

Lo sagrado y lo político

Estructuras mítico-religiosas en la acción política

David E. López
e

Introducción: abandono de los estudios de la religión

Hace ya más de medio siglo Claude Lévi-Strauss, padre de la antropología estructural, se quejaba de que el estudio de la religión había caído en manos de inexpertos: la antropología «parece haberse alejado progresivamente del estudio de los fenómenos religiosos. Aficionados de distintas procedencias han aprovechado la oportunidad para invadir el dominio de la etnología religiosa». Estos *aficionados* hacen *juegos ingenuos* sobre un terreno abandonado por la ciencia¹. La sentencia de C. Lévi-Strauss todavía tiene validez².

Me propongo en este artículo estudiar el fenómeno religioso desde una perspectiva multidisciplinar, pero con particular énfasis en la así llamada historia de las religiones y en la antropología filosófica y, al mismo tiempo,

1. Lévi- Strauss, C., *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. 188. Título original: *Antropologie Strutturale* (París, 1958).

2. Pero no todo es negativo, en los años setenta y ochenta conocimos algunos estudios de los norteamericanos M. Novak y Peter Berger; en Latinoamérica, en los años ochenta y noventa, pero también entrados en este siglo, conocemos los estudios de Gilberto Jiménez (México). En Venezuela, en los años ochenta, tenemos algunos estudios hechos por Otto Maduro y, recientemente, en México, Bernardo Barranco ha abordado de nuevo el tema, pero desde la perspectiva sociológica.

compararla con el fenómeno político. Trataré, a toda cosa, de no caer en los *juegos ingenuos* que advierte C. Lévi-Strauss, pues son estos juegos y la no poca confusión al respecto lo que me motivó a escribir este texto. Será el lector quien juzgue si se logró este propósito.

Aproximación al fenómeno religioso

Compendio de las teorías clásica de la religión

Antes de Cicerón (siglo II a.C.), no conocemos una definición precisa de religión. Los estudios de la religión y su definición son unos de los pocos campos del conocimiento clásico en los que no somos deudores de los griegos. Los griegos no llegaron a una conceptualización y definición precisa del fenómeno religioso.

Entre los griegos sí abundó la crítica religiosa, 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 en el siglo V a.C. que «el hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existían como no existentes»³.

Con esto Protágoras deja entrever que ya no eran los dioses la medida de todo. Unos cincuenta años más tarde, Platón parece hacerle una réplica al afirmar en las *Leyes*, una de sus obras de madurez, que «los dioses son la medida de todo».

Conocemos otro tipo de crítica religiosa griega, alguna de ella más cercana a nuestro modo moderno de ver la religión que al modo de los siglos V y IV a.C. Del mismo Protágoras conocemos 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:

3. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, L., IX, p. 236. Filóstrato, *Vida de los Sofistas*, I, 300, 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.

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 hombre⁴.

La misma crítica encontramos en Critias, por ejemplo, a quien Platón honra con el título de uno de sus diálogos, quien afirma 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. Critias señala con claridad una de las *funciones* más notorias de la religión: la legitimación del poder político. En este mismo sentido se expresa Polibio, el gran historiador griego del siglo II a.C: 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. No fue Marx quien descubrió esto, sino uno de los tiranos, Critias, unos quinientos años antes de Cristo.

Los griegos no conocen el concepto *religio*, complejo y pleno que tenemos en latín; en vez de ello prefieren usar una serie de locuciones y sustantivos que no logran encerrar en sí mismos la realidad del fenómeno religioso. Uno de estos sustantivos es *latreía* (**latreia**), que se suele traducir por *culto* o *servicio divino*, lo que expresa únicamente un aspecto de la religión. Uno de los verbos preferidos para expresar la acción religiosa es el verbo *latreúō* (**latreuō**), 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, así mismo, se refiere a la prestación de un servicio o un trabajo, normalmente manual, a cambio de un salario⁵. El sustantivo **qrhskeia** (*thrēskeía*) también se utiliza para expresar la religión, pero se refiere más al culto y a los ritos, aunque también, negativamente, a la

4. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, IX, p. 237 y Filóstrato, *Vida de los Sofistas*, I, 300. Según estos historiadores, por esta enseñanza Protágoras fue desterrado de Atenas —de donde, por cierto, no era originario— y sus libros fueron requisados y quemados. Recordemos que un desarrollo político, económico y cultural tan alto, como el de Atenas en el siglo V a.C., atrajo a muchos foráneos.

5. H. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon: A New Edition Revised and Augmented Throughout* (9th ed.; Oxford: Clarendon, 1925-40; repr., 1966), p. 1032. Nueva edición a cargo de H. St. Jones, p. 1925 ss. En adelante, será citado como LSJ.

superstición⁶. Tenemos todavía dos sustantivos más: **qeosebeia** (*theosebeia*), servicio o temor a los dioses⁷, y **eusebeia** (*eusebeia*), piedad o reverencia a los dioses y a los padres⁸. Este último sustantivo tiene equivalente en el latino *pietas* (piedad, devoción, reverencia a los dioses, amor a los padres). Como puede verse, todos estos términos 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 un cuerpo de creencias y de prácticas.

San Pablo mismo, a falta de un mejor término, en su *Carta a los Romanos* (Rom 12,1), usa el de *latreía* para referirse al cristianismo. Pero prefiere ponerle un adjetivo al sustantivo (*religión racional* o *culto racional*), tal vez para evitar que la religión cristiana 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. Todas las características del texto apuntan a un intento de desmitificación y de definición del cristianismo. San Pablo llama a la religión cristiana *logikē latreía* (**logikh; latreia**), esto es *culto racional* o *religión lógica* (impropiamente traducido como *culto espiritual*), lo cual ciertamente constituye una *contradictio in terminis*, pues veremos que la religión no puede ser un fenómeno racional o puramente lógico; es un fenómeno refractario a un análisis puramente lógico. 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, decíamos, quienes logran arribar al concepto religión⁹, 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 eti-

6. LSJ, p. 806.

7. LSJ, p. 791.

8. LSJ, p. 731.

9. El sustantivo femenino *religio*, *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.

mología: 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 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, p. 28). Para Cicerón, 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, p.2). Claramente la religión es un factor positivo y necesario en la cultura, de tal manera que si se eliminara, se eliminaría la fraternidad y la justicia, es decir, se socavarían los fundamentos del orden social y del orden moral. La religión es algo distinto de la superstición, al menos para Cicerón.

Las principales teorías modernas de la religión

En casi todos los sistemas filosóficos de la Ilustración y del Romanticismo, la religión ocupó un espacio. Kant le dedica un tratado, y en Hegel esta ocupa un lugar central en su especulación filosófica. Pero el estudio propiamente científico de la religión lo conocemos solo 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. Resumamos ahora las grandes teorías sobre la religión.

Animismo y naturismo

E. B. 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*»¹⁰. 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

10. E. B. Tylor, "Animism", in: Hicks, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion* (New York, s.a.), pp. 2-5, 2.

esta religión de los espíritus E. B. Tylor le llama *animismo*, considerándola la forma más primitiva de religión.

La noción esencial del animismo es la de *alma*. ¿Cómo se llegó a ella? En síntesis, el planteamiento de E. B. Tylor es como sigue: el hombre primitivo no comprendía bien la doble vida que llevaba, la de estado de vigilia y la del sueño. Para él, no hay diferencia entre sus representaciones mientras está despierto, en el día, 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 este: 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 solo 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. E. B. Tylor piensa 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 a la mañana, después de la noche. Al corromperse el 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 se van multiplicando, hasta llegar a formar otra población, superpuesta a los habitantes de un lugar. 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. Estas almas explican todos los sucesos humanos: la salud, la enfermedad, la desgracia, etc. Muchos de los ornamentos femeninos en las culturas antiguas — como collares, aretes, perforaciones en la nariz, etc. — probablemente tengan un origen animista: para repeler los estragos de los espíritus. El hombre,

para E. B. Tylor, termina siendo prisionero de este mundo de almas que él ha creado, llega a depender de estas fuerzas. Para hacer propicias esas fuerzas el hombre les ofrece sacrificios, oraciones, ruegos, ofrendas, esto es, todas las prácticas que conocemos como religión. E. B. 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. (...)*¹¹

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, 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. (...)*¹².

Por eso E. B. Tylor sostiene que los primeros ritos religiosos son los mortuorios, los primeros altares habrían sido las tumbas y los primeros sacrificios habrían sido las ofrendas alimentarias para los difuntos¹³, con el fin de hacerlos propicios. El rito distintivo del animismo son los ritos funerarios.

¿Cómo pasó el hombre de un culto animista a un culto de la naturaleza o del así llamado *naturismo*? E. B. Tylor piensa que 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. El primitivo, para E. B. Tylor, no distingue entre lo animado y lo inanimado. Del culto a los espíritus, entonces, se habría pasado al culto a la naturaleza, en una línea evolutiva.

11. E. B. Tylor, Op cit, p. 4.

12. Ídem.

13. 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.

La doctrina fundamental del animismo, según E. B. Tylor, tiene dos dogmas: (i) en lo que concierne a las almas de los individuos, afirma 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, estos 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. E. B. Tylor observa, no obstante, que en el animismo está poco representado el elemento moral de la religión¹⁴.

Émile Durkheim

Quizás sea Émile Durkheim (Francia, 1858-1917) —excelente estudioso, uno de los fundadores de la sociología y digno representante de la escuela sociológica francesa— quien con mayor profundidad haya tratado el tema del mito y de la religión desde una perspectiva sociológica. Su monumental obra *Las formas elementales de la vida religiosa*¹⁵ nos ofrece un tratado del problema; intentemos resumir lo fundamental de su teoría.

El propósito de la obra, según sus propias palabras, 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*? Si este cumple dos condiciones, señala el autor. La primera condición es esta: 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»¹⁶.

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»¹⁷. Por su simpleza, entonces, las civilizaciones primitivas constituyen casos privilegiados para dicho estudio.

14. E. B. Tylor, Op Cit, p. 3.

15. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Colofón, México DF, 2000. Título original: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París, 1912).

16. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 7

17. E. Durkheim, Op Cit, pp. 11-12.

En estas sociedades, observa E. Durkheim, el parentesco no lo define la consanguinidad y a su religión son extrañas las nociones de divinidad. Por eso, la «noción de Dios no es esencial a la religión»¹⁸. 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 parte¹⁹.

¿Qué es la religión?, se pregunta E. Durkheim. Antes de dar una definición, el autor critica algunas de sus nociones: 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 imprevisible», 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 la cosas, sino, al contrario, lo que tienen de constante y regular»²⁰.

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 regular²¹; 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, solo «podría haber religión allí donde hay ruegos, sacrificios, ritos propiciatorios, etc.»²². E. Durkheim objeta, no obstante, que existe una gran cantidad de hechos a los

18. Ídem, p. 12.

19. Ídem, p. 13.

20. Ídem, p. 34.

21. Ídem, p. 35.

22. Ídem, p. 35.

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 religión²³. 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»²⁴.

Habiendo rechazado las definiciones precedentes, dadas por etnólogos, E. Durkheim plantea que la religión «es un todo formado de partes», es un sistema. ¿Cuáles son esas partes? He aquí la respuesta: un complejo de mitos, de dogmas, de ritos, de ceremonias. Ahora bien, sostiene, «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»²⁵. 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, para E. Durkheim, 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

23. Ídem, p. 36.

24. Ídem, p. 40.

25. Ídem, pp. 40-41.

unas con las otras y con las cosas profanas»²⁶. ¿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»²⁷.

¿Magia y religión son lo mismo? La religión se desmarca de la magia, a juicio del autor, en que aquella 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»²⁸. La religión, entonces, se concreta en Iglesia, por eso, dice el autor, «no hay religión sin Iglesia»²⁹; esta es constitutiva de aquella, en cambio, no existe una «Iglesia mágica»³⁰.

¿Magia y religión son lo mismo? E. 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 religión³¹. Sin embargo encontramos una repugnancia de la religión hacia la magia, y hostilidad de la segunda hacia la primera³².

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

26. Ídem, p. 41.

27. Ídem, p. 44.

28. Ídem, p. 46-47.

29. Ídem, p. 47.

30. Ídem, p. 47.

31. 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.), pp. 78-82, 80.

32. Ídem, p. 45.

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 estas 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 practicantes³³.

¿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*³⁴. El mago no tiene Iglesia, sino clientela, que no necesariamente tiene vínculos entre sí. Su relación con la clientela 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 dios³⁵. (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 solo sacerdotes sino una comunidad de fieles y sacerdotes; la magia carece de fieles, en el sentido mencionado³⁶. (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 rela-

33. E. Durkheim, Op Cit, pp. 46-47.

34. Ídem, p. 47.

35. Ídem, p. 47.

36. Ídem, pp. 47-48.

tivas 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 (...)³⁷.

Unido con estas consideraciones y con esta definición de religión, el autor se dirige a estudiar lo que él considera la religión elemental, el *totemismo*, cuya exposición no es objeto de mi estudio y, por tanto, no será tratada. 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*. A veces E. Durkheim 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*. 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, entonces, 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, consecuentemente, 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

37. Ídem, p. 49.

un forma exasperada, ritos de oblación y de comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares, nada esencial falta en ella»³⁸. 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 triunfar³⁹. Tras concluir su estudio, dicho 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»⁴⁰. 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 religión⁴¹.

(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

38. Ídem, p. 427.

39. Ídem, p. 8.

40. Ídem, p. 429-430.

41. Ídem, p. 430.

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»⁴². 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»⁴³. 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 religiones⁴⁴. Para Émile Durkheim, el hombre tiene una naturaleza religiosa, esto es, la religiosidad del hombre es un aspecto esencial y permanente⁴⁵.

(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 ello, 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

42. Ídem, pp. 430-31.

43. Ídem, p. 432.

44. Ídem, p. 433.

45. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Colofón, México, 2000, p. 7. Título original: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).

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 (...)⁴⁶.

La religión, y también el mito, es un producto social, pero no es *epifenómeno*, pues tiene 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?⁴⁷

46. Ídem, p. 435.

47. Ídem, p. 438. El autor ve un claro paralelo entre el ciclo de fiestas que instituyó la

Anota el autor que, no obstante, las fiestas, los ritos —el culto, en una palabra—, «no constituyen la religión», pues esta 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 sociedad⁴⁸.

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, aquellas 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 solo 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 lógica⁴⁹, que es tarea del pensamiento científico?

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,

Revolución francesa para mantener en un estado de juventud perpetua a los principios en los cuales se inspiraba y las prácticas religiosas (p. 439).

48. Ídem, pp. 439-40.

49. Ídem, p. 42.

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 E. 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»⁵⁰.

Todos los motivos fundamentales del mito son proyecciones de la vida social del hombre mediante las cuales la naturaleza se convierte en imagen del mundo social; refleja sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones. Esta proyección en la que consiste el mito reflejaría las características fundamentales de la vida social del hombre, según las épocas. En el mito, así, es posible encontrar información sobre las sociedades que están a la base de los mismos. 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 (...)⁵¹.

Recientemente, un estudioso de la mitología egipcia llega a una conclusión parecida a la de E. Durkheim, aunque para un caso específico. Se trata de J. Finegan, quien sostiene, a manera de ejemplo, en el caso de la mitología

50. N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1963, ³1989, p. 108. Original italiano: *Dizionario di filosofia* (Torino, 1961).

51. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 15.

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 Egipto⁵².

M. Eliade

El autor reconoce que no hay 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»⁵³. Pero lo sagrado, típico del fenómeno religioso, es irreductible, y por eso conviene considerarlo en sí mismo, «en lo que tiene de irreductible y original».

El autor se opone a una consideración puramente evolutiva del fenómeno religioso, que 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: «hierofanías⁵⁴ elementales, 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». Para el autor, esto no pasa de ser una hipótesis indemostrable: no se encuentra en ninguna parte una religión simple⁵⁵.

M. Eliade observa que todas las definiciones conocidas del fenómeno re-

52. J. Finegan, *Myth and Mystery. An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World* (Grand Rapids, Michigan, 1994). 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, Finegan dice: «*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, 1991), p. 124.

53. Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado* (Madrid, 1981), p. 20. Título original: *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949, 1980).

54. 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». Ídem, p. 34.

55. Ídem, p. 21.

ligioso 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»⁵⁶. 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.»⁵⁷. 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.

El autor se pronuncia en contra de una reducción de la vida religiosa de los pueblos primitivos que afirmara de ella 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*⁵⁸):

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*, invalidada⁵⁹.

Para M. Eliade es muy improbable que haya existido algo en la historia de la humanidad que no 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

56. Ídem, p. 25.

57. Ídem, pp. 25-26.

58. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Madrid, 1980), p. 13. Título original: *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétitions* (Paris, 1951).

59. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica*, p. 30.

la teoría evolucionista, que toda la especie humana haya pasado por todas estas fases⁶⁰.

Como puede verse, 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 M. 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», refiere el autor, por ejemplo, no todas las piedras son consideradas sagradas, sino solo 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*, prosigue, «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.⁶¹

Pero *lo sagrado —lo hierofánico*, en el lenguaje de M. Eliade— 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 ello⁶². 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 fascinosum*⁶³, como algo lejano y cercano, digno de confianza e inaccesible⁶⁴. El maravillarse (**qaumazein**, *thaumázein*) ante lo sa-

60. Ídem, p. 35.

61. Ídem, pp. 35-37.

62. Ídem, pp. 35, 38-39.

63. "Misterio fascinante y terrorífico" [N. del A.].

64. Cf. R. Otto, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the*

grado da origen tanto al mito como al conocimiento científico y a la filosofía. «Lo sagrado», en el mito, coincide muy poco con la noción de pureza ética. Lo sagrado es prohibido, es objeto de terror⁶⁵, consiguientemente es algo «impuro»⁶⁶. A esta ambivalencia de lo sagrado Mircea Eliade le llama, por cierto, «dialéctica de lo sagrado». Esta ambivalencia se conserva incluso en la terminología: *sacer* (santo, del latín), **agioō** (*hagios, santo o sagrado, pero también «maldito o execrable»*)⁶⁷ y **azesqai** (*hazesthai*), santificar, designan tanto lo sagrado como lo maldito o prohibido⁶⁸. 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 solo las grandes autoridades en la materia.

Refiere M. Eliade 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»⁶⁹.

M. Eliade se opone la etnología que redujo las religiones más primitivas a *hierofanías* elementales (mana, totemismo, animismo). Piensa que ya en estas formas hay ya un culto a un ser supremo. En las religiones más primitivas aparece ya 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.)⁷⁰. En ninguna parte,

divine and its relation to the rational, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1950, pp. 12-13, 25-26.

65. Con razón la lengua hebrea, en el Antiguo Testamento, a falta de un concepto globalizante de religión, del cual carece, utiliza con frecuencia el sustantivo *miedo* o *terror* para referirse a la religión (יִרְאָה), *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), p. 317.

66. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. I: *El pensamiento mítico*, pp. 108-109.

67. LSJ, 9.

68. E. Cassirer, *Op Cit*, p. 112.

69. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica*, p. 40.

70. Ídem, p. 47.

subraya el autor, se encuentran solamente hierofanías elementales, sino que hay 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 simbólica⁷¹.

Otros enfoques importantes

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, solo 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 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; estos son los hilos que tejen la *red simbólica*⁷², la urdimbre complicada de la experiencia humana. 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»⁷³, al que E. Cassirer llama *formas simbólicas*.

El hombre, entonces, no es solo 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.

71. Ídem, p. 54.

72. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (México, 1985), pp. 46-47. Original inglés, aunque el autor es alemán: *Essay on Man* (Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1944).

73. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, pp. 47-48.

S. Freud hizo varios estudios de la religión. Su contribución puede resumirse así: las creencias religiosas se originan en los sentimientos de culpa. El tótem, que para E. Durkheim y S. Freud son las formas elementales de la religión, es en realidad un sustituto del padre. Aquí encontramos una contradicción: matar al animal totémico es prohibido, pero comer dicho animal es ocasión de fiesta. El animal es matado, pero también este acto es lamentado. Al rastrear un poco más el tótem, Freud observa que la forma más primitiva de organización social que conocemos consiste en bandas de machos. Estas bandas están compuestas con iguales derechos y sujetos a las restricciones del sistema totémico, incluida su herencia a través de la madre. En las hordas primitivas encontramos un padre celoso que conserva para sí todas las hembras y expulsa a los hijos cuando crecen. Un día, los hermanos que han sido expulsados por el padre se organizan, lo matan y lo devoran; así ponen fin a la horda patriarcal. La conmemoración de este acto es el origen de la religión y de otras muchas cosas de la vida social⁷⁴. La religión, para S. Freud, es un «sistema de creencias y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en esta»⁷⁵. Esta Providencia, continúa, es representada bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pero a S. Freud le parece que todo esto «es tan infantil, tan incongruente con la realidad», que, aunque admite que esta creencia es necesaria, piensa que la mayor parte de la humanidad «jamás podrá elevarse por sobre semejante concepción de la vida»⁷⁶.

El enfoque de S. Freud es claramente reduccionista. Otros enfoques, como el de Marx, también son reduccionistas, aunque este último no pretende definir ni estudiar la religión en cuanto tal, sino su función —bajo la forma del protestantismo y del catolicismo— en los inicios de la sociedad capitalista; en este sentido, la crítica marxista carece de importancia para este estudio.

74. S. Freud, "The Return of Totemism in Childhood", in: Hicks, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion* (New York, s.a.), pp. 5-8, 6.

75. S. Freud, *El malestar en la cultura* (Alianza Editorial, Madrid, 1970, ⁸1981) 17. Título original: *Das Unbehagen in der Kultur* (London, 1930).

76. S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 17.

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 popular⁷⁷. ¿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 Lotman⁷⁸, 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, nuestro interés, 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»⁷⁹.

En el caso de las culturas populares, objeto de estudio de G. Jiménez, esto quiere decir que todas ellas se caracterizan por una impregnación religiosa⁸⁰. 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 aurea of

77. G. Giménez, "La cultura popular: problemática y líneas de investigación", en: *Diálogos en la Acción* (2004), pp. 183-195, 193, México.

78. Ídem, p. 194.

79. Ídem.

80. Ídem.

*factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic*⁸¹.

Conclusión

Es inconcebible comprender la religión a la manera del positivismo de A. Comte, 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 científico⁸². No es posible concebir la religión como un momento o fase en la historia del espíritu humano o, para decirlo con palabras de M. Eliade: «lo ‘sagrado’ es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de la conciencia»⁸³. Para E. Durkheim, y también para otros grandes estudiosos, el hombre tiene una naturaleza religiosa, esto es, la religiosidad del hombre es un aspecto esencial y permanente⁸⁴. Es totalmente comprensible esta omnipresencia de la religión en la cultura, pues es muy probable que, como afirma M. Eliade, mediante el descubrimiento de *lo sagrado*, el hombre adquiere conciencia de un mundo real y significativo⁸⁵ 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

81. C. Geertz, "Religion as a cultural System", in: Hicks, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion* (New York, s.a.), pp. 11-35, 13.

82. A. Comte, *Cours de Philosophie Positive* (6 Vols.; L.B. Bailliére et Fils, Libraires de l'Académie Impériale de Médecine, Paris, 1869). Tome Premier: *Les Préliminaires Généraux et la Philosophie Mathématique*, p. 8.

83. Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (5 vols; Madrid, 1975). Vol. I: *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, p. 17.

84. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 7.

85. Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I: *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, p. 15.

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, (x) el carácter no racional de las creencias religiosas⁸⁶.

Carácter religioso de los partidos políticos

Aproximación a lo político

Si por política entendiéramos el *politiquear* —el bastardear con los fines de la política, como han dicho varios politólogos mexicanos—, difícilmente podríamos encontrar un vínculo profundo entre la acción política y la religión. A lo sumo, encontraríamos similitudes entre un demagogo y un predicador, el primero que arenga a los oprimidos desde la plaza pública, y el segundo que denuncia la opresión y la injusticia desde el púlpito o, todavía más, podríamos encontrar semejanzas entre el catequista y el activista político, o entre el jerarca, que bendice y santigua un régimen impopular e inmoral, y el político profesional, que da una prebenda a cambio de esa bendición y de las preces de la clerecía. Pero no es a este nivel vulgar y grotesco al que me refiero al plantear un carácter religioso de la acción política.

Muy sabiamente dice G. Sartori que Aristóteles definió al *hombre* como *animal político*, pero no definió *la política*⁸⁷. Dejemos que sea M. Weber quien

86. Quiero 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.

87. G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales* (Fondo de Cultura Económica, México, 1984, 1998), p. 203. Original italiano: *La politica. Logica e metodo in scienze*

nos ayude en este punto. Para este gran sabio alemán, por política «(...) entendemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado»⁸⁸. La definición de política, entonces, remite al problema del Estado, que para M. Weber solo es definible «por referencia a un *medio* específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia». Sin este medio específico no hay Estado, sino anarquía. No se trata del único medio ni del normal, pero sí del específico. Así, hay una íntima relación del Estado con la violencia⁸⁹. Con estos prolegómenos, el autor define así el Estado:

(...) es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima (...) ⁹⁰.

Dichas así las cosas, para M. Weber política significaría «la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder». Quien hace política, anota el autor, «aspira al poder; el poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder ‘por el placer’, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere»⁹¹.

El Estado es, pues, «una relación de dominación de hombres sobre hombres». Este se sostiene por medio de la violencia legítima y para subsistir necesita que los dominados «acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan»⁹².

Los instrumentos para la lucha por ese poder político en las democracias occidentales son los partidos políticos, a los que M. Weber define así:

sociali (Milano, 1979).

88. M. Weber, “La política como vocación”, en Weber, M., *El político y el científico* (La Red de Jonás Editores, México, 1979), p. 82. Título original: *Die Politik als Beruf* (Heidelberg, 1921).

89. Ídem, p. 83.

90. Ídem.

91. Ídem, p. 84.

92. Ídem, pp. 84-85.

Llamamos partidos a las formas de «socialización» que descansan en un reclutamiento (formalmente) libre, tienen como fin proporcionar poder a sus dirigentes dentro de una asociación y otorgar por ese medio a sus miembros activos determinadas probabilidades ideales o materiales (la realización de fines objetivos o el logro de ventajas personales o ambas cosas). (...) ⁹³

El acento de la orientación de un partido puede inclinarse, según M. Weber, «más hacia intereses personales o más hacia fines objetivos». En un partido, continúa, se puede buscar el logro del poder para el jefe y la ocupación de los puestos administrativos en beneficio de sus propios cuadros. Los partidos, en síntesis, son «organizaciones para el reclutamiento de votos electorales», su pretensión es conquistar el poder del Estado ⁹⁴.

La política, no lo olvidemos, advierte el autor más adelante, tiene como medio específico de acción el poder, tras el que está la violencia y, además, es una actividad en esencia prebendaria. La *violencia* — tomemos el término en sentido amplio, pero también en sentido estricto: atacar el honor y la integridad moral del adversario político serían violencia, en sentido amplio— es un medio específico de la acción política ⁹⁵. La relación medio-fin es problemática en lo político: parece que el fin santifica los medios, esto es, se pueden usar medios éticamente dudosos, o al menos peligrosos, para alcanzar fines políticos *buenos* ⁹⁶. Por todo esto, concluye el autor, quien desee salvar su alma y la de los demás, debe saber que no lo puede hacer por medio de la acción política.

Aunque a M. Weber se le ha criticado el haber identificado demasiado la acción política con la esfera del Estado y el asociarla en exceso con la violencia y la coerción ⁹⁷, su planteamiento es válido, en líneas generales, si bien su punto de vista podría ser enriquecido con una visión del poder al estilo de Michel Foucault: el poder es una relación social de la que el Estado es parte, pero exis-

93. M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México 1944, ^r1984) 228. Original alemán: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehender Soziologie* (Tübingen, 1922).

94. Ídem, p. 229.

95. Ídem, p. 161.

96. M. Weber, “La política como vocación”, p. 165.

97. G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, 219.

ten otras esferas de la sociedad en las que el poder está repartido (el arte, la religión, los movimientos sociales, ambientalistas o feministas, etc.). Pero profundizar en este análisis sería ir más allá del objetivo inicial de este artículo.

La acción política suele ser una de las actividades que más apasionan al ser humano y que, además, lo han fanatizado en exceso a lo largo de la historia. Solo la religión supera a la política en este aspecto. La religión, tal como lo dice C. Geertz, «*engulf the total person*»⁹⁸, al igual que la política, que puede llegar a ser una verdadera vocación.

Todos los autores que hemos expuesto a propósito de la religión sostienen que esta es algo más que un culto a los dioses o un conjunto de prácticas aisladas de la vida social. Tres de estos autores — 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 agudamente Lévi-Strauss, el mito ha sido sustituido por la política, pues lo que más se asemeja al pensamiento mítico es la ideología política. Quizá la política «sea el reemplazo del mito en las sociedades contemporáneas», señala el autor⁹⁹. Como ejemplo de ello nos trae a colación la Revolución francesa. Para el historiador, este es un hecho del pasado, irreversible; para el político y sus seguidores, no. Para estos últimos constituye un arquetipo intemporal y un hecho histórico que puede ser detectado en la estructura social contemporánea; provee claves de interpretación y da pautas para inferir futuros desarrollos.

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’»¹⁰⁰.

98. C. Geertz, “Religión as a cultural System”, in: Hicks, David (ed.), *Ritual and Belief. Reading in Anthropology of Religion* (New York, s.a.), pp. 11-35, 30.

99. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 189.

100. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (5 vols; Madrid, 1975), Vol 1: *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, p. 18.

Gran parte de la caracterización del fenómeno religioso que expresamos en la primera parte de este artículo es aplicable a la acción política, tal como la observamos en algunos partidos políticos. En concreto, se aplican los siguientes aspectos: (i) la oposición entre lo sagrado y lo profano, (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, (x) el carácter no racional de las creencias religiosas.

Veamos un ejemplo concreto. M. Duverger clasifica los partidos políticos en *totalitarios* y *especializados*. Un partido totalitario se define así: «no hay distinción entre la vida pública y la privada: no hay más que una vida dedicada al partido»¹⁰¹. Como ejemplo de partido totalitario aduce el caso de un partido comunista, que «demanda una actividad política muy intensa» de sus miembros, a diferencia, por ejemplo, de un partido radical¹⁰². El marxismo, en el pensamiento de M. Duverger, no es solo una doctrina política, «sino una filosofía completa, un método de pensamiento, una cosmogonía espiritual»¹⁰³. Y explica luego el porqué de esta afirmación: en el marxismo¹⁰⁴ los hechos aislados tienen un lugar y una razón de ser; explica tanto la estructura y evolución del Estado como la transformación de los seres vivientes, la aparición del hombre sobre la tierra, los sentimientos religiosos, los comportamientos sexuales, el desarrollo de las artes y de la ciencia. Y esta explicación, continúa M. Duverger, «puede ponerse al alcance de las masas, del mismo modo que ser comprendida por los científicos y las personas instruidas»; el marxismo satisface «la necesidad fundamental de unidad del espíritu huma-

101. M. Duverger, *Los partidos políticos* (Fondo de Cultura Económica, México, 1957, 1996) 147. Título original: *Les partis politiques* (Paris, 1951).

102. M. Duverger, *Los partidos políticos*, p. 146.

103. M. Duverger, *Los partidos políticos*, p. 147. Quizá sería más exacto añadir a lo dicho por M. Duverger, que los partidos totalizantes poseen, además de una cosmogonía, una cosmovisión, al igual que la religión.

104. La *Dialéctica de la naturaleza*, de F. Engels, sería un claro ejemplo de esta visión.

no...»¹⁰⁵. Por eso es comprensible que haya un deporte marxista, una pintura revolucionaria, un matrimonio comunista... El marxismo encuadra materialmente todas las actividades humanas. Todos los partidos comunistas y fascistas, para el autor, son totalitarios; los partidos conservadores y liberales, netamente especializados¹⁰⁶.

A diferencia de los partidos especializados, los partidos totalitarios son homogéneos, cerrados y sagrados¹⁰⁷; entran en la categoría de *lo sagrado*; son objeto de verdadero culto. La participación en los partidos totalitarios asume una naturaleza verdaderamente religiosa¹⁰⁸. Los partidos especializados, por el contrario, son heterogéneos; reúnen miembros que no tienen ideas y posiciones absolutamente idénticas en todos los detalles¹⁰⁹.

¿De dónde procede el carácter religioso de los partidos políticos? Esto no procede, según M. Duverger, solo de su estructura, que es muy parecida a la de una Iglesia, anota, —«ya que constituye un sistema global de explicación»—, sino fundamentalmente de lo siguiente: descansa en la «naturaleza realmente sagrada que toman en él los lazos de solidaridad»¹¹⁰.

Los partidos totalitarios son un fenómeno de la última parte del siglo xix y de la primera mitad del siglo xx. Su aparición coincide con la «decadencia de las religiones regulares de Occidente». ¿Por qué las masas se adhieren a estos partidos? La respuesta de M. Duverger es la siguiente: las masas no pueden vivir sin religión... el pueblo tiene necesidad de lo irracional, de lo absoluto¹¹¹. Así, pues, pareciera que los partidos totalitarios asumen funciones religiosas, frente a la decadencia de la religión y a las continuas crisis de esta en la sociedad moderna. Los partidos totalitarios ofrecen a la masa una creencia en lo absoluto, ofrecen una iconografía sagrada¹¹², nuevos santos y

105. M. Duverger, *Los partidos políticos*, p. 148.

106. Ídem, p. 149.

107. Ídem, p. 149.

108. Ídem, p. 152.

109. Ídem.

110. Ídem.

111. Ídem.

112. Casi todos los partidos totalitarios en Centroamérica, en la época de la guerra pero también en la actual, poseen sus cosas sagradas: cantos sagrados (a Carlos Fonseca

mártires; y también nuevas personas sagradas, portadoras del *mana* que antes solo poseía el shamán, el fetiche y el mago. Muchos partidos totalitarios tienen una jerarquía parecida a la religiosa, con un sumo pontífice, un consejo de ancianos, personas sagradas, etc., frente a una masa de legos; además, estos partidos tienen un credo político parecido a una *verdad revelada*, pero una verdad revelada es el fundamento de la religión. A estos partidos hay que consagrarse, al igual que a los dioses, en cuerpo y alma.

La política y la religión, entonces, son dos actividades muy parecidas, pero las mayores connotaciones religiosas las asumen los así llamados partidos totalitarios. Pero también partidos de derecha, sobre todo los más beligerantes, absorbentes y totalizantes, asumen características de lo sagrado. No necesariamente esta religiosidad de los partidos debe tomar la forma de un ritual, holocausto, ofrendas y sacrificios, pues no toda religión toma esta forma¹¹³.

Conclusión

La religión afecta toda la existencia humana, y hay un modo de la acción política —la totalitaria— 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*»¹¹⁴.

Pero la religión no solo 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.

y a Camilo Ortega, en Nicaragua; a Farabundo Martí y otros, en El Salvador), mártires, culto a los líderes impregnados de mana, mitificación y santificación de líderes, héroes y caudillos, etc.

113. J. Frazer, "Magic and Religion", pp. 78-82, 79.

114. «No puedo vivir contigo, pero tampoco sin ti».

Existen, además, otras actividades humanas que son religiosas en cuanto tal: se trata de actividades que son un conjunto de creencias en lo absoluto, marcadas por lo irracional, con rituales propios y con un cierto grado de pertenencia comunitaria o *Iglesia*. Sin embargo, sus miembros no conciben estas actividades como religión, sino que adoptan extraños nombres como *filosofía* y otros todavía más rimbombantes. Quizá sea el desprestigio en que ha caído la religión —en parte por la crítica marxista y, en otra, por los dinamismos seculares de la modernidad, entre otros— lo que ha propiciado esta transmutación o, tal vez, el creciente rechazo en la sociedad moderna de lo explícitamente religioso. Pero también el ejercicio académico y filosófico pueden adquirir matices religiosos: cuando se presenta el conocimiento o cualquier hallazgo académico como verdad intemporal y no situada históricamente, se cae en el terreno de lo sagrado. Si la religión, la política, la ciencia y la filosofía, entre otras actividades humanas, son intercambiables, ello indica, como diría E. Durkheim, que tienen un origen común, esto es, que todas ellas derivan de la religión.

Después de haber analizado la relación de la religión con otros aspectos de la cultura, ¿es válido seguir sosteniendo su carácter epifenoménico o considerarla un mero producto o reflejo de la vida social? En otras palabras, ¿qué pasa con la vida social y su relación con la religión? E. Cassirer sostiene, contra E. Durkheim, que la vida social es solamente la materia que es configurada a través de ciertas categorías espirituales fundamentales «que no están dispuestas en ella misma» —en la vida social, la materia—, pero que tampoco «son derivables de ella»¹¹⁵. La afirmación anterior es sumamente audaz: el mito y la religión no son derivables de la vida social, antes bien, la vida social es, en cierta medida, el resultado del mito y de la religión. ¿Cómo podemos verificar esta afirmación tan radical y novedosa? E. Cassirer sostiene, para el caso del mito, que en su evolución se puede observar que hasta las formas más elementales de la conciencia, como el modo en que el hombre se diferencia a sí mismo de todas las demás formas biológicas, a fin de agruparse con sus semejantes en una «especie» natural propia, no debe ser comprendido

115. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* (3 Vols.; México, 1971, '2003). Título original: *Philosophie der symbolischen Formen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964). Vol. II: *El pensamiento mítico*, p. 223.

«como dado en calidad de *punto* de partida» de la cosmovisión mítico-religiosa, sino que hay que entenderla como un producto mediato, como un resultado de esta misma cosmovisión. Y añade que en las cosmovisiones mitológicas más primitivas —por ejemplo en el *tótem*— no existe ningún límite preciso que separe al hombre de la totalidad de las cosas vivientes (plantas y animales)¹¹⁶. Este «parentesco» no es algo figurado, sino considerado en el estricto significado de la palabra¹¹⁷. La conciencia de esa diferenciación es el resultado del mito. Podríamos decir, luego, y si entiendo bien a E. Cassirer, que el mito es uno de los primeros modos de ordenar el caos de la realidad y de apropiarse espiritualmente de ella, y no un producto estricto de la vida social. En este sentido, siguiendo las palabras de E. Cassirer, la religión y el mito, así como el lenguaje, son factores que configuran la vida social. Pero yo añadiría: también son configurados por ella; la relación de configuración es recíproca.

Concluamos, 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 E. 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 solo en lo profano, necesita lo sagrado, necesita lo absoluto¹¹⁸, 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*.

116. El autor menciona el ejemplo de los bosquimanos: no pueden mencionar ni una sola diferencia entre el hombre y el animal. Hay en las concepciones primitivas una unidad de esencia entre el hombre y el animal. Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. II: *El pensamiento mítico*, pp. 225, 229.

117. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. II: *El pensamiento mítico*, p. 224.

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