

Tema 6. Antropología de las creencias



Chamán de una tribu india norteamericana, 1897. Foto: William Henry Jackson. Publicada en Harper's Weekly, 1897, p. 807.

Licencia: Dominio Público

6.1 Introducción

6.2 Del evolucionismo al particularismo histórico

6.3 De Durkheim y Weber al funcionalismo

6.4 Magia y cuestiones asociadas

6.5 Sobre la religión

6.6 Los ritos

6.7 El mito

6.8 Religión y cambio

Este capítulo se publica bajo licencia: Creative Commons 3.0 BY-NC-SA

6.1 introducción

La religión, como la política o la economía, es una expresión de la cultura de carácter universal, en el sentido de que está presente en todas las sociedades. La religión se halla constituida por creencias, valores y normas. En cuanto conjunto de creencias, la religión se halla muy próxima a otras creencias propias de los seres humanos, como la magia o la superstición, cuyo deslinde es harto complicado. Es así que muchos antropólogos y sociólogos prefieren hablar de una antropología de las creencias, antes que de una antropología de la religión, evitando así un objeto de conocimiento, el de la religión, cuya definición entrañaría algunas complicaciones científicas.

Los seres humanos se adaptan a la vida natural y cultural valiéndose de una vasta vida mental compuesta tanto por la reflexión racional que integra su ideología como por otro tipo de actitudes y de prácticas, menos racionales y más emocionales que alimentan lo que denominamos las creencias. La ideología y las creencias dan vida a la cosmovisión que caracteriza a los grupos humanos y a los individuos. Precisamente, a las creencias, como parte de la *weltanschauung* o cosmovisión (percepción u observación del mundo), tal como fue utilizada conceptualmente esta última por Dilthey en su *Introducción a las Ciencias Humanas* (1914), nos vamos a referir en este tema.

Todo lo que se ha dicho en los temas anteriores a propósito de la cultura como un todo, en el cual las partes no son separables, más que a efectos convencionales de estudio, ha re recordarse de nuevo aquí, pensando en la religión. Las creencias, en general, se hallan inseparablemente unidas a la política, a la economía y a otras partes de la cultura. A las diferencias inherentes a las sociedades, se suman las propias de los distintos grupos que las integran, y aún las particulares de los individuos, de lo que se deduce que cada aspecto de la cultura está matizado por la diversidad. Las creencias, como la cultura en general, deparan modelos sistemáticos, que se presentan en forma de manifestaciones regulares que, sin embargo, no son homogéneas por razones adaptativas. En todo lo relativo a las creencias, como a la *weltanschauung* en general, este hecho que se acaba de exponer resulta bien evidente.

6.2 Del evolucionismo al particularismo histórico

En el siglo XVIII se impone, poco a poco, entre muchos intelectuales la idea de que la religión ha suplido, a lo largo de la historia, la ignorancia de los seres humanos. Según éstos han ido adquiriendo conocimientos, el espacio de la religión se ha reducido. Estas explicaciones las hallamos en Hume, en Voltaire y en otros, todos los cuales ligan la religión con el desconocimiento. Fue común en esta época entre los intelectuales la búsqueda de los orígenes de la religión.

La positivación de la reflexión filosófica por parte de Comte, en el siglo XIX, le lleva a esbozar una teoría de lo que podemos llamar el progreso de la sociedad, convertido en pionero de un evolucionismo que se desarrollará en la segunda mitad del siglo XIX. El esquema sociológico desarrollado por Comte se sustenta en una sucesión de etapas que, según él, atraviesan las sociedades humanas: en la primera de ellas, en la teológica, se desarrollan las creencias y la religión. Posteriormente, esta fase será superada por la metafísica y, finalmente, ésta lo será por la ciencia.

Realmente, el esquema de Comte está inspirado en el que Giambattista Vico había elaborado un siglo antes, en la *Scienza Nuova* (1725), y ni siquiera es muy diferente. Recuérdese que, según Vico, a la fase de los dioses la sucedía la de los héroes y, por último, a ésta, la de los humanos, en la que los mitos se desmoronan y la religión se convierte en simple mantenedora del orden moral. El propio Hegel, contemporáneo de Comte, estaba persuadido de la existencia de un progreso análogo al señalado.

En el ámbito antropológico, el evolucionismo decimonónico está recorrido por estas mismas ideas. Las

obras de los primeros antropólogos son en buena medida especulativas, aunque cada vez está más presente en ellas un espíritu científico que les impulsa a realizar modestas verificaciones. Ello se evidencia con notable claridad en E. B. Tylor, quien estaba convencido que las prácticas religiosas de las sociedades modernas eran “supervivencias” de un pasado dominado por el triunfo del mito, y del cual las sociedades primitivas son claro exponente.

En la teoría de Tylor, elaborada entre los siglos XIX y XX, el ser humano primitivo está confuso por la existencia permanente de estados antitéticos: la vigilia y el sueño, el día y la noche, la vida y la muerte. De ello, según Tylor, se deduce que, cada vez que lo abandona su yo, hay otro yo que lo ampara. El segundo yo, onírico y numinoso, auténtico espectro, es algo así como el alma. La creencia en el alma, o en las almas, es la que explica su concepción animista de la vida y su culto al alma.

Este enorme esfuerzo para crear una teoría de la religión por vía racionalista, pero carente de verificación alguna, es la que hallamos también en Frazer, el autor de *La rama dorada (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890)*, quien, casi al mismo tiempo que Tylor, construye su propia teoría. El esquema de Frazer, derivado de los construidos por los autores precedentes, y muy influyente, consiste en suponer que las sociedades humanas atraviesan tres fases a lo largo de la historia. Como todos los progresivistas y los evolucionistas unilineales, pensaba que todas las sociedades recorren los mismos estadios, esto es, el de la magia, el de la religión y el de la ciencia.

La investigación, contrariamente a lo que pensaban todos ellos y, por supuesto, Tylor y Frazer, ha demostrado que la religión no es una superación de la magia, sino que, antes bien, convive habitualmente con ella. Igualmente, la ciencia no es superadora de la religión sino que la convivencia de una y otra es evidente. De ninguna manera se trata de estadios que se trascienden sucesivamente. Esto que en el presente resulta comprobado desde un punto de vista científico, formó parte del cuerpo teórico de la antropología durante varias décadas.

6.3 De Durkheim y Weber al funcionalismo

Durkheim representa la quiebra de la vieja idea de que la religión es una manifestación arcaica de la cultura, en oposición a lo que había sido una línea dominante en la filosofía y en la sociología francesas, y que tan nítidamente se evidenciaba en el pensamiento de Comte. Por tanto, Durkheim abrirá nuevas vías en la comprensión del fenómeno religioso.

Para Durkheim, dado que el fenómeno religioso es universal, la religión debe reportar utilidades a los seres humanos. En este sentido, comienza por refutar las ideas previas de que la religión sea expresión de atraso. En consecuencia, Durkheim se aparta de la pretensión de estudiar los orígenes de la religión en el pasado que, por otro lado, generaba escaso rendimiento científico, para centrarse en el significado y en las utilidades de la religión para los pueblos y los individuos.

Durkheim abre un camino que se revelará acertado con posterioridad, consistente en encuadrar las creencias en general, y la religión en particular, en el dominio de lo sagrado, frente al otro gran dominio de los humanos que es el de lo profano. Lo sagrado representa lo puro, lo santificado. Incluso lo profano puede convertirse en sagrado, gracias al ritual.

En suma, Durkheim cree que las creencias deben estudiarse por la vía positiva antes que por la vía especulativa de las suposiciones. Es el primer pensador que está convencido de que las creencias pueden estudiarse, como otros aspectos de la cultura, por medio de la observación y de la argumentación posterior que conduzcan al establecimiento de tesis. ¿Cómo es posible que las creencias sean observables? Lo realmente observables, a juicio de Durkheim, son las manifestaciones de las creencias y de la religión, es decir, las actitudes, los comportamientos, los ritos, etc. Efectivamente, la religión, como sistema de creencias se aprehende no directamente sino indirectamente, a través de sus manifestaciones más nítidas y universales, esas que llegan a nosotros

a través de los sentidos.

Es así que Durkheim decide estudiar la religión en las sociedades de su tiempo, centrándose para ello en sociedades simples, “primitivas”, donde las manifestaciones de las creencias son menos complejas. A pesar de que él no realizó trabajo de campo en estas sociedades, el grupo privilegiado en sus análisis fue el de los aborígenes australianos. Al estudiar el clan y el *tótem* del clan, se da cuenta de que las creencias entre los aborígenes funcionan como una expresión de la solidaridad del grupo, como elemento de identidad.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) hallamos un enfoque del mundo de las creencias que es distinto del de sus predecesores. Durkheim discute, primordialmente, por qué existe la religión. Ni siquiera cree que se pueda discutir acerca tan sólo de las creencias, cuando se habla de religión, teniendo en cuenta que ésta constituye un ámbito específico: son también prácticas y actitudes que forman parte de lo que Durkheim encuadró en el dominio de lo sagrado, cuya existencia está presente en todas las culturas. De hecho, la universalidad de la religión no está definida tanto por las creencias en la trascendencia como por la existencia universal del doble dominio de lo sagrado y lo profano.

Las prácticas mágico-religiosas no son más que manifestaciones complementarias de un mundo de creencias cuya aproximación entraña dificultades para el estudioso. Sin embargo, algunas de estas prácticas, y singularmente las de la religión, nos proporcionan una imagen expresiva de la vida social, acaso mucho más que las de la magia, según pensaba Durkheim, debido a la prioridad individual, antes que social de estas últimas.

Durkheim no pudo zafarse por entero de las especulaciones evolucionistas de su tiempo. Y en *Las formas elementales de la vida religiosa* llegó a teorizar con la idea de que la magia habría precedido a la religión y que aquélla, a su vez, habría tomado prestadas, con posterioridad algunas actitudes y creencias de la religión. Para alimentar su teoría, Durkheim tomó como referencia el caso de los aborígenes australianos, acerca de los cuales reunió una voluminosa información. Recurrió a una cultura “primitiva” en todos los órdenes, pensando que las manifestaciones más simples de las creencias se daría en sociedades arcaicas y simples. La hipótesis, que no era acertada, contribuyó sin embargo a estimular su investigación y a indagar en las creencias.

Una de las conclusiones de Durkheim a propósito de las ceremonias sagradas no pudo ser más estimulante. Las ceremonias religiosas alimentan la identidad grupal y alientan la solidaridad, hasta el extremo de que lo religioso sería una nítida expresión de lo social. Justamente, este hecho es definitorio de la obra de Durkheim: la religión es más relevante en su dimensión social que en su dimensión individual (al revés que la magia).

Max Weber, contemporáneo de E. Durkheim fue, asimismo, innovador en el análisis de las creencias en general y de la religión en particular, aunque la perspectiva del primero fue bastante distinta de la del segundo. Con Weber, las creencias son elevadas a una dimensión desconocida hasta entonces. Son ellas las que pueden explicar la existencia de sistemas económicos y políticos de diversa índole. Esto, que hoy nos parece indudable, no lo era aún de una manera tan clara a comienzos del siglo XX, cuando Weber publicó *La ética protestante y los orígenes del capitalismo* (1904-1905).

Curiosamente, Weber adopta una metodología de estudio bien distinta de las utilizadas por los antropólogos y sociólogos de su tiempo. Su método fue comparativo y consistió en establecer analogías entre las religiones orientales, a las que añade posteriormente las cristianas e islámicas. Sabemos que, con ello, Weber buscaba la individualización de lo que denominó con el nombre de “tipos institucionales ideales” que sirvieran mejor a su perspectiva comparativa: las diferencias entre las culturas se hallan en sus instituciones, en sus personalidades y en sus estilos.

Es así como Weber llega a la conclusión de que la religión no es ni más ni menos que una expresión

más de la cultura y de la sociedad. A medida que cambian éstas, cambian también las creencias. Cuando se producen innovaciones radicales, los cambios acaban por introducir hondas transformaciones en las creencias y en la religión, y con ellas en las normas y en los valores reinantes. De hecho, todas las religiones viven en una permanente transformación que alimenta la existencia de disidencias y de nuevas orientaciones por parte de los grupos que las profesan.

La influencia de Durkheim en los funcionalistas ingleses fue extraordinaria, lo cual explica la existencia de una cierta continuidad entre uno y otros. Ahora bien, la diferencia entre ellos es fundamental. Mientras aquél no realizó trabajos de campo en las sociedades que tomó como referentes de sus investigaciones, tanto Radcliffe-Brown como Malinowski optaron por poner a prueba las teorías existentes sobre las creencias en las sociedades exóticas que investigaron. En el caso de Radcliffe-Brown, uno de sus estudios más profundos es el que llevó a cabo en el archipiélago de Andamán, mientras que Malinowski centró sus investigaciones de campo en las islas Trobiand.

Sabido es que la teoría de Radcliffe-Brown es que la tarea del investigador consiste en determinar la función de cada una de las partes de la cultura, de modo que no es distinto el análisis de las funciones de las creencias en el seno de las culturas. Según el famoso antropólogo inglés (*Los isleños de Andamán*, 1922; *La organización social de las tribus australianas*, 1931), la función del ritual no puede ser otra que la de fundir a los individuos en un cuerpo social, de modo análogo a como lo había pensado Durkheim. La propia organización de las creencias está muy influida por la concepción social, de manera que las creencias funcionan como actualizadoras de los principios sociales.

Malinowski, que no estaba lejos de esta percepción, se nos presenta con algunas diferencias. Según él, las creencias tienen sus propias finalidades (*Magia, ciencia y religión*, 1948). La diferenciación conceptual que introdujo el autor anglo-polaco ha sobrevivido al tiempo con cierta robustez, a pesar de lo discutibles que puedan resultar sus apreciaciones. Es más, Malinowski traza uno de los análisis más rigurosos de cuantos se han hecho de las diferencias entre la magia, la religión y la ciencia, el cual trascendió el contexto antropológico para alcanzar a la sociología, la historia y otras ciencias sociales.

Malinowski es también riguroso cuando busca explicaciones a la existencia de la magia y de la religión. Son mecanismos socialmente indispensables para satisfacer necesidades concretas, y lo hacen de manera diferente, aunque tal vez complementaria. Ahora bien, mientras los actos mágicos intentan solucionar algo directamente, con la sola intervención del especialista, los rituales religiosos no: la solución, en este caso, queda a voluntad de los dioses.

Para Malinowski no hay duda de las importantes funciones del ritual religioso: alivia tensiones, crea emociones, propicia encuentros, rememora valores, etc. Pero tampoco de las funciones propias de los actos mágicos, lo cual explica que unos y otros convivan, lejos de la vieja idea de que la religión trasciende a la magia y es incompatible con ella. Más aún, concluye que la religión y la magia son inseparables de la economía y la política, a partir de los sobrados ejemplos que utiliza.

6.4 Magia y cuestiones asociadas

Durante mucho tiempo, la magia fue concebida como precedente de la religión. Los antropólogos evolucionistas supusieron que las sociedades están dominadas en sus orígenes por un estadio mágico, el cual trascienden progresivamente, a medida que van dejando atrás su arcaísmo inicial. El esquema evolucionista, cuyo origen es bien perceptible en la Ilustración, aunque es simplista, reproduce una teoría y, por supuesto, contribuyó a estimular el nacimiento de otras teorías. También está presente en Durkheim, en Mauss, en Hertz y en otros en alguna medida, aunque ninguno de éstos pueda ser calificado como evolucionista.

6.4.1 La magia

El esquema evolucionista fue construido por estos intelectuales occidentales a partir de una percepción de superioridad. Si sus conocimientos científicos los habían encumbrado y los distinguían, era debido al éxito con el que habían recorrido un largo camino pre-científico, dominado por la religión y más primitivamente por la magia. Los científicos occidentales daban así una prueba más de su orgullo.

A pesar de que en la actualidad no resulta asumible la teoría de la continuidad, aquélla que defendía que la magia precede a la religión, sino que se piensa que una y otra, junto con la ciencia, conviven, los avances introducidos por algunos evolucionistas siguen constituyendo una referencia inexcusable en el estudio de la magia y de la religión. Existe el convencimiento de que la magia y la religión remiten a formas de comportamiento, generales en las culturas, que guardan una estrecha relación con la percepción de lo trascendente, de lo incontrolable.

¿Por qué se produce la coincidencia perceptiva y empírica de la magia y de la religión, e incluso de la superstición, en el mismo campo del comportamiento humano. Parece que este tipo de creencias y de experiencias poseen su propia lógica, pero no se trataría de una lógica racional, sino de una lógica emocional o simbólica que, en todo caso, es distinta de aquélla. De ahí que los primeros antropólogos apreciaran una clara diferencia entre la ciencia y las manifestaciones mágicas y religiosas, no pudiendo evitar su ordenación con criterios que ellos estimaban científicos. Con todo, quizá la gran equivocación de estos científicos consistió en no percibir, a partir de la comparación intercultural, que en todas las sociedades se da la convivencia de estas formas de pensamiento, las cuales a menudo se hallan entremezcladas.



Chamán indio. Grabado de G. Veen a partir de una acuarela de John White. Editada en 1590. Licencia: Dominio Público

Fue Frazer (*La rama dorada*, 1890), uno de los investigadores que con más intensidad teorizó a finales del siglo XIX y principios del XX, acerca de la magia, sirviéndose para ello del paradigma evolucionista. Él pensaba que las sociedades recorrían sucesivos estadios evolutivos, de forma que según iban mejorando sus conocimientos e iban hallando explicaciones causales, abandonaban el estadio precedente, hasta llegar, por último, a la ciencia. La magia, en la idea de Frazer, era una protociencia en tanto que permitía establecer una aparente relación entre la causa y el efecto.

Dos serían los principios fundamentales que rigen la magia, según Frazer. El primero viene dado por la llamada ley de semejanza: lo semejante causa lo semejante, o los efectos se asemejan a las causas. Este principio alimenta una magia que el propio Frazer denomina imitativa u homeopática. El segundo principio, dado por la ley del contacto, es que las cosas que estuvieron en contacto físico continúan interactuando entre sí una vez que se separaran, dando lugar a la magia contaminante o contagiosa. Son los dos principios de la llamada magia *simpática*, que Frazer atribuye al efecto de un conjunto de leyes espurias.

Como tantas veces sucede en la historia de las ciencias, los protagonistas de la magia no conocen, por lo regular, la existencia del término que clasifica su actividad. El término fue utilizado por los intelectuales occidentales para encuadrar las creencias de otras sociedades, puesto que en la suya propia no hallaron la presencia de la magia. A los protagonistas de la magia, los denominaron magos, recuperando así la palabra utilizada por los griegos para denominar a los sacerdotes de las religiones iraníes, consideradas por los helénicos como exóticas y extrañas.

El mago es un experto que practica la magia, gracias a la convicción existente en él de que cuando sus actos se ajustan a una serie de pautas resultan eficaces. Evidentemente, el mago es un producto de su cultura, de modo que no sólo cree éste en sus prácticas sino que también cree en ellas la comunidad en la que el mago es protagonista. El mago pone su técnica, desarrollada conforme a pautas concretas, al servicio de unos objetivos. También posee un poder, bien oculto o bien manifiesto, lo cual da lugar a la existencia de distintos tipos de magos.

Examinando las sociedades en las que la magia ocupa un lugar destacado, se percibe inmediatamente que ésta no es otra cosa que un conjunto de técnicas, llevadas a cabo mediante un procedimiento minucioso puestas al servicio del dominio de los acontecimientos. En el campo de la magia se presupone que las causas y los efectos dependen de un orden, que es el que trata de establecer el mago con sus manipulaciones. El mago, teóricamente, puede conseguir un determinado efecto, aplicándole una causa, cuya asociación forma parte de su repertorio.

En el ámbito de la magia, se entiende que el mundo puede ser sometido a una serie de técnicas mágicas, las cuales están en posesión del mago, voluntaria o involuntariamente. De ello no se sigue, necesariamente, que el mago no crea en un mundo en el que los seres sobrenaturales también actúan por su propia cuenta, como pensaban los evolucionistas. Por el contrario, los magos piensan que, al menos en determinadas circunstancias, es posible manipular las fuerzas sobrenaturales. Hoy no se duda de que la magia puede convivir con la religión, y de que ello es común en las culturas.

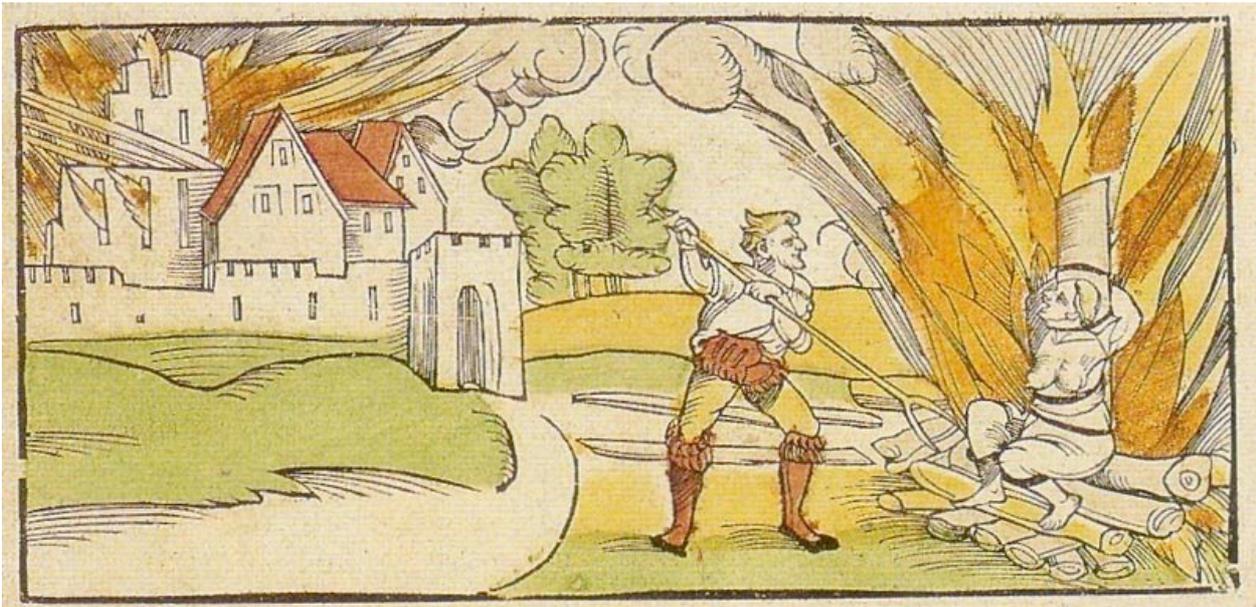
6.4.2 Hechiceros y brujos

Una de las obras más influyentes sobre la magia fue la de E. E. Evans-Pritchard (*Brujería, oráculos y magia entre los Azande*, 1937). Su estudio sobre esta sociedad del Alto Nilo, extendida por el Sudán y la República Centrafricana, y por parte de la República del Congo, que le valió su tesis doctoral, siguiendo las huellas de su maestro Seligman, descubre que la magia invade todos los intersticios de la sociedad y que sus mejores especialistas son los hechiceros y los brujos. Él mismo es consciente de que las fronteras existentes en la actividad de ambos son difusas, pero ello no le impide trazar una diferenciación.

La diferencia fundamental reside en que mientras los hechiceros manipulan sustancias y objetos que les resultan indispensables para ejercer su oficio, los brujos poseen un poder intrínseco y oculto. Dada la visibilidad de su oficio, los primeros son, a menudo, magos que practican una magia social o benéfica, en el sentido de que, siendo público su oficio, ponen sus conocimientos al servicio de los demás. Su magia, en la categorización occidental más típica, es clasificada como magia blanca.

Siguiendo con la misma clasificación etnocéntrica, los otros magos, esto es, los brujos, practican una magia invisible, lo cual explica que sean percibidos como peligrosos. Se trata de una actividad, la suya, que es antisocial y marginal, de modo que la sociedad les atribuye la causa de todos los males. También se explica que exista interés en descubrirlos. La eliminación de estos brujos es una de las formas existentes en muchas sociedades, llegado el caso, de restablecer el equilibrio social en aquellas ocasiones en las que exista incertidumbre acerca de los acontecimientos. Esta magia es tildada de “negra” en las clasificaciones más elementales.

Manifiesta y oculta, blanca y negra, buena y mala son los pares binomiales de opuestos que se corresponden con la magia de los hechiceros y la de los brujos. A menudo se ha pensado que este par de magos es extrapolables a otras muchas sociedades, aunque ello es discutible. Por de pronto, en África los practicantes de la magia negra son hombres, como en otras muchas sociedades. Sin embargo, la figura del brujo africano, dotado de poderes ocultos y habitantes de un submundo social, parece corresponderse en Europa con la bruja, o mujer marginal y odiada, que fue objeto de severas persecuciones durante siglos por parte de católicos y protestantes.



Quema de brujas en una ilustración de un libro alemán de la Edad Moderna, 1533. Licencia: Dominio Público

El brujo africano, como la bruja europea, son personajes débiles, que pueden ser acusados del ejercicio del mal siempre que la sociedad precise para acallar el miedo a lo desconocido. Cada vez que sucede algo inesperado, que tiene lugar el desastre inmerecido, que la enfermedad o la muerte se adueñan de alguien, el brujo, o la bruja en la tradición europea, puede ser acusado por el resto de la sociedad a partir de la simple suposición. Teniendo en cuenta que sus poderes son intrínsecos, se trata de determinar quiénes son las personas capaces de embrujar, lo cual permite acusar a los proscritos y, dando por buena la suposición que permite enlazar la causa con el efecto, restablecer el orden social. En todas las sociedades en las cuales las creencias en la magia se hallan institucionalizadas, las acusaciones de brujería conllevan durísimos castigos, y no es raro que la muerte (M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, 1956).

A pesar de que los evolucionistas, sobre todo, descalificaron la creencia por irracional, esta idea es difícilmente sostenible. La creencia en la magia posee su propia racionalidad, aunque no coincida con la usual entre nosotros. Según E. E. Evans-Pritchard, cumple con el objetivo de encontrar explicaciones causales en sociedades que están necesitadas de encontrarlas. Más todavía, es preciso resaltar el pragmatismo que recae la magia: de no existir, las personas quedarían indefensas ante las situaciones de crisis social. Constituye un alivio seguro, por ejemplo, frente a pestes, hambrunas, etc.



Objetos para la práctica del vudú. Foto: Dominik Schwarz, 2008. Licencia: Creative Commons Atribución - Compartir Igual 3.0

6.4.3 La adivinación

Las creencias también se hallan muy asociadas con la adivinación y, en las sociedades donde la magia ocupa una situación muy relevante, es frecuente que hechiceros y brujos se ocupen de la misma. En ocasiones, los líderes cuentan con adivinos encargados de facilitarles información sobre los enemigos o sobre el futuro. Estos adivinos que sustentan el ejercicio de su oficio en la magia, y dado que ésta comporta una técnica, someten sus prácticas a unas pautas que, por lo general, son muy precisas.

En las sociedades africanas, igual que en otras muchas, hay dos oficios institucionalizados a propósito de la adivinación. Son el *medium* y del adivino propiamente dicho. Volvemos a lo que dijimos en otro lugar, y es que la frontera entre unos y otros puede ser difusa o inexistente, y en ocasiones se trata más de una distinción etnocéntrica que otra cosa, puesto que todo el fenómeno de la adivinación en las sociedades africanas se halla unido a la brujería, genéricamente entendida. De nuevo hemos de recurrir a E. E. Evans-Pritchard y a su obra *Brujería, oráculos y magia entre los Azande, 1937*.

El *medium* es un individuo que tiene la facultad de hablar con personas que, estando ausentes, conocen la respuesta a sus preguntas. Su personalidad aparenta estar un tanto disociada, de forma

que su voz parece extraña, cual si no hablara por sí. Parece como si recibiera instrucciones procedentes de otro lugar y de otro tiempo.

Por el contrario, el adivino no disocia su personalidad ni participa de estado de trance alguno. Se limita a manipular objetos en los cuales halla reglas o pautas que le permiten ofrecer una respuesta. Por tanto, el fenómeno de la adivinación cae bajo las actividades de estos especialistas, cumpliendo así con una función importante en estas sociedades. Del adivino y del *medium* depende, por ejemplo, el hecho de hallar al culpable de lo inesperado, al causante del embrujo.

Estos especialistas atienden a su clientela, por lo regular, en una consulta oral, que recibe el nombre de oráculo. Generalmente, después de varias sesiones, el *medium* o el adivino está en condiciones de ofrecer un resultado. Entre los adivinos es muy frecuente el uso de objetos como el “bastón frotador” y otros. La práctica se acompaña siempre de frases a veces ininteligibles, y siempre muy pautadas.

El *medium* presenta una diferencia cualitativamente importante, cual es la de pasar a hablar en trance. Es frecuente que, aunque su práctica haya pasado por un aprendizaje, poseyera condiciones previas para realizar el oficio. Determinados indicios en el transcurso de la infancia los convierten en candidatos.

En las sociedades donde la magia y la adivinación ocupan un lugar importante el trabajo de los adivinos es insustituible. Cuando la persona sufre un revés en su trayectoria vital, como la enfermedad, necesita indagar para saber dónde ha estado su error, de manera que no tiene otra alternativa que acudir al especialista.

La mayor contrariedad de la persona tiene lugar cuando el especialista no es capaz de hallar la causa de su problema, puesto que puede deducirse que su situación no es producto del castigo sino de la acción de un brujo o de algún espíritu maléfico. A partir de este momento la indagación trata de buscar al verdadero culpable, que habrá de responder por su acción. La localización depende de la voluntad o de la capacidad del especialista en la adivinación.

Realmente, el *medium* y el adivinador están también presentes en las sociedades occidentales, aunque su papel esté lejos de la institucionalización característica de las sociedades africanas. Sin embargo, individualmente, estos especialistas también poseen determinadas funciones entre su clientela.

Por otro lado, puede colegirse fácilmente, que la adivinación está vinculada a las creencias, pero no sólo de tipo mágico, sino también de tipo religioso. De hecho, una vez más hay que recordar que la frontera entre las unas y las otras es difusa.

6.5 Sobre la religión

6.5.1 La religión

La curiosidad del ser humano le lleva a indagar y a buscar explicaciones de lo que le acontece en su vida cotidiana. Si bien las culturas humanas cuentan con todo lo predecible, lo hacen mucho menos con lo que es impredecible. La investigación antropológica revela que los seres humanos tratan de buscar explicaciones causales, y a falta de ellas recurren a algunas no racionales pero útiles para paliar la angustia y la desazón que produce el desconocimiento.

En las sociedades más elementales que, por tanto, poseen tecnologías muy simples, las dudas que suscita lo desconocido son muchas, y el recurso a las explicaciones no racionales es continuo. Quizá esto ayude a entender que en las mismas el dominio de la magia y el de la religión poseen una fuerza extraordinaria. Por el contrario, en las sociedades muy complejas y, por tanto, más desarrolladas tecnológicamente, existen muchas explicaciones causales para los acontecimientos cotidianos, como

se evidencia en las sociedades occidentales de nuestro tiempo. En estos casos, la magia y la religión pierden protagonismo en beneficio de la búsqueda de relaciones verificables de causa-efecto que ayuden a entender y comprender lo que sucede en la vida diaria.

Sin embargo, es evidente que las creencias son consustanciales con las culturas y las sociedades humanas. Las creencias son parte de la cultura y, en consecuencia, no son ajenas a ninguna sociedad que exista o que haya existido. Quizá el hecho de que no sea posible la certidumbre absoluta tenga algo que ver con ello. De hecho, la convivencia de las creencias, tanto mágicas como religiosas, y la de éstas con la ciencia es lo propio de las sociedades actuales. La religión es inseparable de las culturas de los seres humanos actuales.

Ahora bien, una vez sabido que las sociedades anidan creencias, que a la vez ordenan valores, no es menos importante poner de relieve que la variedad de creencias en general, y de religiones en particular, es extraordinaria. Se admite que las religiones constituyen formas de adaptación al medio natural y al medio cultural, lo cual explica la continua variedad. De hecho, es bien conocido que las religiones se escinden con cierta facilidad.

La especificidad de las creencias religiosas se manifiesta en las distintas culturas mediante binomios de términos opuestos. Así se habla de lo religioso y lo secular, lo sagrado y lo profano, de lo divino y lo humano, de lo natural y lo sobrenatural, etc. Con ello se quiere manifestar el carácter exclusivo de lo religioso. Todo lo que sea religioso o sagrado remite a un campo de creencias y experiencias que es único, que está separado de lo demás. Los ritos religiosos lo manifiestan con sorprendente claridad. Algunas obras de M. Eliade, como *Lo sagrado y lo profano* enfatizan este hecho.

Los enfoques adoptados en el estudio de algo tan complejo como la religión han sido muy diversos. Clásicamente, han sido tres. El primero, el característico de los evolucionistas, fue el que percibió el hecho religioso como algo externo al individuo. Dado que lo sagrado es cambiante, según las sociedades, los evolucionistas, a menudo, examinan lo sagrado a partir de las realidades externas al individuo afectadas por esta consideración: objetos, espacios, plantas, personas, etc. Ello es manifiesto en las obras de Tylor y de Frazer, por ejemplo.

Otro enfoque consiste en considerar la religión como una realidad interior al propio individuo, en tanto que fruto de la experiencia individual. Es muy característico del ámbito germánico, al menos desde Wundt, y pasa a través de Boas a Estados Unidos, de manera que es común en la comprensión del hecho religioso por parte del semillero boasiano. Sobre estos últimos influirá la teoría freudiana, para la cual, por razones culturales estaban predispuestos, siendo la escuela de *Cultura y Personalidad* una de las manifestaciones de esta influencia.

El tercero de los enfoques básicos es el sociológico, inseparable de la escuela sociológica francesa que arranca de Comte. Sin embargo aparece muy bien explicitado en E. Durkheim y en M. Mauss, y por influencia de éstos en el funcionalismo inglés. El enfoque consiste en suponer, como muestra Durkheim, que la religión es un fenómeno social y objetivo, al cual nos podemos acercar en condiciones análogas a las que empleamos cuando nos acercamos a otros hechos sociales. Dado, según Durkheim, que la religión es tradicional y general a toda sociedad, es un hecho social más, en el que además concurren otras variables que lo igualan más aún con otros hechos sociales.

Durkheim fue crítico con el intelectualismo de los evolucionistas, y muy especialmente con el de Tylor. No obstante, Durkheim da por bueno el empeño de mostrar a la magia y a la religión con absoluta disyunción. Sin embargo, el propósito de Durkheim resultaría muy estimulante para otros investigadores. Este último observa que, efectivamente, existe una magia benéfica y otra maléfica, como había observado Frazer en primer lugar, pero encuentra diferencias que no habían señalado los evolucionistas. Así, Durkheim dirá que la religión es expresión de lo social, y la magia de lo individual. Mientras que esta última está movida por la práctica de unos individuos en beneficio de otros, la

religión es resultado de un encuentro generalizado de creyentes. La magia, dice Durkheim, carece de iglesia, al contrario que la religión.

Malinowski, cuya obra se vincula indudablemente a la de Durkheim, presentan numerosas coincidencias con éste. En ambos el concepto de “representación colectiva” aplicado a la religión y a la magia, en cuanto forma de control social, es similar. Uno y otro ponen el acento en las funciones de la religión, bien generando sentimientos solidarios de confianza y esperanza, o bien suscitando la cohesión social del grupo según Durkheim.

Aunque Durkheim y Malinowski hallan diferencias importantes entre la magia y la religión, con ellos se empieza a conformar la idea de que magia y religión caen en el mismo campo fenoménico, aunque sin demasiadas explicaciones complementarias. En ellos hay oposición hacia el planteamiento evolucionista que consideraba a la magia como una expresión humana inferior.

Un estructuralista inglés, E. Leach, igualmente muy vinculado a la tradición intelectual francesa, trató de resumir las diferencias entre la magia y la religión en que la magia es mucho más técnica que la religión. Mientras que el acto religioso no precisa de especialista religioso, por ejemplo para llevar a cabo la oración, el acto mágico precisa de un técnico que dirija la práctica, hechicero o brujo, sin el cual no sería posible el desarrollo del acto mágico.

En general, todas estas teorías esbozadas a partir de una rigurosa argumentación, han contado con numerosas réplicas. Valga el ejemplo de la crítica de J. Goody a Durkheim, en el sentido de que la magia y la religión son susceptibles de diferenciación no sin grandes dificultades. Y ello porque una y otra responden a “representaciones colectivas” existentes en las sociedades que las cobijan. Si una y otra no fueran admitidas culturalmente difícilmente podrían cumplir con sus funciones. Añádase a este hecho lo que ya hemos dicho con anterioridad: la magia y la religión no están separadas por entero y se presentan frecuentemente entreveradas.

De hecho, Goody vuelve a algunas de las observaciones que ya se habían hecho en la tradición antropológica inglesa. Mientras la religión supone comunicación con el más allá y ruego, la magia es el resultado de una técnica que trata de manipular las fuerzas sobrenaturales. En fin, la discusión, muy sólidamente elaborada en su argumentación, se ha ido haciendo más compleja a menudo que se reforzaba la teoría antropológica.

6.5.2 Fuerzas sobrenaturales

En algunas partes del mundo existe la creencia en una forma característica del poder sobrenatural que podemos calificar de impersonal. Algunos evolucionistas llegaron a pensar que en esta creencia se hallaban los auténticos orígenes de la religión. Es frecuente en el Pacífico Sur y sus mejores referencias proceden de la Melanesia. La creencia consiste en suponer que ciertos objetos poseen una fuerza superior, que recibe el nombre específico de *mana*.

Ese *mana* reside en piedras, árboles u otros objetos, de una manera permanente. Llegado el momento, y sin saber por qué, esos objetos pueden perder su fuerza. Por ejemplo, el rendimiento productivo de un lugar determinado puede ser atribuido a una piedra que posea *mana*. La creencia guarda relación con la religión y con la magia, puesto que admite cierta manipulación. Las personas creen que se puede llegar al conocimiento de las cosas que tienen *mana* por casualidad, o como justo premio a la laboriosidad o a otra virtud. Así entendida la creencia, es típica de la Melanesia.

En Polinesia la creencia en la fuerza del *mana* se interpretaba de manera diferente. Era un poder extraordinario que estaba en posesión de los jefes y, en general de quienes ocupaban cargos políticos. Ese poder irradiaba de sus cuerpos y era inalcanzable para los comunes. Éstos se ponían a resguardo de la proximidad de aquéllos. Probablemente, la diferencia en la interpretación radica en que las

sociedades de la Melanesia eran mucho más igualitarias que las de Polinesia.

Asociado al concepto de *mana* en la Polinesia se halla el de *tabú*. El enorme *mana* que atesoraban los jefes y que irradiaba poder los hacía incompatibles con los comunes, de manera que éstos no podían acercarse a aquéllos. El contacto de los comunes con los jefes daba lugar al *tabú*. Por tanto el *tabú* implicaba la protección de lo sagrado y su separación de lo profano. Esto último estaba encarnado en los comunes.

Se ha creído entender que el *tabú* en la Polinesia constituía la perfecta expresión de la desigualdad social. El *tabú* se convertía en el mejor protector de lo sagrado, entendiendo por tal no sólo las personas sino también sus patrimonios. El *tabú*, por tanto, constituía un mecanismo de conservación de las diferencias. La creencia se hallaba anclada en otra complementaria: el *mana* del jefe protegía al grupo.

El concepto de *tabú* (lo que no se puede tocar) se halla muy asociado a lo sagrado, y es bien perceptible en las sociedades totémicas. El tótem, que puede ser un animal, y que representa al grupo social, no puede ser sacrificado, salvo en los actos rituales específicos. En estas ocasiones, el tótem se convierte en la fuerza espiritual del grupo tras su consumo.

Entre los indios algonquinos existía algo similar al concepto de *mana* que se concretaba en el concepto de *manitú*, que hacía referencia a todo aquello que irradiaba fuerza y poder. Lo poseían los seres sobrenaturales, pero también las personas que estaban en contacto con lo sagrado, como los sacerdotes. También en otros indios norteamericanos se observan conceptos análogos. Tanto en estos casos como en el del *mana*, parece manifestarse principios explicativos que, ocasionalmente, como hemos visto, pueden llevar aparejados otros significados más terrenales.

6.5.3 Ánimas, dioses y otros seres sobrenaturales

Los evolucionistas, con Tylor a la cabeza, prestaron mucha atención a la creencia en el *anima*, entendiendo que la misma podía encerrar los orígenes de la religión. Dentro del esquema que les era propio, el animismo habría precedido al politeísmo y éste al monoteísmo. En la argumentación de Tylor, los sueños y los trances dejaban recuerdos que las sociedades “primitivas” habrían atribuido a la disociación que se producía entre dos “cuerpos” o entre el cuerpo y su espíritu o *anima*. Pues bien, la muerte significaría la disociación duradera, de forma que el espíritu quedaría vagando. Ese espíritu o *anima* se habría convertido en objeto de culto.

La creencia en un mundo poblado de ánimas no implica la ausencia de creencias animatistas como las señaladas con anterioridad, es decir, la creencia en fuerzas y poderes sobrenaturales tipo *mana*, sino que, antes bien, unas creencias y otras pueden convivir. Ello va implícito en la crítica a la que se somete hoy la teoría evolucionista.

La creencia en ánimas implica la adhesión a un principio según el cual éstas no mueren jamás, a la vez que siguen operando sobre las vidas de los presentes. Eso genera un culto a las almas de los muertos que está presente en muchas sociedades y que llega a poseer específicos rituales.

Por lo que puede verse en el estudio comparado de las religiones, es frecuente que los creyentes ordenen un universo poblado de fuerzas y seres sobrenaturales. Al frente puede haber un grupo de deidades o, en las religiones monoteístas, una sola deidad. La característica fundamental de estos seres todopoderosos, que se levantan por encima de otros dioses, es que son auto-creados. En las religiones politeístas cada deidad puede influir en el ámbito que tiene atribuido.

Por debajo, pueden hallarse multitud de seres sobrenaturales de diversas categorías, con capacidad para influir en las vidas de los humanos por delegación de la deidad o las deidades superiores. En algunas religiones hay dioses menores que han sido creados por otros dioses superiores. Todos ellos,

incluyendo, en su caso, ángeles, arcángeles y otros, forman una compleja corte celestial.

Es frecuente también que por debajo de estos seres sobrenaturales haya espíritus que actúan en la vida diaria de los creyentes de maneras muy diversas. Suelen ser cercanos y familiares. Frecuentemente, se dividen en benéficos y maléficos. También suelen participar de mitos, según los cuales estos espíritus moran en espacios concretos que pueden estar protegidos por un halo sagrado.

Por último, en esta división realizada a grandes rasgos, puede haber culto a los espectros de los muertos (espíritus ancestrales), es decir, a las ánimas de los muertos. En muchas sociedades este culto posee una gran importancia tanto en el ámbito privado (en forma de altares a los antepasados que se hallan en la casa familiar) y público, como sucede en la religión tradicional china.

Muchos seres sobrenaturales se representan por medio de imágenes antropomorfas o zoomorfas, de modo que, sin perder su condición sagrada, sean percibidos más cerca de quienes habitan el mundo de los vivos. Los cultos a los seres sobrenaturales suelen acompañarse de representaciones de éstos, tanto antropomorfas, como zoomorfas o de otro tipo. La antítesis se halla representada por alguna antigua deidad, análoga al demonio de los cristianos, que utiliza sus importantes pero limitados poderes en perjuicio de los mortales. Su representación en el mundo de las creencias comporta una expresión de la fealdad.



Máscara mexicana. Foto original: Alejandro Linares García. 2009. Licencia: Creative Commons Atribución-Compartir Igual 3.0

6.5.4 Los especialistas religiosos

Al contrario de lo que sucede en la magia, donde la presencia del especialista es, regularmente, indispensable, en la religión existen muchos actos en los que no es necesario el concurso del especialista (v.g. la oración privada). Es cierto, sin embargo, que existen numerosos rituales de carácter técnico en los que el especialista se encarga de dirigir el rito.

Por lo general, en el ámbito religioso el especialista requiere unos conocimientos previos, cuya adquisición puede estar institucionalizada, pero también existen religiones en las que los especialistas

tienen un carácter más rudimentario y el adiestramiento, precisando del reconocimiento de la sociedad, se halla escasamente institucionalizado.

La comparación intercultural permite observar que estos especialistas religiosos son adultos y, con mayor frecuencia, hombres. Hay, sin embargo, congregaciones o asociaciones de mujeres especializadas en determinados cultos, y más raramente, mujeres que dirigen los ritos generales. Esto sucede en religiones, incluso universales, aunque con baja frecuencia. Valga el caso de la iglesia anglicana y de algunas otras, dentro del cristianismo, que reconocen este papel dirigente de la mujer.

La elección de especialistas religiosos no es un asunto menor, dado que la religión es un centro de poder en cualquier sociedad. Por supuesto, el especialista también es alguien que, teóricamente, presenta cierta predisposición para el ejercicio de una profesión que se refiere a lo sagrado.

El especialista sagrado más elemental que existe es el chamán. En realidad, utilizamos la voz usada entre los tunguses para referirse a estos especialistas religiosos simples que formaban parte de su cultura, y que en la actualidad se emplea para designar a los de cualquier parte del mundo que se caractericen por ser igualmente rudimentarios. Desde hace algún tiempo es una voz que ha trascendido lo local para convertirse en una categoría científica imprescindible en algunos análisis.



Chamán uranina. Foto: Bartholomew Dean, 1988. Licencia: CC Atribución 2.5

En las sociedades donde existe la religión chamanística, el chamán es un hombre, casi siempre, venerado y temido, dotado de ciertas condiciones para el trance, que puede acceder al éxtasis en determinadas condiciones. Estas condiciones le resultan indispensables para entablar la comunicación con el más allá. Por eso, el chamán en sus ceremonias se vale de la música, de la danza y de los alucinógenos para alcanzar su estado de actividad ritual.

Por lo que sabemos a través de M. Eliade y otros autores sobre el chamán, al menos en la religión tradicional de los pueblos siberianos, una persona puede llegar a ser chamán cumpliendo ciertas condiciones. Una de ellas es que sea hombre. Otra que entre sus antepasados haya alguno que hubiera estado en posesión del don chamanístico. Es frecuente que la transmisión del don se realice entre generaciones alternas. Además, y aun cuando el oficio es resultado de un aprendizaje, se requiere una predisposición para el ejercicio de la profesión.

Sin embargo, es necesaria otra condición, cual es la de que sea reconocido como tal por el grupo social. Éste tiene en cuenta determinados signos externos a la hora de reconocer al chamán, de los cuales el más importante es que muestre los síntomas de la posesión del don chamanístico, tal como explica M. Delaby (1976).

Por lo demás, el chamán en el desempeño de su oficio insufla el aire de la vida a los recién nacidos, acompaña al alma del difunto en su viaje a la eternidad y cura a los enfermos, dependiendo de que éstos se hallen en tal estado porque su alma ha sido extraída por un espíritu exterior, o de que el aquejado muestre los signos de que un espíritu se ha introducido en su maltrecho cuerpo.

En otras religiones, no chamanísticas, el sacerdocio está institucionalmente controlado. Sus atribuciones para el ejercicio del oficio las recibe el sacerdote de un colegio tras un aprendizaje. Este aprendizaje hace que las ceremonias en las que participan los sacerdotes de la misma religión se hallan homologadas y se hagan conforme a idénticas pautas rituales. Al revés, el chamán no homologa su oficio con otros chamanes, aunque su aprendizaje se realiza conforme a pautas tradicionales. El chamán no recibe las atribuciones del cargo divino a través de un colegio, como sucede con el sacerdote, sino que recibe tales atribuciones, supuestamente, de los poderes sobrenaturales, a menudo en sueño o visiones.

El oficio sacerdotal tiene una proyección más pública que privada, dirigiendo el ceremonial sagrado, aunque la vertiente privada sea importante. Sin embargo, los especialistas rudimentarios, tipo chamán, se dedican a un oficio que se desarrolla más en el ámbito privado que en el público. Por otro lado, mientras que el sacerdocio en las religiones no chamanísticas comporta un oficio a tiempo total, el chamán se dedica a un oficio que es más bien discontinuo.

Además, mientras que el chamán precisa de ciertas condiciones emocionales en el ejercicio de su oficio, consecuencia de sus idas y venidas al mundo de lo sobrenatural, que lo diferencian del resto de los miembros de su comunidad, recurriendo para ello a la ayuda de alucinógenos si fuera necesario, el sacerdote participa de la misma realidad que el resto de los creyentes. Sabido es que el oficio de chamán requiere condiciones físicas y psíquicas mucho más singulares que las del sacerdote.

Entre los chamanes y los miembros de los colegios sacerdotes más complejos hay sacerdotes arcaicos bien conocidos a través de los estudios antropológicos. Éste es el caso del sacerdocio de los Dahomey de Benin, o el de los sacerdotes tradicionales Zuñi, integrantes de una elemental kiva, a modo de colegio sacerdotal rudimentario. Los Dahomey cuentan con ritos diferenciados por panteones, de modo que cada uno de estos panteones dispone de un clero propio.

6.6 Los ritos

En las líneas anteriores se ha adelantado que los ritos sirven para confirmar la estructura social y para reforzar la solidaridad, aparte de otras funciones. Parece que este funcionalismo es común a todas las sociedades, incluidas las modernas occidentales. Se considera que el rito es una de las expresiones más características de la identidad de los grupos sociales. Tanto es así que, a imitación de los ritos religiosos, han nacido ritos sociales ajenos a la religión que tratan de lograr análogos objetivos.

La característica fundamental de los ritos es que se remiten a actos formales, repetitivos y pautados,

que históricamente han sido referidos al ámbito religioso. En el funcionalismo inglés, el rito es de carácter religioso, si bien Malinowski incluye también los actos propios de la magia. Se trata de actos que encierran un profundo simbolismo. En ocasiones, se ha dicho que son irracionales, aunque esto es más discutible, dado que la cultura de los seres humanos es simbólica por definición, y racional por tanto.

El rito se asocia también con un lenguaje característico que, por lo regular complementa el gesto y que se enmarca, asimismo, en lo repetitivo. Simbolismo y expresión dan vida a una representación de carácter místico y trascendente. En la religión, y cuando los actos son públicos, el ritual y su lenguaje alcanzan una singular solemnidad que exige la intervención de uno o varios especialistas religiosos. El rito, por todo ello, tiene un carácter tradicional, en el que se atenúan las posibles innovaciones.

La explicación del rito se halla en su potencial eficacia. Realizado el mismo, de acuerdo con la pauta, puede generar las consecuencias que se esperan de él. Admitido que el objetivo de un rito, como el mismo rito, se encuadra en una cultura, se deduce la obligatoriedad del mismo. La vulneración del cumplimiento atenta contra la eficacia, de lo que se sigue la coacción del rito que puso de relieve Durkheim.

En ocasiones, a la suma de ritos se la denomina ceremonia o, incluso, ritual. Para ello, tenemos que admitir que la ceremonia entrañaría un cierto número de ritos conectados entre sí, y ajustados en su desarrollo a un tiempo e, incluso, frecuentemente, a un espacio. Una de las expresiones del rito no religioso es el político, de manera que este último generalmente se inspira en el primero. El ceremonial de la coronación de los reyes en Europa surgió a imitación de las del Papado, y todavía en ellos es perceptible en nuestros días la presencia de elementos civiles y religiosos que se entrecruzan. La coronación de los emperadores constituye, históricamente, en Europa, la mejor imitación.



La coronación de Carlos X de Francia. Óleo sobre tela, 1827. Museo de Bellas Artes de Chartres. Licencia: Dominio Público

A pesar del interés que la antropología social ha tenido en el estudio de los ritos, su clasificación ha sido muy discutida, sin duda debido a que algunos ritos cumplen con funciones tan diversas que complican la clasificación. Sin embargo, poco a poco algunos grupos de ritos se han convertido en auténticos taxones de una posible clasificación. Por lo general, su sentido religioso incluye como función definida la búsqueda de una eficacia social.

Un grupo de ritos son conocidos con el nombre de ritos *de pasaje*, desde que Van Geneep introdujera a través del título de su obra la citada denominación (Van Geneep, *Los ritos de paso*, 1909). Todas las sociedades solemnizan los momentos de tránsito de sus miembros. Así sucede con el ingreso (ceremonias bautismales), la adolescencia (ceremonias de iniciación), el matrimonio, el deceso (ceremonias mortuorias), etc. Los funcionalistas ingleses incluyeron a estos ritos de paso en el grupo de *ritos de confirmación*, en tanto que son actos de reafirmación del nuevo status. A través de la ceremonia de defunción el fallecido alcanza el status de ancestro o antepasado.

Bautismo



Foto: Ceyla de Wilka. 2010. Licencia: CC Atribución - Compartir Igual

Iniciación



Fiesta de las quinceañeras. Foto: Sari Dennise. 2010. Licencia: CC Atribución

Boda



Foto: Nevit Dilmen. 2008. Licencia: CC Atribución - Compartir Igual 2.5

Deceso



Cremación en Indonesia. Foto: Nevit Dilmen. 2008. Licencia: CC Atribución - Compartir Igual 2.5

En cualquiera de estos ritos la participación de la comunidad refrenda el hecho y acentúa la solidaridad y la identidad grupal. En todas las sociedades los caracteres fundamentales son coincidentes. En algunas, determinados ritos presentan rasgos de singularidad, como la “pequeña ceremonia” de los apaches para celebrar la pubertad de sus miembros.

En la antropología inglesa, autores como E. E. Evans-Pritchard reconocen otro grupo de ritos con fuerte personalidad en muchas sociedades, generalmente de pequeña escala, a los que denominan *expiatorios*. Son ritos propios de sociedades en los que el azar de la enfermedad o de la muerte es interpretado como la consecuencia de la ofensa infringida por los humanos a las fuerzas o seres sobrenaturales. Los individuos sólo son castigados cuando lo merecen. En consecuencia, la manera de redimir la falta es el ritual propiciatorio o expiatorio que se encuadra en los ritos expiatorios

Además de los ritos señalados, todas las sociedades tienen ritos ordinarios, de reunión periódica de la comunidad para venerar a los seres sobrenaturales, que se complementan con otros extraordinarios de carácter festivo que tienen un fuerte componente identitario para el grupo social. Como he dicho más atrás, la marcada funcionalidad de estos ritos hace que existan ritos análogos de carácter civil.

6.7 El mito

Las sociedades humanas cuentan con narraciones idealizadas, en las que lo real y lo imaginario se entreveran para dar lugar a relatos correspondientes a temporalidades distintas de la real que se transmiten de generación en generación, en aras de una sacralización eternizada a la cual denominamos mito. Las creencias se amparan en mitos que se conservan gracias a la tradición, igual que los cuentos populares y al igual que cualquiera otra forma de literatura oral.

La existencia del mito se justifica porque contribuye a generar explicaciones acerca de la existencia de los grupos humanos y de las creencias y los valores de éstos, a la vez que fortalece la identidad del grupo. Los mitos también encierran modelos morales, al tiempo que tratan de aleccionar didácticamente. Aunque los aspectos religiosos ocupan un lugar sobresaliente en los mitos, también los políticos, por ejemplo, debidamente mitificados, sirven para alimentar y fomentar todo tipo de ideologías. La ideología crea mitos que fomentan la identidad y las aspiraciones de los grupos sociales.

El estudio del mito en antropología es tan viejo como la propia ciencia. Los primeros evolucionistas se ocuparon del tema con intensidad, por cuanto creyeron ver en él los orígenes de la mente o, si se quiere, de la mente “salvaje” como decían Tylor, Frazer y Lang. En realidad, ellos acomodaron el análisis del mito a su paradigma, forzando su análisis. Una vez más, hay que decir que, aunque las conclusiones fueron muchas veces erróneas, estimularon el interés por el tema.

Durkheim percibió que la función del mito era similar y complementaria con la del rito, en el sentido de que son dos fuentes inagotables de solidaridad y de identidad grupal. Esta visión de Durkheim es alternativa a la que, posteriormente, incorporó B. Malinowski, cuando insistió en el carácter legitimador que el mito tiene en relación con el grupo social. El mito es una leyenda fundacional, encargada de atenuar las contradicciones reales, y de contribuir a explicar la existencia de las instituciones.

Otra de las aportaciones relevantes al conocimiento del mito fue la de los psicoanalistas, con Freud a la cabeza, pero también gracias a C. Jung. De acuerdo con la teoría freudiana de los sueños, si éstos son la expresión de los deseos insatisfechos del individuo, el mito cumple un papel análogo a nivel colectivo. Constituye el relato de los deseos idealizados, y no realizados, del grupo. El recreo que la sociedad encuentra en el mito constituye una auténtica necesidad, lo cual explica la permanencia del mito en el tiempo.

Jung introdujo novedades en este análisis. El mito es universal, igual que el inconsciente colectivo, y se

revela en forma de arquetipos expresivos que se manifiestan con sus propias peculiaridades en todos los pueblos de la Tierra. El mito constituye la expresión de la energía liberadora que precisan los mismos, pero su contenido es similar, aun perteneciendo a tiempo y espacios diversos.

La obra de M. Eliade, *Mito y realidad* (1968), constituye una excelente exploración del mito a través del conocimiento comparado de las culturas. También C. Lévi-Strauss y otros han desvelado el significado de la estructura interna de los mitos. Este último, como el propio M. Eliade, descubrió las muchas similitudes existentes entre los mitos de las distintas sociedades, como prueba, sin duda, de la universalidad de un único cerebro que se ha valido de análogos procedimientos e, incluso, de similares narraciones.

En efecto, el estructuralismo supuso un notable avance en el conocimiento del mito. Las *Mitológicas* de C. Lévi-Strauss aportan muchas de las claves para entender su significado. Los mitos tienen vida propia y lógica interna (*La estructura de los mitos*, 1973), de modo que valiéndose de un metalenguaje transmiten una filosofía que es expresión del funcionamiento de la mente humana. El estructuralismo aporta una extraordinaria novedad en el enfoque: el funcionamiento de la mente en el mito es muy lógico, y no prelógico como creyeron ver algunos evolucionistas e, incluso, L. Lévi-Bruhl, compañero de viaje de E. Durkheim.

La esencia del mito consiste en el constante establecimiento de analogías que permitan entrever mensajes de orden social, moral, sobrenatural, etc. Lo humano y lo divino conforman dos pares de opuestos sempiternos en toda mitología, igual que el día y la noche, el cielo y el infierno, ángeles y demonios y toda una larga serie de oposiciones binarias. El ser humano, como explica M. Eliade, queda de esta manera integrado en el mundo, en el cosmos, en la vida, junto a otros iguales que él. El ser humano se siente así miembro de un grupo con un destino común.

Mythos (relato, narración) y logos (pensamiento, conocimiento, razón) no se oponen cuando dan vida a la palabra mitología, sino que se complementan. Ambos términos expresan las dos formas características que tiene el cerebro humano de percibir el mundo: el pensamiento salvaje en forma de ensueño y el pensamiento domesticado de la razón, tal como explica C. Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, 1962.

Dicho con otras palabras, la mitología es la expresión misma de una manera de ver el mundo que es propia de los seres humanos, la forma mítico-mágica, frente a otra forma de contemplar el mundo que es, igualmente, característica de los humanos: la forma empírico-racional que anida en la ciencia. Una y otra, como se han dicho son lógicas, pero su argumentación se desarrolla en dimensiones distintas.

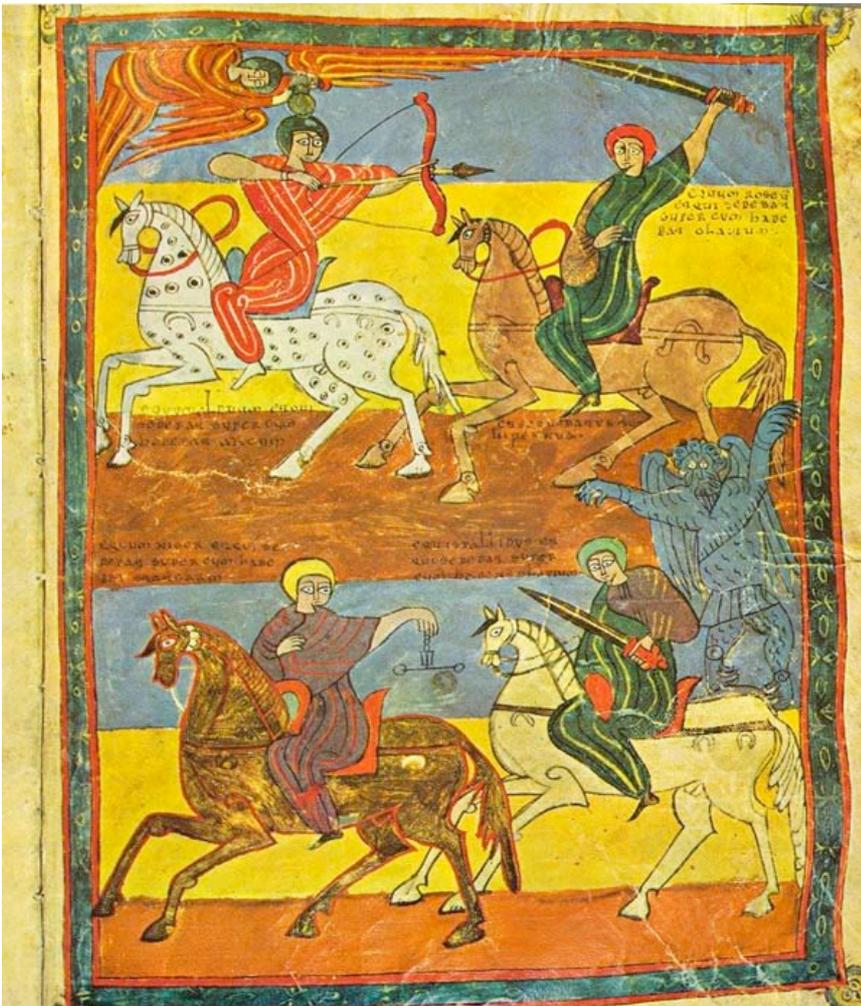
Tal es la fuerza de los mitos para correr a través de la literatura oral de los pueblos que, aun siendo la esencia de la literatura oral en los pueblos ágrafos, no deja de estar presente en pueblos con escritura, en los cuales el mito se refuerza, persistiendo en su variante oral y metamorfoseándose en lenguaje escrito. Las partes o mitemas que forman el mito son las piezas inseparables que articulan un complejo mecanismo de sorprendente funcionamiento armónico.

6.8 Religión y cambio

Los procesos de cambio que afectan a la cultura no son ajenos a la religión, en cuanto parte de aquella. En la historia y en el presente hay numerosos ejemplos de sincretismos que son el resultado de los cambios que se han introducido en determinadas culturas. Algunos de estos sincretismos poseen unas características coincidentes entre sí que permiten que sean clasificados en una misma categoría, aunque bajo diversos nombres. Este es el caso, por ejemplo, de los cultos milenaristas, mesiánicos o revivificadores. Sin embargo, no es necesario que entren religiones distintas en contacto, sino que los cambios en la cultura, en general, pueden provocar actitudes milenaristas en la religión. Los casos más conocidos se refieren al mesianismo ligado a distintas religiones cristianas.

El mesianismo descansa sobre la creencia de que el reino de los cielos resplandecerá sobre la Tierra de manera inmediata. En Europa el milenarismo tuvo su momento álgido en los siglos XI y XII, cuando se propagó la idea de que el final del mundo estaba cerca y que, por tanto, era inminente la llegada del reino de los cielos. El mito, como sucedió entonces, se acompaña a menudo de la irrupción de ritos de revitalización de mayor o menor intensidad.

Dado que la llegada del nuevo reino encierra una idea de felicidad eterna, el milenarismo se acompaña de impaciencia, tanto mayor en lugares del mundo en los que la pobreza, la enfermedad y las malas condiciones de vida son una evidencia. De hecho, en la Edad Media europea el movimiento milenarista tuvo importantes repercusiones entre los grupos más modestos. Sin embargo, y teniendo en cuenta que el reino de Dios representa una esperanza de orden superior, los movimientos mesiánicos han brotado en lugares muy diversos del mundo.



Los cuatro jinetes del Apocalipsis. Biblioteca de la Universidad de Valladolid. Ms 433 (ex ms 390) fº 93. Licencia: Dominio Público

La antropología social ha tenido la oportunidad de estudiar desde finales del siglo XIX algunos de los movimientos milenaristas más característicos, y los cuales se han prolongado en el transcurso del siglo XX en algunos casos. Son bien conocidos los casos del Pacífico Sur, donde las religiones tradicionales habían entrado en contacto con religiones cristianas. Sin embargo, teniendo en cuenta que la idea de la llegada del último día es tan común en muchas religiones, las de los indios norteamericanos y otras no han estado exentas de la influencia del nativismo milenarista.

Melanesia, y el Pacífico Sur en general, vivió un momento de intenso milenarismo en los últimos años del siglo XIX y en los primeros del XX. En las distintas islas se utilizaron diferentes estrategias para atraer a los nativos a las nuevas religiones que, mayoritariamente, eran protestantes cristianas. Una de estas estrategias consistió en repartir alimentos y otros bienes que llegaban en los barcos occidentales. Este hecho derivó en el nacimiento un mito entre los nativos consistente en suponer que sus antepasados harían posible que ellos, los vivos, disfrutaran del arsenal de riquezas que en aquel momento sólo poseían los occidentales. Estas riquezas llegarían a sus islas en barcos cargados de bienes y regalos que les reportarían una espléndida felicidad. Esta esperanza era propiciada mediante cultos que son conocidos como “cultos cargo” o “cultos cargamento”.

Uno de los primeros ejemplos de “cultos cargo” son los de la Bahía de Milne desarrollados en torno a 1893, cuando el profeta Tokerau anunció un cataclismo aterrador y la llegada de un barco con todos los antepasados. Aunque este movimiento acabó con la rebelión de sus seguidores defraudados, no sucedió lo mismo en otros casos. La abundancia y la calidad de los bienes que habían ido recibiendo de manos de los occidentales, gracias a los misioneros, les parecían sobrenaturales y las asociaban a lo que recibirían en un futuro por vía de los antepasados.

Los mitos milenaristas no sólo contemplaban a los pobres convertidos en ricos. En algunas islas también floreció el mito de que los nativos convertirían su piel oscura en otra clara como la de los blancos. Nótese que el choque de culturas había provocado una desestabilización colectiva en el Pacífico Sur que tuvo repercusiones de todo tipo, generalmente canalizadas a través de las creencias sincréticas, muy contradictorias, que la prédica misionera había implantado.

Son muy numerosos los casos de los cultos milenaristas en las islas de Melanesia. En Bahía Buney el profeta Buninia vio supuestamente en sueños a su padre difunto comiendo con otros espíritus abundantes cantidades de taro, que era el mayor deseo de los nativos. El culto al taro prendió de inmediato, mediante ritos que propiciaban la fertilidad de las cosechas y el curanderismo asociado al taro. Aunque en este caso no había cataclismo final, como en el caso de la Bahía de Milne, sí se anunciaba la llegada de un tiempo nuevo y feliz.

La crisis provocada en las sociedades amerindias norteamericanas por la aculturación que siguió al nacimiento de los Estados Unidos de América dio lugar a diversos episodios milenaristas. Uno de éstos fue el que hizo eclosión en 1870, cuando un profeta de los indios Paiute de Nevada predijo que se iba a producir un cataclismo y a continuación el retorno de los espíritus de los antepasados, al tiempo que desaparecerían los hombres blancos, si bien las riquezas de éstos pasarían a los primeros.

El culto al que dio lugar el mito del retorno de los antepasados de los Paiute se plasmó en la *danza de los espíritus*, con la que se intentaba propiciar el inmediato retorno de los antepasados de los creyentes. La *danza de los espíritus* se extendió entre diversos grupos de indios americanos y en unos pocos años llegó hasta California. En 1890, con algunas variantes, retoñó de nuevo el mito, de manera aún más espectacular, alcanzando a los Shoshone, Sioux, Cheyennes y otros.

Bibliografía del Tema 6

- Douglas, M. [1970]. (1988): *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. [1912]. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Eliade, M. [1963]. (1983). *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Evans-Pritchard, E. E. [1937]. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, E. E. [1965]. (1976). *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI.

- Gluckman, M. [1967]. (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad primitiva*. Madrid: Akal.
- Gluckman, M., Douglas, M. y Horton, R. [1976]. (1991). *Ciencia y brujería*. Barcelona: Anagrama.
- Lienhardt, G. [1961]. (1985). *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal.
- Levi-Strauss, C. [1977]. (1987): *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Malinowski, B. [1948]. (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- Morris, B. [1987]. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, 1995: Paidós.
- Rappaport, R. [1999]. (2001). *Ritual y religión en la formación de la Humanidad*. Madrid: Cambridge University.
- Schwimmer, E. [1980]. (1982). *Religión y cultura*. Barcelona: Anagrama.
- Turner, V. [1969]. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Worsley, P. [1957]. (1980): *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI.