

# Estrategias clásicas de investigación antropológica en el estudio de las religiones primitivas

JUAN CARLOS ALÚTIZ\*

## INTRODUCCIÓN

Uno de los datos reseñables que convierten a la Antropología en la primogénita de las ciencias sociales no es otro que el de ser la primera en abordar científicamente un fenómeno tan espinoso como el de la religión, eludiendo intencionalmente el ascendiente ideológico en la época de una doctrina revelada teológicamente e incubada por el cristianismo en el mismo seno del pensamiento occidental. Los antecedentes históricos de una revolución ilustrada, que hizo de la filosofía positivista la nueva consigna de la cultura liberal (y también socialista) comprometida con el progreso técnico, científico y social, permitió que lo que Darwin había gestado como una teoría de la evolución general de las especies naturales resultase cada vez más sugerente para la constitución de una nueva ciencia, que diera cuenta de la propia evolución del hombre desde su salto cualitativo como *homo sapiens* hasta la actualidad. Siendo este el punto de arranque de la Antropología como ciencia propiamente dicha, no tardó mucho, como no podía ser de otro modo, en toparse con el problema religioso en el corazón mismo de la cultura de las llamadas sociedades “primitivas”, teniendo que asumir como objeto de investigación propio de la disciplina el origen y naturaleza de la religión misma, y con ello representar el punto de inflexión de la correlación de fuerzas en la pugna entre la verdad revelada del dogma y la ciencia.

\* Universidad Pública de Navarra

## ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO

Los primeros investigadores de la llamada Antropología evolucionista centraron más sus inquietudes de estudio en cuestiones tales como las clasificaciones de la evolución de las sociedades y/o de los sistemas de parentesco, que en una preocupación genuina por la religión. Morgan, por ejemplo, incluso justifica su falta de interés por el tema religioso por la dificultad de poder tratar rigurosamente este objeto de investigación desde una metodología “científica”<sup>1</sup>. Otros autores dentro de esta corriente evolucionista de pensamiento, por el contrario, sí mostrarán incipientemente una mayor sensibilidad, quizás por influencia de Comte, por el peso específico de la religión en las sociedades primitivas, si bien, implicados en un discurso que tenía su centro de gravedad enfocado en problemas de relaciones de parentesco y estadios evolutivos, solamente lo dejarán traslucir en ciertas notas de color. Así, Bachofen insinuará que son las reformas religiosas las que determinan la impronta de la dirección histórica<sup>2</sup>; McLennan, en su estudio de la exogamia, atribuirá una importancia capital a los linajes totémicos, acuñando y popularizando el uso de la palabra *tótem* para posteriores investigaciones<sup>3</sup>; John Lubbock dedicará al menos las dos terceras partes de su *The origin of civilization* a los estadios de las creencias religiosas, si bien, condicionado por sus propias convicciones teológicas, planteará la trayectoria evolutiva de la religión como un desarrollo lineal desde una primera etapa ateísta hasta las más sublimes creencias monoteístas<sup>4</sup>.

Tylor, inscrito en esta corriente evolucionista, pero con un posicionamiento particular en torno a la cultura como el objeto de investigación propio de la Antropología<sup>5</sup>, será el primero de estos investigadores que se preocupará monográficamente por el tema religioso y su evolución en las sociedades primitivas. De él obtenemos la aportación clásica por excelencia al estudio que nos compete, que bajo el nombre de “animismo” se nos propondrá como una definición mínima de religión: “la creencia en seres espirituales”<sup>6</sup>. El animismo, en consecuencia, existiría en todo lugar donde pudiéramos encontrar creencias en almas, espíritus, demonios, dioses, o cualesquiera otras configuraciones similares. El origen de todas estas representaciones “espirituales” no es otro que la propia creencia en el alma humana. Bajo esta forma esencial religiosa se escondería un esfuerzo de comprensión racional

<sup>1</sup> MORGAN, L.W. (1877), afirmará: “El desarrollo de la idea religiosa se halla rodeado de tales dificultades intrínsecas que no es posible obtener una explicación completamente satisfactoria. La religión se enlaza tanto con la naturaleza imaginativa y emotiva, y por consiguiente, con elementos tan inseguros de conocimiento, que todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles”; *La sociedad primitiva*, Endymion, Madrid, 1987; p. 79.

<sup>2</sup> BACHOFEN, L.W. (1861), *Das Mutterrecht*, Basilea, Benno Schwabe; *El Matriarcado*, Akal, Madrid, 1987.

<sup>3</sup> McLENNAN, J.F. (1865), *Primitive Marriage*; (1885) *Patriarchal Theory*

<sup>4</sup> LUBBOCK, J. (1870), *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*, Longmans, Londres.

<sup>5</sup> TYLOR, E.B. (1871), *Cultura primitiva I: los orígenes de la cultura*, Ayuso, Madrid, 1977; pg. 19.

<sup>6</sup> TYLOR, E.B. (1871), *Cultura primitiva II: la religión en la cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1981; pg. 27.

del hombre de ciertos avatares que confluyen en su vida, tales como las visiones y los sueños, durante los cuales se obtendrá la experiencia subjetiva de poder recorrer grandes distancias con un “doble” etéreo<sup>7</sup>, que con la capacidad de separarse del cuerpo, y en consecuencia la posibilidad de seguir existiendo tras la muerte, estimulará a la “razón” para determinar la existencia de “seres espirituales”. Este carácter “espiritual” es proyectado después al resto de la naturaleza viviente, que, en un proceso racional-evolutivo, va convergiendo hacia una fuente única espiritual, como serían las creencias monoteístas de las religiones universales. Las principales limitaciones de esta obra resultan de su fijación en aspectos cognitivos, frente a los institucionales que apenas son tratados, de lo cual se deriva la carencia de una correspondencia causal entre los diferentes tipos de ideas religiosas y sus respectivas organizaciones sociales. El sesgo evolucionista se hace presente en el énfasis puesto por Tylor de la vocación del hombre a perfeccionarse hacia un pensamiento más diáfano en términos racionales, donde, al mismo tiempo, se pondría en evidencia su propio compromiso positivista hacia el progreso como nueva fe comtiana. Equivalente a esta explicación, incluso con acusaciones mutuas por plagio, se puede mencionar la de Spencer, con la salvedad de que su *corpus* teórico no estaría centrado ya en el ánimo sino en los “espectros”, es decir, esa “presencia sobrenatural” que queda tras la muerte y que se suele “aparecer” en sueños a los vivos<sup>8</sup>. Ambos tipos de evolución del pensamiento atribuidos a los hombres primitivos tienen su base en la consideración de que, pese a las condiciones arcaicas de vida a las que estaban sujetos, el pensamiento era ya “racional”, si bien por las dificultades para la formación de un conocimiento verdadero, sus inferencias causales tenían que ser por necesidad deficientes y erróneas.

Se puede decir que, salvo pequeñas disidencias críticas, el animismo de Tylor sentó cátedra en el pensamiento antropológico de su época, siendo, en general, un referente teórico imprescindible para las posteriores investigaciones en torno al origen de las religiones. Entre estas voces críticas, contemporáneas a Tylor, quizás se pudiera citar la de Andrew Lang, cuyo punto de desacuerdo principal era el resultado de la insuficiencia del animismo para explicar la emergencia de dioses superiores. Según este autor, las concepciones monoteístas concurren al mismo tiempo que las más primitivas, rechazando los postulados evolucionistas unidireccionales bajo un imperativo racional universal<sup>9</sup>. Por otro lado, Robertson W. Smith manifestará un comportamiento prácticamente herético en su metodología de trabajo, pues en vez de

<sup>7</sup> Tylor define esta creencia en el alma en las “razas inferiores” como: “... una imagen humana, sutil e inmaterial, constituyendo, por su naturaleza, una especie de vapor, de película o de sombra; la causa de la vida y del pensamiento en el individuo al que anima; posee independientemente la conciencia y la voluntad personales de su dueño corpóreo, pasado o presente; es capaz de desprenderse del cuerpo para trasladarse fulgurantemente, como un relámpago, de un lugar a otro; fundamentalmente impalpable e invisible, también muestra, sin embargo, un poder físico, y, sobre todo, apareciéndose a los hombres despiertos o dormidos como un fantasma separado del cuerpo, cuyo aspecto conserva; continúa existiendo y apareciéndose a lo hombres, después de la muerte de ese cuerpo; es capaz de introducirse, de poseer y de actuar en los cuerpos de otros hombres, de animales, e incluso de cosas”; *Ibid.*, p. 31.

<sup>8</sup> SPENCER, H. (1876), *The Principles of Sociology*, London, Williams & Norgate.

<sup>9</sup> LANG, A. (1898), *The making of Religion*, Routledge/ Thoemmes Press, London, 1997; pp. 173-250.

utilizar el difundido método analógico de Tylor<sup>10</sup>, se centrará en los datos procedentes de puntuales grupos humanos, tales como las tribus semitas, para la elaboración de sus teorías. La segunda particularidad de este autor reside, por influencia de Wilhelm Wundt, en su declarado enfoque sociológico, por el cual, todas las creencias de las que llega a ser portador un individuo, incluidas las religiosas, son parte de la herencia cultural con la que es dotado e inculcado desde su nacimiento. Con esta orientación no será de extrañar que para Smith tengan más importancia los elementos rituales que los mitológicos, pues las creencias son fruto de la práctica religiosa, y nunca al contrario; así, son los actos religiosos externos los que confieren a la religión su principal significación social, y sólo en cuanto social tiene sentido la existencia misma de la religión. Los rituales, en este sentido, se manifiestan como una necesidad social para la cohesión de las creencias colectivas, pudiendo traducirse la proscripción a los mismos como una expulsión de la comunidad política primitiva, donde, en consecuencia, la fidelidad religiosa sería equivalente a la filiación política<sup>11</sup>. Otras aportaciones relevantes de este autor que han quedado para la posteridad en materia religiosa, son sus trabajos sobre el sacrificio y los banquetes rituales como actos de comunión entre los dioses y los fieles<sup>12</sup>, o la hipótesis de la función de los cultos totémicos (objetos sagrados) como “emblemas” de la identidad de una tribu o clan<sup>13</sup>.

Otro de los autores clásicos fundamentales de la antropología evolucionista es Sir James Frazer, que en *La rama dorada* se embarcará en la más ambiciosa empresa de investigación antropológica emprendida bajo el método analógico. Sin embargo, en líneas generales, su contribución real a la teoría de la religión no pasa de ser una confirmación de los postulados evolucionistas de Tylor, donde las religiones modernas monoteístas no son más que la culminación de un proceso del desarrollo del pensamiento desde sus orígenes “infantiles” en las sociedades primitivas. Al igual que la ley de los tres estadios de Comte, Frazer afirmaba que el desarrollo de la psique humana pasaba por tres fases que caracterizaban a su vez el progreso intelectual histórico: el pensamiento mágico, el religioso y el científico. Frazer establecía ciertas similitudes entre el pensamiento mágico y científico, en el sentido en que ambos aplican su conocimiento sobre ciertas leyes que operan en el universo con intención de prevenir, controlar o provocar ciertos efectos naturales; si bien la magia, por los errores en los que incurren sus asociaciones “homeopáticas”, tan sólo sería una ilusión de conocimiento por la cual el hombre despierta hacia el mismo<sup>14</sup>. La religión, por el contrario, centraría sus esfuerzos de explicación causal hacia agentes suprahumanos que dirigen por su voluntad el transcurso de la naturaleza, donde el hombre trataría de ganar su favor mediante actos de súplica y propiciación (cultos)<sup>15</sup>. Finalmente, con la asunción de métodos lógico-experimentales, el hombre habría llegado a la úl-

<sup>10</sup> TYLOR, E.B., “Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones, aplicado a las leyes del matrimonio y de la descendencia”; ponencia presentada en 1888 en el Instituto de Antropología (J.R.A.I., XVIII, 1889).

<sup>11</sup> SMITH, R.W. (1889), *Lectures on the Religion of Semites: The Fundamental Institutions*, Routledge/Thoemmes Press, London, 1997; pp. 36 y ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*; pp. 251-294.

<sup>13</sup> *Ibid.*; pp. 193-195.

<sup>14</sup> FRAZER, J.G. (1890), *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994; pp. 75-76.

<sup>15</sup> *Ibid.*; pp. 76-89.

tima de las etapas: la científica; y con ella al conocimiento verdadero. De todo el conjunto de su obra, quizás su aportación más valorada sea su clasificación de los tipos de magia y los principios que la rigen: la Magia simpatética (ley de simpatía), que a su vez se divide en: a) Magia Homeopática (ley de semejanza) y b) Magia contaminante (ley de contacto)<sup>16</sup>.

Como seguidor más destacado de Tylor, al menos quien le sustituyó en su cátedra de Oxford, se puede citar a Robert Ranulph Marett, que si bien intentará corregir el enfoque excesivamente intelectual que tanto éste como Frazer aplicaban al “salvaje” en su tratamiento de “filósofo naturalista”, al final caerá en los mismos errores con distintos presupuestos. Frente al animismo de su antecesor, va a esbozar una etapa “preanimista”<sup>17</sup>, que terminará por definir más adelante como *animatismo*<sup>18</sup>. Su principal tesis es que a la creencia en seres espirituales le habría precedido un sentimiento religioso difuso como reacción emocional de “espanto” a los fenómenos naturales que se le presentan al hombre primitivo con un carácter “sobrenatural”<sup>19</sup>. Esta experiencia original se habría proyectado, frente al animismo, en la atribución de un ánima a las cosas, pero sin que en ella se incluya la existencia de un espíritu independiente, con la capacidad de desdoblarse de la envoltura material en la que supuestamente anidaría<sup>20</sup>. Como pruebas etnográficas de este ascendiente sobrenatural en las conciencias primitivas, Marett cita y asocia los ejemplos registrados como equivalentes de *mana* y *tabú*, el primero en su vertiente positiva y el segundo en la negativa<sup>21</sup>.

Siguiendo la explicación abierta por Marett en torno a las reacciones hacia “lo sobrenatural”, nos encontramos con un segundo paradigma antropológico de corte psicológico-emocional, que pretende reducir la religión a determinados sentimientos que es capaz de evocar en los individuos. William James galvaniza sus esfuerzos conceptuales del fenómeno religioso no ya en clasificaciones institucionales del culto o emociones inciertas coincidentes con las sentidas en otras actividades humanas, sino en aquellas que se ponen en juego de *corazón a corazón, de alma a alma* entre el hombre y la divinidad<sup>22</sup>. Este tipo de actitudes, lejos de restringirse a unas circunstancias concretas, se proyectan como *una reacción total del hombre ante la vida*<sup>23</sup>, donde cualquier creencia que cumpla este papel se podrá definir como religiosa. En el aspecto funcional, James destacará la relevancia del sentimiento de *temblor entusiasta de adhesión*<sup>24</sup> para con la dimensión moral de toda religión, de ma-

<sup>16</sup> *Ibid.*; pp. 33-71.

<sup>17</sup> MARETT, R.R. (1900), *Threshold of Religion*, Methuen & Co. LTD., London, 1979; pp. 1-28.

<sup>18</sup> MARETT, R.R. (1912), “Notes and Queries on Anthropology”, Conferencia en la *British Association for the Advancement of Science*.

<sup>19</sup> MARETT, R.R. (1900), *opus cit.*, p. 15.

<sup>20</sup> “It remains to add that *mana* can come very near to meaning “soul” or “spirit”, though without the connotation of wraith-like appearance”; *Ibid.*, p. 118.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 73-121.

<sup>22</sup> De esta manera, concluirá que “Por consiguiente, la religión, tal como ahora os pido arbitrariamente que consideréis, para nosotros querra significar los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad”; JAMES, W. (1902), *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1994; p. 34.

<sup>23</sup> *Ibid.*; p. 37.

<sup>24</sup> *Ibid.*; p. 46.

nera que el individuo solamente puede inclinar la cabeza y asentir las directrices propiciadas desde la “divinidad”, consiguiendo, por su mediación, la tan indispensable aceptación voluntaria de las interdicciones que hacen posible la convivencia social<sup>25</sup>.

Uno de los pilares fundamentales para esta conceptualización de lo sagrado desde el plano emocional será Rudolf Otto, en donde si lo sagrado se reduce a lo *numinoso*, el sentimiento que incita en el hombre es el del *mysterium tremendum*: misterio por aquel aspecto oculto y heterogéneo de la realidad que se muestra con una “inaccesibilidad absoluta” para el hombre; tremendo por el temor que despierta en los hombres a su contacto directo, un genuino escalofrío de miedo sobrenatural. Otto afirmará, precisamente, que “De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses”<sup>26</sup>. Por su parte, Lowie, emulando a Tylor, nos propone una definición mínima de implicaciones psicológicas de la religión, donde lo característico de la misma es el reconocimiento universal de manifestaciones de la realidad extraordinarias y atemorizantes<sup>27</sup>, reconocimiento que es experimentado por los individuos por una actitud común hacia lo sagrado, si bien “... siguiendo a Marett más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbitraria división entre lo Sagrado y lo Profano, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la *espontánea* distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la “naturaleza”. La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino”<sup>28</sup>. Otro autor que se aunarà a esta corriente explicativa es Goldenweiser, que la defenderá enconadamente frente a otras de corte sociológico<sup>29</sup>.

Frente a este tipo de interpretaciones “psicologistas”, que parten del individuo, bien desde su faceta racional o emocional, para explicar el fenómeno de la religión, comenzarán a levantarse, tal como vimos con Robertson Smith, nuevas voces que reivindicarán como la única perspectiva válida de análisis el enfoque sociológico, pues categorizarán la religión, ante todo, como un fenómeno eminentemente social<sup>30</sup>. Con Durkheim la religión no es ya una quimera producida por la imaginación del hombre primitivo, sino que, por el contrario, se trata de un fenómeno “real”; y si es “real” no es por otra razón que porque es “vívida” en sociedad, donde, siendo un engendro de la práctica social, los dioses sobre los cuales los hombres edifican sus cultos

<sup>25</sup> James sentenciará: “La religión vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario”, *Ibíd.*; p. 48.

<sup>26</sup> OTTO, R. (1917), *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1991; pp. 26-27.

<sup>27</sup> L OWIE, R. (1924), *Religiones primitivas*, Alianza, Madrid, 1983; p. 19.

<sup>28</sup> *Ibíd.*; p. 306.

<sup>29</sup> GOLDENWEISER, A. (1917), “Religion and Society: a critique of Durkheim’s theory of religion”, en Lessa y Vogt (comp.), *Reader in Comparative Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1964; También en GOLDENWEISER, A. (1937) *Anthropology. An Introduction to Primitive Culture*, Nueva York, Crofts & Co.

<sup>30</sup> Esta inquietud está presente en Durkheim incluso antes de la publicación de *La división del trabajo social* (1893), tal como queda recogido en su primer artículo publicado: “Les Etudes de science sociale”, *Revue Philosophique*, XXII, 1886; p. 68.

no serán más que, por necesidad, una “representación” ideal de la sociedad misma. Es más, la sociedad penetraría en los individuos a través de diferentes “representaciones colectivas”, que serían al mismo tiempo portadoras de las categorías de conocimiento por las que se percibe la “realidad”, y de aquellos fundamentos constitutivos de la personalidad que constriñen impositivamente y convierten al individuo en un “sujeto” moral-social. Por consiguiente, la función básica de la religión no es otra que la de garantizar la integración solidaria perfecta entre los individuos que componen una sociedad, erigiendo sobre los mismos una representación ideal de sí misma como “creadora” de la realidad y como personificación de un “alma-conciencia colectiva”, que acoge en su seno a todos aquellos individuos que pertenecen a su “comunidad moral”. El método que elige para la demostración de esta teoría<sup>31</sup> es el de hallar una sociedad “observable” científicamente en la que, por su simplicidad y arcaísmo, se pueda verificar el conjunto de sus hipótesis en el mismo origen del fenómeno religioso, decantándose como representante más fidedigna de estas sociedades primordiales las descubiertas entre los aborígenes australianos<sup>32</sup>, que cuentan en su haber con una organización social en clanes y con un culto “religioso” de base totémica. El primer paso que dará para demostrar el carácter ideal-social de la religión es el de la definición de tiempos-espacios diferenciales para las esferas profana y sagrada de la vida social, donde la religión propiamente dicha sólo tendría cabida en el espacio-tiempo sagrado (interdicto de las actividades sociales cotidianas y productivas-económicas). El segundo paso será el de diferir el carácter sagrado de los objetos sagrados, tales como los *churinga* o los *tótems*, de las imágenes que se graban-pegan sobre los mismos, y que deben su valor al carácter ideal “representativo-simbólico” que encarnan. El tercer paso es el de identificar en dichos objetos sagrados, y concretamente en los *tótems*, una función como emblema o bandera nominativa del clan, al que los individuos quedan asociados por lazos de parentesco. Y por último, refrendar que el carácter ideal de la realidad sagrada tiene su origen y causa en la práctica social, como se pone de manifiesto en la “efervescencia colectiva” de los rituales ceremoniales de culto, de donde procedería la “fuerza real-social” del *mana* asociado a los objetos sagrados, transferido a los mismos por el vertido de carga emocional hacia el centro de la escena colectiva donde se ubican.

Y será precisamente este carácter social-global de la realidad del ser humano, configurado por mediación de las “representaciones colectivas”, el que le otorgará a la *Année sociologique* fundada por Durkheim su identidad editorial y su entidad como escuela antropológica, donde *Las formas elementales de la vida religiosa* supondrá su consumación<sup>33</sup>. De hecho, muchos de los tra-

<sup>31</sup> La obra en la que Durkheim vierte toda su trayectoria en torno a las religiones primitivas no es otra que *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), siendo nuestra versión consultada la editada por Akal, Madrid, 1992.

<sup>32</sup> En esta elección probablemente tuvo mucho que ver el excelente y voluminoso material de campo recogido por Spencer, B. y Gillen, F.J. (1904), en *The Northern Tribes of Central Australia*, Routledge/ Thoemmes Press, London, 1997.

<sup>33</sup> La primera época de la *Année sociologique* como publicación periódica se interrumpe en 1913, y aunque con posterioridad Mauss tratará de resucitarla en 1923 y 1934, no se mantendrá por mucho tiempo, bien sea por problemas internos o externos (como la guerra de 1939). Aunque algunos investigadores han querido ver una cierta evolución de carácter etnográfico más marcado en la segunda y tercera épocas, con publicaciones tales como “Essai sur le don, forme archaïque de l’échange” (1925),

bajos publicados por Hertz, Hubert, Mauss, y el mismo Durkheim previos a esta obra se pueden considerar como materiales exploratorios y preparatorios de las conclusiones finales de *Las formas elementales*, entre los cuales se pueden citar por su relevancia: Durkheim (1898) “La prohibición del incesto y sus orígenes”; Durkheim (1899) “De la definición de los fenómenos religiosos”; Hubert y Mauss (1899) “Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio”; Durkheim (1902) “Sobre el totemismo”; Durkheim y Mauss (1903) “De ciertas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las representaciones colectivas”; Hubert y Mauss (1904) “Esbozo de una teoría general de la magia”; Hertz (1907) “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”; y un largo etcétera.

Como continuadores de esta escuela francesa de las representaciones colectivas se pueden destacar a otras dos grandes figuras antropológicas con personalidad propia, como son Lévy-Bruhl y Lévi-Strauss. Los planteamientos de fondo de Lévy-Bruhl son muy parecidos a los mantenidos por Durkheim, aunque siempre se negó a que se lo identificase con su escuela de la *Année sociologique*. Para Lévy-Bruhl es inútil tratar de explicar las mentes primitivas en términos de psicología individual, y más si ésta se refiere a como piensan los antropólogos de la era moderna. La mentalidad de un individuo deriva de las representaciones colectivas de la sociedad a la que pertenece, que además, al formar parte de las instituciones sociales por las cuales dicha sociedad se organiza, le serán obligatorias. Las categorías de pensamiento con las que trabaja la “mentalidad primitiva” serían por completo diferentes a las de la “mentalidad civilizada”, pues en vez de estar sujetas a la razón estarían determinadas por formas de pensamiento “prelógicas”<sup>34</sup>. Estas formas pre-lógicas no significan que sean irracionales, sino que responden a una lógica sustentada por categorías de pensamiento diferentes a las nuestras, que por inverosímiles o contradictorias que puedan resultar a nuestros ojos, para el hombre primitivo resultan perfectamente lógicas y “reales”, donde la única manera de comprenderlas será aproximándose a las mismas sin nuestros prejuicios “lógicos”<sup>35</sup>. Lévi-Strauss, por su parte, será quién más se radicalizará en la utilización de las representaciones colectivas, pues éstas ya no se derivarán de la práctica social, como era el caso de Durkheim, sino de las “estructuras” inconscientes que condicionan el propio pensamiento, que serán a su vez las que ordenarán la realidad y la organización social. De esta forma, el *estructuralismo* no vendría a ser más que el proceso por el cual los hombres confieren una estructura a los acontecimientos vividos, que organizados por el “operador lógico” en una red de oposiciones y correspondencias les dota de una significatividad, donde el mundo natural y el mundo social pueden ser pensados como una totalidad-unidad plena de sentido<sup>36</sup>. Otro autor que se

“Fragment d’un plan de sociologie générale descriptive” (1934), “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de “moi” “ (1938), lo cierto es que sigue estando presente en las mismas el mismo “esprit collective” de sus comienzos.

<sup>34</sup> LEVY-BRUHL, L. (1912), *How Natives Think (Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures)*, Allen & Unwin, London, 1926; LEVY-BRUHL, L. (1922), *La mentalidad primitiva (La Mentalité Primitive)*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

<sup>35</sup> LEVY-BRUHL, L. (1927), *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1985; p. 91.

<sup>36</sup> LEVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1984; p. 136; *Mito y Significado*, Madrid, Alianza, 1978; *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; *Las estructuras elementales de parentesco*, Barcelona, Paidós, 1988; *Antropología Estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.

puede destacar en esta línea comparativa entre las formas de pensamiento modernas y primitivas es Robin Horton, y concretamente su ensayo sobre “El pensamiento tradicional Africano y la ciencia occidental”<sup>37</sup>. En este texto se viene a reivindicar una serie de similitudes entre el pensamiento primitivo y el actual pensamiento científico, que, en clara alusión a la “mentalidad primitiva” prelógica de Levy-Bruhl, subraya su base común racional. Como tales se pueden citar elementos como: la búsqueda de la unidad u orden subyacente a la diversidad o desorden aparente; la función de una teoría que coloca las cosas en un contexto causal más amplio que el “sentido común”; el carácter complementario del sentido común y la teoría para dos espacios diferentes de necesidades explicativas; la progresión escalar de explicaciones teóricas para diferentes contextos, que primero abstraen y analizan, y después reintegran; y la inspiración analógica entre observaciones incomprensibles y ciertos fenómenos ya familiares, aunque con el tiempo el modelo teórico oscurezca dichas relaciones. Por el contrario, también se podrían distinguir ciertas diferencias, que tienen su origen fundamental en que el pensamiento primitivo está cerrado a las alternativas de los principios establecidos (la fe precede a la explicación) y en que el pensamiento científico tiene una sensibilidad ampliamente aceptada hacia nuevos principios de explicación (Kuhn no diría lo mismo), a lo que habría que sumarle: una actitud mágica hacia las palabras frente a una actitud no mágica; ideas vinculadas con experiencias frente a ideas vinculadas con ideas; y, finalmente, un pensamiento irreflexivo (dogmático) frente a un pensamiento reflexivo (crítico)<sup>38</sup>.

En contrapeso a estos enfoques metodológicos, tampoco son pocos los antropólogos que se decantan por una interpretación materialista del fenómeno religioso, atribuyendo sus diferentes figuraciones simbólicas a la necesidades y condicionantes naturales del entorno medioambiental en el que se localizan los distintos grupos humanos. El antecedente a esta estrategia de investigación lo podemos encontrar, si se nos permite esa licencia, en la escuela alemana del mito natural, cuya tesis central postulaba que los dioses de la antigüedad eran en realidad la personificación de distintos fenómenos naturales. Como representante más fidedigno de esta escuela se puede citar a Max Müller, uno de los principales especialistas en sánscrito y religiones indoeuropeas del siglo XIX. Según este autor, los elementos naturales intangibles, como el sol y el cielo, habrían proporcionado a los hombres la idea de lo infinito y eterno<sup>39</sup>, cualidades que, con posterioridad, habrían encarnado en dioses. Estas personificaciones perderían, a continuación, sus atributos metafóricos y pasarían a adquirir una autonomía como seres independientes y superiores. Es por esta razón, por la “cosificación” de los *nomina* en *numina*<sup>40</sup>, por lo que Müller postula que la religión tiene su origen en una “enfermedad

<sup>37</sup> HORTON, R. (1967), “El pensamiento tradicional Africano y la ciencia occidental”, en Llobera, J.R., *Ciencia y Brujería*, Anagrama, Barcelona, 1988.

<sup>38</sup> El núcleo de la cuestión puede estar en lo que más adelante nos indica Geertz: «El axioma fundamental que está en la base de lo que acaso pudiéramos llamar “la perspectiva religiosa” es en todas partes el mismo: quien quiere saber, debe primero creer”; *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990; p. 105.

<sup>39</sup> MÜLLER, M. (1878), *Lectures on Origin and Growth of Religion*, Thoemmes Press, London, 1997; pp. 224-255.

<sup>40</sup> *Ibíd.*; p. 228.

del lenguaje”; y por la cual el único método válido de investigación es el filológico-etimológico, con el que podremos volver a descubrir el sentido original de las religiones. Las otras dos corrientes que se pueden incardinar dentro de la estrategia materialista, son la funcionalista, con Malinowski y Radcliffe-Brown como figuras más destacadas, y el materialismo cultural de Marvin Harris.

Bronislaw Malinowski va a partir de que toda teoría de la cultura debe buscarse en los hechos biológicos y físicos sobre la que se construye<sup>41</sup>, donde sólo con posterioridad el hombre primitivo, en su afán de comprensión del mundo, habría atribuido dichos hábitos adaptativo-funcionales a un origen mítico-sagrado<sup>42</sup>. Las funciones de la religión serían, siguiendo a Durkheim, eminentemente sociales, pues gracias a la “publicidad” con la que se revisten sus rituales se puede mantener la cohesión de grupo en torno a unos mismos principios de interpretación del mundo que garanticen la cooperación comunitaria para la satisfacción de las necesidades biológicas, misión última de toda cultura. La religión constituye entonces los imperativos integrativos del conocimiento, como nuevas necesidades culturales (segundo nivel) derivadas de su función primaria adaptativa (primer nivel)<sup>43</sup>. Radcliffe-Brown, por su parte, en la explicación del origen de las religiones totémicas vuelve a proponer, frente a Durkheim, que la elección de los animales totémicos se establece por una relación ritual previa hacia determinados animales en virtud del valor socio-económico para un grupo concreto<sup>44</sup>, y no por sus capacidades de representación “ideal”. Por cuanto a las funciones (estructurales) de la religión, Radcliffe-Brown le imprimirá un sesgo más sociológico para distanciarse de las necesidades biopsicológicas de Malinowski, esto es, que el objeto real de toda religión es el de mantener y garantizar un sistema de organización social<sup>45</sup>. Finalmente, Marvin Harris será quien con mayor énfasis resaltará la influencia de los principios “infraestructurales” que condicionan las sociedades respecto a sus figuraciones simbólicas de lo sagrado, proponiendo un nuevo<sup>46</sup> paradigma explicativo: el materialismo cultural. Su tesis es bas-

<sup>41</sup> MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1981; p. 42.

<sup>42</sup> MALINOWSKI, B., *Magia, Ciencia y Religión*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994; pp. 122-123.

<sup>43</sup> MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, p. 44.

<sup>44</sup> RADCLIFFE-BROWN, C., *Estructura y Función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1974; p. 148.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>46</sup> Harris toma como antecesores suyos, dentro del discurso antropológico, a Gordon Childe, Leslie White y Steward; ver HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1993; p. 551-590.

<sup>47</sup> La diferencia básica con el marxismo es que frente a una concepción dialéctica de la historia, donde el sujeto del cambio histórico son los actores sociales (lucha de clases), determinados y movilizadas por unos intereses en el Modo de producción de una época (en última instancia condicionada por el estado de las fuerzas productivas -tecnología-), Harris parte de una evolución histórico-social como resultado de la acumulación gradual de ventajas técnico-culturales, seleccionadas por el principio de “ensayo y error” respecto a la adaptación más “rentable” a un determinado entorno medioambiental. En este sentido, la estrategia *etic* que adopta Harris peca de un excesivo sesgo “economicista”, donde los grupos humanos serían únicamente poblaciones en busca de soluciones eficientes a sus problemas cotidianos, y nunca actores sociales, más preocupados por las cuestiones *emic* religiosas o ideológicas, atributos que se presentan como epifenómenos de las condiciones materiales y carentes de importancia para las necesidades estructurales de organización social.

tante parecida a la marxista<sup>47</sup>: una serie de elementos infraestructurales (Modo de producción y Modo de reproducción) condicionan a los elementos estructurales (economía doméstica y economía política) y a los elementos superestructurales (arte, religión, ciencia)<sup>48</sup>. El motor histórico de los procesos de cambio vendría dado por la intensificación de los modos de producción y reproducción, que agotarían los recursos disponibles hasta forzar nuevas formas tecno-económicas, nuevos comportamientos de control de la reproducción, y nuevas formas de organización socio-cultural. El problema de Harris es que peca de un excesivo atrevimiento en la proyección de su método, al que si bien se le puede reconocer un cierto grado de acierto en explicaciones como por qué son las vacas sagradas en la India y el cerdo maldito en el Islam, en ningún modo se puede hablar del canibalismo de las sociedades aztecas como una solución plausible a una carencia de proteínas en la dieta<sup>49</sup>.

Dentro de la antropología etnográfica moderna, se empezará a desertar de las explicaciones “esencialistas” de la religión, destacando la futilidad de una búsqueda del *primordium* espiritual<sup>50</sup>, y ciñendo sus ambiciones investigativas a la propia realidad del fenómeno tal y como viene dada en un grupo humano, pues “Para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace”<sup>51</sup>. Sin embargo, dejar en la ambigüedad lo que se puede entender por religión nos crea el riesgo de tener que recurrir a nuestra propia experiencia para determinarla; como es lo que en realidad hace Evans-Pritchard, que se dejará guiar en última instancia por sus propias concepciones de lo que es una religión (de hecho, era creyente practicante) al admitir y estudiar su existencia entre los Nuer<sup>52</sup>, y por el contrario no llegar a distinguir su presencia entre los Azande<sup>53</sup>. En definitiva, tanto si se quiere como si no, e independientemente de las interpretaciones que con posterioridad se realicen, no se puede eludir la necesidad de hacer operativo el objeto de investigación religioso, pues dependiendo de como se defina, y respecto a que (por ejemplo a la magia), se podrá hacer visible en unas sociedades en vez de otras.

<sup>48</sup> HARRIS, M., *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982; pp. 67-70.

<sup>49</sup> “¿Es posible que la redistribución de la carne de las víctimas sacrificadas mejorara significativamente el contenido de proteínas y de grasas de la dieta de la nación azteca? Si la población del valle de México era de dos millones y la cantidad de prisioneros disponibles para la redistribución por año sólo ascendía a quince mil, la respuesta es negativa. Pero la cuestión está mal planteada. La pregunta no debería plantear hasta qué punto estas redistribuciones caníbales contribuían a la salud y la energía del ciudadano medio, sino hasta qué punto los costos y beneficios del control político experimentaron un cambio favorable a consecuencia de utilizar carne humana para recompensar a grupos selectos en períodos cruciales. Si un dedo de la mano o del pie era todo lo que uno podía esperar, probablemente el sistema no habría funcionado. Pero si la carne era suministrada a la nobleza, los militares y sus acólitos en paquetes concentrados, y si la provisión era sincronizada para compensar los déficits del ciclo agrícola, quizá la recompensa habría sido suficiente para que Moctezuma y la clase gobernante evitaran la caída política. Si este análisis es correcto, debemos considerar sus implicaciones inversas, es decir, que la disponibilidad de especies animales domesticadas desempeñó un papel importante en la prohibición del canibalismo y en el desarrollo de religiones de amor y misericordia en los estados del Viejo Mundo. Incluso es posible que el cristianismo fuera más el don del cordero en el pesebre que el del niño que nació en él”. HARRIS, M., *Caníbales y Reyes. Los orígenes de la culturas*, Alianza, Madrid, 1989; pp. 154-155.

<sup>50</sup> EVANS-PRITCHARD, E.E., *Las teorías de la religión primitiva*; p. 168.

<sup>51</sup> *Ibid.*; p. 191.

<sup>52</sup> EVANS-PRITCHARD, E.E., *La religión Nuer*, Taurus, Madrid, 1982

<sup>53</sup> EVANS-PRITCHARD, E.E., *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.

Uno de los últimos enfoques antropológicos es el de Clifford Geertz, el cual parte de un binomio indivisible entre la cosmovisión religiosa y el *ethos* característico de la misma, por el cual los individuos son capaces de presentarla en su vida cotidiana. Geertz definirá la religión como: “1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único”<sup>54</sup>. Los ingredientes esenciales de esta fórmula son los anteriormente citados: la cosmovisión, como sistema de símbolos y sus correspondencias por los que se reduce el “cosmos” a un modelo de orden total y absoluto; el *ethos*, como un complejo motivacional hacia determinados tipos de acciones e interdicciones; y su matrimonio indisoluble, por el cual la “realidad” cristaliza como una necesidad ontológica entre un orden simbólico y su vivencia en un estilo de vida único, e investido por ello de una efectividad intrínseca a su existencia en virtud de una armonía elemental mítico-ritual<sup>55</sup>. Lo novedoso de esta definición es que ya no articula los fundamentos morales de la conducta en la coparticipación cultural comunitaria, sino que, por el contrario, tendrían su raíz en una necesidad psicológica-ontológica de ordenar la conducta según un “modelo ejemplar” que la provisione de un sentido trascendente; es decir, no busca las necesidades funcionales para el mantenimiento de las imágenes sagradas en que la sociedad se refleja a sí misma, sino que por el contrario parte de las necesidades psicológicas del hombre para vivir dentro de un orden que confiera un sentido a su existencia. En resumen, la fusión “cosmo-ética” no viene sino a expresar la necesidad del ser humano para establecer un equilibrio armónico entre sus anhelos emocionales y sus aspiraciones intelectuales, equilibrio a través del cual pueda conseguir llenarse de la nostalgia de una “plenitud de ser” perdida, que es vivenciada por la conciencia de la separación entre sí mismo y el mundo natural que le rodea, y que tratará de “salvarse” a través del artificio de una esfera “sagrada” en la que puedan volver a reintegrarse la naturaleza y el hombre (social)<sup>56</sup>.

Un caso aparte dentro del estudio antropológico de la religión es el de Mircea Eliade, que desde su estrategia metodológica como cronista de la “historia” de las “hierofanías”, en su aspecto de manifestaciones de lo sagrado en el mundo<sup>57</sup>, renuncia a plantearse científicamente el verdadero significado de la religión para el hombre, pues éste solamente puede aflorar en el contexto de su propio discurso<sup>58</sup>. Sin embargo, a lo largo y ancho de su obra

<sup>54</sup> GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990; p. 89.

<sup>55</sup> “La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna, procede pues de la realización del ritual mismo. Al provocar una serie de estados anímicos y motivacionales -un *ethos*- y al definir una imagen del orden cósmico -una cosmovisión- por medio de una serie de símbolos, la representación hace que el *modelo para* y el *modelo de* (en cuanto a aspectos de creencia religiosa) se transpongan recíprocamente”; *Ibid.*; pp. 111-112.

<sup>56</sup> “... el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión” *Ibid.*; p. 118.

<sup>57</sup> ELIADE, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor, Barcelona, 1985; p. 18.

<sup>58</sup> “... un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir, de ser estudiado a escala religiosa. Pretender perfilar este fenó-

sí que se puede apreciar una cierta atribución funcional de la religión para con el hombre, que no es otra que la de proporcionarle unos criterios sólidos de “verdad” en los que poder construir su realidad fenomenológica<sup>59</sup>. En este sentido, se podría emparentar a este autor con la familia Durkheimniana de las representaciones colectivas, donde el conjunto de hierofanías reintegradas en un sistema<sup>60</sup>, construyen un espacio sagrado en el que la realidad adquiere un estatuto ontológico absoluto<sup>61</sup>. Los mitos resultan, entonces, narraciones cosmogónicas de como la realidad viene a la existencia<sup>62</sup>; una historia sagrada y, en consecuencia, verdadera, por la que se efectúa una “revelación” del secreto del origen de las cosas<sup>63</sup>; y al mismo tiempo, en su faceta ritual, un “modelo ejemplar” de conducta que permite salvar al hombre de su carácter mundano reintegrándolo con lo verdaderamente “real”<sup>64</sup>.

meno mediante la fisiología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte ... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado”; ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981; p.20.

<sup>59</sup> “En los niveles arcaicos de cultura, la religión mantiene la “abertura” hacia un Mundo Sobrehumano, el mundo de los valores axiológicos... Este “otro mundo” representa un plano sobrehumano, “trascendente”, el de las *realidades absolutas*. En la experiencia de lo sagrado, en el encuentro con una realidad transhumana, es donde nace la idea de que algo *existe realmente*, que existen valores absolutos, susceptibles de guiar al hombre y de conferir una significación a la existencia humana. Es, pues, a través de la experiencia de lo sagrado como se abren paso las ideas de *realidad, verdad, significación*, que serán ulteriormente elaboradas y sistematizadas por las especulaciones metafísicas”; ELIADE, M., *Mito y Realidad*, Labor, Barcelona, 1985; p. 147.

<sup>60</sup> “... en ninguna parte se encuentran únicamente hierofanías elementales, sino que hay siempre huellas de formas religiosas que, en la perspectiva de las concepciones evolucionistas, se consideran como superiores (seres supremos, leyes morales, mitologías, etc.); pero aun prescindiendo de esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un sistema en el que se integran las hierofanías elementales”; ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*; p. 53.

<sup>61</sup> El *mana*, en este sentido, no es más que ese plano ontológico en el que las cosas adquieren su realidad y significatividad por excelencia (tipo ideal o arquetipo de como “deben ser”); *Ibid.*, pp. 42-46.

<sup>62</sup> ELIADE, M., *Mito y Realidad*; p. 12.

<sup>63</sup> *Ibid.*; p. 20.

<sup>64</sup> “El acto tiene sentido tan sólo en la mediada que repite un modelo trascendente, un arquetipo. De ahí que la finalidad de esa repetición sea asegurar la *normalidad* del acto, legalizarlo, concediéndole así un estatuto ontológico; porque si llega a ser *real*, es, únicamente *porque repite* un arquetipo... la acción es al mismo tiempo una ceremonia (en la medida en que introduce al hombre en una zona sagrada) y una inserción en lo real”; ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones*; p. 56.