

Primera edición en castellano, febrero de 1977  
Segunda edición en castellano, mayo de 1977 (México)  
Tercera edición en castellano, septiembre de 1979

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.  
Plaza, 5. Madrid-33

En coedición con

© SIGLO XXI EDITORES, S. A.  
Avda. Cerro del Agua, 248. México-20, D. F.

Primera edición en francés, 1970

© EDITIONS GALLIMARD

Título original: *Histoire des Religions I. Encyclopédie de la Pléiade*

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España  
*Printed and made in Spain*

ISBN: 84-323-0253-8 (O. C.)

ISBN: 84-323-0254-6 (T. I)

Depósito legal: M. 24.654 - 1979

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L.  
Martínez Paje, 5. Madrid-29

# HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Siglo veintiuno

Volumen 1

## LAS RELIGIONES ANTIGUAS. I

Bajo la dirección de Henri-Charles Puech

México  
Argentina  
España

historia  
universal  
siglo



## Prolegómenos a una historia de las religiones

Desde hace más de un siglo —y precisamente después de la publicación de las primeras grandes obras de F. Max Müller— se habla de la «historia de las religiones» o de la «historia comparada de las religiones» como de una disciplina científica a la altura de cualquier otra. Todavía hoy, sin embargo, no parece que la existencia y la razón de ser de dicha disciplina se acepten como obvias a igual título, por ejemplo, que la filología clásica, la historia de la literatura, la lingüística, la egiptología y otras disciplinas humanísticas. En ningún país se prevé la inclusión de la historia de las religiones en los estudios de enseñanza media, mientras que en todas partes, junto a la historia política, se estudian la de literatura, filosofía o arte. El número de cátedras universitarias para dicha materia es asimismo muy restringido, y pueden contarse con los dedos de la mano las publicaciones periódicas especializadas en el tema. Esta situación de hecho refleja una incertidumbre general —cuando no un escepticismo declarado— frente a la justificación teórica o a la posibilidad práctica de la historia de las religiones como una disciplina autónoma.

Teóricamente, una disciplina científica autónoma —es decir, relativamente autónoma, puesto que la autonomía absoluta no es propia de ninguna disciplina científica (la filología clásica, por ejemplo, recurre a la lingüística, a la paleografía, a la historia antigua, etc., y viceversa)— se justifica en la medida en que sus métodos y objetos son específicos y no pueden confundirse con los de ninguna otra. Una constatación tan simple basta para plan-

tear una serie de problemas harto complejos: serán ellos los que constituyan el contenido de los presentes prolegómenos.

### 1. ¿QUE ES LA RELIGION?

¿Es que tiene la historia de las religiones un objeto específico? En apariencia, la respuesta es fácil: naturalmente que sí, y su objeto lo constituyen, precisamente, aquellas religiones cuya historia estudia. Pero surge a menudo otra pregunta: la de si la «religión» en sí misma constituye un fenómeno autónomo, bien distinto de los restantes fenómenos culturales. ¿Acaso no es una mezcla ideológica heterogénea de doctrinas filosóficas y sociales, de elementos fantásticos, de sentimientos y de prácticas de la más diversa índole? Aún no hace mucho tiempo se pretendía que la religión no era sino una ciencia rudimentaria que, en la evolución humana, precedió a la formación de las ciencias propiamente dichas; e incluso en nuestra propia época, Benedetto Croce negaba la independencia de una «categoría» religiosa que él consideraba como un subproducto de las categorías «lógica» y «moral».

Ciertamente, no han faltado defensores de la autonomía del fenómeno religioso. En su célebre trabajo *Das Heilige (Lo santo)* (1917), Rudolf Otto se esfuerza por demonstrar el carácter específico de la experiencia de lo «sagrado», irreducible a cualquier otra categoría de la experiencia humana y que sería el fundamento de toda religión. Pero aun prescindiendo del hecho de que Otto y sus discípulos insinuaban, sin justificación científica alguna, que la experiencia de lo «sagrado» se fundamenta en algo objetivamente existente, subsiste la cuestión de si al introducir tal criterio distintivo del fenómeno religioso no se estará a un paso de la simple

*3) de Max a Otto representante del irracionalismo  
histórico-religioso*

tautología: religión es aquello que se funda sobre lo «sagrado», y es «sagrado» cuanto se halla en la base de toda experiencia religiosa.

Ciertamente, para quienes admiten un fenómeno trascendente y objetivo en la base de la religión, el problema de la autonomía de esta última no parece complicado: lo «sagrado» —o expresado mucho más concretamente: Dios— existe, y la religión no es más que la relación humana establecida con dicho objetivo existente. Independientemente de la postura religiosa de cada uno, es necesario admitir que no convienen al historiador semejantes presupuestos: la existencia objetiva de lo «sagrado» o de Dios puede ser creída por fe, o bien puede ser objeto de discusiones metafísicas; pero no es legítimo introducirla como presupuesto en los estudios históricos. Por eso, desde este punto de vista, es inadmisibles la postura de quienes consideran las religiones históricas como simples variantes de «la» religión, es decir, en la práctica, como formas más o menos degeneradas o decadentes de la única religión verdadera, determinada por la realidad objetiva trascendente (escuela del Padre W. Schmidt).

Puede, por otra parte, tomarse una postura en cierto modo análoga, y de hecho se ha tomado con frecuencia (G. van der Leeuw, por ejemplo), aunque sin presupuestos explícitamente fideístas o metafísicos: es el caso de quienes afirman que la religión es un fenómeno universalmente humano, en tanto que innato y congénito al hombre como tal (homo religiosus según el modelo del homo faber). Sobre esta base, las diferentes religiones aparecen simplemente como las diversas manifestaciones concretas de una única facultad humana. Sobre esta convicción se fundamentan las diversas formas de lo que se ha dado en llamar «fenomenología religiosa». Sin detenernos de momento en una evaluación del método fenomenológico, debemos decir, ya ahora, que la presu-

posición de una religión «innata» en el hombre no puede, en modo alguno, ser aceptada por el historiador. Este, en tanto que tal, sí puede, en efecto, constatar e interpretar los hechos comprobados, pero no así formular juicios sobre épocas remotas e indocumentadas, ni mucho menos sobre el porvenir; en otras palabras, al historiador le está permitido observar que todas las civilizaciones pasadas y actuales de las que disponemos de documentación segura, presentaban o presentan algún tipo de manifestación religiosa, pero esta observación no le da derecho a emitir ninguna conclusión sobre civilizaciones y épocas poco conocidas (como aquellas que se remontan, por ejemplo, a varios cientos de milenios), o sobre civilizaciones futuras. La tendencia que en el curso de los últimos siglos presenta la civilización occidental hacia el laicismo, así como la actual existencia de sociedades no religiosas, tal vez sean hechos demasiado recientes para medir su alcance histórico, pero pueden servir para ponernos en guardia contra la abusiva generalización inherente a la tesis del homo religiosus.

Admitiendo la tesis de la religión «innata», desplazáramos el estudio de las religiones desde el dominio de la historia hacia el de las ciencias naturales. Es ésta una afirmación igualmente válida para la orientación psicologista según la cual la religión se reduce, como fenómeno secundario, a factores psíquicos inconscientes, individuales o colectivos. La psicología, en tanto que ciencia natural, tiende a establecer las leyes naturales que gobiernan su objeto: la psique. Si las religiones fuesen el producto de leyes psicológicas permanentes, quedaría sin explicación su extrema variedad histórica; la historia, en efecto, no se rige por leyes naturales fijas. Sólo si se admite, como es verosímil que así ocurra, que la psique en sí misma está, al menos en cierta medida, histórica y culturalmente condicionada, la consideración de los factores psicológicos puede revelarse útil para el estudio

de la historia de las religiones: pero, en este caso, ya no se trata de concebir las religiones como productos puramente psíquicos.

La realidad histórica no conoce más que una pluralidad de religiones y no «la religión», tenga ésta su fundamento en lo trascendente, en la «naturaleza humana» o en las «leyes» psicológicas. En cambio, para poder hablar de «religiones», incluso en plural, se hace necesario un concepto único de la religión, pero un concepto abstracto, como el de árbol, aun cuando en la realidad no exista árbol alguno que no sea un árbol concreto. Para descubrir cuál sea el objeto de la historia de las religiones, es inevitable plantear el problema de cómo definir el concepto de religión. Ahora bien, tan sólo en el curso de los últimos cien años se han propuesto más de un centenar de definiciones, ninguna de las cuales se ha impuesto definitivamente. Las razones del fracaso de estas tentativas suelen ser muy simples: o bien se parte de presupuestos no científicos, o bien se busca el fundamento sobre una única religión o sobre un único tipo de religiones y la definición no es aplicable a otras; también puede ser que no se tenga en cuenta más que un solo aspecto de las religiones (el doctrinal o el subjetivo y sentimental, o también el puramente externo). Pero es difícil creer que razones semejantes sean suficientes para explicar que jamás se haya dado, hasta el presente, una definición satisfactoria del concepto «religión».

**CONCEPTO DE RELIGIÓN** Dicha dificultad se explica, en efecto, por otra razón que suele olvidarse frecuentemente, a pesar de su evidencia: que el concepto de religión se ha formado (y puede decirse que continúa formándose) a lo largo de la historia de la civilización occidental. Es importante recordar que ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, poseen un término que corres-

ponde a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio particulares. (Se observará que la palabra «religión» deriva directamente del latín *religio* —y cuántas definiciones de religión han tomado como punto de partida una u otra de las presuntas etimologías del término latino *relegere* o *religare!*—. Pero el término latino no poseía la acepción moderna de religión; indicaba simplemente un conjunto de observancias, advertencias, reglas e interdicciones que no hacían referencia, por ejemplo, ni a la adoración de la divinidad, ni a las tradiciones míticas ni a la celebración de las fiestas, ni a tantas otras manifestaciones consideradas hoy día como «religiosas»). Querer definir la «religión» es querer dar un significado preciso a un término forjado por nosotros mismos y que nosotros empleamos normalmente con las más vagas e imprecisas significaciones. Se trata, pues, de una definición funcional, de determinar un concepto para que pueda ser utilizado con fines científicos, y no de una definición basada en los caracteres de una cosa, distintos *in re* respecto a otra (como sería, por ejemplo, la definición del bronce como una aleación que contiene un porcentaje dado de cobre y estaño, definición que es válida independientemente de toda época histórica y de toda situación cultural). No debe olvidarse que apenas hace un siglo se afirmaba todavía de ciertos pueblos primitivos, mientras se discutían sus ritos, creencias y seres imaginarios, que vivían «ignorantes de todo aquello que pueda parecerse a una religión», y ello porque todavía se le daba al término «religión» un sentido que dependía muy estrechamente de la experiencia religiosa cristiana, mientras que hoy en día seguimos utilizando el mismo término, pero con una acepción considerablemente más amplia. Se trata, pues, ante todo, de saber cómo queremos definir un término que se emplea con diversos sentidos, a fin de que, dotándolo de un significado que no se preste a confusión,

pueda utilizarse con fines científicos. Pero en el terreno histórico —al contrario de lo que sucede en el de las matemáticas o en el de la lógica pura—, una definición *a priori*, por precisa que sea, no sirve para nada; la condición de su utilidad estriba en que a dicha definición corresponda, efectivamente, una realidad histórica coherente y distinta de las otras. Con otras palabras, no esperamos que el concepto de «religión» —nacido como un producto histórico de nuestra civilización y, por consiguiente, sujeto a determinadas alteraciones en el curso de la historia— posea *ab aeterno* un significado preciso que, todo lo más, debemos «reencontrar»; al contrario: somos nosotros, con fines científicos, quienes debemos «dar» un significado a dicho concepto impreciso; por otro lado, de nada serviría dárselo arbitrariamente, ya que debe poder aplicarse a un conjunto real de fenómenos históricos susceptibles de corresponder al vocablo «religión» —vocablo extraído del lenguaje corriente e introducido en la terminología técnica—, una vez que su sentido haya sido determinado de modo inequívoco.

Conviene volver sobre dos observaciones que ya hemos hecho anteriormente: de un lado, que en las lenguas de otras civilizaciones distintas a las del occidente postclásico no existe término alguno para designar la religión; y, de otro, que todas las civilizaciones históricamente conocidas han tenido manifestaciones que nosotros llamamos religiosas, o, dicho más simplemente, han poseído aquello que nosotros estamos acostumbrados a denominar una religión. Todo ello significa que, incluso sin darnos cuenta, presuponemos o bien que se puede tener una religión sin poseer el concepto, o bien que nuestro concepto de «religión» es válido para determinados conjuntos de fenómenos, los cuales, en las civilizaciones en que aparecen, no se distinguen como «religiosos» de otras manifestaciones culturales. Vale la pena intentar aclarar estos nuestros presupuestos implícitos.

En la mayor parte de las civilizaciones que nosotros llamamos «primitivas», lo que denominamos «religión» se manifiesta hasta en los menores detalles de la vida cotidiana: la alimentación, el vestido, la disposición de las habitaciones, las relaciones con los parientes y con los extraños, las actividades económicas y las distracciones se rigen sin excepción por unos principios religiosos; pero en estas sociedades, cuando un individuo ejerce su actividad normal, no es necesariamente consciente de estar obrando al mismo tiempo sobre un plano «profano» y sobre un plano «religioso»; en la medida en que su universo cultural es cerrado y orgánico, probablemente dicho individuo no reciba ningún estímulo susceptible de provocar en su espíritu esas distinciones que nosotros establecemos entre los diferentes aspectos de su acción. El mismo se fabrica el vestido, la casa, las armas; se ocupa de la mujer, del padre, del cuñado, del tío, del forastero; come o ayuna, trabaja la tierra a sale de caza, «tal como se hace» o «como siempre se ha hecho», sin hacerse preguntas acerca del por qué de su modo de obrar. La «religión» forma parte de su vida y no hay motivo para que la distinga de los restantes aspectos de su existencia. Todo esto es igualmente válido para las numerosas civilizaciones llamadas «superiores». Conviene añadir a este esquema —algo simplificado—, a modo de correctivo, que incluso antes de establecer una distinción consciente entre los diversos órdenes de su actividad, un grupo humano puede adoptar ciertas formas prácticas de diferenciación al confiar, por ejemplo, las funciones religiosas por excelencia a determinadas personas tales como hechiceros, chamanes, adivinos o sacerdotes, o bien al concentrar ciertas actividades «sagradas» en determinados días, como puedan ser las «fiestas»; pero todo ello no implica todavía una clara conciencia de la distinción entre el hecho «religioso» y los restantes órdenes de hechos.

Por otro lado, si desde hace siglos, desde los comienzos del cristianismo, empleamos los términos «religión», «religioso», «sagrado», etc., a pesar de las diversas acepciones que hayan podido tomar, si desde hace tiempo buscamos darles una significación más precisa, si extendemos a veces su sentido para poderlos aplicar a unos hechos de otro modo poco susceptibles de ser explicados, todo ello es una prueba evidente de que percibimos una diferencia «objetiva» entre aquello que, en cualquier civilización, aparece determinado por la religión y aquello otro que podemos considerar como independiente. Volvamos a uno de los ejemplos precedentes: el hombre de cualquier civilización «primitiva», para construir su casa, sigue simplemente el método en uso de la civilización en cuyo seno vive, sin tener la menor conciencia de estar aplicando, al actuar de esta manera, cierto número de principios heterogéneos calificados por nosotros de «prácticos», «estéticos», «sociológicos» y «religiosos». Observamos, en efecto, que el empleo de ciertos materiales, procedimientos y técnicas aseguran a la construcción, la estabilidad y la aireación necesarias, la defienden contra la lluvia, permiten la eliminación de los detritus, etc. Si, no obstante, constatamos que entre los diferentes materiales (maderas, fibras, etc.), equivalentes entre sí desde el punto de vista funcional, su elección recae sistemáticamente sobre unos, en tanto que los otros son sistemáticamente descartados, esto significa que intervienen razones de otro orden que las puramente prácticas. En ciertos casos, tal elección parecerá dictada por criterios que calificaremos de estéticos; entre dos tipos de madera igualmente resistentes y fáciles de trabajar, la elección recaerá sobre la más brillante o sobre la que tenga determinado color. En la disposición de las estancias o de los lechos destinados al marido, a la mujer, a los niños y, eventualmente, a otras personas que vivan en el seno de la familia, distinguiremos la aplicación de criterios de

orden sociológico, como sería la prioridad concedida a un sexo sobre el otro, a una edad respecto a otra. Pero si uno se percata de que la elección es constante, incluso entre materiales equivalentes no ya desde el punto de vista práctico, sino también estético, o que la disposición preferencial de las habitaciones o de los lechos no asegura ninguna ventaja al miembro de la familia socialmente considerado más importante, en ese caso todo induce a concluir que entre los criterios que presiden la construcción de la casa existe uno que no es ni «práctico», ni «estético», ni «sociológico». Y cuando finalmente descubrimos, por ejemplo, que el material vegetal preferido o el tratamiento de privilegio que significa el lado derecho o el izquierdo son adoptados aun cuando no intervenga ningún factor práctico, estético o de otro tipo, concluiremos que el motivo determinante de la elección es de orden religioso; pasaremos de la hipótesis a la certidumbre cuando observemos que en las acciones que acostumbramos a definir como «rituales», o en los relatos por nosotros considerados como «mitos», se adoptan o se mencionan los mismos materiales o la misma distribución.

Al calificar de religiosos esos motivos o esas acciones, indudablemente nos basamos en un concepto implícito de religión. En la simple acción individual del hombre que se construye su casa distinguimos unos aspectos e intenciones prácticos, estéticos, sociológicos y religiosos. Pero cualquiera que conozca, aunque sólo sea superficialmente, un cierto número de religiones, sabe que los valores religiosos pueden atribuirse a las cosas más diversas: se habla comúnmente de ideas, doctrinas, convicciones, creencias, relatos religiosos, acciones individuales y actitudes duraderas, de normas, prohibiciones, relaciones determinadas por la religión, de personas, animales, plantas, materiales, objetos naturales o fabricados que se definen como «sagrados», de lugares, épocas, imágenes,

de símbolos sagrados o religiosos, etc. La calificación de sagrado o religioso se basa siempre, en este caso —al igual que en el ejemplo considerado hace un instante—, sobre un concepto latente. Parece oportuno recurrir, ante todo, al arte socrático de la mayéutica para traer a la superficie ese concepto todavía indefinido y verificar a continuación si posee el carácter unívoco y coherente indispensable a los términos científicos.

Este modo de proceder —inicialmente empírico y posteriormente crítico— presenta de entrada dos ventajas. La mayor parte de las definiciones prefabricadas del concepto de «religión» fallan por no englobar jamás todos los hechos que en las diferentes civilizaciones estamos habituados a considerar como «religiosos». Como ya hemos dicho, se ha podido afirmar, a partir de ciertas ideas preconcebidas (y de las definiciones más o menos implícitas que se derivan de ellas), que un pueblo puede practicar unos ritos y, sin embargo, ser ignorante de toda «religión». De igual modo, partiendo de ciertas definiciones de la «religión» (fundamentadas, por ejemplo, en la adoración de seres sobrehumanos), se ha creído necesario excluir al budismo de entre las religiones. Si, por el contrario, una parte de la empírica del empleo del término, puede tener la fundada esperanza de hallar en su base un concepto lo suficientemente extenso como para abarcar la totalidad de los fenómenos que consideramos religiosos. La segunda ventaja reside en el hecho de que, teniendo en cuenta la extrema variabilidad de los fenómenos a los cuales estamos acostumbrados a atribuir un valor «religioso», la ausencia de una definición a priori evita constreñirlos desde el principio a un orden sistemático, permitiendo en cambio analizar un cierto número de ellos siguiendo cualquier orden hasta el momento preciso en que descubramos el sentido de su común denominador «sagrado», el cual podría ser verificado a continuación mediante los restantes fenómenos.

Quando se considera la larguísima relación —aunque incompleta— de cosas que, en las distintas civilizaciones, pueden aparecer como «sagradas» o «religiosas», lo que sin duda llama nuestra atención sobre todo es el hecho de que las mismas cosas pueden, en otros casos, seguir siendo perfectamente «profanas». Ante semejante constatación —que, de paso, excluye por completo del campo de nuestra investigación la hipoteca de una presunta sacralidad objetiva inherente a ciertas cosas—, el enunciado del problema no puede ser otro que éste: «¿Qué es lo que, en ciertas civilizaciones, confiere importancia religiosa a aquello que en otras puede no tenerla?» Esta es ya una cuestión estrictamente histórica, puesto que su respuesta requiere, en todos los casos particulares, el estudio de civilizaciones históricas concretas; pero intentaremos, de momento, mantenerla a un nivel abstracto, con el fin de extraer consecuencias de alcance general. Por ello, volvemos a plantearnos la cuestión de otro modo: ¿qué tipo de factores pueden convertir en sagrado en una civilización determinada aquello que no lo es en sí?

### *Las creencias religiosas*

Examinemos, para empezar, las creencias religiosas. Para la mentalidad corriente en nuestro mundo cultural (formada en el curso de la larga historia del cristianismo y de la todavía más larga del racionalismo que juntas han hecho prevalecer el aspecto doctrinal de la religión sobre los restantes, rituales y normativos, entre otros), la religión es, ante todo, una cuestión de creencias. Ello es cierto si se toma el término «creencias» en un sentido mucho más amplio que aquel que se le atribuye comúnmente. Si se efectúan ciertos ritos es porque se cree que deben efectuarse, y por lo mismo se respe-

tan las prohibiciones, etc. Pero las creencias religiosas, en sentido estricto, definibles como artículos de fe, no tienen la misma importancia en todas las religiones: hoy día, por ejemplo, se sabe que las respuestas solicitadas por los etnólogos de la vieja escuela, fuesen creyentes o intelectualistas («¿crees en Dios?», «¿crees en un alma inmortal?», «¿cómo es la vida del más allá?», etc.), apenas tienen valor; son preguntas éstas que muchos pueblos, incluso pertenecientes a civilizaciones superiores, no se plantean o no se planteaban jamás. Sin embargo, en todas las religiones existen creencias. Pero he aquí una constatación hartamente evidente y, no obstante, de graves consecuencias para el estudio de las religiones: la «creencia» y el hecho de «creer», no pertenecen exclusivamente a la esfera de la experiencia religiosa; «creemos» también, continuamente, en cosas a las que nadie atribuiría una significación religiosa. ¿Qué es, pues, lo que distingue la creencia religiosa de la creencia profana?

Descartemos, en primer lugar, la hipótesis según la cual sólo se trataría, como suele ocurrir a menudo, de un término único con dos acepciones distintas, sólo unidas por una vaga analogía. Si bien es verdad que el vocablo «creer» tiene muchos significados específicos y que se podría establecer una compleja fenomenología de las diversas creencias en general, no parece que sus fronteras semánticas coincidan con aquellas que separan lo «sagrado» de lo «profano». Uno puede, por ejemplo, «creer» una cosa sin imaginar que pueda existir alternativa (así, por ejemplo, caminamos «creyendo» que el suelo soporta nuestro peso, sin siquiera pensar que pueda ceder, posibilidad que, no obstante, no puede descartarse absolutamente: igual sucede, en el terreno religioso, con toda creencia «ingenua» y no sólo «primitiva»). Uno puede, en cambio, creer sabiendo que hay alternativa (así, en el terreno profano, uno puede creer en la inocencia de un acusado sin ignorar que otros lo tienen por cul-

pable; en el terreno religioso, cada uno cree en su propia religión aun conociendo la existencia de otras); en este último caso, el hecho de creer puede revestir un matiz más o menos consciente y voluntarista: se posee entonces «la fe» (igual que en el plano de lo profano uno cree hallarse del lado de la razón en una opción política, en una hipótesis científica, en una discusión, etc.). De otra índole son todavía las creencias —mezcladas de esperanza y temor— respecto al porvenir; pero éstas existen tanto en la más banal esfera profana (cuando creo, por ejemplo, que mañana hará buen día) como en las más importantes experiencias religiosas (espera mesiánica, creencias escatológicas).

¿Qué es, pues, aquello que distingue la creencia religiosa de la profana? Tampoco la naturaleza de su objeto parece bastar para distinguirlas; puede, en efecto, creerse de un modo profano en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma (por ejemplo, apoyándose en razonamientos filosóficos). La mejor manera de abordar el problema tal vez consista en analizar algunos tipos de creencias religiosas, no sobre un plano abstracto, sino en sus respectivos contextos culturales.

### *Los seres sobrehumanos*

No nos será posible extendernos aquí sobre los detalles de cada religión y tendremos que limitarnos a proceder por tipos y categorías. Recordemos, en primer lugar, que una vasta categoría de creencias religiosas es aquella concerniente a los seres que, a falta de un término más exacto, denominaríamos «sobrehumanos» (aunque el hombre cree a veces poderlos dominar: el término no es, pues, del todo apropiado, pero es más conveniente que el de «sobrenatural», ya que este último presupone un concepto positivista de «naturaleza» extraño a la ma-



mayoría de las civilizaciones no occidentales). Ahora bien, en la enorme, en la ilimitada masa de seres sobrehumanos conocidos como pertenecientes a las innumerables religiones del mundo, pueden distinguirse —sin demasiada abstracción (cierto grado de abstracción es, ya se sabe, la condición de todo avance científico)— diferentes «tipos» fundamentales, que se conectan, como sólo la historia de las religiones puede demostrar, con diferentes tipos de religión y con diferentes tipos de civilización.

Con toda probabilidad, uno de los tipos más antiguos de dichos seres «sobrehumanos», genéticamente ligado a las formas de vida de una humanidad cuyos únicos recursos son la caza y la recolección (es decir, una humanidad que no produce sus medios de subsistencia, sino que se contenta con apropiarse de lo que halla a su alrededor), sea el del «señor de los animales», término desde ahora convencional respecto del cual conviene precisar que dichos seres pueden ser de sexo femenino, «señora de los animales», e incluso pueden presentarse bajo la forma de una pluralidad de seres morfológicamente análogos («espíritus» o «demonios» del bosque, «señores» de especies animales o de selvas concretas; entre los pueblos pescadores esos seres reinan a veces sobre los animales marinos). Para caracterizar someramente este tipo de seres sobrehumanos, diremos que, en principio, moran en los espacios inhabitados, los cuales se oponen, por un lado, a los campos o a los pueblos donde todo está gobernado y protegido por las reglas humanas de la vida en sociedad, pero que, por otro lado, constituyen el mundo donde los cazadores y recolectores están obligados a procurarse sus medios de subsistencia. La función más manifiesta del ser en cuestión es la de conceder o negar la caza al cazador; está en su poder el esconderse, condenando a padecer hambre al grupo humano, pero también puede conducir al cazador hacia el éxito; entiéndase, poner a su disposición los medios mágicos

que asegurarán el feliz desenlace de una empresa para él de vital importancia. En tanto que representante de lo «no humano» (de lo «no habitado»), es monstruoso, y por sus estrechas relaciones con la caza, suele representarse a menudo bajo una apariencia parcialmente teriomorfa. A primera vista podría pensarse —y esta explicación sobre el origen de las creencias en los seres sobrehumanos ha tenido sus seguidores desde G. B. Vico hasta L. Frobenius y A. E. Jensen, pasando por los hermanos Grimm, F. Max Müller y los materialistas del pasado siglo, evidentemente dentro de formas y a niveles de elaboración distintos— que seres tales son la proyección fantástica, la «personificación» poética o la expresión inmediata de la experiencia del cazador primitivo, obligado en la selva a afrontar sin tregua riesgos imprevisibles, del cazador primitivo que presiente que el resultado de una empresa esencial para su existencia no depende tan sólo de él, sino también de oscuras fuerzas superiores a las suyas. Sin embargo, esta explicación resulta insuficiente, tanto desde el punto de vista teórico como a la luz de los hechos. Teóricamente, su punto débil está en que ve el fundamento de una idea religiosa en una actividad gratuita e irracional de la imaginación (la «personificación»), lo cual no concuerda con la enorme seriedad que todas las civilizaciones ponen en las cosas de la religión. Uno tiene el derecho a preguntar cuál es la razón de esa «personificación»; son los propios hechos los que justifican esta pregunta y son ellos mismos los que responden. El hombre puede establecer relaciones recíprocas únicamente con un ser «personal». Y, en efecto, el grupo de cazadores tiende a establecer relaciones recíprocas con los seres del tipo del «señor de los animales», como lo demuestra, entre otras cosas, el difundido uso de presentarles una ofrenda tras una buena caza. Y ello no es todo: al «señor de los animales» se le atribuyen criterios precisos en el enjuiciamiento de las conductas

humanas; de este modo, negará la caza a aquellos que han matado inútilmente (es decir, más de lo que necesitaban para subvenir a las necesidades del grupo) o a aquellos que han violado ciertas normas sociales. Mediante estas creencias, el grupo humano adquiere la certidumbre de que, actuando según la voluntad del «señor de los animales» (es decir, en último análisis, conforme a los intereses vitales del grupo), obtendrá la satisfacción de sus necesidades. Con otras palabras, la creencia en el «señor de los animales», lejos de ser un producto gratuito de la imaginación, sirve a un determinado tipo de sociedad, puesto que, gracias a unas relaciones personales con aquel de quien depende la propia existencia de la sociedad (y poco importa el que, para quienes no participan de tal creencia, se trate de una mera ilusión), permite un control sobre algo que de otro modo escaparía a toda influencia humana; puesto que, aunque el cazador preparase las más eficaces trampas y armas, aunque siguiese infatigablemente las huellas de su presa, aunque tuviese a su disposición todos los medios técnicos que sugiere la experiencia, no por ello dejaría de encontrarse siempre, inevitablemente, frente a elementos imprevisibles susceptibles de convertir en vano su esfuerzo. Sus relaciones con los seres del tipo del «señor de los animales», reguladas por normas inviolables, le sirven para controlar dichos elementos.

Hemos escogido a título de ejemplo una de las más antiguas creencias, tal vez la más antigua (según Jensen y R. Pettazzoni), en seres sobrehumanos personales; pero nuestra interpretación sigue siendo válida *mutatis mutandis* para toda una serie de creencias análogas. Es cierto que conferir una personalidad a la realidad incontrolable de la cual depende no es el único medio al que puede recurrir el hombre para garantizar su situación. En la fase post-tyloriana del evolucionismo se insistió mucho sobre los fenómenos religiosos que se explican mediante

la creencia en poderes «impersonales» inherentes a las cosas: para ilustrar dicho tipo de creencias se recurría al concepto melanesio de mana (y a aquellos otros, en parte análogos, de diferentes pueblos indígenas americanos: *orenda*, *wakan*, *manitu*). La sociedad puede, en efecto, forjar técnicas rituales que considere aptas para controlar dichas fuerzas, a condición de formarse una idea precisa sobre el modo de obrar de éstas. En contrapartida, la hipótesis de la denominada escuela preanimista (en particular R. R. Marrett), según la cual la creencia en poderes impersonales es necesariamente más antigua, más «primitiva» que la creencia en seres sobrehumanos, no se ha visto confirmada por los trabajos más recientes; no se ha hallado ningún pueblo, ni siquiera entre los más «primitivos» (es decir, etnológicamente antiguos) que estuviese privado de toda creencia en seres personales.

Naturalmente, aun cuando la caza no sea ya para el hombre el único ni el principal recurso, siguen existiendo en la realidad bastantes factores incontrolables de los que depende la existencia del grupo humano. En todo caso, no es a nivel abstracto, sino gracias a un estudio en profundidad de los medios de vida y de la situación histórica de un pueblo dado como debe abordarse la explicación de por qué dicho pueblo atribuye, por ejemplo, el dominio de aquello que es humanamente incontrolable, pero esencial para su supervivencia, a un único ser sobrehumano (que en este caso denominamos convencionalmente «ser supremo», no sin señalar —en contra de la llamada teoría del «monoteísmo primordial» de W. Schmidt y sus discípulos— que no se ha hallado hasta el presente ningún pueblo «primitivo» que, junto al ser supremo, no conozca otros seres sobrehumanos), dispensador de la vida y de la muerte, de la enfermedad y de la curación, de la fortuna y de la adversidad, del buen y del mal tiempo, es decir, de todo aquello que la reali-

dad aporta, de hecho, sin que la voluntad del hombre pueda intervenir de otro modo que no sea justamente el de establecer unas relaciones con el ser supremo y el de atribuirle unas exigencias a las cuales debe luego atenerse; o, al contrario, por qué dicho pueblo reparte tal dominio entre un determinado número de agentes sobrehumanos, «espíritus», cada uno de los cuales cumple un papel limitado, ya sea en el tiempo, en el espacio o en el orden de circunstancias en que pueda intervenir. La razón de ser de las divinidades de las religiones politeístas no parece fundamentalmente distinta de la expresada; tan sólo que el politeísmo surge casi exclusivamente en las civilizaciones denominadas «superiores» (en tanto que en las «primitivas» no se presenta más que excepcionalmente y bajo la influencia de las primeras). Ello quiere decir que es el reflejo de condiciones humanas tanto distintas que pueden caracterizarse sucintamente así: una técnica y una organización económica más desarrolladas confieren a la sociedad una mayor seguridad, alejándola de la más elemental lucha por la pura y simple supervivencia y permitiéndole una más libre utilización de las energías; por otra parte, la mayor complejidad del marco social (debido sobre todo a una más avanzada especialización por oficios) provoca la diferenciación de los intereses según los grupos y estratos de la sociedad, mientras que la necesidad de la convivencia, cooperación e interdependencia entre estos diversos grupos y estratos no sólo hace necesaria una organización más compleja (Estado), sino que promueve también una compenetración de los intereses y de las ideas. Todo esto ayuda a comprender los caracteres morfológicos de las divinidades pertenecientes a las religiones politeístas: dichas divinidades representan también, al igual que los seres sobrehumanos mencionados a propósito de las religiones «primitivas», los aspectos incontrolables, pero vitales, de la realidad con la que se enfrenta el grupo humano; éste,

gracias a las relaciones establecidas con sus divinidades, halla así el medio de sustraerse al ciego arbitrio de lo no humano. Tales divinidades constituyen (a diferencia del ser supremo) una pluralidad diferenciada que responde a la pluralidad de intereses existentes en el seno de una misma sociedad, pero (a diferencia de los «espíritus») son representaciones complejas nacidas de la compenetración de los intereses, y están coordinadas en un panteón, igual que las múltiples necesidades y experiencias de una sociedad compleja se insertan, no obstante, en una unidad cultural superior.

2) seres sobrehumanos  
incontrolables real

Junto a la vasta categoría de seres sobrehumanos que representan los aspectos incontrolables de la realidad, al tiempo que permiten entrar en relación con ella y hasta cierto punto controlarla, existe otra —cuya mayor o menor antigüedad respecto a la ya citada es de difícil determinación— que comprende los seres sobrehumanos sustancialmente privados de un sustrato real; se trata de aquellos seres sobrehumanos cuya principal función consiste en proteger al hombre y al grupo allá donde fracasa el poder de éste, es decir, justamente contra los aspectos incontrolables —y no obstante vitales— de la realidad. Casi podríamos decir que una antigua humanidad, en la fase de creación religiosa, se ha hallado ante dos posibilidades: recrear lo no humano bajo formas personales para establecer con ello relaciones regidas por normas humanas, o bien crearse protectores sobrehumanos sobre los cuales delegar el cuidado de afrontar lo incontrolable. Los espíritus tutelares de la casa, de la familia, del individuo y, eventualmente, de un individuo concreto (como el chamán), los antepasados, etc., pertenecen a esta segunda categoría. Impulsado por la necesidad, el hombre llega, en este campo, a «fabricar» conscientemente seres que le protejan y le asistan: para estos seres, contruidos por la mano del hombre, pero investidos de poderes

sobrehumanos, puede aún utilizarse el término «fetiches», del que tanto se ha abusado.

Las dos grandes categorías de seres sobrehumanos que hemos distinguido no son, sin embargo, radicalmente distintas y no constituyen una alternativa: para la fabricación del fetiche, el hombre utiliza unos materiales que considera como particularmente «potentes» (dotados de «mana»); los espíritus tutelares tampoco son inventados arbitrariamente: el hombre no posee únicamente la experiencia del mundo exterior, sino que también posee la de las fuerzas que obran en él y se manifiestan en sus actos, las cuales no siempre están dirigidas por su conciencia; no olvidemos que los héroes homéricos atribuían todavía sus alternativas de coraje o de temor, sus ideas y sus decisiones, a divinidades inspiradoras. El culto a los antepasados es la prueba evidente de que en el origen de la creación de los seres sobrehumanos tutelares se halla también una experiencia de la realidad. En las sociedades agrícolas primitivas el individuo y el grupo heredan la tierra cultivada por los antepasados; la tierra, como tal, no pertenece al hombre: han sido los antepasados de éste quienes la han sometido a las necesidades humanas; los útiles agrícolas han sido también inventados por ellos. Por otro lado, desde los tiempos prehistóricos, la muerte representaba para la humanidad una realidad ambivalente: era para el hombre no menos aterradora que para el animal, pero al primero se le aparecía además como algo «superior», ya fuese por su «alteridad» análoga a la de lo no humano en general, ya fuese también porque era lo contrario de la vulnerabilidad y de los límites de la vida humana. Por ello la muerte y los muertos que le pertenecen, sin dejar de causar espanto, adquirieron un carácter vulnerable. De ahí que los antepasados, fuente directa de la posesión y de los modos de explotación de la tierra, al mismo tiempo que muertos sobrehumanos y venerados pasasen

a ser para sus descendientes, en algunas civilizaciones, los depositarios de todo poder y los protectores contra todo peligro: a condición, no obstante, de que los descendientes observasen las normas de una vida correcta atribuidas ahora a la voluntad de los antepasados; de otro modo, éstos —representando, al igual que los seres sobrehumanos, los aspectos de lo no humano— pueden castigar, es decir, asumir el fallo del hombre imperfecto como hicieran con su éxito.

El dios único de las religiones monoteístas que, como las politeístas, aparece sólo en las civilizaciones denominadas «superiores» (las más antiguas civilizaciones monoteístas son la hebrea y la del Irán mazdeísta) se ajusta mejor, desde el punto de vista morfológico, al segundo de los dos grandes grupos de seres sobrehumanos que venimos distinguiendo: en efecto, dicho dios no es la realidad no-humana incontrolable, sino que la trasciende y esta última podría incluso dejar de existir sin comprometer la propia existencia del dios único, su creador; su trascendencia lo distingue claramente del «ser supremo» de muchas religiones «primitivas». Por otra parte, a él corresponde, como a los seres «tutelares» —a condición de que la conducta del hombre haga a éste merecedor de ello—, la tarea de proteger al individuo y al grupo (por ejemplo, a la nación o a la «humanidad», según el concepto de colectividad imperante en el horizonte cultural del grupo en cuestión).

Existe un elemento común a todos los seres sobrehumanos que acabamos de examinar: la creencia de que su objeto se halla alimentado por la necesidad humana de controlar (o de hacer controlar) la realidad no humana, allá donde los otros medios de que dispone el hombre o el grupo se revelan insuficientes; la creencia en tales seres tiene por objeto asegurar al hombre una «influencia» sobre aquello que, de otro modo, se le escaparía y colocaría al hombre a su merced. Pero existe

*seres inactivos*  
otra categoría de seres sobrehumanos para los que, al menos en apariencia, no es válida dicha tesis: se trata de esos seres que uno reencuentra en las más diversas religiones, primitivas y superiores, seres considerados como «inactivos» en la actualidad por los propios creyentes y cuya actividad se halla limitada a un pasado definitivamente cumplido. En consecuencia, dichos seres no administran la realidad susceptible de convertirse en objeto de sus relaciones con el hombre y no ejercen sobre ella ningún control en favor del creyente. Ya A. Lang remarcó que muchos de los que él llamaba «seres sobrehumanos» permanecían «ociosos»; han organizado el mundo, ordenado las principales instituciones, pero en el presente ya no intervienen; tanto es así que los pueblos, a pesar de mencionarlos a menudo, no les dirigen ninguna plegaria ni les ofrecen ningún sacrificio. Pero existen también otros numerosos tipos de seres cuya actividad está limitada al pasado; en las religiones de ciertos pueblos agricultores primitivos se concede una gran importancia a estos personajes que, junto con A. E. Jensen, designaríamos convencionalmente bajo el nombre de *dema* (palabra perteneciente a un pueblo de Nueva Guinea). Se trata de seres sobrehumanos que suelen ser los antepasados del pueblo, cuyas instituciones han fundado; después han sido matados, a menudo despedazados: de su cuerpo o de cada una de las partes de éste han nacido las plantas alimenticias cultivadas. Pertenecen igualmente a la categoría de los seres sobrehumanos inactivos los antepasados «totémicos» (los cuales, dentro de ciertas sociedades «totémicas», están en la base de las particulares relaciones existentes entre un subgrupo social —clan, grupos locales, sexos, etc.— y una especie animal, vegetal u otra), fundadores de la tribu, del clan o del linaje. Cuanto acabamos de decir es igualmente válido para una serie de seres, no siempre fáciles de distinguir, los cuales, en la literatura científica,

*el hombre*  
suelen denominarse «primer hombre», «héroe cultural», «trickster», etc., así como para una pluralidad de personajes de apariencia ora humana ora animal, pero que de hecho nunca son completamente humanos ni completamente animales y que se reencuentran en la mitología de los más diversos pueblos.

Se trata, precisamente, de seres «míticos», es decir, seres no humanos y sobrehumanos cuya actividad relatan los mitos que se refieren a un pasado definido de diversos modos por relación al presente: las civilizaciones primitivas suelen contentarse con expresiones tales como «hace mucho tiempo», o suelen referirse a acontecimientos que marcan el límite más allá del cual se pierde la memoria («antes de la llegada de los blancos»); en las civilizaciones poseedoras de escritura, se intenta encuadrar cronológicamente los hechos y se habla de decenas de milenios (China, Egipto, Mesopotamia), de milenios (hebreos) o de siglos (Grecia, Roma).

No es, desde luego, la distancia cronológica la que define el carácter del tiempo mítico —la reflexión cronológica es secundaria y está condicionada por cierto grado de conciencia histórica—; es precisamente el hecho de que se trata de un tiempo diferente del que se está viviendo, un tiempo en el que acaecían cosas que ya no suceden, debidas a personajes muy distintos de los que obran en la época presente u obraron en un pasado cercano cuyo recuerdo persiste.

### *Los mitos*

No por casualidad nuestra exposición ha pasado de los seres sobrehumanos a los tiempos míticos o sencillamente a los mitos. En efecto, la razón de ser de la creencia en seres sobrehumanos actualmente inactivos o inexistentes y que no han obrado más que en la época del mito es

la misma razón de ser de los mitos, que no podrían existir sin personajes. Por lo demás, las creencias religiosas no se limitan a la creencia en los seres sobrehumanos; en la mayor parte de las religiones, la creencia en «historias sagradas» posee una considerable importancia; consisten en relatos que en su origen fueron transmitidos oralmente y en ciertas civilizaciones superiores fueron consignados en los libros santos o incluso insertos en contextos «profanos»; se consideran como verdaderos no porque hayan sido constatados o por lo menos sean probables, sino —de momento no podemos dar otras razones— por motivos religiosos. La denominación convencional de «mitos», dada a dichos relatos, proviene del término griego *mythos*, que, en su origen, no significaba más que relato, pero que después, en el lenguaje de los filósofos, tomó un sentido más restringido, «relato fantástico, inventado, falso» (por oposición al *logos*, discurso razonado), y vino a designar precisamente los relatos de origen religioso en los cuales los pensadores habían dejado de creer.

¿Por qué se cree en los mitos en las civilizaciones donde éstos existen? Los pensadores griegos se hacían ya esta pregunta, y para hallar una justificación a creencias tan difundidas en su mundo cultural, sostenían o bien que los mitos, absurdos desde el punto de vista racional, escondían verdades profundas bajo la apariencia de cuentos fantásticos (alegorismo), o bien que contenían un nudo histórico real deformado por la imaginación popular (evemerismo). Los modernos investigadores, desde el siglo pasado, se han planteado la misma cuestión, y si para algunos el mito era una trasposición libre e imaginativa de las experiencias humanas, para otros, como Tylor, representaba una rudimentaria tentativa de explicación de los fenómenos naturales: interpretaciones ambas que descuidan el carácter específicamente religioso del mito. Y sin embargo, ese carácter salta a la vista

<sup>narración de</sup> incluso en los hechos externos observados por quienes han estudiado o estudian de cerca —a la manera de B. Malinowski— los pueblos «primitivos» en los que los mitos aún están «vivos». En efecto, los mitos no son relatados en cualquier momento, sino en ocasiones bien determinadas (entre las cuales están ciertas fiestas religiosas), ni a cualquier persona ni por cualquiera (sino que, por ejemplo, en ciertas sociedades quienes los relatan son los *myth-tellers*, que a veces desempeñan también otras funciones religiosas); no sucedería lo mismo si tales relatos fuesen únicamente expresiones de la libre fantasía o tentativas de explicación precientífica.

Se habla a menudo, en los modernos trabajos sobre los mitos, de «mitos de los orígenes» como si se tratase de una categoría particular. Si bien es cierto que no todos los mitos narran directamente los orígenes de una cosa —el mundo, la humanidad, la muerte, fenómenos particulares o instituciones tradicionales—, también lo es que todos describen, a través de los hechos que relatan, los caracteres de seres míticos a los cuales otros relatos atribuyen una función creadora (cada mito concreto debe ser considerado en el marco de la «mitología» completa de la que forma parte), de modo que indirectamente también narran los «orígenes». Nos limitaremos aquí, por razones de brevedad, a examinar los «mitos de los orígenes» tomando este término en su sentido estricto. Por distintos que sean de una religión a otra en carácter, contenido, extensión, etc., todos poseen un esquema fundamental común. En efecto: <sup>91:</sup> **MITOS DE ORIGEN ES**

a) Ilustran o presuponen una situación inicial —la del tiempo mítico, distinta, como hemos visto, a la de los tiempos actuales o a las situaciones cuya memoria se conserva— dentro de la cual el hecho cuyos orígenes desean narrarse no existía o era diferente de lo que es en la actualidad.

b) Se refieren a un acontecimiento que se ha des-

arrollado en condiciones distintas, cuyos héroes son personajes míticos, es decir, diferentes de los seres que viven actualmente.

c) Y el acontecimiento conduce a la formación (o transformación) de aquello cuyo origen se narra, tras lo cual se instauran las condiciones nuevas, reales, que persisten todavía para los pueblos narradores del mito.

Numerosas disciplinas científicas investigan los orígenes de fenómenos dados; se esfuerzan por explicarlos. El mito, en cambio, no explica nada, se limita a narrar. La ciencia intenta sacar a la luz el encadenamiento razonable de los hechos que hayan podido conducir a la existencia de un fenómeno en apariencia extraño y prodigioso. El mito, por el contrario, relata los orígenes prodigiosos de cosas que podrían parecer comunes y normales. ¿Se hallan alejados entre sí el cielo y la tierra? Pues bien, el mito narrará que al principio estaban unidos, pero que «una vez» acaeció un accidente (de esos que no se producen jamás en el mundo de la experiencia común) que entrañó su radical y definitiva separación. Todo el mundo ve que sobre la tierra existen montañas: a pesar de ello, el mito evoca un tiempo durante el cual la superficie terrestre era lisa, y refiere un accidente singular que provocó el nacimiento de las montañas. Hasta donde alcanza la memoria de los hombres, éstos utilizan el fuego; en cambio, el mito narra que «hace mucho tiempo» no lo conocían o no lo poseían, en tanto que otros seres (ciertos animales, por ejemplo) tenían su posesión: fue únicamente tras determinados acontecimientos como los hombres se apoderaron de él. ¿No es verdad que ciertos ritos están reservados a los hombres y estrictamente prohibidos a las mujeres? Pues bien, en otro tiempo tan sólo las mujeres los celebraban hasta que se produjo un hecho que invirtió la situación. Tales relatos no pretenden, ni mucho menos, explicar el fenómeno a que hacen referencia.

*raspi del mito*  
¿Cuál es, entonces, la razón de ser de los mitos? El tiempo del mito está definitivamente cerrado (sólo algunas religiones prevén su retorno, pero a costa de la total desaparición del mundo normal; de ahí la analogía existente entre esos mitos y aquellos otros denominados mitos «escatológicos»); porque dicho tiempo se ha cumplido para siempre es por lo que cuanto entonces acaeció —gracias a la intervención de seres extraordinarios como no existen otros— no podrá cambiar jamás. Y ello concierne a la totalidad de las cosas, de todas las cosas importantes, pues los orígenes de todas ellas merecen ser mencionados en los mitos. El mito garantiza, ante todo, la estabilidad de la realidad existente; el cielo no se desplomará, los hombres no se verán ya privados del fuego, etc. Sería, no obstante, erróneo creer que la función del mito consiste sólo en tranquilizar, pues también evoca el origen de cosas angustiosas, tristes, indignantes: el origen de la muerte, «antes» inexistente e instaurada en el mundo tras algún accidente; el origen de la vejez, las enfermedades, la guerra, el trabajo, etc. Los mitos, en efecto, no son únicamente el «fundamento» de los aspectos tranquilizadores de la realidad; lo son de ésta en su totalidad, sea buena o mala, de la realidad tal como aparece a los ojos de un grupo humano dado. La realidad es así, y el hombre se encuentra desarmado ante ella hasta que no logre encontrarle —o atribuirle— un sentido, una razón de ser. Los hechos reales, buenos o malos, se desarrollan en el plano de lo contingente (por lo menos en tanto que el hombre no sólo no conoce las leyes naturales —ni tan siquiera nosotros, hombres modernos, las conocemos—, sino que incluso ignora si existen): es al reino de la pura contingencia natural —inconmensurable e inaceptable al pensamiento humano— al que el mito sustrae cuanto es importante para el hombre. Todo adquiere un sentido basado en los tiempos originales, todo se convierte en necesario, y una vez que

la realidad queda a salvo de la contingencia, la sociedad humana logra adaptarse y funda sobre ella el orden humano. He ahí, pues, la función de los mitos —historias «sagradas»— que los distingue de cualquier relato «profano».

El análisis de ciertos tipos de creencias religiosas —en los seres sobrehumanos y en las historias sagradas— ha dado resultados que será necesario tener en cuenta cuando volvamos sobre la cuestión de si las religiones constituyen verdaderamente un terreno de investigación relativamente autónomo, es decir, inconfundible con el objeto de otras disciplinas científicas. El papel fundamental de las creencias religiosas, a diferencia de las profanas, consiste, por tanto, en asegurar al grupo humano el control de aquello que de otro modo aparecería incontrolable, sustrayendo la realidad a la esfera inhumana de la contingencia y confiriéndole una significación humana. El análisis de otros tipos de fenómenos religiosos mostrará que esa función no es exclusivamente propia de las «creencias».

### Los ritos

En la medida en que forman parte del «culto» a los seres sobrehumanos, es decir, de las relaciones permanentes con ellos establecidas y elevadas al rango de instituciones, los ritos no plantean problemas nuevos, puesto que dichos seres sobrehumanos «existen» (es decir, se cree en su existencia) en virtud de las relaciones con ellos establecidas, de las cuales el culto representa la forma estable más completa. Dirigir plegarias a un ser sobrehumano significa, ante todo, atribuirle una existencia, la capacidad de entrar en contacto con el hombre, una disposición a comportarse tal como el hombre desea; ello también explica las plegarias sin respuesta, como

por ejemplo el himno u otras formas de pura exaltación de los seres sobrehumanos (en particular de las divinidades), cuyos caracteres están fijados de acuerdo con las exigencias humanas. Ciertos tipos de «sacrificio», aquellos que tienden a involucrar al ser sobrehumano en el circuito de dones e intercambios, o a establecer con él un pacto, una comunidad de intereses, una solidaridad o incluso, en la forma extrema de la «comunidad», una identificación, se fundamentan sobre la necesidad de unas relaciones. En numerosas concepciones religiosas, incluso en aquellas que están bien lejos de ser «primitivas», son los seres sobrehumanos los que exigen el culto: es ésta la forma perfecta de proyectar la necesidad que tiene el hombre de que existan los seres sobrehumanos y de que éstos determinen su conducta justa. Tan sólo esporádicamente aparece la idea (singularmente significativa) de que «Dios tiene necesidad de los hombres», esto es, por ejemplo, que los seres sobrehumanos morirían «de hambre» sin los sacrificios o, sencillamente, dejarían de existir sin el culto, idea que se expresa en ciertas conductas religiosas («plegaria-amenaza», derribo de altares, abolición de cultos) y hace tomar conciencia del hecho voluntariamente ignorado de que los seres sobrehumanos únicamente existen en la medida en que el hombre los hace existir, los mantiene, los cultiva (colit/cultus).

Más problemáticos aparecen, a primera vista, los ritos que pueden inserirse en ciertos cultos, pero que pueden también realizarse sin referencia alguna a seres sobrehumanos personales. Aun precisando que no existe prueba alguna de que este género de ritos sea más antiguo que los ritos culturales (como creyó la escuela preanimista o magista que se prolonga hasta J. Frazer), hay que admitir, sobre la base de hechos irrefutables, que esos ritos existen y que su inserción en los cultos de seres sobrehumanos es con frecuencia claramente secundaria. El mejor ejemplo de ritos no condicionados por



<sup>el estado</sup>  
<sup>poro</sup> la creencia en seres sobrehumanos lo constituye aquella categoría de ritos que, tras A. van Gennep, estamos acostumbrados a denominar «de tránsito». Se lee a menudo, a propósito de los mismos, que «acompañan» o «sancionan» los cambios de condición de los individuos (ritos de nacimiento, nupciales, de curación, fúnebres, etcétera), de la comunidad (ritos de paz, de expulsión de una epidemia, etc.) o de ciertos objetos (consagración, purificación de edificios, de instrumentos, etc.). En realidad, basta con examinar el caso de los objetos inanimados para comprender que el rito no solamente «acompaña» o «sanciona», sino que de hecho «produce» el cambio de condición; en efecto, para aquellas personas extrañas a la religión que celebre, por ejemplo, el rito de consagración de un edificio, este último después de consagrado sigue siendo exactamente igual que antes: «objetivamente» su condición no ha cambiado, mas para los fieles de esa religión, por el contrario, el edificio anteriormente profano se ha convertido en sagrado tras la celebración del rito. Se llega a la misma conclusión tras una prueba *ex opposito*: para nosotros, un individuo que haya sobrepasado el estado de la pubertad y haya alcanzado su pleno desarrollo es un adulto; para numerosos pueblos, todo aquel que no haya experimentado el «rito de paso», denominado «iniciación», es, cualquiera que sea su edad, un niño, y no puede participar en la vida de la comunidad ni fundar una familia, etc. El recién nacido que no haya sufrido ciertos ritos (por ejemplo la imposición del nombre), pasa por no haber nacido; si muere, no se sepulta junto a los otros, sino que se elimina como un objeto inútil cualquiera. (Puede extraerse un ejemplo análogo de nuestra moderna sociedad laica: aunque un hombre y una mujer vivan juntos, traigan hijos al mundo y los críen, no son reconocidos como esposos si no se han sometido al rito religioso o al procedimiento legal del matrimonio, después del cual no sólo serán «esposos»,

sino que seguirán siéndolo aunque se separen al día siguiente). Es, pues, el rito el que provoca el cambio de condición.

¿Se trata de una creencia mágica? ¿Es el rito el que «infunde» a los objetos y a los seres nuevas fuerzas o nuevas cualidades aptas para transformarlos? Sin ninguna duda, tan sólo quienes están fuera de la religión que celebra los ritos establecen una clara distinción entre ritos mágicos y ritos de paso. Nosotros decimos: el rito mágico destinado a provocar la lluvia o bien la muerte o la curación de alguien tiende a producir cambios «reales», en tanto que el «rito de paso» no modifica en nada su objeto; el cambio que entraña es una cuestión de convención; por ello, a propósito de la iniciación, van Gennep distinguió claramente entre «pubertad fisiológica» y «pubertad social». Pero para el sujeto religioso es el rito el que hace adultos a los adolescentes, el que introduce en la vida al recién nacido y en la muerte al difunto; el no iniciado «es incapaz», incluso en el terreno puramente fisiológico, de ejercer las funciones del adulto; el recién nacido «no es persona», el muerto permanece todavía entre los vivos, vaga entre ellos; el homicida no purificado propaga calamidades. Sólo los ritos pueden modificar estas situaciones de modo tan real como los ritos «mágicos» pueden provocar la lluvia, la muerte, la curación.

Los ritos «autónomos» (es decir, los que no forman parte necesariamente del culto a los seres sobrehumanos) —ya sean «mágicos», de «paso» u otros— revelan claramente su función, consistente en sustraer los acontecimientos de importancia vital al terreno de lo que es puramente natural y por tanto contingente e incontrolable, insertándolos en el orden cultural, es decir, humano, y regido por las reglas de la comunidad.

La identidad de la razón de ser última de los ritos, de las creencias en los seres sobrehumanos y de los mitos será sin duda suficiente para indicar por sí sola la homogeneidad fundamental existente en el terreno de las manifestaciones religiosas. El análisis de otros tipos de fenómenos religiosos confirma igualmente dicha analogía. Una religión, en efecto, no consiste únicamente en creencias en seres sobrehumanos, en mitos y en prácticas rituales. Los ritos son acciones singulares limitadas en el tiempo, pero es que la actividad duradera, toda la conducta constante del individuo y del grupo puede estar también sujeta a determinaciones de orden «religioso». Pensemos, por ejemplo, en la vasta categoría de fenómenos —por otro lado tan heterogéneos— que se acostumbra designar con el término polinesio de *tabú*. Se utiliza para designar ciertas prohibiciones, que pueden ser impuestas por una autoridad (jefes «sagrados», sacerdotes, individuos particularmente poderosos), o bien pueden ser tradicionales y de origen desconocido, temporales o permanentes, a veces válidas para todos, y otras únicamente para ciertos grupos (determinados por la edad, el sexo, el clan, la casta, etc.); relativas a personas (por ejemplo, el jefe), a objetos (que no deben verse o tocarse o, si son alimentos, ingerirse), a relaciones (por ejemplo, el incesto), a lugares e incluso a palabras (los «tabúes léxicos»). Se ha querido sostener (R. Marrett) que el tabú era simplemente el aspecto negativo del «mana» —todo cuanto está peligrosamente cargado de *mana*, de poder, sería, pues, tabú—, y en el binomio *mana-tabú* se ha creído hallar la «definición mínima» de religión. Los numerosos casos en que el tabú se refiere a una relación y no a un objeto (una mujer, por ejemplo, como esposa, es tabú para sus propios parientes varones, pero no para otros hombres) re-

futan por sí solos dicha interpretación, que por lo demás no aclararía ni un ápice la cuestión, puesto que quedaría sin explicar el porqué ciertas sociedades atribuyen un exceso de *mana* a un objeto o a un lugar dados y no a otros. El origen y la función específicas de cada tabú puede descubrirse a través de investigaciones concretas histórico-religiosas, pero si queremos hablar de tabú en general, es difícil no ver igualmente, en este género de institución religiosa, una intervención reguladora del hombre en la realidad no humana. Desde el punto de vista puramente natural, el hombre podría ingerir numerosos alimentos que, por el contrario, se cuida muy bien de no comer; podría tener relaciones sexuales con las mujeres de su familia, y no obstante las considera prohibidas; podría no establecer ninguna diferencia entre un lugar y otro, entre uno y otro día, etc., pero, por el contrario, se impone límites precisos y generalmente penosos para imprimir un orden humano en el mundo de la contingencia y estar así seguro de obrar como debe.

Las autolimitaciones que el grupo humano se impone con su propia religión pueden ser extremadamente penosas, y en ciertas civilizaciones el temor a violar los innumerables tabúes puede representar uno de los aspectos dominantes de la religión. Una de las funciones fundamentales de estas limitaciones es, precisamente, la de crear un espacio libre para la acción humana. En la realidad a la que el hombre se enfrenta, realidad que él no ha instituido ni organizado, todo podría parecer peligroso e incalculable; mas una vez que los tabúes han sido revelados y se ha establecido una distinción entre lo que es lícito y aquello que no lo es, la actividad humana puede desplegarse dentro de unos límites más estrechos pero más seguros.

Esta última observación ilustra un aspecto común si no a todos, sí al menos a numerosos fenómenos religiosos, aspecto que no ha sido explícitamente subrayado en

los párrafos precedentes: la religión protege, libera y favorece la actividad profana sobre la cual se basa la existencia del hombre. En sus relaciones (culturales y normativas) con los seres sobrehumanos, en los que se concentra y personifica aquello que en la realidad vital le parece incontrolable, el hombre resuelve ciertos problemas que de otro modo gravitarían sobre cada instante de su existencia; dejando tales cuitas a cargo de los seres sobrehumanos («tutelares»), el hombre puede limitar sus preocupaciones respecto a lo incontrolable al culto de estos últimos, consagrando el resto de sus energías a la actividad profana; al reencontrar en el mito la justificación de las cosas tal como son y la garantía de su estabilidad (y a menudo, además, modelos concretos de acción: mitos «prototípicos»), puede adaptarse a las condiciones del mundo que no han sido fijadas por él; a través de sus ritos, inserta la realidad en un orden que constituirá el fundamento de su actividad cotidiana. Pero existe cierto tipo de fenómenos religiosos en los que el citado papel de la religión aparece con particular evidencia.

Entre las distintas acciones rituales, muy heterogéneas, que suelen designarse con el equívoco término de «sacrificio», existe un tipo claramente distinto que podríamos definir como «ofrenda primicial». Se trata de la cesión ritual hecha a los seres sobrehumanos de una parte de cuanto ha de consumirse. Este acto ritual se fundamenta sobre la convicción inconsciente de que todo aquello que en el mundo rodea al hombre es esencialmente no humano, es decir, pertenece a seres no humanos. Habiendo de penetrar, para satisfacer sus necesidades, en dicho mundo «sagrado» que no le pertenece y al apoderarse de cosas que forman parte del mismo, el hombre experimenta el sentimiento de estar cometiendo un sacrilegio (fenómeno particularmente evidente en las civilizaciones de cazadores); el sacrilegio se hará irreme-

diable desde el instante en que el hombre consume el primer bocado de su botín (o incluso de aquello que ha producido, puesto que considera que no le pertenece totalmente); para escapar a tal riesgo deja de ser él quien empieza la consumición y ofrece (restituye) el primer bocado o la «primicia» al verdadero propietario no humano, para de este modo poder continuar él con el «resto». La ofrenda primicial tiene como fin borrar el carácter «sagrado» de cuanto es necesario para el uso humano (profano). De la observación de otras instituciones religiosas se deduce que igualmente el acto religioso también tiene por objeto proteger la indispensable acción «profana». La concentración de lo «sagrado» sobre determinadas «porciones» de realidad (sin lo cual lo sagrado se difundiría por todas partes) es uno de los aspectos funcionales de la delimitación de los lugares, así como de las épocas sagradas. La «fiesta» —y con mayor motivo cada fiesta concreta— tiene unas funciones específicas; todas las fiestas, por ejemplo, representan también una interrupción del tiempo profano, es decir, una toma de contacto con el «tiempo intemporal» de los orígenes, una reinmersión en el mismo, una abolición del desgaste que provoca la existencia histórica, una vuelta a empezar desde el punto de partida, tal como nos ha mostrado Mircea Eliade. La fiesta se destaca claramente como «tiempo sagrado» frente al cotidiano gracias a la suspensión de las actividades habituales (trabajo). La sustitución de los alimentos ordinarios por una alimentación solemne o quizá por el ayuno señala además el tiempo de fiesta. Se reemplazan los vestidos normales por los trajes de fiesta. Del mismo modo, la fiesta libera el tiempo profano para las actividades prácticas, que así quedan desvinculadas de un régimen sagrado particularizado. Análoga tendencia manifiesta el grupo humano al confiar las funciones sagradas a ciertas personas, con lo que las otras quedan en parte liberadas de ella. En las

formas más arcaicas de vida social no existe especialización (tan sólo la que marca el sexo y la edad) de las actividades humanas: cada uno hace todo cuanto realizan los demás. Pero pronto aflora al menos un principio de «representación», en el sentido de que el cabeza de familia puede obrar en nombre de ella, el «jefe» (o el anciano) del clan en representación del mismo, etc. En las sociedades más jerarquizadas y más articuladas, cada segmento social tendrá su propio «representante» frente a los otros, y la sociedad entera tendrá tal vez un jefe que la represente ante las otras sociedades. Generalmente, al «representante» se le confía también la tarea de cumplir las obligaciones «religiosas» correspondientes a todo el grupo. Cuando dicha persona haya de soportar demasiadas cargas puede a su vez delegar en otras ciertas funciones específicas (por ejemplo, el mando en tiempo de guerra, la vigilancia de las tropas, la administración de justicia o —precisamente— las actividades de carácter sagrado): en este procedimiento está una de las raíces de la institución del «sacerdocio». Distinto se presenta el caso en que el grupo confía los deberes de carácter sagrado no a su representante natural (o al delegado de este último), sino a personas que manifiesten una «vocación» particular para tratar con las fuerzas y los seres «sobrehumanos» (hechiceros, chamanes, etc.). Pero el resultado que la comunidad obtiene es siempre el mismo: liberada, en parte, de sus obligaciones religiosas, queda libre para dedicarse a sus actividades profanas, al tiempo que asegura el mantenimiento de sus relaciones con lo «sagrado».

Todo cuanto hasta ahora hemos visto parece converger hacia una delimitación coherente de nuestro actual concepto de «religión». No nos será difícil deducir de las observaciones que hemos recho una «definición» de

dicho concepto siguiendo las buenas reglas aristotélicas. Pero las definiciones en historia corren siempre el peligro de anquilosar las ideas, y es mejor que éstas conserven su elasticidad y su plasticidad para que puedan ajustarse a los innumerables matices de la realidad concreta. Hemos determinado el ámbito del fenómeno «religión»: hemos incluido en el mismo —no a partir de una idea preconcebida, sino únicamente ateniéndonos al uso hoy día corriente del término— creencias, acciones, instituciones, conductas, etc., las cuales, a pesar de su extrema variedad, se nos han aparecido como los productos de un particular tipo de esfuerzo creador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que en su experiencia concreta de la realidad parece escapar a los restantes medios humanos de control. Manifiestamente, no se trata de un control de carácter simplemente técnico (que tarde o temprano se revelaría ilusorio), sino, sobre todo, de poner al alcance del hombre lo que es humanamente incontrolable, invistiéndolo de valores humanos, dándole un sentido que justifique, posibilite y sostenga los esfuerzos necesarios para seguir existiendo.

Consideramos más urgente añadir algunas aclaraciones a lo que precede que obtener una definición más precisa. ¿Por qué hemos hablado en todo momento de «grupo humano», de «sociedad», y no nos hemos referido, mucho más sencillamente, al hombre? Porque de este modo hemos partido de bases empíricas, ya que en la realidad histórica no existe ninguna «religión» individual, sino únicamente religiones de grupos humanos (tribu, Estado, Iglesia, etc.), a las cuales pueden adherirse los individuos —total, parcialmente o de una cierta manera— o pueden no hacerlo. Lo que sí es individual es la «religiosidad», o sea, el particular modo y medida de participar en la religión que, respecto al individuo, se halla preconstituída y es supraindividual. Incluso el caso de

los «fundadores» religiosos no representa ninguna excepción al respecto: la fundación de una religión nueva parte siempre de la relación particular de un individuo con la religión preconstituída en su medio, de su manera particular de adherirse a ciertos aspectos de dicha religión y de rechazar otros, en una palabra, de su religiosidad personal, que si es adoptada por un grupo humano da nacimiento a nuevas instituciones, a nuevos sistemas orgánicos de creencias, observancias, ritos, conductas, organizaciones..., o sea, a una nueva religión.

En diversas ocasiones hemos hecho referencia a los fenómenos religiosos, tratándolos como productos del esfuerzo creador de los grupos humanos mediante los que éstos «intentarían» o «tenderían a...» obtener tal o cual resultado; el lector ya habrá comprendido por sí solo —y nos limitamos a precisarlo para disipar eventuales malentendidos— que no se trataba de esfuerzos «conscientes». Antes al contrario, la plena conciencia del origen humano de una creencia o de una institución religiosa cualquiera sería suficiente para provocar su automática desaparición. No es éste el lugar apropiado para estudiar, desde el punto de vista psicológico, el mecanismo inconsciente que confiere una apariencia de objetividad a la proyección creadora de nuestras necesidades; será suficiente recordar que no se trata de un mecanismo específicamente religioso, puesto que también determina gran número de nuestras creencias profanas, de nuestras actitudes, opiniones y reglas de vida.

En los párrafos precedentes hemos procurado circunscribir —ya que no definir— el concepto de «religión» mediante ejemplos extraídos de los fenómenos comúnmente denominados «religiosos», ejemplos cuya razón de ser, cuya función existencial hemos intentado descubrir. Insistamos una vez más en que todo ello lo hemos hecho basándonos en el puro empirismo histórico. En efecto, si ahora vemos más o menos claramente a qué género de

exigencias responden los fenómenos que nuestra experiencia histórica nos incita a denominar «religiosos», ello no significa en modo alguno que sea posible o correcto invertir los términos de la relación de dependencia entre- vista afirmando, por ejemplo, que ciertas necesidades vitales engendran necesariamente unos fenómenos religiosos. Incluso en una civilización completamente laica, la sociedad humana se hallará siempre frente a realidades incontrolables y no humanas (es decir, privadas de «significación» en sí) con las cuales deberá contar. La religión probablemente no sea más que una de las respuestas posibles a la condición humana, sin que exista una dependencia «causal». A diferencia de la física, la historia de la humanidad y de la cultura no conoce rígidas leyes de causalidad, sino únicamente elásticas relaciones de probabilidad entre cierto tipo de situaciones y cierto tipo de reacciones por parte de las sociedades humanas.

## 2. ¿EN QUE CONSISTE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES?

A través de los párrafos precedentes hemos intentado mostrar que la muy discutida disciplina denominada «historia de las religiones» tiene un objeto específico, claramente distinto al de cualquier otra disciplina histórica. Hemos visto que si bien en la realidad histórica existe una pluralidad de religiones, está justificado deducir de estas últimas un concepto de religión, quizá no de la misma manera que formulamos el concepto de «metal» a partir de la pluralidad de los metales (en efecto, este último, por ser abstracto, posee una característica común con el de religión, la de que nada le corresponde en la realidad concreta, pues nada existe que sea simplemente metal sin ser tal o cual metal; pero si

religión  
religión  
religión

bien el concepto de metal puede ser válido en todas las épocas y bajo todas las latitudes, el de «religión», en cambio, creación humana sujeta a condicionamientos históricos, ha experimentado diversas variaciones y sin duda seguirá experimentándolas), pero sí de manera suficientemente adecuada a nuestros actuales propósitos. En efecto, se ha elaborado un concepto coherente de «religión» susceptible de englobar la infinita variedad de los fenómenos que acostumbramos a llamar «religiosos».

La autonomía de una disciplina científica no depende únicamente de la autonomía de su objeto —el estudio de un manuscrito medieval pertenece a la paleografía por las formas de la escritura, a la lingüística por las formas gramaticales, a la historia política por sus referencias eventuales a determinadas situaciones históricas, a la historia de la literatura por sus cualidades poéticas, etc.—, sino también de la autonomía de sus métodos. Ahora bien, incluso independientemente de la dificultad de definir la «religión», se ha dudado a menudo de que pueda existir una «historia de las religiones» y de que ésta se halle justificada.

Ciertas objeciones tienen verdaderamente un elemental e ingenuo carácter práctico: se dice que al ser las religiones tan numerosas y al extenderse cronológicamente a través de toda la historia conocida de la humanidad, nadie podría ser «historiador de las religiones». Eso es obvio. Pero no debemos olvidar que la misma objeción es igualmente válida para las restantes disciplinas históricas sin excepción. Nadie puede ser historiador universal, de igual modo que al historiador de arte le es imposible conocer a fondo las artes de todas las épocas y de todos los pueblos, y al de la economía conocer con igual competencia la economía de las civilizaciones industriales modernas, las del antiguo Oriente, las de los distintos pueblos primitivos que existen actualmente o la de la América precolombina, por poner algún ejemplo.

Y sin embargo cada una de las citadas disciplinas, al igual que la historia de las religiones, posee un objeto particular con una problemática propia y exige por ello un método característico. En orden a la unidad intrínseca de cada disciplina histórica, poco importa que los distintos investigadores, ante la imposibilidad práctica en que se hallan de dominar la totalidad de la historia humana, limiten sus estudios a sectores restringidos de la misma, a condición, no obstante, de que utilicen el método que exige la disciplina estudiada como tal.

Más serias parecen otras objeciones teóricamente fundamentadas. Se recuerda a menudo la unidad indivisible de los diversos aspectos de una civilización. La organización social, la economía, la política, el arte, la literatura, la filosofía, las ciencias, la educación, la moral, y precisamente la religión de un pueblo o de un conjunto de pueblos dado en una época determinada no serían más que manifestaciones interdependientes de una forma concreta de civilización y ninguna de ellas podría comprenderse bien sin un profundo conocimiento de las otras. En consecuencia, la única especialización histórica admisible sería la especialización por civilizaciones y no por aspectos considerados en abstracto y tenidos por comunes a las demás diversas civilizaciones. No se trataría simplemente, como sucedía con la anterior objeción, de la imposibilidad práctica de conocer perfectamente toda la historia humana; mas debemos convenir en que dentro del marco de la concepción que acabamos de exponer, dicha imposibilidad práctica adquiere un carácter más grave. En efecto, para conocer todos los aspectos de una única civilización histórica —condición de la comprensión de su aspecto religioso— es indispensable una severa especialización. Piénsese únicamente en la formación filológica y arqueológica necesarias para una adecuada utilización de las fuentes y los documentos. Fácilmente se comprenderá que es poco menos que imposible

conseguir tal grado de conocimiento respecto a varias civilizaciones. Y con ello no tendremos más que una preparación preliminar, puesto que si admitimos que el aspecto religioso de una civilización se relaciona estrechamente con todos los demás aspectos de la misma —económico, social, político, literario, artístico, científico, etc., y con todos ellos a lo largo de sus respectivos desarrollos históricos—, todavía sería necesario adquirir, incluso limitándonos a una única civilización, innumerables conocimientos indispensables para la interpretación de las manifestaciones religiosas de la misma.

Durante los últimos decenios del siglo pasado ya se aceptó la interdependencia de los diferentes aspectos de una historia cultural determinada; así se formó, por ejemplo, el concepto de una *Altertumswissenschaft* indivisible y, paralelamente, la especialización en diversos sectores filológicos. Todavía hoy la situación de los estudios históricos está muy determinada por dicha concepción: tenemos helenistas y latinistas, egiptólogos, asiríólogos, hebraístas, indologistas, germanistas, etc., que se ocupan de todos los aspectos de la civilización histórica en cuyo campo han adquirido el dominio de los instrumentos del oficio. Si se nos permite, añadiremos que muchos de ellos consideran con desconfianza, en nombre de una pretendida «historia de las religiones» —cuando no tratan de diletantes—, a quienes se permiten tratar los hechos religiosos que caen dentro de su área de especialización.

La posición historiográfica esbozada en los dos párrafos precedentes está, sin lugar a dudas, motivada; numerosos investigadores contemporáneos ven en ella la última palabra de la metodología histórica. Ello hace tanto más necesario denunciar aquí el hecho de que dicha postura corre el riesgo de transformarse en una idolatría metodológica si se cierra a cualquier otra exigencia histórica. La primera y más genérica objeción que inspira

esa concepción unilateral de los estudios históricos de una civilización aislada es la siguiente: las civilizaciones no surgen de la nada, por encantamiento, como podría parecerle a un lector de O. Spengler e incluso, en cierta medida, de A. Toynbee, sino que todas poseen antecedentes históricos sin cuyo conocimiento quedarían inexplicadas; antecedentes inmediatos y antecedentes más remotos que de cualquier modo exceden de la estricta competencia del que estudia una única civilización filológicamente delimitada.

<sup>contra los estudios de una sola religión</sup>  
El estudio de los fenómenos religiosos no es, ciertamente, el único que puede revelar la insuficiencia de las investigaciones estrictamente limitadas al estudio de una única civilización, pero parece particularmente apropiado para hacerlo, y con ello justifica la autonomía de la «historia de las religiones» en tanto que disciplina. En efecto, en el plano religioso se muestra con toda evidencia lo raramente que una civilización crea *ex nihilo* elementos completamente nuevos y cuán a menudo su obra creadora consiste, por el contrario, en la reelaboración y el remodelamiento de antiguas herencias. Al respecto es significativo el hecho de que haya sido posible —aunque, como pronto diremos, de manera criticable— fundar una «fenomenología de las religiones» (G. van der Leeuw) que se propone el estudio no de cada religión en particular, sino de los fenómenos comunes a todas ellas. En efecto —y sobre este punto estamos de acuerdo con la fenomenología, sujeta, desde otras perspectivas, a graves reservas—, ninguna religión crea por sí misma sus elementos constitutivos, sino que la mayor parte de éstos se hallan presentes en un gran número de religiones. Piénsese en fenómenos fundamentales como son el mito, el sacrificio, la plegaria, el tabú, el sacerdocio, etc., los cuales figuran en las religiones de las más diversas civilizaciones humanas, aunque bajo formas específicas en cada una de ellas.

*confiase al exorno de un...  
tenen una religión hijada de la historia => hay ritos comunes)*

A este respecto se nos ocurre preguntar cómo es posible que el especialista de una civilización pueda captar la significación histórica precisa de uno de tales elementos existentes en la civilización por él estudiada. Tomemos un ejemplo concreto: en el antiguo Egipto las divinidades recibían alimentos como ofrenda. Si dicho tipo de rito no se hallase más que en la religión egipcia, los egiptólogos deberían poder darnos una completa explicación del mismo basándose exclusivamente en los acontecimientos históricos, las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales en general, y en interdependencia con ellas, las específicamente religiosas correspondientes a la fase de la historia de Egipto en la que se supone la formación del rito. Ahora bien, si los egiptólogos intentasen semejante empresa, sus esfuerzos finalizarían en un seguro fracaso por la simple razón de que la ofrenda de alimentos —la cual, por otro lado, no es más que una de las formas de lo que nosotros denominamos «sacrificio»— no es en modo alguno una creación religiosa del antiguo Egipto y no puede, pues, explicarse por las condiciones históricas de dicha civilización. Cuestión distinta sería saber por qué en Egipto dicha ofrenda era cotidiana, por qué se ofrecía en el interior del templo a las estatuas de las divinidades y precisamente en nombre del rey, etc. Pero para explicar históricamente las particularidades de las formas locales del rito, es necesario ante todo discernir de entre ellas las que son exclusivamente egipcias, las que pertenecen, por el contrario, a un grupo restringido de religiones (por ejemplo, la ofrenda diaria en el interior del templo es también característica de la religión mesopotámica) y aquellas otras que, como la ofrenda de alimentos *per se*, son anteriores a la propia formación de las civilizaciones «superiores». Sólo así se comprenderá el alcance histórico y el significado cultural exacto de las formas específicamente egipcias del rito. Así, pues, si el egiptólogo

acusa de diletantismo al historiador de las religiones que cita, de segunda mano, los hechos relativos al ritual del sacrificio egipcio, éste último está en su derecho de devolver la acusación contra él, puesto que el egiptólogo habla de sacrificios sin conocer toda la problemática histórico-religiosa del sacrificio.

Ahora se comprenderá la utilidad y, a la vez, la insuficiencia de la llamada fenomenología religiosa que hoy (C. J. Bleeker) pretende ofrecerse como alternativa metodológica al método histórico. Su utilidad consiste en hacer comprender a los especialistas de cada civilización que todo fenómeno religioso trasciende su sector de especialización y en mostrar, presentando la ancha gama de variabilidad de cada fenómeno, que cualquier hecho religioso de una civilización dada no es más que la manifestación específica de algo mucho más general y mucho más vasto. Si el especialista tiene en cuenta esta situación, sabrá ya que no debe considerar como natural ni de su exclusiva competencia cualquier forma religiosa de la civilización que él estudie, sino que por el contrario considerará sus orígenes como problemáticos. Mostrando que un fenómeno religioso dado —como por ejemplo una forma de plegaria, un tipo de mito, la veneración de una categoría de seres sobrehumanos, cierto género de prohibiciones religiosas, etc.— se manifiesta en numerosas religiones aunque bajo formas muy variadas, la fenomenología religiosa, tal vez involuntariamente, plantea problemas históricos al especialista de una religión. Pero se limita a plantearlos sin ayudar a resolverlos. En efecto, la fenomenología de las religiones —al menos en teoría— considera los fenómenos religiosos concretos sobre un plano horizontal y los trata como simples «variantes» de supuestos fenómenos fundamentales. Pero dejando de lado el carácter hipotético de estos últimos (que tan sólo eluden la cuestión histórica de sus orígenes en lugar de resolverla, pues se presentan

*fenomenología y sus misterios*



como «connaturales» al hombre e «innatos» en él), uno continuará preguntándose por qué motivos y de qué factores depende el que una religión adopte esta o aquella variante de un mismo «fenómeno fundamental»: y esta cuestión nos introduce directamente en el dominio de la historia.

Una historia vertical —y universal— de las religiones pareció posible durante la segunda mitad del último siglo, cuando el pensamiento historiográfico se movía bajo el signo del evolucionismo. Suponía una visión única —jalonada de etapas bien determinadas— de la evolución humana en general y religiosa en particular. Los estudios etnológicos todavía se hallaban en sus primeros balbucesos, y precisamente por ello pareció posible hablar de «primitivos» como de una categoría cultural única, más o menos homogénea. E. B. Tylor creyó poder constatar que «la forma más primitiva» de religión era la que él llamaba «animismo» (creencia en seres espirituales de cualquier género, prácticamente en espíritus); desde esta fase «animista» de la religión, representada en nuestros días por los actuales pueblos «primitivos» —estancados en un estadio cultural prehistórico y sobrepasado por el resto de la humanidad—, se habría pasado a la del politeísmo y desde ésta, finalmente, se habría alcanzado la más perfecta forma de religión: el monoteísmo. En las décadas siguientes su esquema se articuló mejor; al «animismo» se le antepuso una forma «preanimista» de la religión; entre «animismo» y «politeísmo» se introdujo una fase «polidaimonista», con «espíritus» que se hallaban ya en vías de personalización; entre politeísmo y monoteísmo, la «monolatría», o adoración de un dios único, pero sin que ello implicase la negación de la existencia de otros seres divinos. Pero lo esencial en la concepción evolucionista de la historia permaneció inalterable durante largo tiempo.

Hoy día los errores fundamentales del evolucionismo son demasiado evidentes como para criticarlos: nadie osaría ya identificar de modo tan simplista las actuales civilizaciones primitivas con las de la prehistoria; nadie cree ya en una única vía de la «evolución» humana (que sometía la historia a leyes naturales tan rígidas como las que Darwin había señalado en la evolución biológica de las especies). Pero hay dos aspectos del evolucionismo aplicado a la historia de las religiones que no dejan de sorprendernos. Uno de ellos probablemente se derive del entusiasmo provocado por el descubrimiento de formas religiosas más antiguas («animistas», «preanimistas», etc.) que las que se conocían, antes de la formación de la etnología científica, entre las tradiciones religiosas de distintos pueblos, antiguos o contemporáneos; fascinados por el atractivo de tal descubrimiento, los evolucionistas y el propio Tylor, en vez de esforzarse por explicar esta supuesta evolución —el paso de una etapa a otra más evolucionada—, consagraron esencialmente su atención a aquello que dentro de las civilizaciones más «evolucionadas», comprendida la moderna, testimoniaba aún la existencia de antiguas ideas religiosas bajo la forma de lo que Tylor denominó «supervivencias» (*Survivals*). Cerca de dos generaciones de estudiosos de historia comparada de las religiones consideraron como su principal objetivo el reencontrar, bajo las formas religiosas de cualquier civilización «evolucionada», los «vestigios» primitivos, fuesen éstos «animistas», «preanimistas», «mágicos», «totemistas», etc., según la concepción que tuviesen las distintas escuelas de la fase «más primitiva» de la evolución religiosa. Se formó de esta manera una «historiografía hacia atrás»: en lugar de seguir los procesos creativos que introducían en las religiones nuevas formas y nuevos conceptos, los investigadores concentraron su atención sobre aquello que permanecía en estado «fósil» fuera de dicha evolu-

ción, de la que ellos eran —teóricamente— los primeros defensores.

El segundo aspecto sorprendente del evolucionismo en la historia de las religiones está más esencialmente ligado a la propia teoría en que éste se fundaba. Si la moderna fenomenología religiosa presenta, por comparación con el método histórico, la fundamental desventaja de ignorar toda estratificación vertical que pueda darse en los fenómenos religiosos y en las propias religiones, la historiografía evolucionista tenía, si se nos permite decirlo así, el defecto opuesto: al afirmar la existencia de una evolución lineal, ignoraba por completo las diferencias cualitativas que en un mismo grado de la supuesta evolución distinguen a una formación religiosa de otra. Esta característica dependía, al menos en parte, de una herencia teológica cristiana y del racionalismo dominante que identificaba la esencia de una religión con las creencias de la misma y principalmente con las creencias en poderes o seres sobrehumanos; en efecto, la tipología de esas creencias servía de base a la distinción entre las diferentes formas religiosas (creencias en «espíritus», en una pluralidad de dioses, en un dios único). Pero para una historiografía un poco más atenta es evidente que su común monoteísmo no eclipsa las diferencias existentes entre el cristianismo y el islam, así como el común politeísmo de la religión védica y la de los mayas no las identifica y ni siquiera las hace afines. En cuanto a la extrema variedad de las formas religiosas de los llamados pueblos primitivos, ha sido necesario un enorme progreso de los estudios etnológico-religiosos para descubrir, además de su existencia, su importancia; y fue ése un progreso destinado a influir sobre el de la historia de las religiones.

La historia evolucionista de las religiones nació bajo la influencia determinante de la experiencia etnológica; es, no obstante, sobre el propio terreno de los estudios

fin del primitivismo

etnológicos donde se inició posteriormente el proceso de superación de la teoría evolucionista. A partir de los últimos años del siglo pasado, la etnología abandona los esquemas del evolucionismo para transformarse en una disciplina histórica; siete décadas por ese camino, a pesar de los errores y dificultades que a medida que se perfeccionaban los métodos revelaban cada vez más su complejidad, conducirían a algunos resultados irreversibles: entre ellos el abandono del viejo concepto de «primitivo». Si hoy día sigue empleándose dicho término no es más que en un sentido convencional, para distinguir dos tipos de civilización; la una privada de escritura, de ciertas técnicas agrícolas (el arado), de pujante especialización profesional, de ciudades construidas con materiales duraderos, etc.; la otra, a la que podemos seguir aplicando —siempre convencionalmente— el término de «civilización superior». Pero además de que se evita prudentemente emitir cualquier juicio de valor (teoría del «buen salvaje» o hipótesis evolucionista) cuya formulación no corresponde al historiador, lo esencial es que hoy ya no se piensa que los «primitivos» estén detenidos en un estadio prehistórico de la evolución humana, ni que permanezcan «fuera de la historia». Cada pueblo primitivo tiene su propia civilización, distinta a cualquier otra, precisamente en razón de su distinta historia. A pesar de la ausencia de documentos escritos e incluso a menudo de documentos arqueológicos, el etnólogo contemporáneo intenta reconocer en cada pueblo primitivo las huellas de instituciones recientemente desaparecidas, así como constatar la introducción relativamente reciente de otras; tiene asimismo ocasión de captar en acción o de reconstruir ciertos procesos históricos, como por ejemplo los desplazamientos de las poblaciones, los nuevos contactos culturales, etc. Para reconstruir los acontecimientos históricos más remotos, el etnólogo contemporáneo utiliza el instrumento de la comparación.

metodo con parafre

ESTRUCTURALISMO

Si bien es cierto que la euforia de las primeras aplicaciones del método histórico a la etnología condujo a la presentación de construcciones precipitadas que más tarde han sido desmanteladas pieza por pieza (como los célebres «círculos culturales» de Gräbner y W. Schmidt, hoy día rechazados por la propia escuela de Viena), ello no representa más que un momento característico de la historia de todos los métodos y no implica en absoluto su fracaso; es el precedente de una crítica histórica más perfeccionada, garantía de resultados futuros menos inciertos. La etnología histórica y comparada contemporánea registra éxitos menos resonantes, pero más sólidos; presenta interpretaciones históricas menos universales, pero más precisas que hace algunas décadas. Intenta, aunque sea en áreas limitadas, distinguir entre los productos culturales más antiguos y los más recientes, y reconstruir mediante la comparación, si no una cronología, al menos un orden de sucesión y desarrollo dinámico en el seno de civilizaciones concretas de interés etnológico.

FUNCIONA  
ALUSMO

Refiriéndonos aún a la etnología debemos recordar que la exigencia histórica que en ella se manifiesta no se ha visto invalidada por las dificultades con que ha tropezado, sino que, por el contrario, éstas han contribuido y siguen contribuyendo a su profundización crítica. La escuela funcionalista (comenzando por B. Malinowski), con el prejuicio de su escepticismo hacia toda reconstrucción de un pasado no atestiguado por documentos, invitaba a limitar el estudio de cada civilización primitiva al establecimiento de una interdependencia entre sus diferentes aspectos. Pero es precisamente el funcionalismo el que ha evidenciado fenómenos tan típicamente históricos como el de la «adaptación», es decir, la inserción funcional de hechos externos (provenientes, por ejemplo, de la civilización moderna) en el organismo cultural. Más recientemente, cierta línea de pensamiento

(C. Lévi-Strauss) afirma que ciertas estructuras del pensamiento humano (no los «arquetipos» ni las «ideas innatas») escapan a la historia, puesto que están implícitas en la cultura como tal y permanecen más allá de cualquier diferenciación histórica; pero incluso admitiendo esto, subsistiría el hecho de que la diversidad de realizaciones concretas de tales estructuras depende de factores históricos. Hoy día puede someterse a discusión el carácter histórico de la etnología, pero en razón de sus posibilidades prácticas y de sus eventuales limitaciones, no por su sustancia.

Cabría preguntar si la orientación histórica que en el terreno de la etnología ha sustituido al evolucionismo cultural está destinada, como éste lo estuvo, a imponerse también en el estudio de las religiones. A este respecto conviene señalar que el método histórico empleado en la etnología se aplica también al estudio de las religiones de los pueblos «primitivos». Constituye un sector común a la etnología y a la historia de las religiones: la etnología lo incluye en el estudio de todos los aspectos (religiosos o no) de las civilizaciones primitivas; la historia de las religiones lo incluye en el estudio de todas las religiones (primitivas o no).

METODO H- y COMP.

Aun a riesgo de esquematizar burdamente, intentaremos mostrar cómo funciona el método histórico y comparativo en la etnología religiosa, es decir, en la historia de las religiones «primitivas». Damos por supuesto que ninguna civilización se ha mantenido sin cambios desde la lejana prehistoria hasta nuestros días ni ha sido preservada del contacto con otras civilizaciones; incluso en el seno de sociedades de cazadores y recolectores —único tipo de sociedad existente hasta comienzos del Neolítico— se produjeron importantes cambios a causa del nacimiento y desarrollo de otros tipos de sociedades. Grupos de más pujante demografía y de técnicas más avanzadas los empujaron hacia las religiones más inhóspi-

*adaptación evidente entre cazadores*  
tas de los distintos continentes; es pues probable que o bien sufrieran un proceso de empobrecimiento cultural o bien adoptasen nuevas actitudes culturales que les permitiesen afrontar las nuevas condiciones. Sin embargo, es posible que esos pueblos de cazadores y recolectores conservaran como mínimo aquellos elementos de su cultura (y por tanto de su religión) que dependían directa o funcionalmente de su método de obtención de alimentos. Tal hipótesis, en sí misma plausible, puede verificarse gracias a la comparación detallada de las religiones de los más diversos grupos de cazadores-recolectores que todavía subsisten. Si se descubren afinidades importantes entre las religiones de dichos grupos, diseminados en regiones alejadas entre sí y de distinta ecología (por ejemplo, entre los cazadores árticos y los de la selva tropical o los del desierto), podría concluirse que dichos elementos —así la idea de un «señor de los animales» o la práctica de la ofrenda primicial— se remontan a una antigüedad lejana, a pesar de la gran variedad de formas bajo las que se manifiestan en los distintos pueblos. Ciertamente, en teoría no podríamos excluir que tales elementos comunes sean debidos al azar de influencias culturales más recientes sufridas por todos esos pueblos de cazadores y recolectores; pero si logramos establecer que dichos rasgos poseen una correspondencia coherente con un modo de vida típico fundamentado en la caza y la recolección, tal hipótesis se hace poco probable y puede abandonarse. Ahora bien, nos encontramos con que esos mismos elementos religiosos, reconocidos como característicos de los cazadores-recolectores, existen también, aunque siempre bajo formas distintas, en las sociedades de agricultores; en cambio, como nos mostraría una comparación a gran escala, las religiones de estas últimas sociedades contienen otros elementos que les son comunes pero que no volvemos a encontrar en el seno de las religiones de los cazadores: consideraremos, pues, a los

primeros como más antiguos que éstos, creados en épocas posteriores.

Detengámonos aquí: el razonamiento esquemático que acabamos de exponer basta para mostrar que la comparación etnológico-religiosa permite teóricamente —y aquí debemos prescindir de las dificultades de orden práctico— reconstruir la historia de la religión de una civilización primitiva actual.

Ahora bien, no hay razón alguna para limitar el empleo del método comparativo a las religiones «etnográficas». Por de pronto, y para atenernos a nuestro anterior esquema, ciertos elementos de las religiones preneolíticas pueden transmitirse no solamente a las religiones de los cultivadores primitivos, sino también a las de civilizaciones superiores; igualmente, las nuevas creaciones religiosas «neolíticas» pueden hallar un lugar y un nuevo empleo en las religiones de las grandes civilizaciones urbanas antiguas. Podemos, por otro lado, observar que estas últimas, lejos de limitarse a recoger y remodelar la herencia prehistórica, manifiestan también en materia religiosa una fuerza creadora original: la comparación entre las distintas religiones de las antiguas civilizaciones superiores mostrará que ciertas formas y tendencias son total o parcialmente comunes a todas ellas, sin que puedan por lo mismo encontrarse unas huellas precisas en las religiones de los primitivos. De este modo podemos llegar a interpretar las formas politeístas de la religión como un producto histórico de la civilización superior, en función de una mayor diferenciación social y de una acrecentada complejidad en la cooperación existente en el interior del Estado. La comparación de las más diversas religiones politeístas permitirá precisar ciertas creaciones religiosas nuevas producidas por las civilizaciones superiores. Su comparación con las religiones de los pueblos que no han adoptado las formas superiores de civilización conducirá al descubrimiento de nuevos resul-

tados históricos: por ejemplo, allá donde estas últimas presentan ciertos elementos característicos de las religiones politeístas, o incluso de los sistemas politeístas menos desarrollados (como es el caso en Guinea o en Polinesia), la comparación histórica permitirá distinguir claramente entre los productos de una difusión procedente de civilizaciones superiores y ciertas formas embrionarias de politeísmo que podrían incluso ser anteriores a la madurez alcanzada por dicho tipo de religión en el seno de las civilizaciones superiores.

**COMPARACION** En qué se funda la comparación y cuál es su objetivo en la historia de las religiones? No se funda en una pretendida «naturaleza humana» común, y su objetivo no consiste en demostrar que la «religión» forma parte de ella; tampoco se basa en una pretendida «evolución» uniforme de la religión cuyas «leyes» no pretende, por tanto, establecer. Se fundamenta —más tarde hablaremos del objetivo hacia el cual apunta— en la unidad de la historia humana.

Conviene aquí abrir un paréntesis que si bien de momento nos alejará de los problemas específicos de la historia de las religiones, sólo lo hará para permitirnos volver a ellos sobre nuevas bases. La unidad de la historia humana nos la da, ante todo, su comienzo, es decir, el momento —que por ahora no puede determinarse— en que el hombre, en tanto que especie zoológica poseedora de una cultura, aparece en un punto de la tierra también indeterminado.

En tal momento (que por lo demás puede haberse prolongado durante varios milenios) se han formado ya determinadas bases —por ejemplo «estructurales»— de la civilización, que es justamente la que distingue la especie humana de los otros seres vivos y opone el hombre a la «naturaleza», a la que, no obstante, sigue perteneciendo; esto implica una crisis que es un hecho constitutivo de la conciencia y por tanto un dato permanente

de la condición humana. Inseparable de la crisis es el esfuerzo que tiende a superarla y que hace de la humanidad una especie «histórica», es decir, no solamente portadora de cultura, sino creadora incesante de formas siempre nuevas de la misma. La expansión de la humanidad sobre la superficie de la tierra entraña la separación de los grupos humanos, cada uno de los cuales debe luchar, es decir, crear su propia cultura, según las condiciones particulares en las que se halla. Pero desde los más remotos tiempos y en medida siempre creciente, dado el incremento de la especie humana, a la expansión y separación de los grupos humanos se añaden reencuentros y contactos, directos o indirectos, entre los pueblos separados, de tal modo que a la unidad original tiende a superponerse una unidad debida a los intercambios y asimilaciones culturales; y en el límite ya no puede decirse que la cultura de cualquier sociedad, ni siquiera de la más aislada, sea completamente independiente de las restantes.

En el marco de esta concepción de la historia se resuelven sin dificultad, al menos en teoría, las más discutidas cuestiones de la difusión y la convergencia de las culturas. Un grupo humano que se separa de otro comparte con éste un patrimonio cultural; desde que se separan, cada uno de ellos posee su propia historia, en el curso de la cual dicho patrimonio cultural común se ve modificado por innovaciones que vienen a añadirse a él; en la medida en que las condiciones y vicisitudes de ambos grupos sean parecidas o por lo menos no sean radicalmente distintas, pueden producirse modificaciones paralelas en el seno de ambas culturas. Se trata de creaciones culturales si no perfectamente idénticas (puesto que nada en la naturaleza ni en la cultura es perfectamente idéntico), por lo menos análogas: para esta posibilidad no existen límites cronológicos. Por otra parte, si acaba produciéndose un contacto entre los descendien-

tes de ambos grupos —entiéndase que no nos referimos a descendencia de sangre, sino a continuidad cultural—, las bases culturales comunes (para cuya conservación tampoco existen límites cronológicos) permiten también a cada una de las culturas comprender y acoger las innovaciones producidas por la otra, siempre que la diversidad de las condiciones y la diferenciación acaecida no impida su utilización. Por lo demás, ciertas conquistas culturales pueden revelarse hasta tal punto fecundas que incluso superen tal género de obstáculos.

Hemos hablado, para simplificar, de «dos» grupos humanos; pero es evidente que los procesos a los cuales nos hemos referido se producen sin cesar a mucha mayor escala y bajo formas infinitamente más complejas entre los innumerables grupos que constituyen la humanidad.

Cada creación —propia o recibida del exterior— modifica la cultura de una sociedad, provocando reacciones en cadena entre los dos polos constituidos: de un lado, por la integración de la novedad, y de otro, por la adaptación de la tradición a la innovación. Cabe recordar que ciertas creaciones marcan más que otras al conjunto de la cultura; pensemos, por ejemplo, en el descubrimiento de la producción del fuego, de la producción de alimentos, de la utilización de los metales, etc., y hasta en ciertas innovaciones modernas fundamentales, relativas, por ejemplo, a la explotación de nuevos recursos de energía. Estas grandes innovaciones, que determinan transformaciones rápidas y radicales en el seno de la cultura, se propagan espontáneamente en las sociedades que ya presentan un terreno cultural común y unas condiciones que posibilitan la acogida. Allí donde no existen tales condiciones, la difusión no se produce, creándose de este modo esas diferencias de nivel que parecen contradecir la unidad de la historia y que por tanto no son el resultado de una detención de la cultura o de que ciertos pueblos

permanezcan al margen de la historia. Sabemos que existen todavía sociedades humanas que no producen sus alimentos, otras que ignoran el uso de los metales, otras, en fin, que no han adoptado las formas superiores de civilización o que habiéndolas adoptado no han entrado de lleno en la moderna civilización industrial.

Evidentemente, no será posible reconstruir, como no sea a grandes rasgos, el desarrollo de todos esos procesos de difusión, sobre todo los más antiguos. Pero al margen de aquellos que se efectúan ante nuestros ojos, como la unificación del mundo bajo el signo de la civilización industrial cuyos inicios contemplamos como espectadores y como actores, existen otros cuyo desarrollo puede seguirse a la luz de los documentos. Se sabe, por ejemplo, hoy que la primera civilización que posee todos los caracteres del tipo convencionalmente llamado «superior» apareció en una región del mundo bien delimitada y en una época bien precisa: en Mesopotamia, en el último tercio del V milenio a. C. Pero también se sabe que no nació allí espontáneamente y al azar, como por milagro: fue el resultado de un proceso plurimilenario que comenzó con las primeras formas de la agricultura a principios del neolítico. Dicho proceso afectó a vastas regiones y podemos seguir su expansión incluso tras el nacimiento de la nueva forma de civilización superior mencionada; ésta pudo difundirse en regiones cada vez más extensas en las que ya existían tales condiciones preliminares, en tanto que no arraigaba en otras partes. Desde comienzos del III milenio a. C. se implantó en todo el denominado «Creciente fértil»; hacia la mitad del III milenio a. C. apareció en el valle del Indo (civilización de Mohenjo-Daro); un milenio después en China, y desde el Asia oriental probablemente alcanzase América central y andina en tanto que, hacia occidente halló su camino en Creta y en Grecia continental; a Italia no llegó hasta el primer milenio, y a la Europa central, occidental y

septentrional mucho más tarde. Sin embargo, continentes enteros —como Africa (con excepción de la faja septentrional), Australia, América septentrional y meridional (salvo la zona andina) y los mundos insulares— permanecieron total o sustancialmente inmunes a su difusión. Pero incluso en los casos en que la difusión está probada a la luz de hechos precisos y de una cronología segura (todavía existen dudas entre los especialistas en lo que se refiere a las civilizaciones superiores de la América precolombina), ¿qué es lo que en realidad se difundió? Pudieron ser ciertos descubrimientos (cultivo de los cereales, escritura, etc.) o determinadas instituciones o ideas; incluso a veces quizá fueron simples impulsos dados por el conocimiento, directo o indirecto, de la posibilidad de otros modos de vida: el hecho es que cada una de las antiguas civilizaciones superiores —incluso las más cercanas en el tiempo y el espacio (Mesopotamia y Egipto, Grecia y Roma, México y Perú)— se diferencian profundamente entre sí debido a las diferentes condiciones en el seno de las cuales se inscribieron las nuevas formas que imponían una reelaboración creadora tanto de las tradiciones como de las innovaciones acogidas.

Apliquemos ahora esta visión de la unidad de la historia a los problemas de la historia de las religiones. No sabemos cuándo ni dónde ni en qué orden de sucesión se constituyeron —o se diferenciaron de otros productos culturales— los más antiguos de estos conjuntos de ideas, de comportamientos y de instituciones que hoy llamamos «religiosos». El único hecho seguro es que se remontan a una prehistoria muy lejana, puesto que han podido insertarse, bajo formas siempre distintas, en las culturas de todos los grupos humanos sobre los que disponemos de una documentación suficiente al respecto. Los datos que poseemos no nos permiten individualizar ni reconstruir la «primera» religión de la humanidad,

sino tan sólo entrever tantas religiones como grupos humanos prehistóricos de cuya cultura pueda saberse algo, aunque sólo sea aproximadamente. En cualquier caso, uno encuentra tantos elementos comunes a los diversos grupos como elementos diferenciadores: ello significa que los factores que determinan la conservación parcial del patrimonio común de los grupos que se han separado, así como las innovaciones creadoras, su propagación y su reelaboración, intervienen igualmente en el ámbito de las religiones. Respecto a las religiones prehistóricas, directamente se sabe poco, pero la comparación puede iluminar algunos aspectos. Limitémonos a un solo ejemplo: el considerable número de analogías sorprendentemente precisas entre las instituciones y las tradiciones religiosas de ciertos públicos de América del Norte y del Asia septentrional nos ofrece un *terminus ante quem* de su origen, puesto que el poblamiento del continente americano se efectuó en la época paleolítica (hace alrededor de treinta mil años) a través de la lengua de tierra que entonces lo unía a Asia en el actual emplazamiento del estrecho de Bering; las diferencias, no menos numerosas, pueden ser —y las más acentuadas con mucha mayor probabilidad— productos históricos posteriores a la separación de los grupos y de los continentes. Una serie, teóricamente ilimitada, de otras comparaciones etnológico-religiosas puede conducirnos al descubrimiento de diversos procesos concretos de evolución en las religiones, incluso en épocas prehistóricas.

La historia de las religiones se halla frente a diversos tipos de problemas que difieren según los diversos tipos de documentación. Acabamos de hablar de las religiones prehistóricas, muy poco iluminadas por documentación directa, pero cuya historia, sin duda alguna multiforme en sus etapas y en sus líneas de orientación, puede no obstante reconstruirse gracias a la comparación etnológico-religiosa. Distinto es el caso de las religiones de los

llamados pueblos primitivos, cuyo estado actual o por lo menos el de un pasado relativamente reciente conocemos de modo directo. Hemos mostrado más arriba, de modo esquemático, de qué manera la comparación permite reconstruir la historia de estas religiones dentro de los límites impuestos por las dificultades prácticas. Conviene añadir que dicha historia llega hasta nuestra época e incluye las transformaciones debidas a la influencia de las civilizaciones antiguas y modernas. (Recordemos que incluso antes de las exploraciones y colonizaciones europeas, numerosas civilizaciones primitivas se han visto influenciadas por civilizaciones superiores, sin adoptar por ello los caracteres fundamentales de estas últimas: parece probable, por ejemplo, que la metalurgia haya nacido en el período de formación de las más antiguas civilizaciones superiores, y la cría de ganado mayor en su fase de madurez; si no se tuviesen en cuenta tales hechos, no se comprendería correctamente la posición histórica de los conjuntos religiosos, ligados en numerosos pueblos primitivos a la metalurgia y a la ganadería.)

Hay, en fin, religiones —vivas o muertas— cuya historia total o parcial conocemos con diversos grados de precisión. No obstante, en la mayor parte de los casos estas religiones se presentan ya formadas, en lo esencial, en la época a la que se remontan los más antiguos documentos a ellas concernientes, y sus orígenes se escapan así a la investigación basada en los datos directos. Los textos de las pirámides presuponen ya toda la estructura de la religión egipcia; los *vedas* son a un tiempo las primeras pruebas y los documentos esenciales de la religión védica; el panteón de la Grecia clásica, los ritos sacrificiales, gran parte de los mitos más importantes se encuentran ya en los poemas homéricos; los más antiguos textos escritos japoneses, desde el *Kojiki* al *Engishiki*, presentan al sintoísmo en pleno vigor; respecto al

origen del mazdeísmo no existen fuentes anteriores a las partes más antiguas del *Avesta*, las cuales sancionan ya las concepciones fundamentales de aquél; en Roma, la verdadera documentación literaria comienza algunos siglos después de la organización de la religión, y así sucesivamente. El estudioso de cada una de estas religiones puede seguir las modificaciones sufridas por ella en el curso de los siglos, pero no puede comprender la formación del propio núcleo sobre el cual se han ejercido dichas modificaciones. Y ello compromete gravemente los resultados de su estudio. En efecto, más aún que otros conjuntos institucionales, en el seno de las religiones la tradición tiene una importancia fundamental; la propia conservación de las tradiciones suele ser elevada al rango de institución (por ejemplo, según los casos, mediante los mitos de los orígenes que garantizan la inmutabilidad de aquéllas, o mediante las escrituras sagradas a las que se atribuye valor canónico, o por referencias a las enseñanzas del fundador, a la revelación, etc.). Si no se comprende la razón de ser —es decir, el origen histórico— del sistema tradicional más antiguo, no se comprende de entrada la sustancia misma de la religión; por otra parte, no se está en condiciones de captar el sentido o de evaluar el alcance de las innovaciones que modifican el sistema tradicional. Tal situación se presenta en todos aquellos casos en que una religión y la civilización superior de la que forma parte aparecen simultáneamente. Ello explica también, en cierta medida, el hecho de que la nueva religión aparezca de pronto sustancialmente formada: el paso al nivel de civilización superior ha sido, en cada caso, un proceso revolucionario que ha exigido una total reorganización de las formas de existencia y que ha obligado a poner en marcha el máximo esfuerzo creativo por parte de la sociedad que lo afrontaba; los frutos de este esfuerzo estaban representados por las instituciones fundamenta-



les de la nueva civilización, entre los que están aquellas, particularmente conservadoras, de la religión.

Recordemos lo que hemos dicho en su momento a propósito de la historia única de las civilizaciones superiores y comprenderemos los servicios que en el estudio de sus religiones puede prestarnos la comparación. En el seno de cualquier sociedad que alcance formas superiores de civilización, la nueva religión —incluso si generalmente pertenece al mismo «tipo» que las otras— será diferente porque la religión precedente lo era ya, porque eran distintas las influencias transmitidas, distinta su recepción selectiva, distinta su reelaboración. En ciertos casos la arqueología protohistórica arroja algún débil resplandor sobre la formación de estas religiones, por lo cual su aportación, aunque muy limitada por la ausencia de fuentes escritas, no debe echarse en olvido. Pero en cualquier caso es la propia religión histórica la que, a la luz de la comparación, suministra indicaciones sobre su pasado. En ella se conservan elementos de diversa antigüedad. Muy a menudo, contrariamente a una teoría que nació con el evolucionismo, pero que todavía hoy está muy difundida, no se trata de puros y simples *survivals*, de residuos en estado fósil; éstos los encontramos al margen de la religión, y únicamente indican los límites de la capacidad creadora de la nueva civilización. Nada sobrevive, decía Malinowski, si no cumple una nueva función; si el simón, por citar su divertido ejemplo, subsiste aún en las grandes ciudades en la época de los automóviles, ello significa que ha encontrado una nueva función, pasando de medio de locomoción normal que era, a medio de transporte preferido para los paseos turísticos o sentimentales. Pero precisamente este ejemplo muestra que a la «supervivencia» puede añadirse un desplazamiento de importancia; esto es, de primordial que era, se convierte en marginal. No debemos olvidar que no es tan sólo la civilización moderna la que tiene

su «folklore» religioso, sino que las antiguas civilizaciones superiores tenían igualmente el suyo. No se gana gran cosa con buscar, dentro de las religiones de civilizaciones superiores, las huellas residuales de formas religiosas primitivas: dichas huellas tal vez sirvan de indicios del pasado, pero ayudan poco a comprender el proceso histórico que las ha reducido al estado fósil. Es infinitamente más útil descubrir —y eso sólo, puede hacerse mediante la comparación— cuáles han sido las herencias primitivas reinterpretadas que han servido de punto de partida para la formación de las nuevas ideas, tradiciones e instituciones religiosas; las citadas herencias explican, al menos en parte, el carácter específico de toda religión, arrojan una nueva luz sobre sus orígenes concretos (y no tan sólo genéricamente «primitivos»). La comparación suministra también otro instrumento de esta investigación sobre los orígenes de cada religión concreta de las civilizaciones superiores: se trata de la confrontación de la religión estudiada con aquellas que pertenecen a civilizaciones superiores más antiguas, de las que la religión estudiada ha extraído los modelos y la inspiración; las diferencias que puedan observarse sirven también para iluminar la diversidad de los substratos respectivos. Únicamente estos procedimientos comparativos captan de qué manera se formó el núcleo de cualquier religión histórica que aparece ya plenamente constituida en la más antigua documentación. Al mismo tiempo, es indispensable la comprensión histórica de la formación de dicho núcleo más antiguo para apreciar todas las innovaciones ulteriores en la historia interna de dicha religión.

#### RELIGIONES NUEVAS

Existen religiones que no nacen al mismo tiempo que una civilización superior dada, sino que se constituyen o se fundan posteriormente. Estas son relativamente poco numerosas en comparación con el incalculable número de religiones tribales y de la gran cantidad de

religiones ligadas a las comunidades políticas de las civilizaciones superiores de tipo arcaico; podrían pues considerarse como casos excepcionales en la historia de las religiones si, por otra parte, la enorme expansión de alguna de ellas no las hubiese convertido en las religiones más características de una fase más reciente de la historia.

La posición concreta de estas religiones exige, sin ninguna duda, métodos especiales de trabajo. Desarraigadas de la cultura que las produce y tendiendo hacia una universalidad ideal, si no real, tienen su propia historia cuyos problemas no siempre son abordables mediante la comparación. Pero ante todo hay que considerar que sus orígenes están condicionados por unos sustratos, proporcionados por la religión precedente de la que se separan y cuya comprensión requiere, ya lo hemos visto, el empleo del método comparativo. En segundo lugar, aunque a veces estas religiones de tendencia universal a nivel genético parecen completamente independientes la una de la otra (en realidad tal vez no lo sean por completo) —como es el caso del budismo, mazdeísmo, cristianismo—, no por ello constituyen una refutación de la unidad de la historia. En ellas el método comparativo descubre caracteres morfológicos comunes (papel atribuido a un fundador, escrituras santas que se convierten en «canónicas», proselitismo, tendencia a la interiorización y al individualismo, y al mismo tiempo a la organización en Iglesias, desarrollo de corrientes y sectas, etc.) que no pueden depender sino de aspectos comunes a las diversas situaciones históricas, por muy distintas que éstas sean entre sí. Constatemos que este tipo de religiones aparece en todas partes en fecha relativamente tardía (nunca con anterioridad al primer milenio) en la multimilenaria historia de las civilizaciones superiores. Este simple hecho indica que cada una de ellas está ligada a un proceso histórico único, aunque no contemporáneo,

como tampoco lo fue la formación de las distintas civilizaciones superiores de origen único. Este proceso consiste, por decirlo brevemente, en un inicio de disgregación del orden arcaico de las civilizaciones superiores, en el curso del cual emerge un nuevo tipo de conciencia.

He ahí las razones que hacen necesaria la aplicación de la comparación fundada sobre la unidad de la historia también en el estudio de las religiones de tendencia universal. Por lo demás, la comparación no es menos indispensable para el estudio del proceso, igualmente único, de laicización aparecido con posterioridad y que comienza actualmente a invadir al mundo entero.

En su momento hemos dejado abierta la <sup>utilidad del</sup> ~~cuestión de~~ <sup>nulidad comp.</sup> ~~de~~ <sup>sub.</sup> ~~los~~   
finalidad de la comparación de las religiones. Pero en las líneas precedentes se halla implícita una respuesta a dicha pregunta: el método comparativo es el único que puede iluminar la historia de las religiones. Ese es su objetivo, que a nivel estrictamente científico no requiere ninguna otra justificación. Pero desde una perspectiva más culturalista podríamos añadir que a diferencia de la comparación evolucionista y de la comparación fenomenológica, la comparación histórica tiene en cuenta la originalidad de cada religión. Permite comprender el mecanismo de un particular tipo de proceso creador —el religioso— que tanta importancia ha tenido en la historia humana. Así, pues, a la luz de la comparación histórica, las religiones revelan su esencia y su dignidad y se sitúan entre las formas a través de las cuales el hombre manifiesta su modo de ser, que consiste siempre en crear, es decir, en vivir históricamente.

Nos hemos asegurado, pues, de que la historia de las religiones tiene un objeto autónomo, las religiones; que éstas tienen una razón de ser que las distingue de las restantes manifestaciones culturales humanas; que la historia de las religiones tiene un método autónomo, el de la comparación histórica. Para que la historia de las

religiones se vea justificada como disciplina científica autónoma, no subsisten más que algunas dificultades de orden práctico. Ya hemos hecho alusión a ellas en diferentes ocasiones, pero conviene reexaminarlas por última vez. Hemos dicho que, como cualquier otra disciplina histórica, la historia de las religiones no es sino relativamente autónoma, puesto que precisa recurrir a otras disciplinas (como la historia política, la filología, la arqueología); como cualquier otra disciplina histórica, teóricamente abarca un ámbito tan amplio que inevitablemente escapa al conocimiento de un solo investigador. Las dificultades prácticas que encontramos en la historia de las religiones son, pues, de la misma naturaleza que aquellas con las que diariamente tropieza el especialista de cualquier otra disciplina histórica. No es sorprendente ni desalentador que cada estudioso se vea obligado a limitar su actividad a un estrecho sector de la disciplina a la cual se dedica. Afortunadamente, las ciencias trascienden a los individuos y progresan gracias a la colaboración a menudo totalmente involuntaria de aquellos que las practican. La actual e inevitable tendencia a la especialización, cada vez más restringida debido al continuo crecimiento de los conocimientos y a las exigencias cada vez mayores del estudio de cualquier disciplina histórica e incluso de otro tipo (baste pensar en las especializaciones en el área de la medicina o de la física), acentúa más si cabe las necesidades y las dificultades de la colaboración. No volverá a haber en la historia de las religiones una *Rama dorada* escrita por un solo autor.

El porvenir de la historia de las religiones no depende, sin embargo, de tales condiciones, comunes a todas las disciplinas históricas. Depende de la adquisición y de la difusión de la conciencia metodológica particular que dicha disciplina requiere. No hay nada de malo en el hecho, casi inevitable, de que el historiador de las reli-

*religiosas, no solo de la propia sociedad*  
giones limite su propio campo de investigación a una sola religión, para cuyo medio cultural disponga de suficientes conocimientos filológicos, arqueológicos, etc. Lo que sí es importante es que estudie dicha religión en el marco de la historia de las religiones y no en el de la historia de dicha civilización; que su problemática y su método sean los de la historia de las religiones; método que, como ya hemos visto, es esencialmente comparativo, aunque en la comparación cada estudioso deba remitirse a las investigaciones de sus colegas especializados en los otros sectores históricos y filológicos, pero al cabo historiadores de las religiones. Actualmente todavía no estamos en ese punto. El estudio de cada religión se efectúa esencialmente en el marco del estudio de cada civilización; a todo lo más que se llega es a que eminentes celtistas se especialicen en las religiones celtas, eminentes asiriólogos en las religiones mesopotámicas. Cuando lo que hoy es un fenómeno esporádico sea más frecuente, cuando los historiadores de las religiones, conscientes de la problemática y de la metodología de su disciplina y basándose en ellas se especialicen por necesidad en los sectores filológicos particulares, mas con la intención de incluir la religión estudiada en la historia de las religiones concebida como disciplina autónoma, la situación cambiará; la variedad de los instrumentos no impedirá la utilización de un lenguaje común, de una problemática y de una metodología comunes, de suerte que la propia comparación, buscada en común, se afianzará cada vez más y se fundamentará cada vez mejor. La historia de las religiones adquirirá así, más allá de la obra necesariamente limitada de cada investigador, unas bases cada vez más sólidas y más amplias.

Angelo BRELICH