of a ruler slain by his brother, and of the ensuing struggle for the sovereignty between the ruler’s son and the murderer... In the elaborated myth the slain ruler is Osiris and his brother, the murderer, is Seth. By a stratagem Osiris was encased in a coffin and cast into the Nile; in another view, his body was cut into many pieces and scattered over the land, and where the pieces fell the land was fertile and green plants grew. Osiris, it is evident, is a god of vegetation and agriculture, Seth a god of the wilderness and of destruction”. (p.48). En realidad, Osiris representa, en la V y VI dinastías, el destino del soberano, tal como lo afirma R. T. RUNDLE CLARK, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (London-New York, 1959, r1991) 124.

tiempo debe establecerse que lo sagrado, típico del fenómeno religioso, es irreductible a otro fenómeno, y por eso conviene considerarlo en sí mismo, “en lo que tiene de irreductible y original.”

Eliade se opone a una consideración puramente evolutiva del fenómeno religioso, esto es, que se pensara que la religión pasa siempre de formas simples a otras más complejas. Por ejemplo, pensar que sigue un curso evolutivo más o menos así: “hierofanías elementales,¹¹ totemismo, fetichismo, culto de la naturaleza, culto de los espíritus, culto a los dioses y a los demonios” hasta llegar a una “noción monoteísta de Dios.” Esta forma de concebir la religión no pasa de ser una hipótesis indemostrable: no se encuentra en ninguna parte una religión simple. (Eliade, 1981, p. 21).

El erudito de las religiones observa que todas las definiciones conocidas del fenómeno religioso presentan un rasgo común: “cada una de ellas opone, a su manera, *lo sagrado* y la vida religiosa a *lo profano* y a la vida secular.” (Eliade, 1981, p. 25) Hasta este punto todos los estudiosos estarían de acuerdo, no obstante el problema aflora cuando se trata de definir la esfera de lo sagrado. Para esta tarea es necesario un estudio comparativo. Si queremos definir lo sagrado necesitamos disponer de una cantidad suficiente de *sacralidades*, anota el autor, es decir, de hechos sagrados, que son

muy heterogéneos: “ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados y venerados, símbolos, cosmogonías, teologúmenos, hombres consagrados, animales, plantas, lugares sagrados, etc.” (Eliade, 1981, pp. 25-26). Lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada, está influido por el presente histórico. Lo sagrado es siempre histórico, parece afirmar el autor.

Eliade se pronuncia en contra de una reducción de la vida religiosa de los pueblos primitivos que la redujera a una extrema simplicidad (en otro texto dirá que las formas más elementales que conocemos, las *hierofanías* más simples, como él las llama, contienen ya una especie de ontología arcaica. (Eliade, 1980, p. 13). De esta forma, sostiene con firmeza, lo complejo del fenómeno religioso incluso en sus *formas más primitivas*:

La vida religiosa de los pueblos más primitivos es realmente compleja, que no puede reducirse a «animismo», a «totemismo» ni a culto a los antepasados, sino que sabe también de seres supremos dotados de todos los prestigios de un Dios creador y todo poderoso, la hipótesis evolucionista que niega a los primitivos el acceso a las llamadas «hierofanías superiores» se encontrará, *eo ipso*, invalidada.” (Eliade, 1981, p. 30).

Es muy improbable que haya existido algo en la historia de la humanidad, refiere, que no

11 Por *hierofanía* debemos entender cualquier manifestación de lo sagrado: Cualquier documento [rito, mito, cosmogonía o dios] que revele “una modalidad de lo sagrado (...) dicho de otro modo: intentamos considerarlo como una manifestación de lo sagrado en el universo mental de los que lo han recibido”. ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica*, 34.

haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, en *hierofanía*. Cualquier objeto, gesto, función fisiológica, oficio, actividad humana, danza, juego, relaciones sexuales, etc., han tenido en algún momento el carácter de una hierofanía. Es muy probable que también hayan tenido valor sagrado “los vocablos esenciales del idioma.” Pero no se trata, contra la teoría evolucionista, que toda la especie humana haya pasado por todas estas fases. (Eliade, 1981, p. 35).

Como puede notarse a partir de lo expresado, cualquier objeto ha podido ser un objeto sagrado –hierofanía– en algún momento de la historia de la cultura. Sin embargo, sabemos que una de las claves para definir el fenómeno religioso es la oposición entre lo sagrado y lo profano; ¿es válida esta dicotomía?, se pregunta Eliade. Su respuesta es afirmativa: en el marco de cualquier religión siempre ha habido objetos sagrados junto a objetos profanos. No todos los objetos gozan del privilegio de ser considerados sagrados por la cultura. En el “culto a las piedras”, por ejemplo, no todas las piedras son consideradas sagradas, sino sólo aquellas que son distintas de su condición normal de objetos: son seleccionadas, singularizadas; se convierten en sagradas en la medida en que incorporan algo distinto de sí mismas. Una *hierofanía*, continúa, “supone una *selección*, una separación clara del objeto hierofánico con respecto al resto que lo rodea”. Esta separación se da incluso cuando

se convierte en sagrada una región inmensa, como el cielo o la patria. El objeto profano, entonces, adquiere una nueva dimensión: la dimensión de la sacralidad. A esto es a lo que el autor llama dialéctica de lo sagrado. (Eliade, 1981, pp. 35-37).

Pero *lo sagrado –lo hierofánico*, en el lenguaje del autor– es ambivalente: incluso desde un punto de vista etimológico en las lenguas indoeuropeas, y también en las semíticas, lo sagrado puede significar, a la vez, *lo maldito* y *lo santo*. Los objetos sagrados también son prohibidos, son peligrosos; este carácter de los objetos sagrados lo describe muy bien la palabra polinesia tabú: el contacto con lo sagrado es peligroso, si no se está preparado para ello. (Eliade, 1981, pp. 35-37) Este carácter ambivalente de lo sagrado ha sido perfectamente expresado por Rudolf Otto. Según este célebre teólogo y estudioso de la religión comparada, lo sagrado se presenta a la conciencia, al mismo tiempo, como *mysterium tremendum et mysterium fascinans*,¹² como algo lejano y cercano, digno de confianza e inaccesible. (Otto, 1950, pp. 12-13, 25-26). El maravillarse (*θαυμάζειν* *thaumázein*) ante lo sagrado da origen tanto al mito como al conocimiento científico y a la filosofía. Por otro lado, se debe decir con firmeza que “lo sagrado”, en el mito, coincide muy poco con la noción de pureza ética. Lo sagrado es prohibido, es objeto de terror,¹³ consiguientemente es algo “impuro.” (Cassirer, 2003, Vol II, pp. 108-

12 Misterio fascinante y terrorífico. (N. del A.)

13 Con razón la lengua hebrea, en el Antiguo Testamento, a falta de un concepto globalizante de religión, del cual carece, utiliza con frecuencia

109). A esta *ambivalencia* de lo sagrado Eliade le llama, por cierto, dialéctica de lo sagrado. Esta ambivalencia se conserva incluso en la terminología: sacer (santo, del latín), ἅγιος (*hagios, santo o sagrado*, en griego, que también puede significar “*maldito o execrable*”) (Liddell and Scott, 1966, p. 9) y ἁγιάσθαι (*hazesthai*), santificar, designan tanto lo sagrado como lo maldito o prohibido. (Cassirer, 2003, Vol II, p. 112). En el mito y en la religión, entonces, debe haber una clara antítesis entre lo sagrado y lo profano. Sin esta división, no hay mito ni religión, como también lo afirman B. Malinowsky, E. Durkheim, M. Eliade y J. Frazer, para citar sólo las grandes autoridades en la materia.

Eliade refiere que el rey, en ciertas culturas, es un tabú: “Por su misma condición real es un depósito de fuerzas y, en consecuencia, no puede uno acercarse a él más que tomando ciertas precauciones, no se le puede tocar ni mirar directamente, no debe dirigírsele la palabra, etc.” La esencia del tabú consiste en que ciertas cosas, personas o regiones participan de un régimen ontológico absolutamente distinto a lo demás y por eso su contacto “produce una ruptura de nivel ontológico que podría ser fatal.” (Eliade, 1981, p. 40).

Eliade, por otra parte, se opone la etnología que, según su punto de vista, redujo las religiones más primitivas a *hierofanías*

elementales (mana, totemismo, animismo). Piensa, no obstante, que en estas formas hay de hecho un culto a un ser supremo. Por cierto, afirma, en las religiones más primitivas aparece una creencia en un ser supremo, aunque este ser no desempeñe casi ningún papel en el culto: el culto se rinde más bien a otras fuerzas religiosas (tótem, culto a los antepasados, mitos, fertilidad, etc.). (Eliade, 1981, p. 47). En ninguna parte, subraya el autor, se encuentran solamente *hierofanías* elementales, sino que junto a ellas coexisten huellas de formas religiosas superiores; las *hierofanías* elementales están integradas en un sistema. Por eso el autor sostiene que aún en las sociedades arcaicas encontramos ya una lógica simbólica. (Eliade, 1981, p. 54)

5. La religión como forma simbólica y como modelante de la cultura

E. Cassirer, filósofo alemán de inspiración kantiana, piensa que una clave para la comprensión de la naturaleza del hombre es el símbolo. Esto es lo propio del ser humano. Los demás seres vivos, afirma E. Cassirer, sólo poseen un círculo funcional estrecho: un sistema receptor, por el que reciben los estímulos externos, y un sistema efector, por el que reaccionan ante los mismos. El ser humano posee, como ser vivo, su círculo funcional –su sistema receptor y su sistema efector–, pero en él aparece un eslabón intermedio: el sistema simbólico. Por esta nueva adquisición, la

el sustantivo miedo o terror para referirse a la religión (hary, yir'ah). Cf. F. BROWN, R. R. DRIVER, and C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (corrected impression, Oxford, 1952) 317.

vida humana se transforma totalmente. Así, el hombre, por esta nueva adquisición, ya no vive en un puro universo físico, sino también en un universo simbólico, que está formado por los grandes bienes de la cultura espiritual: el lenguaje, el mito, el arte y la religión; éstos son los hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. (Cassirer, 1985, pp. 46-47). De esta manera, el hombre ya no puede enfrentarse con la realidad cara a cara, todo tiene que estar envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos. Así, el hombre ya “no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial”, al que E. Cassirer llama formas simbólicas. (Cassirer, 1985, pp. 47-48).

El hombre, entonces, no es sólo un animal racional –como pensaba Aristóteles, idea que E. Cassirer comparte–, sino también un animal simbólico. La religión es parte de esa red simbólica que, junto con otros hilos de la misma, le posibilitan acercarse a lo real. No es algo transitorio ni una fase, sino parte de la red o telaraña construida por el hombre, pero sin la cual no puede concebir nada real o significativo.

Uno de los estudiosos latinoamericanos que más profundamente han analizado una serie de factores culturales es Gilberto Giménez, sobre todo centrado en el estudio de las así llamadas culturas populares. Al tratar de las culturas populares,

G. Jiménez propone un paradigma básico para su análisis, pero específicamente para el estudio de las culturas campesinas tradicionales

y las culturas indígenas, aunque concede que puede aplicarse a otras formas de la cultura popular. (Giménez, 2004, p. 193) ¿En qué consiste este paradigma?

En las culturas populares se pueden dicotomizar dos sectores: el primero corresponde a la cultura festiva o ceremonial y, el segundo, a la cultura de la vida cotidiana. En la base de estas dos configuraciones estarían, siguiendo a Iuri Lotman, (como se citó en Giménez, 2004, p. 194) dos sistemas modelantes: el lenguaje, sistema modelante primario, y la religión popular, sistema modelante secundario. Estos dos modelantes, primario y secundario, estarían en la base de las demás realizaciones culturales. En el caso de la religión, esto significa que ella impregna y determina “todos los ámbitos de la configuración cultural, de modo que se excluya toda diferenciación tajante entre lo sagrado y lo profano, a la manera de Durkheim.” (Giménez, 2004, p. 194)

En el caso de las culturas populares, objeto de estudio de G. Jiménez, esto quiere decir que todas ellas se caracterizan por una impregnación religiosa. (Giménez, 2004, p. 194). Lo religioso, un modo específico y diferenciado de creencias y de prácticas religiosas, tipificaría a las culturas populares. Dicho en otras palabras, la religión es condición de posibilidad de la realización de otros bienes culturales, es omnipresente, tiene transversalidad en la cultura.

Conviene agregar a estos enfoques el de C. Geertz, quien sostiene que se puede hablar de religión cuando encontramos las siguientes características:

“(…) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.” (Geertz, s.a., p. 13).

6. La religión: ¿fase en el desarrollo de la conciencia del ser humano?

Resulta insostenible comprender la religión a la manera del positivismo, comprensión más o menos reiterada, aunque de una manera camuflada, por una serie de *maestros del reduccionismo* y *del simplismo*: como una fase en el desarrollo del espíritu humano, que en el proceso evolutivo es superada por el conocimiento positivo o científico. (Comte, 1869, Vol I, 8). No es posible concebir la religión como un momento o fase en la historia del espíritu humano o, para decirlo con palabras de Eliade: “lo «sagrado» es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de la conciencia.” (Eliade, 1975, Vol I, p. 17). Para É. Durkheim mismo, y también para otros grandes estudiosos, el hombre tiene una naturaleza religiosa, esto es, la religiosidad del hombre es un aspecto esencial y permanente de su ser. (Durkheim, 2000, p. 7). Es totalmente comprensible esta omnipresencia de la religión en la cultura, pues es muy probable que, como

afirma Eliade, mediante el descubrimiento de *lo sagrado*, el hombre adquiere conciencia de un mundo real y significativo (Eliade, 1975, Vol I, p. 15) o, al menos, la religión es un factor coadyuvante y fundamental en esta significación; dicho en otros términos, la religión (junto con el lenguaje), para utilizar la terminología de I. Lotman, es un factor modelante de la cultura o, para ser más precisos, es un factor configurante de la cultura y de la sociedad; no es un puro factor ideológico, un mero producto social o un epifenómeno.

No es posible definir con precisión la religión, pero sí delimitar su ámbito y caracterizarla. Los siguientes aspectos me parecen fundamentales para ello: (i) la oposición entre lo sagrado y lo profano, (ii) la amplitud de la noción de lo sagrado (objetos, ideas, himnos, cantos, iconografía, imágenes, fórmulas, seres humanos vivos y muertos), (iii) el tabú ligado a las cosas sagradas, (iv) lo totalizante de la experiencia religiosa (abarca a todo el hombre, a toda su existencia, crea identidad), (v) el carácter absoluto y verdadero de la creencia en lo sagrado para el creyente, (vi) un conjunto de creencias o representaciones de lo sagrado, formuladas en un credo, (vii) un conjunto de prácticas, (viii) una cosmovisión y una cosmogonía, (ix) el carácter permanente de la religión como bien cultural: el ser humano es una realidad religiosa, *homo religiosus*, (x) el carácter no racional de las creencias religiosas.¹⁴

14 Se debe insistir en este aspecto: las creencias religiosas, fundadas en la revelación divina, exigen un *sacrificium intellectus*, pues su verdad muchas veces violenta las leyes de la lógica; esto no quiere decir que las creencias religiosas sean una masa de supersticiones, pero debemos respetuosamente admitir que con frecuencia no corresponden a nuestra lógica.

7. ¿Decadencia de la religión o su resurgimiento en la política?

La vida religiosa y la acción política suelen ser las actividades que más apasionan al ser humano y que, además, lo han fanatizado¹⁵ en exceso a lo largo de la historia. Sólo la religión supera a la política en este aspecto. Todo esto se debe, en buena parte, a que la religión, tal como lo dice C. Geertz, “engulf the total person”, (Geertz, s.a, p. 30) al igual que la política, que puede llegar incluso a ser una verdadera vocación, como lo es de facto y de *iure* la religión.

Todos los autores expuestos a propósito de la religión sostienen que ésta es algo más que un culto a los dioses o un conjunto de prácticas aisladas de la vida social. Tres de estos estudiosos –E. Durkheim, M. Eliade y C. Lévi-Strauss – afirman explícitamente que la religión se ha transmutado en las sociedades modernas en la acción política.

En las sociedades modernas, observa con agudeza Lévi-Strauss, el mito ha sido sustituido por la política, pues lo que más se asemeja al pensamiento mítico es la ideología política. Quizás la política “sea el reemplazo del mito en las sociedades contemporáneas”, señala el autor. (Lévi-Strauss, 1970, p.189) Como ejemplo de lo anterior menciona

la Revolución francesa. Para cualquier historiador, la Revolución francesa es un hecho del pasado, irreversible; pero esto no es así para el político y sus seguidores. Para el político, la Revolución francesa constituye un arquetipo intemporal y un hecho histórico que puede ser detectado en la estructura social contemporánea; ella provee claves de interpretación y da pautas para inferir futuros desarrollos. Es decir, para el político la revolución es algo vivo y actual, no una simple *res gestae*, como la considera el historiador.

En contra de la teoría que defiende que estamos en una sociedad en proceso de *secularización y de decadencia de la religión*, M. Eliade afirma que no existe una sociedad sin mitos, creencias y utopías. Sostiene a este respecto que la única creación religiosa del mundo occidental moderno es la «desacralización» y que este proceso “ilustra el perfecto complejo de lo «sagrado»; más exactamente, su identificación con lo «profano».” (Eliade, 1975, Vol I, p. 18).

Muchas de las características de la religión que expusimos más arriba son aplicables a la acción política, sobre todo cuando ésta se hace con pasión y se manifiesta en los partidos políticos que pretenden absorber la totalidad del individuo,¹⁶ que en buena medida funcionan como sucedáneos de la religión. En concreto,

15 A propósito de los fanatismos religiosos, E. Cassirer refiere en varios de sus escritos que han muerto más personas a causa de conflictos religiosos a lo largo de la historia que por guerras convencionales.

16 El fenómeno de estos partidos políticos surgió a finales del siglo XIX y se mantuvo en buena parte del XX, coincidiendo en buena medida con la decadencia de la religiones históricas en Occidente (Duverger, 1996), como ha sido ya observados por muchos estudiosos, y a la que suelen sustituir en su ideología y en su estructura; su militancia y su jerarquía asumen una naturaleza religiosa; es más, su jerarquía se parece a

las siguientes características de la religión se aplican también a los partidos políticos: 1) la oposición entre lo sagrado y lo profano, 2) el tabú ligado a las cosas sagradas, 3) lo totalizante de la experiencia religiosa (abarca a todo el hombre, a toda su existencia, crea identidad), 4) el carácter absoluto y verdadero de la creencia en lo sagrado para el creyente, 5) un conjunto de creencias o representaciones de lo sagrado, formuladas en un credo, 6) un conjunto de prácticas, 7) una cosmovisión y una cosmogonía, y 8) el carácter no racional de las creencias religiosas.

La política y la religión, en consecuencia, son dos actividades del espíritu humano muy parecidas, aunque las mayores connotaciones religiosas las asumen los así llamados partidos totalitarios o absorbentes. Pero también partidos de derecha, sobre todo los más beligerantes, absorbentes y totalizantes, asumen características de lo sagrado. No necesariamente este carácter religioso de los partidos debe tomar la forma de un ritual, holocausto, ofrendas y sacrificios, pues no toda religión toma esta forma. (Frazer, s.a., p. 79).

La religión, componente fundamental de la cultura y su metamorfosis política

La religión afecta toda la existencia humana, y hay un modo de la acción política –la de los *partidos totalitarios*, para seguir la terminología

de Duverger (1996, p. 147)– que también afecta toda la existencia; por eso ambas actividades del espíritu humano se parecen. Pero no se trata de una conexión superficial, sino de lazos íntimos y profundos. Por eso estas dos actividades del espíritu humano muchas veces chocan, se repelen, pero a la vez se atraen y son intercambiables. En el caso de la religión y de la política, tal vez sí sean válidos los versos amorosos de Marcial: “Ne tecum possum vivere, nec sine te.”¹⁷

Pero la religión no sólo está presente en la acción política. Muchas otras actividades humanas están impregnadas de lo religioso; el lenguaje, por ejemplo, tanto en su dimensión popular como culta, está marcado por lo religioso. Todavía más: desde el punto de vista de su origen, muy probablemente tanto el lenguaje como la religión son dos realidades duales, dos caras de la misma moneda.

Concluyamos, entonces, que esta transmutación de la religión y su omnipresencia en las múltiples formas culturales se debe a su carácter fundacional de la cultura –“los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso”, decía É. Durkheim–, o a su carácter configurador, para usar la terminología de E. Cassirer. El hombre, por su carácter de *homo religiosus*, tiene una naturaleza religiosa, no tolera vivir sólo en lo profano,

la jerarquía religiosa: tienen una especie de romano pontífice, un episcopado y un consejo de ancianos, entre otras cosas parecidas. Todo eso, por otra parte, no siempre se practica de manera consciente.

17 No puedo vivir contigo, pero tampoco sin ti. (N. del A.).

necesita lo sagrado, necesita lo absoluto³, aunque en nuestro caso se ha transmutado en lo político, pero también es posible que se transmute en otras formas culturales, como el arte o la ciencia; por eso el gran poeta W.

Goethe dice, con razón, que quien no pueda tener ciencia ni arte, al menos *tenga religión*.

Santa Ana, enero de 2021.

Referencias

1. Abbagnano, N. (1989). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
2. *Biblical World*. Michigan: Grands Rapids.
3. Brown, F., Driver, R. R. and Briggs, C. A. (1952). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
4. Cassirer, E. (1985). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
5. Cassirer, E. (2003). *Filosofía de las formas simbólicas*. Vol II: El pensamiento mítico. México: Fondo de Cultura Económica.
6. Comte, A. (1869). *Cours de Philosophie Positive* (6 Vols). Tome Premier: *Les Préliminaires Généraux et la Philosophie Mathématique*, 8. Paris: L.B. Bailliére et Fils, Libraires de l'Académie Impériale de Médecine. 30.
7. Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Colofón.
8. Diógenes Laercio. (1991). *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Editorial Porrúa.
9. Duverger, M. (1966). *Los partidos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
10. Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
11. Eliade, M. (1980). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
12. Filóstrato. (1991). *Vida de los Sofistas*. México: Editorial Porrúa.
13. Finegan, J. (1994). *Myth and Mystery. An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*. Michigan: Grands Rapids.
14. Frazer, J. (s.a.). "Magic and Religion", in: Hicks, D. (ed.s.a). *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion*. New York, s.a.) 78-82
15. Geertz, C. "Religion as a cultural System", in: HICKS, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion* (New York, s.a.) 11-35, 13.
16. Giménez, G. (2004). "La cultura popular: problemática y líneas de investigación", en: *Diálogos en la Acción* (2004) 183-195, 193. México.
17. Hicks, D. (ed.). (s.a.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion*. New York.
18. Rundle Clark, R. T. (1991). *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London and New York: 1991.
19. Otto, R. (1950). *The Idea of the Holy. An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Oxford-New York: Oxford University Press.
20. Brown, F., Driver, R. R. and Briggs, C. A. (1952). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
21. Tylor, E. B. (s.a.). "Animism", in: HICKS, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion*. New York.