

MATERIAL DE PREPARACIÓN DE LA ASIGNATURA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

copyright: F. Diez de Velasco.

Para citas y discusiones el autor se remite a la tercera edición de *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002.

Bloque 2

LAS RELIGIONES TRADICIONALES

Parte 1: GENERALIDADES Y SOCIEDADES PROTOAGRÍCOLAS Y PRELITERARIAS

2.1. GENERALIDADES Y DEFINICIONES: AGRICULTURA Y RELIGIÓN

2.1.1. SOCIEDADES TRADICIONALES FRENTE A PREAGRÍCOLAS E INDUSTRIALES

El concepto sociedades tradicionales, como muchos de los empleados en el análisis social, no resulta completamente satisfactorio, pero presenta la ventaja de englobar a toda una serie de culturas humanas que poseen en última instancia, dentro de su infinita variedad, una homogeneidad que proviene de la base económica agrícola en la que se desarrollan.

Por medio de técnicas mecánicas el hombre manipula el ecosistema y controla los procesos de producción de los alimentos. No toma lo que la tierra da (la caza, la recolección de frutos) sino que labra los campos, domestica los animales, regula la reproducción y modifica el entorno natural, organizándolo a su albedrío y obligándolo a producir según sus normas e intereses.

El territorio modificado por el esmero del campesino se convierte en un lugar mucho más productivo, que permite con cierta seguridad mantener a una población más numerosa pero que, a la par, encadena a sus habitantes. Salvo en los casos de horticultores itinerantes (que viven en ecosistemas muy determinados) los agricultores son sedentarios, no necesitan, como los cazadores-recolectores o como los pastores (que presentan características especiales) vagar tras su sustento. Estabilizados y cada vez más numerosos terminaron consolidando agrupaciones de tamaño cada vez mayor, aldeas, poblados, ciudades. La sedentarización permite también la acumulación de riqueza, la diferenciación cada vez mayor de estatus personales, la consolidación de líderes capaces de aglutinar al grupo de productores para desarrollar tareas de interés común, optimizando los rendimientos y minimizando los problemas puntuales. Se crean sociedades cuya escala y complejidad son cada vez mayores, que soportan un número cada vez mayor de especialistas, que generan formas religiosas acordes con las nuevas necesidades.

Las religiones preagrícolas, basadas en el respeto a una naturaleza sacralizada por la que el hombre ha de pasar sin casi modificarla no tienen razón de ser en un mundo en el que el hombre es el dueño y decide incluso las plantas y los animales cuya utilidad o docilidad

hace merecedores de cuidados especiales (y por tanto de la vida). Las sociedades agrícolas generan unas cosmovisiones que se plasman en ritos, mitos y creencias que en algunos casos han perdurado a través de los milenios y todavía impregnan, con la fuerza y el prestigio de lo tradicional, las formas religiosas actuales, en mutación adaptativa a la sociedad industrial y postindustrial, el otro gran cambio de raíz económica que progresivamente está liberando a los hombres de su dependencia de la tierra.

Las religiones tradicionales o de sociedades de base agrícola comienzan a formarse en los albores del IX milenio a.e. y aún continúan vivas en la actualidad, aunque en fase de desestructuración y adaptación. No son las que presentan mayor perduración en el tiempo (las religiones preagrícolas tienen, por lo menos, en torno a un centenar de milenios de antigüedad) pero sí son las que ofrecen los desarrollos más complejos y numerosos, englobando desde las religiones de horticultores y agricultores a pequeña escala hasta las grandes religiones universalistas actuales.

La agricultura genera unas formas religiosas que inciden en puntos de interés nuevos que, de modo evidente en algunos casos, o arropado por complejas especulaciones teológicas en otros, se pueden rastrear en la mayoría de las religiones que hemos optado por denominar tradicionales.

2.1.2. EL CICLO Y EL TIEMPO

Los pueblos cazadores-recolectores eran sin duda sensibles a los ritmos de la naturaleza, pero en las sociedades agrícolas los ciclos naturales se dotan de un valor nuevo. La siembra y la cosecha se escalonan según ciclos que han de respetarse de modo estricto para no poner en peligro la supervivencia del grupo. Descifrar los ritmos astronómicos se convierte en una dedicación fundamental que incide en la sacralización (que existía entre los pueblos preagrícolas) del sol y la luna. Para el cálculo cíclico del tiempo la luna se convierte en la guía principal, además de poseer sus fases una relación misteriosa con la mujer, su fertilidad (la luna llena suele coincidir con la ovulación en las mujeres sanas en las sociedades tradicionales) y menstruación. Pero la determinación de las estaciones y por tanto del momento adecuado para la siembra (actividad muy delicada y que realizada con antelación o retraso puede tener resultados catastróficos sobre la cosecha) suele ser también necesario un conocimiento de los ritmos solares. La determinación de solsticios y equinoccios se convierte en una actividad que suele recaer en los especialistas en lo sagrado (poseen una infraestructura milenaria para la transmisión del saber), que confeccionan los imprescindibles calendarios que, en algunos casos y tras milenios de perfeccionamiento, llegaron a precisiones asombrosas. La astronomía y la astrología desarrollan un conocimiento de los ritmos naturales que se estiman como una arquitectura cósmica cuya armonía solo puede concebirse como debida a la mano de seres sobrenaturales. El tiempo sustenta sus ciclos que retornan en un ser que mueve el engranaje (el arquitecto cósmico) o en la voluntad de fuerzas materializadas en los astros. Las divinidades se tornan más complejas en sus cometidos y dignas de ser adoradas por el interés que tienen los hombres en que los ciclos que presiden se desarrollen con normalidad. Se instaura un tiempo religioso, sometido al imperio de los sacerdotes, que a la par que conforma complejas especulaciones metafísicas (sobre las edades del mundo, el eterno retorno) se materializa año a año en la determinación de calendarios que rigen la vida de los hombres y sus actividades. Solsticios y equinoccios (puntos álgidos de los ritmos naturales presentes como festividades en la mayoría de las sociedades tradicionales) y otros momentos especiales del año (en muchos casos regidos por contingencias de índole histórica o imaginaria propias a cada cultura) se convierten en momentos de especial relevancia que ritman el año y lo hacen comprensible, rebajándolo a la escala humana,

domesticándolo.

2.1.3. LA PREVISIÓN

Las sociedades agrícolas basan su supervivencia en la previsión, que se materializa en el dominio de los ciclos anuales pero también en el atesoramiento de productos, por una parte para poder sembrar y por otra para prevenir circunstancias anormales. La sedentarización permite acumular excedentes pero son necesarios mecanismos que impidan, incluso en situaciones drásticas, que se haga uso de la parte de la cosecha que ha de emplearse como simiente para el año siguiente. No es de extrañar que parte de la producción y particularmente los primeros frutos y granos (primicias) o los más fuertes y potentes se seleccionasen y sobre ellos en algunos casos pesasen restricciones de índole religiosa (allí donde no existían poderes coercitivos de otro tipo). De este modo, se desarrolló una selección cultural sancionada por interdictos religiosos de los granos y frutos más productivos que se utilizaban para la siembra. Esta imperiosa necesidad de custodia y previsión potenció en algunos casos el papel económico de los especialistas en lo sagrado, convertidos en redistribuidores de los excedentes y en garantes de la inalterabilidad de simientes. El ejemplo de los templos-graneros en las civilizaciones mesopotámicas ilustra la complejidad de los cometidos que podían llegar a desarrollar los sacerdotes y el papel de primer orden que cumplían en la complejización de la estructura económica del estado. Los templos en la mayoría de las sociedades tradicionales presentan una faceta económica destacable que es la de custodiar, sometiéndolos a restricciones severas de utilización (que suelen levantarse en caso de extrema necesidad), ciertos excedentes de producción que se atesoran en forma de objetos preciosos o propiedades de uso restringido.

El conocimiento del calendario es una de las facetas de una labor de previsión de mayor escala que desarrollan en muchas sociedades tradicionales los especialistas en lo sagrado y que es la adivinación. Los ritmos misteriosos del tiempo se disuelven, gracias a una infinidad de técnicas que van desde toscos sistemas binarios a complejísimas combinaciones astrales y desde sistemas que se basan en la interpretación a otros que se centran en el éxtasis visionario. Pertrechados de tales instrumentos, los sacerdotes adivinos son capaces de penetrar en el futuro y prever lo que ocurrirá, indicando líneas de conducta a seguir. El control sobre la previsión dotó a los sacerdotes de un mecanismo de primer orden para encauzar las decisiones (por medio de la adivinación) y proteger a la sociedad (por medio del atesoramiento y el control del calendario) convirtiéndose así en una institución que poseía las claves para minimizar los conflictos.

2.1.4. LA TIERRA, EL CIELO, EL AGUA

La tierra es la pieza clave de los intereses culturales de las sociedades tradicionales y aunque su culto existía desde antes, con el desarrollo de la agricultura tomó un auge extraordinario.

Se la compara desde épocas muy tempranas con la mujer y con la madre. Tiene una gestación como la femenina al cabo de la cual ofrece sus frutos. Tras la muerte el cuerpo es sepultado, volviendo al seno de la maternal tierra y como el grano, la imaginación alberga la esperanza de que el difunto a su vez renazca. En muchos relatos antropogónicos los seres humanos son tierra en esencia y se alimentan de lo que la tierra produce, en una identificación que recuerda a la del hombre metamorfoseado en el animal del que se va a alimentar que aparecía entre algunos cazadores-recolectores.

El papel religioso femenino parece potenciarse entre los agricultores según la opinión

común de los investigadores; se multiplican los cultos a divinidades que se figuran con la forma de mujeres (las denominadas Diosas-madres) y se potencia la mística de la feminidad directamente relacionada con la tierra nutricia (aunque la existencia de las «venus» paleolíticas retrotrae puntualmente y en forma de interrogante este tema). Incluso se suele aceptar que la mujer, generalmente encargada de las tareas de recolección en las sociedades preagrícolas pudo haber sido la descubridora de la nueva técnica agrícola que por tanto resultaría impregnada de caracteres femeninos, aunque la división sexual del trabajo en las sociedades mesolíticas pudo ser diferente de la de las paleolíticas, sobre todo en algunos ámbitos (la diversidad zonal mesolítica impide que podamos optar por un modelo único común a todas las regiones). A pesar de los esfuerzos de algunos investigadores (y en especial de M. Gimbutas) por delimitar las características de una sociedad femenina protoagrícola, resulta difícil probar estas hipótesis ya que hay que usar como base documental exclusivamente los testimonios arqueológicos y la iconografía. Además la mujer entre algunos pueblos cazadores-recolectores posee una influencia religiosa nada desdeñable de igual modo que ha sufrido un sometimiento notable (y la subsiguiente infravaloración religiosa) en numerosas sociedades tradicionales, incluso muy arcaicas (como ejemplo sirvan los baruya de Nueva Guinea), la variabilidad de los patrones de valoración de los géneros es tal que no resulta fácil decantarse por un modelo en particular y en mayor medida si tiende a un tosco evolucionismo lineal.

La tierra simbolizada en un ente femenino tiene su correlato en diversas culturas en el cielo imaginado como una potencia masculina. La unión de ambos principios, el receptivo y el fecundante dan origen a la cosecha en el plano de lo cotidiano y al propio mundo en el plano del tiempo mítico cosmogónico. El acto original que inaugura la vida es imaginado como un contacto sexual, una hierogamia entre el cielo y la tierra que con su potencia sagrada santifica la unión sexual que siguiendo su modelo realizan el hombre y la mujer. La fertilidad humana se idea a imagen de la divina que a su vez se entiende según las pautas de comportamiento que establece cada sociedad (y sus elites).

Suele tratarse de una fecundidad sin las trabas estrictas que poseía en las sociedades de cazadores-recolectores; puesto que la tierra nutricia fructifica sin límites así han de reproducirse sin cortapisas los grupos humanos. En muchas sociedades tradicionales el rito realizado a imagen de la hierogamia (unión sexual sagrada) intenta ayudar a la armonía de la cópula cielo-tierra; surgen prácticas licenciosas en las que las normas de reproducción se disuelven durante unas horas y todo el grupo es poseído de un furor sexual sagrado (en algunos casos provocado por la ingestión de sustancias excitantes). En otros casos no se trata de prácticas orgiásticas múltiples sino de la realización de la cópula directamente sobre la tierra para transmitirle de modo simpático el despertar fecundo que se anhela. Salvo que las condiciones mediambientales incidan fuertemente en las posibilidades de expansión del grupo, las sociedades tradicionales tienen la tendencia, generalmente refrendada por sanciones de índole religiosa, a generar una fertilidad humana exorbitada (comparada con la de los pueblos preagrícolas, cuya sensibilidad en este aspecto nos resulta más cercana como moradores, en este siglo XXI que comienza, de un nicho ecológico global muy saturado), aunque pueda conllevar a largo plazo conflictos graves que hayan de saldarse, en momentos de crisis, de modo drástico (por medio de la agresión, la expulsión de población o la hambruna selectiva). El ejemplo de la tierra y el cielo permitieron a las poblaciones humanas tomar mayor conciencia de los valores de la sexualidad, la feminidad y la masculinidad, lo que generó, en última instancia, el desarrollo de prácticas de índole mística de gran complejidad como las que aparecen, por ejemplo, en el tantrismo o el taoísmo.

Las poblaciones agrícolas poseen además una sensibilidad particular hacia la lluvia y el agua, que se estiman en algunos casos como productos de la cópula celeste-terrestre. Especialmente en las zonas en las que el agua es un bien escaso se la sacraliza y se exige de

los especialistas en lo sagrado que tengan la capacidad de atraerla (muchos chamanes dicen poseer el dominio sobre los fenómenos atmosféricos y en especial la lluvia, un poder directamente comprobable y que como vimos solía acarrearles problemas en momentos de sequía). En sociedades que basan su complejización en la gestión de los recursos hídricos suelen idearse cosmogonías en las que las aguas primordiales tienen un papel fundamental en el comienzo de los tiempos. La separación de las aguas (en celestes, marinas y subterráneas) por la acción de alguna divinidad suele idearse como el comienzo de la edad postcaótica, en la que el hombre, gracias al orden, puede surgir y prosperar en una tierra emergida en la que las aguas están canalizadas y delimitadas (esta actuación civilizadora suele tener su reflejo en el cuidado que tiene el monarca —por ejemplo en Mesopotamia o China— en que funcione correctamente el sistema de irrigación). Muchos relatos sobre diluvios provocados por una divinidad airada pueden tener su origen en el miedo de las poblaciones agrícolas a que el exceso convierta las aguas fecundantes en aguas primordiales, retro trayendo el tiempo a la época desolada en la que no podía desarrollarse la civilización humana. Las aguas terrestres suelen poseer una valoración particular, nacidas en el seno de la tierra sin la acción del cielo, sobre todo si son termales poseen un poder potenciado (por su estancia inframundana), no son ya solamente fecundantes sino que presentan poderes catárticos (purificadores) y curativos. Habitadas por divinidades benéficas que las custodian suelen marcar hitos destacados en la sacralización del territorio.

2.1.5. EL TERRITORIO

En las sociedades tradicionales la tierra fértil y sus alrededores, el territorio en el que vive la comunidad, se convierten en lugares especialmente sagrados. Ya no es la naturaleza en su totalidad sino la porción natural en la que habita el grupo la que se reverencia como un microcosmos ritualmente protegido y cargado de una superior potencia sobrenatural (algo que, de todos modos, ya se había producido entre algunas sociedades de cazadores-pescadores recolectores y en el mesolítico). El territorio es considerado el centro del mundo, el *omphalos* (término griego para designar al ombligo) del universo. La sacralidad del espacio se gradúa además no solamente por la presencia de accidentes topográficos relevantes sino por el valor social que se otorga a ciertos puntos, en los que confluyen los intereses del grupo (cruces de caminos, lugares centrales en la aldea o la ciudad, lugares que marcan los márgenes, lugares en los que se produjo un hecho histórico o imaginario relevante). Así surgen los templos como puntos en los que las fuerzas sagradas se concentran delimitando a partir de sus emplazamientos la compartimentación ritual del territorio. Las procesiones, son el mecanismo ritual que se suele utilizar para delimitar, por medio de una deambulación que parte del centro religioso que es el templo, la zona protegida, en la que la vida es más fácil puesto que se encuentra amparada por la divinidad.

Esta graduación de espacios suele configurar en última instancia un dualismo imaginario en el que se confronta el territorio grupal estimado como sagrado y el territorio exterior que suele cargarse de valores negativos. Sin la protección de los Dioses del grupo el territorio extraño se transforma en un lugar repleto de peligros de índole religiosa; los espacios de frontera (en muchos casos zonas naturales no manipuladas por el hombre) se convierten en barreras imaginarias que conviene no traspasar. La naturaleza no domesticada se carga por tanto de connotaciones peligrosas, transmutada en un lugar ajeno al hombre, salvaje. La sociedad al sacralizar el territorio configura un modelo de protección frente a la alteridad entendida como todo lo que no se identifica con los pobladores y sus costumbres (la naturaleza no manipulada, el extranjero) y que a la par que cohesiona al grupo tiende a generar conflictos cuando se produce el contacto con otras comunidades humanas.

2.1.6. EL TRABAJO Y EL CONOCIMIENTO

En las sociedades agrícolas la tierra ha de ser trabajada de forma continuada para que fructifique correctamente, ya que sin los cuidados pertinentes y realizados en el momento oportuno se convierte en improductiva. El agricultor está obligado a aplicar una tecnología que le permita ser más eficaz para producir para una sociedad cada vez más compleja y numerosa. Aunque en los mitos se recuerde un pasado en el que la divinidad (la naturaleza) ofrecía el sustento sin esfuerzo, en el tiempo real del presente la situación es diferente. El trabajo en algunas religiones tradicionales puede estimarse como una maldición, aunque generalmente también se sacraliza. Se pautan sus ritmos por medio de las fiestas, se ordena su desarrollo mediante canciones que en muchos casos agradecen lo recibido y propician lo que se habrá de recibir, se humanizan (y sacralizan) sus manifestaciones configurándose de un modo contrapuesto al del profano trabajo industrial.

Pero las cada vez más complejas sociedades agrícolas, al aumentar su tamaño propician la aparición de especialistas a tiempo completo capaces de ofrecer objetos y conocimientos que permitan mejorar el rendimiento del trabajo. Los sacerdotes pautan el tiempo, los metalúrgicos crean aperos, los gobernantes organizan la redistribución de los excedentes. Se trata de tecnologías nuevas que en algunos ocasiones se estiman misteriosas. El caso de los metalúrgicos es paradigmático y fue estudiado por M. Eliade de modo magistral. Al manipular los objetos naturales por medio del fuego son capaces de crear objetos cuyo poder supera a lo que existe en la naturaleza; su conocimiento se estima de índole sobrenatural (e incluso sus propias creaciones como ocurre de modo ejemplar en el caso chino) y sirve de origen a la técnica de transmutación que desarrollarán posteriormente los alquimistas. Así como la piedra gracias a la metalurgia se convierte en oro inalterable, el hombre gracias a la alquimia puede llegar a transmutarse en un nuevo ser, incluso inmortal, como, por ejemplo, promete el taoísmo.

2.1.7. EL GRANO, LA PASIÓN, LOS MUERTOS

Lo mismo que se diviniza la tierra, también se sacralizan sus frutos. El hombre hace Dioses a los productos de los que se alimenta en las sociedades agrícolas lo mismo que ocurría en las sociedades de cazadores-recolectores. El objeto venerado depende de la zona que se estudie (trigo y otros cereales en el Creciente Fértil y Europa, arroz en Asia, mijo y sorgo en el África subsahariana, ñame y taro en Nueva Guinea, Melanesia y Polinesia, maíz en América central y septentrional, mandioca en la Amazonía y la América tropical) surgiendo divinidades que lo simbolizan de modo directo. El Dios o la Diosa del cereal, la Diosa del maíz, de la patata, de la coca, el espíritu del arroz, la Diosa del lino, la señora del algodón, el Dios de la uva son seres a los que se venera por alimentar o vestir a los hombres.

Son Dioses percederos pero inmortales, nacen, sufren al ser cortados, flagelados, separados, transformados y su muerte determina la vida de la grey humana; pero al año siguiente vuelven a resucitar en un ciclo sin final.

El simbolismo de estas divinidades cercanas y materiales ha llevado a consolidar tres grandes grupos de creencias. Por una parte la del Dios que nace, muere y resucita, tan común en las mitologías de las civilizaciones antiguas y que desentrañó con erudición J.G. Frazer. Hijos de la tierra fecunda, de la que a veces son efímeros esposos o amantes, estos jóvenes Dioses como Adonis, Tammuz o Dumuzi simbolizan la eternidad pero también la inmediatez de las fuerzas de la generación que se materializan en los misterios de la sexualidad. La segunda creencia, muy relacionada con la anterior, imagina a la divinidad sufriendo una

pasión (con flagelación) y siendo inmolada (molida o descuartizada) y luego ingerida por sus cultores. Aparece en lugares dispares, a veces con características particulares como por ejemplo ocurre entre los baltos (la Diosa del lino sufre una pasión que la transforma para que los hombres puedan utilizarla) y no es necesario postular una influencia cristiana para su presencia; se trata de creencias que se insertan perfectamente en la ideología de las sociedades agrícolas más antiguas.

La tercera creencia utiliza el simbolismo del grano para imaginar el destino de los difuntos en una aproximación que resulta evidente: lo mismo que el cereal sembrado renace en la primavera así el hombre tras su muerte vuelve al seno de su madre tierra y renacerá de algún modo. Esta esperanza en una vida tras la muerte, que no sabemos si pudo ya existir en el paleolítico (aunque es probable, amparada quizá en el símbolo natural de la renovación estacional) se fortalece entre las poblaciones de agricultores sedentarios, que en muchos casos hacen de las tumbas lugares especialmente sagrados y significativos que limitan y estructuran el territorio. Los muertos transformados en antepasados benéficos, desde sus tumbas o sus localizaciones inframundanas (o a veces desde ambas ubicaciones a la vez, las creencias funerarias toleran un margen de irracionalidad —de ubicuidad— muy dilatado) velan por los vivos, los protegen o a veces incluso vuelven, encarnando en algún recién nacido. Se crea una comunidad de vivos y muertos que consolida en mayor medida aún la identidad grupal.

2.1.8. SOLIDARIDAD, FIESTA Y SACRIFICIO

Las sociedades agrícolas requieren poner en marcha una serie de mecanismos que sean capaces de gestionar las crisis por medio de minimizar los conflictos latentes, ya que pueden ser mucho más catastróficas que entre las poblaciones de cazadores, al ser el número de individuos implicados mucho mayor.

La religión suele ofrecer uno de los marcos más potentes para minimizar las desigualdades y potenciar la solidaridad: la fiesta. La provisión para el desarrollo de las ceremonias festivas es siempre desigual, mientras que el consumo suele ser más igualitario (aunque se suelen determinar porciones preferentes —que varían enormemente entre las diversas culturas, pueden ser las carnes más sabrosas pero también partes especialmente significativas como la lengua o los ojos— para los individuos de mayor rango). Los excedentes se socializan en parte y sirven para equilibrar dietas escasas de individuos que hayan tenido problemas puntuales (o que tengan menos recursos), sobre todo en épocas críticas (la dieta mediterránea tradicional, por ejemplo, tiene una franja temporal invernal previa a la cosecha que puede resultar muy carencial y es en esta época donde se concentran las fiestas campesinas). El ámbito religioso de la fiesta mitiga o anula la dependencia que se genera entre los grupos que más y los que menos aportan, limando las animadversiones que hayan podido producirse entre individuos de estatus diferente. La celebración se convierte por tanto en el espacio de la concordia (sellada por banquetes comunes que limitan las tendencias agresivas), configurándose como un rito de solidaridad. La fiesta suele estar presidida en las sociedades tradicionales por el sacrificio (cruento o incruento) que confirma los lazos que unen no solo a los miembros del grupo entre sí sino también a los hombres con los Dioses por medio del animal sacrificado o el producto ofrecido (símbolos del rendimiento —agrícola o ganadero— del trabajo del hombre). Los Dioses presiden y por tanto serán benevolentes y los hombres consolidan los puntos de unión y arrinconan los conflictos de un modo consensuado.

No siempre las sociedades agrícolas optan por un modelo solidario para gestionar los conflictos internos, en muchos casos se opta por medios coercitivos (basados en la ideología

—también religiosa— y la fuerza) para regir la convivencia entre los grupos con estatus diferentes, pero aún en los sistemas más tiránicos (son ejemplares las civilizaciones originales) se mantienen en algunos casos ritos de solidaridad.

2.1.9. LOS ESPECIALISTAS EN LO SAGRADO

A partir de cierto grado de complejidad algunas sociedades agrícolas generan un número notable de especialistas en el gobierno. Uno de los medios que se utilizan para justificar el creciente poder acumulado en sus manos es la sacralización de los cometidos y las personas que los desempeñan. La religión se convierte progresivamente en un medio de justificación de la posición preeminente de las elites y este papel ideológico fundamental revierte en la consolidación de la posición de los especialistas en lo religioso.

Pero por el contrario otras sociedades, a pesar de alcanzar también grados notables de complejidad, no optaron por esa vía y tendieron a potenciar los mecanismos que consolidasen la cohesión grupal por medio del consenso.

Se generan por tanto dos macromodelos de sociedad que consolidan dos modelos de especialistas en lo sagrado, por una parte los sacerdocios comunitarios y por otra los eclesiásticos.

En el modelo comunitario el sacerdote no suele desempeñar sus cometidos a tiempo completo, cumple ante todo el papel de representar a la sociedad ante las esferas sobrenaturales y extrae su poder del consenso social en torno a su persona y no de sus capacidades religiosas particulares (resulta bien diferente del chamán); este modelo fue común, por ejemplo, entre los pueblos indoeuropeos y presenta entre los griegos del arcaísmo y el clasicismo un desarrollo especialmente notable (el sacerdote en la mayoría de los casos era equiparado al magistrado y cumplía su cometido durante un año sin requerirse de él ninguna predisposición hacia lo sagrado). El sacerdocio eclesiástico se basa en la dedicación a tiempo completo y tiende a generar una serie de mecanismos que justifiquen el papel social y las prerrogativas de sus miembros. Tienden a formar una burocracia especializada que genera rituales cada vez más complejos y explicaciones teológicas en cuyos caprichosos vericuetos resulta muy difícil deambular. Pueden detentar, como hemos visto, tanto el control del calendario gracias a conocimientos astronómicos cuya complejidad conceptual va pareja en ocasiones con una asombrosa precisión (como ocurre por ejemplo con los mayas), como la previsión del futuro por medio de las más diversas técnicas adivinatorias. Pueden gestionar los excedentes, determinar desde los templos la salud espiritual de la comunidad y por ello exigir a cambio el mayor boato para los Dioses que se materializa en particular en el lujo de la máxima jerarquía de sus representantes en la tierra. Se convierten en los únicos interlocutores válidos con la divinidad, de los que depende el bienestar, la fertilidad y la armonía del grupo y que, celosos de su exclusividad marginan y desacreditan, en ocasiones, a los especialistas en lo sagrado que no esten insertos en sus mismas estructuras eclesiásticas. Controlan, gracias a la sanción sagrada que detentan, la moral y las costumbres y pueden llegar a convertirse en algunos casos en una estructura que se rija por criterios muy apartados de los intereses comunes de la sociedad en la que se insertan ya que poseen una posición asegurada que no requiere consenso para mantenerse.

La adopción de la agricultura y la complejización social que propició conllevó el surgimiento de un abigarrado mosaico de religiones diferentes en el que resulta difícil confeccionar criterios clasificatorios que resulten cómodos y explicativos y que reflejen la variabilidad interna. En vez de elegir el esquema geográfico (el menos comprometido) o el descriptivo (detallando religión por religión, por ejemplo según la antigüedad de su aparición) se ha optado diseñar cuatro grandes grupos clasificatorios que reflejan las

características de la sociedad (a pequeña escala, civilización original) o la orientación general del mensaje religioso propuesto (mensaje universalista o mensaje circunscrito a un grupo determinado, étnico o nacional).

2.2. LAS PRIMERAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS Y SUS RELIGIONES

2.2.1. LA TRANSICIÓN DE LA CAZA A LA AGRICULTURA

El periodo mesolítico (10.000 a 5.000 a.e. según las zonas) es una época de adaptación a los cambios climáticos en la que se produce una sedentarización progresiva (con hábitats primero estacionales que van consolidándose como permanentes) aunque no se hayan desarrollado todavía las técnicas agrícolas. El grupo humano limita su territorio, se adapta a los diversos ecosistemas locales y parece articular modos de establecer desde el punto de vista ritual su control sobre el espacio (por medio de las tumbas de los antepasados, por ejemplo). Utiliza nuevas armas y métodos de caza, como el arco, o el empleo de perros, que le permiten una capacidad de agresión mucho más eficaz; la dieta se diversifica (incluyendo en mayor medida pesca), aumentando el conocimiento, dada la mayor estabilidad territorial, de la variedad nutricia que se oculta en la diversidad vegetal y animal; quizá la inclusión de especies alimenticias nuevas conllevó cambios fisiológicos y cerebrales que potenciaron la autoidentificación. El hombre se representa a sí mismo en el acto de abatir al animal, consciente quizá de que lo mismo que el territorio, la caza le pertenece; parece pues testificar una nueva actitud que preludia la «irreverencia» neolítica de arañar la tierra para hacerla fructificar mejor. El hombre se identifica como un ser diferente, con un linaje, unas capacidades nuevas y una imagen distintiva, lo que ilustra un cambio de mentalidad que pudo a la larga materializarse en la actuación en cierto modo fáustica de manipular el grano, comportamiento que convirtió al depredador en agricultor.

2.2.2. EL NEOLÍTICO: APROXIMACIÓN A UNA RELIGIÓN SIN PALABRAS

La neolitización (paso a la economía de producción) es un fenómeno progresivo que parece poseer al menos tres focos independientes y que conlleva una complejización tecnológica jalonada por las invenciones de la cerámica y la metalurgia. El más antiguo foco es el proximo-oriental con un neolítico incipiente con testificaciones de siega de cereales (por huellas de uso en objetos de sílex) y graneros para almacenamiento desde los milenios X-IX a.e. (por ejemplo en Shanidar, Irak) y con una urbanización consolidada (por ejemplo en Jericó, Palestina) desde el milenio VIII a.e., se difundió progresivamente por una parte hacia Grecia, los Balcanes, centro y occidente de Europa y por la otra hacia las llanuras iraníes y el norte del subcontinente indio. Este proceso de neolitización, originado desde el territorio nuclear proximo-oriental y expandido por difusión (y traslado poblacional) se caracteriza por poseer una cierta unidad incluso, en lo que se puede discernir por la arqueología y la iconografía, en los motivos simbólicos e ideológicos y es del que más datos de índole religiosa se poseen (al haber excavaciones numerosas y estudios detallados).

El siguiente foco de neolitización se sitúa en el curso medio y alto del río Amarillo (Hoang Ho) en China, es posterior en tres milenios y se basa en la utilización del mijo, el arroz y la soja (estos dos últimos productos eran desconocidos en el creciente fértil). La cerámica muestra motivos vegetales exuberantes que parecen indicar un culto a la naturaleza y se testifica ya la existencia de calderos cerámicos (ilustración 11) de formas de las que

derivan directamente, los *Ting* o *Li*, fundamentales en épocas posteriores en rituales imperiales y de los que no podemos saber con certeza qué papel jugaban en esta cultura (y si era religioso).

El neolítico americano tiene sin duda un origen independiente y se basa en productos como el maíz, la patata y la mandioca, exclusivos de América; pero lo poco significativo desde el punto de vista religioso de los testimonios arqueológicos de estas culturas no permiten avanzar interpretaciones sólidas hasta el surgimiento de las civilizaciones mesoamericanas.

El neolítico eurasiático cabalga casi cinco milenios en los que la complejización social fue progresiva y desembocó en el surgimiento de civilizaciones poderosas como la mesopotámica y la egipcia. A pesar de la variabilidad local y temporal se pueden, de modo sintético, reseñar algunos grandes temas comunes de índole religiosa.

2.2.3. TUMBA Y SANTUARIO

El primero tiene que ver con el culto a los antepasados y testifica el papel en la cohesión grupal y en la autoidentificación (de índole suprapersonal) que desempeñan las líneas de linaje. Las estatuas realizadas rellenando cráneos con arcilla, como las que aparecen en Jericó (ilustración 12) parecen sugerir la existencia de ceremonias culturales en las que se debía requerir la presencia de los ancestros representados en sus imágenes (a las que se preservaba con métodos artísticos de la desidentificación que produce la muerte). Una explicación semejante se puede avanzar para muchas construcciones megalíticas: son tumbas que enraízan el territorio con sus pobladores vivos, por medio de los cadáveres de los antepasados. El grupo humano al desarrollar un trabajo de tal magnitud para dar sepultura a sus muertos quiere significar la solidaridad con los ancestros, pero también marcar el territorio de un modo suficientemente indicativo, limitando las tierras de cultivo o identificando las vías de comunicación.

La tumba como hito sagrado tiene su correlato en la aparición de santuarios tanto en la zona proximo-oriental como en las culturas neolíticas de los Balcanes y la Hélade. En unos casos (como en Creta) se utilizan las cuevas, dotadas naturalmente de un indudable poder numinoso que alcanzará, aunque solo sea en la nebulosa del lenguaje mítico, incluso a plasmarse en los relatos de la época clásica griega. En otros casos como, por ejemplo, el santuario de Chatal Hüyük (Turquía) (ilustración 13) el templo comporta ya los elementos fundamentales como son el altar, el trono (para el oficiante o para la divinidad) y las imágenes. Algo posterior (de mediados del milenio IV a.e.) resulta una maqueta de santuario moldeada en arcilla y aparecida en Popudnia (Ucrania) (ilustración 14), las finalidades últimas de estas miniaturas no quedan claras pero es probable que fueran de índole ritual (aunque existe una línea de investigadores que defienden que se trata de juguetes, interpretación que amplían a la mayoría de la estatuaria). También en Occidente se pueden considerar en un lugar intermedio entre la tumba y el santuario ciertos monumentos megalíticos especialmente relevantes. El caso más conocido es el de Stonehenge (Inglaterra) (ilustración 15) construcción que incluye un observatorio solilunar para determinar equinoccios y otras fases críticas astronómicas imprescindibles a la hora de establecer el calendario. Estas construcciones implican la existencia de grupos sacerdotales lo suficientemente organizados y capaces de ofrecer al grupo social no solamente consuelo religioso (cohesión) sino también un calendario ritual fiable para regular las labores agrícolas.

2.2.4. REPRESENTANDO LO SOBRENATURAL

La estatuaria se prodiga en la época neolítica y se defiende generalmente que cumple funciones de índole ritual aunque también ha habido investigadores que estiman que no hay pruebas contundentes al respecto (esta línea de pensamiento termina poniendo en duda el valor religioso de cualquier objeto o representación para los que, en última instancia, no haya un testimonio literario u oral que permita la confirmación, lo que lleva a una verdadera aporía interpretativa).

En una síntesis muy generalizadora se pueden destacar tres grandes tipos de representaciones. El más numeroso es el de las figuras femeninas. Aunque aparecen en diversas posturas destacan las mujeres desnudas con los atributos diferenciadores de la feminidad muy desarrollados, las mujeres sentadas con lactantes en los brazos (ilustración 16) o las mujeres embarazadas o en el momento del parto. Se trata de simbolizar los misterios de la feminidad, tanto en la faceta de la atracción sexual como en la de la procreación y alimentación. Estas figuras han sido identificadas generalmente por los estudiosos como divinidades (Diosas madres, Diosas inframundanas, la finura taxonómica es proverbial —y quizá excesiva— por ejemplo en los trabajos de M. Gimbutas), pero fuese cual fuese su utilización cultural específica aún nos sorprenden por la fuerza con la que captan el misterio de la mujer. En algunos casos presentan atributos más complejos, como la exhuberante mujer sentada en el momento del parto en un trono flanqueado de felinos de Chatal Hüyük (ilustración 17) o la mujer desnuda, de pie y tocada con una tiara que lleva bajo el brazo un animal (quizá un felino) de Hacilar (Turquía) (ilustración 18), resulta difícil no definir las como señoras de los animales, divinidades de la naturaleza. M. Gimbutas ha dedicado esfuerzos notables a defender la existencia de una cultura y una religión de tipo femenino en lo que denomina la «antigua Europa» (zona que comprende la Hélade, el territorio balcánico y centroeuropeo y el sur de Italia desde el VIII al IV milenios a.e.). Su hipótesis, al basarse exclusivamente en documentos de índole arqueológica e iconográfica, no puede menos que plantear algunas interrogantes. A modo de juego hiperinterpretativo algunas figuras claramente femeninas que presentan una cabeza muy pequeña y que la autora denomina Diosas-pájaro podrían perfectamente ser imágenes de doble significación (especie de unión de contrarios), simbolizando a la mujer (con las nalgas muy prominentes) pero también al hombre (recuerdan unos testículos y un pene).

Las figuras masculinas aparecen en menor medida y su interpretación resulta menos evidente. En algunos casos la representación se centra en partes significativas: la cara, la cabeza como en Jericó (ilustración 12), o el falo (símbolo del poder generador pero también de la identidad diferenciada del hombre). Las figuras (en algunos casos incluso femeninas) con formas fálicas (en la parte de la cabeza sobre todo) son especialmente sugestivas y un caso chocante lo ofrece el plato en miniatura de Vunus (Chipre) (ilustración 19) con una reunión en la que parece desarrollarse una danza y que podría testificar algún tipo de culto.

También son representados animales (serpientes, toros) y seres híbridos que, aunque de modo hipotético, nos hacen pensar que estas poblaciones, de las que conoceremos sus mitos por vía literaria unos siglos después, ya debían de poseerlos en alguna medida. Las máscaras (ilustración 20), con el profundo simbolismo que entrañan (y que desveló para el ámbito americano C. Lévi-Strauss), las representaciones de hongos o incluso de personajes fungiformes (ilustración 21) parecen testificarnos unos rituales (quizá con ingestión de plantas u hongos psicodélicos) cuya complejidad solamente esboza la críptica iconografía.

Los paralelos con épocas posteriores, en las que la literatura detalla mitos y rituales, no pueden satisfacer plenamente ya que la cultura y la religión son demasiado mudables y adaptativas. Vistos desde esta óptica, aunque los vestigios de las culturas antiguas preliterarias pierden comprensibilidad, ganan en mudo encanto.

2.3. LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES PRELITERARIAS DE HORTICULTORES, AGRICULTORES Y PASTORES

2.3.1. PROBLEMAS TERMINOLÓGICOS

El concepto de sociedades preliterarias vuelve a resultar poco satisfactorio aunque las posibles alternativas lo son aún menos. El término sociedades primitivas, aunque muy utilizado por la antropología hasta hace pocos lustros tiene unas connotaciones de índole ideológica muy indeseables, como ya planteamos. Sociedades a pequeña escala refleja mal las características de los sistemas estatales, algunos de extraordinaria complejidad, que se desarrollaron en zonas en las que no hubo grandes imperios ni presión de las religiones universalistas y que, por tanto, mantuvieron formas ideológicas y religiosas particulares (Africa central y meridional u Oceanía, por ejemplo). Son sociedades que conocemos gracias a la labor de campo realizada por etnógrafos y antropólogos y que testifican un mundo tan abigarrado y diverso que resulta una labor casi imposible realizar cualquier intento de síntesis breve.

La etnografía, al intentar determinar modelos religiosos de aplicación global generalizó en el lenguaje de la investigación religiosa una serie de términos que se han convertido en clásicos y que conviene definir aunque en algún caso ya se hayan utilizado anteriormente.

El término tabú (*tapú*, *kapú*) proviene del lenguaje religioso de los maoríes de Nueva Zelanda y de los hawaianos y se refiere entre ellos a una influencia de índole sobrenatural y características contaminantes que hace que ciertos lugares o personas (los jefes, las mujeres durante la menstruación, por ejemplo) resulten peligrosos al contacto. El término extendió su significado y en una acepción amplia que ya sistematizó J.G. Frazer se refiere a cualquier prohibición de índole religiosa.

El término mana (a no confundir con el maná bíblico) proviene del lenguaje religioso de Vanuatu (Melanesia) donde se refiere a un poder que poseen ciertos lugares, personas u objetos y cuyo disfrute depende del estatus personal (en Polinesia donde existe una diferenciación social mayor) o de la voluntad especialmente determinada de quien lo alcanza (en Melanesia donde no hay diferencias de estatus importantes cualquiera trabajando suficientemente duro y realizando proezas fuera de lo común puede conseguirlo). En una acepción más amplia, aunque no tan utilizado como tabú, el término mana se refiere a una fuerza sagrada que permea todos los lugares y cuya presencia en mayor o menor medida explica las diferencias de destino personal de cada cual.

El término totem, tomado de la religión de los algonquinos de Norteamérica, designa al símbolo que identifica a un grupo social específico (o un subgrupo) y que puede materializarse en una figura determinada representada o imaginada como un objeto, un animal, una planta o incluso un fenómeno natural o no (como la marea). La crítica de C. Lévi-Strauss, al plantear el carácter ilusorio del totemismo, desenmascarado como sistema clasificatorio arbitrario configurado por los investigadores occidentales toca de lleno uno de los grandes problemas de la historia de las religiones, el carácter problemático de algunos de los términos del análisis histórico-religioso, cuya utilización común está tan consolidada que su erradicación resultaría una descapitalización terminológica de consecuencias quizá aún más nefastas que su mantenimiento.

2.3.2. RITO, ECOLOGÍA, PARENTESCO Y PODER

Las sociedades preliterarias son diversísimas y en ellas la religión cumple una serie de funciones imposibles de sintetizar en un trabajo de carácter introductorio, por lo que se escogerán algunos ejemplos, dentro del numerosísimo elenco de testimonios que ha ido consolidando la etnografía y la antropología (intentando incluir aproximaciones de escuelas diversas) con la finalidad de que sirvan de muestra de un campo de investigación de una riqueza asombrosa.

Maurice Godelier dedicó a los baruya de Papúa-Nueva Guinea un trabajo en el que demostró que la ideología grupal estaba claramente sesgada hacia la dominación masculina y el sometimiento femenino. La mujer, si bien tenía un papel destacado en la horticultura y la porcicultura, era ideológicamente rebajado con la valoración que se daba a los grandes hombres (guerreros, chamanes, cazadores de casuarios —animal parecido al avestruz—, productores de sal) a cuyo nivel de realizaciones y prestigio jamás podía llegar ni siquiera la más hábil de las mujeres. Solamente el estatus de chamana estaba abierto a la mujer, mientras los otros tres eran exclusivamente masculinos. Especialmente interesante en la ideología baruya es el papel del cazador de casuarios, animal al que independientemente de su sexo biológico se pensaba como exclusivamente femenino, como encarnación de la feminidad en estado salvaje y esencialmente peligrosa. Para el casuario no se podían emplear las técnicas habituales de caza (el arco) y había que conseguir matarlo sin efusión de sangre y por medio de trampas. La ingestión de hongos psicodélicos indicaba el método a seguir y un sueño premonitorio revelaba al cazador el momento en el que se había producido la muerte del casuario, cuya carne era tabú para las mujeres y cuyas plumas servían entre otras finalidades para el tocado de los chamanes. La caza del casuario materializaba el poder del hombre extraordinario frente a la perversa feminidad. El chamanismo baruya, por su parte, está abierto a hombres y mujeres, miembros de ambos sexos pueden demostrar sus capacidades para vencer la enfermedad, la muerte, para proteger al grupo e incluso algunas mujeres pueden poseer un poder chamánico superior al de la mayoría de los chamanes hombres. Pero están imposibilitadas para realizar dos actividades fundamentales, una es llevar a cabo la guerra espiritual contra los enemigos, demostración del poder de los más grandes chamanes y la otra es el descubrimiento de una chamana y su iniciación, que dura mucho menos tiempo que la de los chamanes y que solamente pueden dirigir hombres. De este modo, aún respetando la innegable capacidad de gestión de lo sobrenatural de las mujeres, los baruya por diversos sistemas consiguen someterlas por medio de la presión religiosa a la par que por otros medios menos sutiles. El caso baruya lleva a reflexionar sobre la variabilidad de las instituciones humanas: la agricultura a pequeña escala no tiene siempre porqué conllevar un papel preponderante de la mujer, por tanto quizá algunas teorías sobre las sociedades femeninas neolíticas hayan de ser, cuando menos, matizadas.

Victor Turner dedicó un estudio a la religión de los agricultores ndembu del noroeste de Zambia. De entre los múltiples ritos que configuran su universo conceptual destacaremos los matrimoniales y reproductivos. La sociedad ndembu es matrilineal (la mujer transmite los derechos sucesorios y determina la línea de descendencia) pero también virilocal (la residencia postmatrimonial la determina el marido) lo que conlleva que los recién casados vayan a vivir con el grupo familiar centrado en la madre o la hermana del esposo. Este sistema genera un conflicto en las mujeres, que por una parte se ven sometidas a las exigencias residenciales de la familia del marido (que intenta retener durante el mayor tiempo posible a los hijos y la madre) y por otra a las de su grupo materno (que intenta atraerse la fuerza de trabajo potencial o real de la mujer y su prole por medio del divorcio). Los conflictos suelen materializarse en diversas enfermedades de la mujer, que van desde esterilidad a partos múltiples o menstruaciones anormales. Se estima que en este caso una

antepasada de la mujer actúa en venganza avisando de que alguien (puede ser la mujer enferma o cualquier otra del grupo de filiación materno) no está cumpliendo correctamente sus deberes hacia la familia. Actúa para determinar el origen del conflicto un adivino que indica la causante del problema y por último un sanador espiritual que por medio del rito *isoma* resuelve la situación. El fuerte componente arbitrario de la aparición airada de un ancestro parece en realidad un mecanismo que intenta conseguir la pacificación por la modificación de la actitud que a juicio de la mayoría (las dotes del adivino sirven en este caso para determinarlo) está provocando conflictos. Cuando un grupo está reteniendo demasiadas mujeres (y su prole) por la doble vía del matrimonio y del divorcio puede acarrear problemas de sobredimensión del grupo, con el consiguiente aumento de la capacidad de generar trabajo y riqueza; a la larga se provocaría un conflicto por el aumento de la producción entre los diversos grupos que podría desembocar en agresiones o en una diferenciación de estatus que rompiera el igualitarismo (teórico) entre los diversos matrilineajes. La sociedad ndembu generó por tanto un mecanismo ritual de estabilización y regulación del conflicto y de mantenimiento de relaciones solidarias entre las diversas partes que la componen basado en la reproducción.

Roy Rappaport dedicó un estudio que ha sido muy influyente en la conformación de la antropología norteamericana a los tsembaga maring de Papúa-Nueva Guinea. Horticultores y porcicultores, como los baruya, han desarrollado una serie de ceremonias dedicadas a los antepasados (ávidos de ofrendas de carne de cerdo) que tienen que ver directamente con la ecología y el control grupal sobre el territorio. La gran ceremonia se denomina *kaiko* y se realiza cuando las piaras, al cuidado de las mujeres, son lo suficientemente voluminosas como para resultar excesivamente competitivas con los humanos. Este lapso de tiempo coincide con el ciclo de 12-20 años que tarda el bosque en regenerarse y ser apto para la horticultura. El bosque, simbolizado en su crecimiento por un árbol (el *rumbim*) plantado ritualmente al final de una guerra (en la que el vencedor desaloja al vencido) se regenera a la par que se estima que los espíritus de los enemigos muertos han abandonado el territorio en litigio y los vencedores pueden empezar a cultivarlo. El rito, aunque complejo y de ciclo largo resulta una estrategia eficaz para pautar la agresión (solo se puede guerrear tras realizar un *kaiko*, es decir cada 12-20 años); el consumo de cerdos por el grupo que planea la agresión y sus aliados crea una red cruzada de relaciones de potencial amistad (y enemistad) en la que se basan las alianzas militares a la par que la época de paz coincide con el tiempo que tarda en regenerarse el bosque sometido a una horticultura intermitente. Por tanto el ciclo guerrero-ritual cumple entre los tsembaga maring el papel de preservar el ecosistema de una presión antrópica indiscriminada.

Frente a los agricultores, los pueblos pastores mantienen una dependencia muy estrecha con el animal, su ciclo reproductivo y sus necesidades alimenticias. El ganado es un bien acumulable en cantidades crecientes siempre que se disponga de territorio, agua y capacidad de trabajo (el imaginario social favorece en consecuencia a los individuos especialmente sobresalientes), pero también es un bien que depende de factores muy diversos (epizootias, variaciones anuales) que van más allá de la voluntad humana. Muchas de las religiones de los pueblos pastores insisten en desarrollar técnicas para propiciar el apoyo de las divinidades por medio del sacrificio del animal, que se dota de una simbología muy compleja gracias a las especulaciones de grupos sacerdotales muy influyentes. El animal se consume según unas pautas de reparto (ilustración 22) que lo convierten en una miniatura del cosmos social y sobrenatural. A Bruce Lincoln se debe el mérito de haber desentrañado las características religiosas comparables que aparecen entre pueblos tan alejados en el tiempo y el espacio como los pastores prehistóricos indoeuropeos y los pastores nilóticos actuales (nuer, dinka, masai). En el elenco de motivos parecidos se puede destacar un tema mítico-ritual muy importante en el desarrollo de las iniciaciones de jóvenes: el robo del ganado. No

solamente por la intercesión sacerdotal y el sacrificio (imaginariamente por la protección que dispensan los Dioses satisfechos del rito) crece la manada; también puede hacerlo gracias a las actuaciones destacadas de los grupos de guerreros, lo suficientemente fuertes y hábiles para robar sus animales a los enemigos (actuación digna de elogio que muestra el temple heroico de los que participan en ella). Lincoln destaca el surgimiento de dos ciclos o sistemas religiosos casi independientes (y en los que radica un conflicto latente) que son el sacerdotal y el guerrero y cuya rivalidad potencia la riqueza mítica y religiosa de estas sociedades.

El caso polinesio puede servir, por último, de ejemplo de la utilización de la religión como medio de justificar las diferencias de estatus entre individuos dentro de un mismo grupo. Hasta en las sociedades menos complejas existen desigualdades que se basan en la diversa capacidad personal, en el género y en la edad. En los sistemas sociales que tienden a la estatalización se exacerban las diferencias, generalmente dependiendo de la pertenencia a un linaje determinado (una línea de sangre supervalorada), lo que lleva a que los miembros de ese linaje tengan adscrito un estatus que los sitúa por encima del resto de modo independiente de su edad o incluso su género (niños del linaje gobernante tienen prerrogativas superiores a las de los adultos varones de otros linajes). Para los polinesios (y especialmente en las zonas con mayor estratificación social, como por ejemplo Hawái) los jefes y monarcas tienen un mana superior (son capaces de soportar el contacto imaginario con lo sagrado sin sufrir lesiones), que les legitima, por ejemplo, para determinar lo que es tabú y lo que no lo es; este sistema que tendía a potenciar las rivalidades (el hombre que se sentía con fuerzas suficientes para desafiar al jefe no tenía más que infringir algún tabú impuesto por este) terminó consolidando el carácter tabú del propio monarca al que no se podía tocar o incluso mirar sin exponerse a un peligro indeterminado y terrible. De igual modo los lazos de parentesco con el jefe o el monarca llegaban a determinar la inclusión tras la muerte en un más allá mejor, del que quedaban excluidos los hombres comunes; además la sanción religiosa estaba en manos de sacerdotes a tiempo completo que se reclutaban entre las familias de la aristocracia, con lo que se cerraba el círculo de los mecanismos de presión ideológica de índole religiosa monopolizados por determinados linajes encumbrados. Pero esta tendencia a la sacralización del monarca y al monopolio de lo sagrado por grupos específicos tiene sus ejemplos más sobresalientes y extremos en las civilizaciones originales, primeras sociedades con escritura de la historia y que se tratarán en el bloque siguiente.

2.3.3. CONTACTO, VARIABILIDAD Y MUTACIÓN RELIGIOSA: RESPUESTAS MESIÁNICO-MILENARISTAS

El cambio es inherente a los sistemas sociales y a sus religiones; pero las sociedades preliterarias han visto multiplicado este fenómeno como consecuencia del contacto con civilizaciones más complejas. La fragilidad frente al contacto depende de numerosos factores de tal modo que no por tratarse de una sociedad con un mayor grado de complejidad resiste mejor al reto del contacto. Así la sacralización del monarca y el carácter superior refrendado por la religión de los aristócratas polinesios se disolvió con una extraordinaria rapidez cuando aparecieron hombres occidentales, que al poseer un estatus indiscutiblemente superior ponían en duda todo el armazón ideológico en el que se sustentaba tradicionalmente la desigualdad.

La conversión o la desaparición de las antiguas creencias, de todos modos, no ha sido la única vía seguida, aunque sí la más frecuente en vista del número de fieles y la expansión territorial de las grandes religiones misioneras (islam, cristianismo, budismo). El contacto ha producido un número de respuestas muy diversas que van desde el rechazo en forma de huida (como testimonia el caso de los tupí-guaraní), o de reafirmación (como los cultos cargo melanesios, o muchos movimientos de revitalización —vuelta a las raíces nativas—

norteamericanos) a sincretismos diversos de los que resultan los más conocidos los afro-cristianos (tanto en África como en el Caribe o Brasil). En este apartado se elegirán solamente dos ejemplos de carácter milenarista y mesiánico: la respuesta tupí-guaraní y los cultos cargo.

Hay que tener en cuenta, para dimensionar correctamente la problemática, que el contacto se ha producido desde las épocas más remotas y ha sido un factor de mutación religiosa innegable. Muchas sociedades, ante un reto específico, tomaban del exterior creencias y formas religiosas que respondían a esas nuevas necesidades (aunque en otros casos resolvían la situación desde el interior); pero esta mutación cultural no solía poner en peligro el sistema social en sí. La situación es bien distinta cuando desde el exterior se proyecta una presión que intenta modificar la ideología y la religión y que se inserta dentro de un proyecto más ambicioso de control territorial o de aumento de influencia. No solamente las religiones misioneras (islam, cristianismo, budismo) actuaron de un modo que determinó la aculturación religiosa, las civilizaciones originales fueron las primeras en hacerlo de una manera eficaz por lo que en algunos casos las huellas de ambas influencias se llegan a confundir. La insatisfacción que provoca la destrucción cultural se materializó en actitudes diversas entre las que destacan dos de índole religiosa, el mesianismo y el milenarismo. El mesianismo es un modo de respuesta testificado en el judaísmo postexílico (la esperanza en la vuelta de un líder, ungido por Yahvé, que hará retornar el antiguo poderío), que los especialistas han convertido en un concepto de uso general. Se refiere a los movimientos liderados por personajes carismáticos (que poseen poderes especiales) que se creen en condiciones de otorgar la salvación espiritual (y material) a sus seguidores. El milenarismo, que en algunos casos está en conexión con el anterior, es una actitud religiosa que toma su nombre del reino milenar prometido en el último libro bíblico cristiano y que tuvo hitos importantes en el movimiento que se produjo a finales del primer milenio en Europa (y sobre el que realizó una síntesis muy influyente N. Cohen) o en el umbral del año 2000 cuando muchos visionarios plantearon la esperanza de la llegada de un mundo perfecto (el reino de Jesucristo) que diese al traste con el injusto mundo del presente. En muchas sociedades tradicionales el mensaje de superación de las miserias del presente y de vuelta (o llegada) a una época de perfección se basa en raíces religiosas muy antiguas (es el mito del eterno retorno del tiempo al que dedicó Mircea Eliade un trabajo muy influyente). Pero lo característico del milenarismo es que el plazo para la transformación se estima inmediato, de ahí que muchos de estos movimientos fracasen cuando la fecha estimada para el cambio pasa sin que éste se produzca.

El milenarismo tupí-guaraní (población que conocemos tras su contacto con los europeos, asentada en extensos territorios de Sudamérica) es ejemplar. El primer gran movimiento del que se tiene constancia se fecha en 1539. Una población muy numerosa (¿diez mil personas?), bajo la dirección del jefe espiritual (*karaíba*) Virazu se desplazó hacia occidente en busca de la tierra sin males, lugar donde imaginaban que se había retirado el ancestro mítico tras establecer las normas que regulaban la sociedad humana. Algunos pocos (en torno a trescientos) sobrevivieron a la travesía y llegaron al Perú en 1549 donde confundieron con sus relatos a los españoles que creyeron que un reino de riquezas sin límite se situaba en algún lugar del interior del continente (una de las denominaciones que se le dió, muy en la línea de las obsesiones particulares de los aventureros europeos era Eldorado). El mito escatológico tupí-guaraní narra que en esa tierra feliz se vivía sin tener que trabajar, todo lo ofrecía la naturaleza sin esfuerzo. Los caudillos religiosos indígenas profetizaron en muy diversas ocasiones la inminencia de la nueva edad y consiguieron en algunos casos verdaderos ejércitos de seguidores mesiánicos enfervorizados. Se trata de un fenómeno de una cierta complejidad, un milenarismo y un mesianismo que actúa como una reacción que quizá no sea solamente contra la cristianización sino probablemente contra la constricción del

sistema estatal. El que entre los tupí-guaraní se presentase tan pronto quizá pueda relacionarse con una especial sensibilidad que pudo tener una historia anterior, paralela a la de otros movimientos de rechazo a la estatalización desarrollados de modo previo a la llegada de los europeos (como defensa frente a la expansión de los imperios americanos).

Un caso especialmente bien estudiado de movimiento milenarista de rechazo a los valores ideológicos occidentales aparece en Melanesia y se le ha dado la denominación de «culto cargo». P. Worsley le dedicó una monografía en la que se evidencia la ambigua actitud de los nativos hacia el mundo occidental; por una parte admiran profundamente los objetos materiales producidos en Occidente, pero por otra parte se dan cuenta que la aceptación de la religión extraña y los cambios de costumbres que conlleva no implican el disfrute de esos espléndidos bienes. Esa contradicción no resuelta por las explicaciones occidentales (que no pueden establecer argumentos convincentes para la existencia de la pobreza sino es desde una posición etnocéntrica) potenció el surgimiento de una explicación de índole religiosa, alternativa a la inculcada por las autoridades no nativas, y de carácter también etnocéntrico (creada desde la óptica de la cultura nativa) según la cual los productos que disfrutaban los occidentales solamente podían ser producidos de modo sobrenatural. Surgieron profetas, ya desde finales del siglo XIX que planteaban que eran los antepasados los que generaban la riqueza (lo que no es un argumento nuevo, ya que en muchas sociedades agrícolas se cree que los antepasados desde el más allá protegen al grupo y procuran su bienestar material) y que los blancos, al haber debilitado a los indígenas haciéndoles renunciar a muchos de sus ritos de propiciación de los antepasados (tenían que ver en muchos casos con agresiones intertribales, sacrificios humanos y prácticas estimadas amorales desde el punto de vista europeo) interceptaban esos envíos. El cargo, regalo de los antepasados, tenía que venir del más allá por un medio adecuado, y como en la ideología funeraria se establecía que los muertos embarcaban hacia la otra vida y tenían que hacer una travesía marina, era por esa vía por la que se estimaba que deberían llegar de vuelta los objetos que desde allí enviaban. La aparición de medios de transporte cada vez más inverosímiles para la mentalidad nativa (barcos de vapor, aviones) y algunas distribuciones de carácter propagandístico durante la Segunda Guerra Mundial llevaron a la potenciación de las características aberrantes del culto de las que Marvin Harris ha realizado una humorística síntesis divulgadora (pistas de aterrizaje construidas de cañas con torres de control con micrófonos hechos con latas recicladas hacia las que esperan algún día dirigir el cargo que viaja en aviones que los blancos siguen desviando de modo ilícito). Frente al choque cultural destructivo que provocó la influencia europea (la inserción de estas poblaciones en sistemas estatales, coloniales y misioneros), los profetas del cargo proponen volver a los cultos ancestrales, mostrando un desprecio profundo hacia todo lo occidental, que tiene su plasmación más genuina en la desposesión religiosa que han ideado de lo que realmente les atrae de Occidente, que son los inalcanzables productos materiales. El cargo, regalo de los antepasados, es la absorción dentro de la ideología ancestral de lo moderno, un intento de huida, esta vez ideológica, de las constricciones de lo estatal.