

DE LA PRESENCIA, AL PRINCIPIO DE PROMETEO. UN CAMBIO ESTÉTICO DE LO SAGRADO¹

Jose Luis Cardero Lopez²

Resumen

Lo Sagrado, considerado en su evolución desde lo numinoso hacia lo institucionalizado de las religiones, con la aparición de “sacerdotes” como especialistas en la relación entre lo numinoso y el ser humano, cuando éste abandona su experiencia en manos del grupo social pretendiendo hacerle partícipe de ella.

¹ Este texto forma parte de un trabajo inédito titulado: *Medidas de incertidumbre. Entre lo irracional y lo sagrado.*

² JOSÉ LUIS CARDERO LÓPEZ. Lugo, 1946. Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Especialidad, Antropología Social. Campo de trabajo: Mitología, Simbología, Hermenéutica. Es funcionario de la Administración Civil del Estado y trabaja en el Ministerio de Economía, Madrid. JLCardero@mineco.es

*Écoute moi, mon fils, et apprends la sagesse;
Et rends ton cœur attentif...
Je te découvrirai une doctrine pesée dans la balance
Et je te ferai connaître une science exacte.
ECCLÉSIASTIQUE, XVI, 22.*

1.- Las interpretaciones de lo sagrado.

La preocupación por lo sagrado –tal vez la obsesión, si hacemos caso a Freud- parece fijada en estratos muy hondos del espíritu humano. Como es sabido, ha sido estudiada y analizada desde puntos de vista muy variados y por diferentes disciplinas: psicología, filosofía, antropología... pero siempre como un sentimiento o como un aspecto de referencia, básico, seminal, clave, en el transcurso de la historia de las ideas y en el proceso evolutivo de las civilizaciones y de las culturas.

Esta posición central de lo sagrado y su expresión en formas variadas, las más conocidas de las cuales –aunque tal vez no las más importantes- son las religiones, le ha conferido un gran relieve incluso en aquellas cosmovisiones que quieren distinguirse de las concepciones trascendentes, es decir, de aquellas que describen un estado de encontrarse *mas allá, o por encima*, respecto a algo ajeno e irreducible a la naturaleza y a la comprensión humanas. En efecto, lo *absolutamente otro, lo fuera de*, posee una gran importancia en el proceso de formulación y racionalización de lo sagrado desde cualquier perspectiva, según veremos luego.

Se considere o no su origen externo al ser humano, se le atribuya un carácter sobrenatural y trascendente o, por el contrario, una condición puramente terrenal, lo sagrado siempre termina por ser una experiencia colectiva. Habrá quien afirme su aspecto íntimo, sus vivencias secretas y recogidas. Todo esto puede ser cierto en determinados momentos y para algunas personas. En realidad, existen testimonios sobre esa cualidad interior de lo sagrado que parecen negar valor a sus manifestaciones externas. Pero por encima de todo y al fin de su proceso natural, lo sagrado ha de hacerse público, ha de volcarse hacia el conjunto del grupo social para culminar su desarrollo. Es un tributo que debe al carácter social del ser humano, que no permite actitudes que escapen al control establecido por cualquier cultura respecto a lo ajeno. Y ya queda apuntado que lo sagrado es lo ajeno, lo absolutamente distinto por excelencia.

El mismo impulso que le echa en brazos de la colectividad hace que esa vivencia de lo inefable acabe también por institucionalizarse. Mientras reside en el “interior” del ser humano bien puede pasar sin normas y sin regulaciones. Pero al hacerse público ha de someterse necesariamente a la supervisión grupal, ha de probar que, por muy extraños y contradictorios que sean sus requerimientos, no van a poner en peligro la solidaridad de la que depende la supervivencia colectiva. Casi nunca entra lo sagrado en contradicción abierta con las normas sociales y, si en ocasiones muy contadas lo hace, siempre deja abierta la posibilidad de que actúen los oportunos mecanismos compensatorios, a fin de restablecer el equilibrio funcional.

Una de sus formas de institucionalización son las religiones. Aunque deriven de lo sagrado (puede haber una religión con un único dios, con varios, o con muchos, incluso puede haber religión sin dioses, pero nunca sin referencias a lo sagrado), existe una cierta distancia entre ambos tipos de experiencia que es necesario cubrir. Y se cubre mediante el pensamiento, mediante la reflexión, pero también a través de la actuación vital. Ambos aspectos son necesarios. Cada uno de ellos actúa en su ámbito pero depende inexorablemente del otro. Aristóteles colocaba al hombre en el recinto cuidadosamente planificado de la *polis* y decía que fuera de ese límite solo podían permanecer las bestias... y los dioses [1]. Es decir, una representación de lo sagrado, que es lo numinoso, lo perteneciente al plano de las divinidades, queda fuera de lo social pero al mismo tiempo ha de ser definido en razón de lo social: los dioses son aquellos que no necesitan nada de la comunidad, precisamente por su propia suficiencia respecto a ella.

En ocasiones el camino lleva hacia realidades diferentes y lo sagrado no se personaliza ni se adecúa a la norma que trata de integrarlo en el grupo, aún cuando la actuación de lo social lo somete de

alguna otra manera a su control. A veces, lo sagrado es algo tan difícil de evaluar como una voz, como un paisaje, como el juego de los rayos del sol o de la luna entre las frondas de un bosque [2]. También puede invadir todos los actos de la existencia y los lugares más extraños y recónditos de la casa o del territorio. Pero casi siempre termina por asentarse sobre un objeto, sobre una imagen, sobre un animal o una persona. Si entre las tribus primitivas lo sagrado predomina como *mana*, se trata de una fuerza impersonal, no radicada, capaz de adoptar innumerables caras y de ostentar múltiples propiedades. Pero eso no quiere decir que no se la pueda localizar en un momento dado, haciéndola desempeñar un papel concreto y puntual. Malinowski estudia entre los nativos de las islas Trobriand un universo sagrado que, en 1916, resultaba absolutamente extraño a los ojos de los europeos, acostumbrados al racionalismo de sus propias estructuras de lo numinoso. Sin embargo, a través de la curiosidad del antropólogo se revela un mundo de una enorme complejidad, pero capaz de responder a las necesidades de una cultura: las dos clases de alma que los trobriandeses señalan en el ser humano, *baloma* (que es la forma principal y duradera del espíritu del difunto) y *kosi* (que viene a ser como su sombra, tan breve y precaria como la sombra real), son una manifestación de lo sagrado y reflejan una concepción de los vínculos con lo sobrenatural que no desmerece, en sus planteamientos filosóficos, de lo que cualquier otra forma, pasada o presente, pueda aportar respecto al inquietante problema de la existencia tras la muerte [3].

Este es uno de los caminos que, desde la idea general de lo sagrado, de lo inefable, conduce hacia la aparición de las religiones. El mundo en donde moran los espíritus de los antepasados es, en muchos casos, un reflejo especular del mundo terreno donde se desarrolla la vida del grupo. La consideración del último destino de los difuntos se funde con la permanencia de los antepasados en el recuerdo colectivo. La otredad absoluta de lo trascendente se pliega así a las necesidades de coordinación y de jerarquización cósmicas, bien para servir de paradigma al mundo grupal, bien para dotar a su estructura de una justificación y de una explicación coherente y comprensible.

¿Cómo sino habría sido posible asumir y tolerar el dolor y el espanto de la muerte? ¿Cómo sino habrían podido entenderse de un modo práctico los fenómenos que rodean a los humanos? En todas las culturas existe, junto a la explicación de los orígenes, una explicación de la muerte y un relato de otra vida. El grupo social no puede convivir con los muertos; estos han de ser ubicados fuera del grupo porque han sido arrebatados de él. El trauma de la pérdida ha de ser comprendido y neutralizado mediante la acción de lo numinoso, pero también lo numinoso ha de poderse sentir en alguna medida como propio, ya que tal vez no sea posible entenderlo del todo. Así, en un ejemplo clásico de hierofanía, Yahvé se presenta por primera vez ante Moisés manifestándole que El es lo sagrado. Solo tras esa primera afirmación le dirá: *Yo soy el Dios de tus padres*.

La transformación de lo numinoso en religión requiere este paso del reconocimiento mutuo, el momento de la personalización de algo que hasta entonces había actuado en medio de la niebla. Es el anuncio de la presencia del *mysterium*, aunque todavía no la explicación del misterio mismo.

¿Porqué tiene que producirse ese cambio en la conformación y carácter de un sentimiento ya de por sí complejo? Tal vez una razón de peso sea la influencia del grupo social. Ya que no es concebible que en un individuo completamente aislado puedan desarrollarse aquellas cualidades característicamente humanas, toda vez que los seres humanos solo pueden alcanzar esa condición en el seno de la sociedad, podemos suponer razonablemente que dicho sentimiento de lo religioso tampoco surgirá en un sujeto semejante. Ni es concebible el individuo criado fuera del cosmos humano, ni tampoco que, de darse tal caso, pudieran nacer en ese individuo aislado y perdido los sentimientos humanos que identifican a las personas como tales. El resultado de un proceso semejante no será un ser humano cabal, ni tampoco podrá ser un dios; de la alternativa aristotélica solo nos quedaría por tanto la posibilidad y el lugar de la bestia.

Esto no quiere decir que tal sentimiento no pueda nacer en la soledad, en el apartamiento o en el enfrentamiento individual con la realidad de lo *absolutamente otro*. Pero cuando surge, es inmediatamente colocado bajo la influencia del grupo. Y los sentimientos humanos, las creaciones de la mente, se extienden como un fuego en el bosque. Como en el caso del fuego, el cambio que provocan en el medio es radical y definitivo. Después de su ocurrencia ya no es posible recuperar el nivel de existencia anterior porque ya ha desaparecido, porque ya se ha transformado irremediabilmente. Más adelante veremos como expresan esta circunstancia Hegel y Feuerbach al

hablar acerca del nacimiento de la religión, de las diferentes interpretaciones acerca del *espíritu del mundo* y del desdoblamiento humano entre lo limitado y el infinito.

Con lo religioso encontramos por tanto un fenómeno difícil de describir y no menos difícil de clasificar. Es tanto más complejo cuanto más se difumina entre las otras expresiones de lo social de las que, casi siempre, resulta muy difícil, cuando no imposible, separarlo. Tal vez por ello la conciencia de lo sagrado despierta en nosotros una vaga inquietud, nacida de esa íntima confluencia de lo colectivo con nuestros temores y esperanzas, pero los seres humanos solemos hacer de la necesidad virtud y mostrarnos un claro desasosiego ante la ambigüedad y frente a todo aquello a lo que no es posible etiquetar y fijar en una posición clara. De aquí nacen las diversas teorías que intentan explicar los orígenes de lo sagrado y a las cuales los analistas confieren sus correspondientes adjetivos: *sociológicas, etnológicas, psicológicas, fenomenológicas o hermenéuticas* [4].

Esto supone una cierta concepción evolucionista que también arrastra consigo la consiguiente rémora de inexactitudes y parcialidades, debido al empleo abusivo en el plano social de conceptos de rango biológico. Existen amplias diferencias entre una evolución y un cambio. En los procesos evolutivos suele transformarse sobre todo el nivel de organización pero ello no supone necesariamente una modificación de los patrones de complejidad. Un ejemplo son los modelos de organización fractal en los que el aspecto de complejidad depende del plano desde el que se lleve a cabo la observación. El cambio, por su parte, casi siempre supone un proceso en el que, desde una sucesión de acumulaciones cuantitativas, se desemboca en una transformación cualitativa, es decir, no solo un cambio en el nivel de organización, sino en la condición de la sustancia, en los propósitos y en las posibilidades de una capacidad futura. En cambios como los que ocurren en las formas sociales humanas no se debe atender únicamente al grado de complejidad que, desde luego, puede variar y hacerse mayor, sino a las modificaciones cualitativas que son las que le confieren sus características principales. Así, una sociedad moderna cronológicamente hablando, puede presentar formas más sencillas, menos *evolucionadas* en ciertos aspectos, que modelos sociales anteriores, aunque ello no es de ninguna manera una norma fija, como tampoco lo es su contraria [5].

Lo sagrado y su derivación en lo religioso han de ser comprendidos también en el ámbito genérico de lo social. Se hallan ligados –como lo social– a las condiciones de vida, a las relaciones plurifuncionales y a las necesidades que los seres humanos articulan en cada circunstancia entre ellos mismos y el universo que les rodea y del cual forman parte. Pero al final, lo que hay en la evaluación de lo sagrado es una cuestión de fe, de creencias; y al afirmar esto hay que referirse tanto a quienes consideran que lo sagrado es una manifestación de algo trascendente, externo y superior al ser humano, como a quienes afirman que solo se trata de una elaboración de la mente, de una consecuencia implícita en el desarrollo de los propios modelos sociales.

Por ejemplo, las teorías que Julien Ries denomina *sociológicas* y *etnológicas* están representadas para él por los trabajos de autores como Emile Durkheim, Marcel Mauss, Hubert, Laura L. Makarius y René Girard. El fondo común de este tipo de hipótesis se basa en la explicación de que el sentimiento de lo religioso nace a partir de la transformación de fuerzas sociales. Según es sabido, el estudio de Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) [6], analiza –desde la perspectiva de lo sagrado– la civilización de los aborígenes australianos, como representación de una fase muy temprana de la evolución de la humanidad que se halla a nuestro alcance en tanto que muestra viva de lo que pudieron ser, hipotéticamente, las culturas de nuestros antepasados prehistóricos ya desaparecidos.

Durkheim aporta conclusiones válidas al respecto. Distingue, en estas etapas que él considera primarias, lo que diferencia a la magia de la religión: el soporte de una colectividad de *creyentes* que caracteriza a ésta, mientras que la magia es más bien una manifestación colocada bajo el control y la práctica individuales. Para él, la problemática religiosa se fundamenta en la aparente contradicción entre dos necesidades históricas: la secularización del mundo y el mantenimiento de los universos simbólicos sagrados [7]. Pero en este punto es donde surge el problema. Escuelas sociológicas y antropológicas posteriores han tenido que modificar esta visión, precisamente en la línea de lo apuntado anteriormente: el carácter pretendidamente primitivo de aquella sociedad aborígen objeto del estudio y, sobre todo, lo arbitrario de la hipótesis comparativa por la que se considera que las sociedades primitivas contemporáneas pueden equipararse de alguna manera a las sociedades

prehistóricas o protohistóricas [8]. El estudio de las culturas y en no menor medida el estudio de las religiones, con un mejor conocimiento de las manifestaciones religiosas de algunos pueblos de la Antigüedad (hititas, babilonios, egipcios, escitas, osetas, hindúes, baltos) y de otros más cercanos a nosotros en el tiempo, como muchos de África y América, han transformado la gnoseología y la metodología antropológicas, así como nuestra interpretación sobre la génesis o sobre los cambios que afectan al entendimiento de lo sagrado en general y de las religiones en particular [9].

Mauss y Hubert, autores señalados por J. Ries como ejemplo de teorías sociológicas expresadas sobre los orígenes de lo sagrado, insisten –dentro de la línea analítica durkheimiana– en una representación de lo sagrado cristalizada sobre el *totem*, el cual sería un símbolo del clan. Continúan considerando legítima, desde una perspectiva dinámica de las ciencias sociales, la atribución a las sociedades *salvajes* de un papel fásico y coyuntural en el conjunto de una hipótesis evolutiva. El *totem* sería así una especie de elemento convertidor y conductor de los sentimientos religiosos colectivos, un depósito desde el que se canalizaría hacia la colectividad el *mana* o fuerza representativa de lo numinoso. *Totem* y *mana* podrán ser por tanto utilizados como vehículos de comunicación de y hacia lo sagrado [10]. La prueba de que el *mana* se manifestaría también en las etapas más antiguas de otras religiones, justificará, para Mauss y Hubert, esta hipótesis evolutiva de lo sagrado. No obstante, las mismas investigaciones de Malinowski ya mencionadas o las que efectuaron otros autores en épocas más recientes, no parecen confirmar tal supuesto [11].

En una trayectoria de corte más psicológico caen los análisis de Laura L. Makarius y de René Girard. Makarius, en su trabajo *Le sacré et la violation des interdits* (1974), explica el significado del *mana* en las religiones primitivas haciendo surgir su poder sagrado de una ancestral violación del tabú de la sangre. Son conocidos los temores y códigos normativos que circulan en muchas culturas, incluida la nuestra, respecto a la sangre vinculada a determinados momentos y circunstancias (menstruación, parto, guerra, parentesco, etc.). Conceptos como *pureza de sangre*, *ser de la misma sangre* o manifestaciones como *comoderramar hasta la última gota de sangre*, conservan todo su valor representativo y ritual, todo su significado, desde tiempos no tan lejanos con respecto a los nuestros, e incluso hoy día. Las creencias mágicas y las sanciones impuestas a una transgresión ligada a la sangre, originarán, para Makarius, lo sagrado, como producto de una elaboración mental de ciertos grupos humanos, dando lugar a las religiones de una forma indirecta e involuntaria [12].

Por su parte René Girard destaca la importancia que tiene el sacrificio en la vida religiosa primitiva, tal como se deduce de los análisis efectuados sobre los mitos de origen en distintas culturas. Estos relatan siempre, según él, la muerte violenta de una criatura mítica cuyo sacrificio desencadena el nacimiento del orden cultural. Personajes de las mitologías como Edipo, Dionisos, Osiris, Gilgamesh, Mitra o Quetzalcoatl, son ejemplos de héroes fundadores y civilizadores martirizados y despedazados por otras criaturas míticas o que hubieron de someterse a procesos de muerte y resurrección de carácter iniciático. Todos ellos abren con su padecimiento una época nueva en conocimientos y aplicación de tecnologías diversas de la que se aprovechan los humanos.

Girard sugiere que esos mitos encubren el recuerdo de algún homicidio colectivo ancestral que en el relato queda internalizado y justificado, pero sin capacidad para asumir la culpa resultante, que continuará influyendo sobre el comportamiento y las vivencias posteriores de los humanos. Sin embargo, la violencia de aquél sacrificio será expresada mediante representaciones, a través de una sublimación estética controlada y fijada socialmente por el rito. El aspecto dual de lo sagrado, el orden y el desorden, los impulsos creativos y destructivos que contienen a partes iguales, provienen de aquella violencia fundacional que todavía es posible rastrear hoy, por ejemplo, en el vocabulario de lo numinoso.

Se podría afirmar que este tipo de explicaciones, apoyadas en la existencia de complejos internalizados y referidas a hipotéticas conductas de los grupos ancestrales, desbordan ya por muchos puntos el estricto marco de las teorías sociológicas y etnológicas. Que, además, se pretenda que pueden constituir modelos descriptivos de carácter general sobre los orígenes de las religiones, supondría predicar una homogeneidad asombrosa del psiquismo humano o tal vez postular la pervivencia, en las diferentes comunidades humanas, de influjos nacidos en tiempos remotos, cuando los primeros grupos comenzaron a dispersarse por la tierra a partir de un hipotético núcleo matriz.

Pero no es posible afirmar con seguridad ni una cosa ni la otra. Los seres humanos presentan

seguramente una base común de pensamiento, pero también una enorme variedad en sus respuestas ante los requerimientos y condiciones medioambientales. Precisamente es esa la característica principal de su cultura: su casi infinita capacidad para la variación y la adaptación. Ello salta a la vista ante un simple examen de los mapas etnológicos y tanto más cuando se llevan a cabo análisis profundos e intensivos de manifestaciones culturales como las religiosas. Comunidades geográficamente vecinas pueden manifestar grandes disparidades en su concepción del mundo, en sus figuraciones acerca del más allá o en sus relaciones respecto a las divinidades y con las fuerzas del espíritu o e la naturaleza. Por el contrario, rasgos idénticos o muy semejantes suelen aparecer –sobre todo en cosmovisiones, en rituales y mitos de origen- entre culturas ampliamente separadas en el espacio o en el tiempo. Así es señalado por numerosos estudios acerca de las religiones de los distintos pueblos –pasados o contemporáneos- del planeta [13].

De ello parece legítimo deducir que, ante las manifestaciones culturales, no resultan obstáculos insalvables ni los accidentes geográficos ni las distancias espaciales o temporales, pero sí pueden serlo los caracteres y rasgos de otras culturas que en ciertos casos oponen una enorme resistencia a la penetración de creencias ajenas o, al menos, de ciertos aspectos de ellas, en el marco de las creencias propias [14]. Las diversas hipótesis enunciadas acerca de los mecanismos de transmisión cultural –relativamente poco estudiados a nivel mundial- pueden explicar algunos de tales fenómenos de fusión, sincretismo o rechazo. Pero, al menos por ahora, ninguna de ellas es capaz de ofrecer un modelo explicativo coherente de carácter general, quizá porque las prácticas culturales son, por su misma naturaleza, concretas, particulares e intensivas y casi nunca abstractas, extensivas o genéricas.

Un ejemplo de este tipo de consideraciones generales acerca de los orígenes de la cultura y de la religión son los trabajos de Sigmund Freud, particularmente *Tótem y tabú* o *El malestar en la cultura*. No discutiré aquí sobre las aportaciones de Freud acerca de la estructura del psiquismo humano. Pero creo que sus conclusiones sobre los fundamentos de la cultura y de algunos de sus procesos derivados son, cuando menos incompletas y parciales. Tal vez su análisis pueda reproducir o explicar ciertas secuencias del orden cultural europeo, pero, precisamente, parece ignorar la diversidad cultural humana en otros ámbitos geográficos cuyos atos fueron recogidos por antropólogos y etnógrafos contemporáneos suyos (Boass, Malinowski, Radcliffe-Brown o Frazer, entre otros) de manera que, si bien cabe reprochar con justicia a dichos estudios su visión fragmentaria, incompleta, reduccionista y fuertemente etnocéntrica, no cabe duda que muestran pese a todo una perspectiva muy amplia de la enorme variedad y riqueza exhibidas por las manifestaciones culturales allí donde aparecen [15].

Una crítica similar se puede hacer a las teorías difusionistas de la cultura. No es posible asegurar con rigor que la humanidad haya tenido su origen en un único lugar del planeta ni que haya emprendido luego desde esa cuna una migración hacia otros horizontes. Muchos de los rasgos pretendidamente comunes que presentan algunas culturas pretenden ser explicados por ciertas teorías a través de un recurso a las influencias conservadas desde ese estrato y ese tiempo ancestrales. Pero es necesario convenir en que pocas cosas resultan ser menos estáticas y permanentes que los rasgos culturales. Todos los aspectos de una cultura cambian y se modifican, se alteran y se reestructuran ante las influencias del medio o de otras culturas y de ello tenemos un claro ejemplo precisamente cuando observamos las diversas manifestaciones religiosas. Por lo tanto, no es probable que se conserven a través de las edades influencias demasiado remotas o, cuanto menos, que lo hagan sin transformarse profunda y radicalmente.

Estas razones y otras que podrían apuntarse desaconsejan conceder demasiado crédito a las hipótesis evolucionistas cuando se refieren a manifestaciones culturales. Si intentamos buscar en las actuales comunidades humanas señaladas como *primitivas*, rasgos que caracterizaron a nuestros remotos ancestros, solo conseguiremos construir modelos de dudosa credibilidad. Así parecen demostrarlo estudios llevados a cabo recientemente sobre los materiales aportados por algunos antropólogos evolucionistas o funcionalistas en sus primeras investigaciones. Es necesario examinar los rasgos culturales de un grupo social dentro de un contexto, pero no se puede reducir el análisis a una simple justificación de dichos rasgos dentro de una pretendida necesidad funcional. Si pretendemos entender algo de ese inmenso mosaico constituido por los hechos sociales, tendremos que ser capaces de elevar no solo el nivel de abstracción del análisis efectuado sobre el conjunto de datos recogidos en la observación, sino también el grado de coordinación de las relaciones sustentadas

por ellos, de manera que sean posibles –a ese nivel cualitativamente mejorado- *generalizaciones comparativas relativas a la estructura social y cultural*, es decir, comparaciones efectuadas entre relaciones de hechos sociales y no entre simples datos particulares [16].

En contraposición a las teorías sociológicas y etnológicas sobre el origen de lo sagrado y de las religiones, se ofrecen aquellas otras de tipo fenomenológico y las de orientación hermenéutica. Nathan Söderblom, Rudolf Otto y Gerardus van der Leeuw, enfocan la explicación fenomenológica desde diversas perspectivas, destacando aspectos como la significación de la fuerza y el poder de lo sagrado, la consideración *sui generis* de lo sagrado como categoría conceptual de interpretación y la búsqueda de significados tanto de la realidad como de la experiencia de lo sagrado, considerado en su aspecto de fenómeno que se muestra y se da a conocer al ser humano.

Söderblom presenta así lo sagrado como *el rasgo más esencial de lo divino entendido en sentido religioso* [17] y analiza la emanación de fuerza que parece derivarse del poder ostentado por la entidad numinosa en su relación con el hombre. Esa insistencia en la fuerza que surge de dichas manifestaciones y que es capaz de modelar profundamente todo el sistema de creencias y de vida de los grupos sociales revelará asimismo un hecho de gran importancia: la separación entre lo sagrado y lo profano. Al mismo tiempo que destaca la importancia de lo sagrado en tanto que factor separador y diferenciador, Söderblom rechaza el papel de la magia como estadio anterior al religioso. Para él, *mana* sería la versión o el aspecto positivo de lo sagrado, mientras que *tabú* constituiría el lado o la cara negativa de dicha manifestación. Habría pues una personalización de lo numinoso desde sus primeros pasos, desde su origen en una *reacción del espíritu ante lo que es sorprendente, nuevo, terrorífico* [18].

Por su parte, Otto abre verdaderamente el gran camino del análisis fenomenológico en este terreno al enunciar sus tres principios de investigación: lo innecesario de la demostración de las ideas procedentes de la razón pura que es una fuente de conocimiento independiente de la experiencia; la inefabilidad del misterio religioso; y la necesidad del empleo del símbolo por la religión a fin de mantener la integridad del misterio. Sus análisis encierran una reacción contra las visiones desacralizadoras que acerca de la religión y sus orígenes presentan los hegelianos de izquierda, particularmente Feuerbach y de una manera mucho más sistemática, Engels y Marx.

Otto emprenderá su vía de examen desde la realidad sensible hasta culminar en las ideas puras y en las cosas espirituales. La herramienta que utiliza es la intuición, la cual encierra en sí el misterio y las expresiones del lenguaje religioso. Hay una luz que se enciende en el hombre cuando éste se aproxima a lo numinoso o cuando entra en su ámbito de influencia y que le hace experimentar una sensación nueva, sin parangón con ningún otro sentimiento: es lo que se denomina *qadôsh, hagios, sanctus* [19]. Lo numinoso no se observa, sino que se revela como *terror místico* y da lugar a las experiencias asumidas por las diferentes religiones (éxtasis, nirvana, gnosis, etc.). por tanto, lo sagrado asume su condición categorial y es un *a priori* independiente de cualquier otra manifestación del pensamiento individual o social y cuya fuente será la razón pura.

Gerardus van der Leeuw estudia detenidamente la esencia y las manifestaciones de la religión como fenómenos provocados por el encuentro del testigo con el poder de lo numinoso. Pero argumenta la imposibilidad de que la fenomenología pueda actuar en forma alguna sobre aquella potencia. El hombre busca el significado, pero tan solo será capaz de entrever la forma en que ciertas emanaciones de una fuerza incognoscible modelan su propia conducta o su actitud. Únicamente será factible establecer el sentido de los valores éticos, estéticos y religiosos. Según afirma Julien Ries, van der Leeuw *se detiene en el umbral de la hermenéutica* [20].

Desde una perspectiva antropológica en la que se combinen con generosidad y amplitud las diversas tendencias que configuran a dicha disciplina en los últimos tiempos, poco se puede argumentar acerca de las teorías que, a través de la fenomenología, tratan de aproximarse a un conocimiento sobre el origen de lo sagrado y de las religiones. En el caso de los tres autores citados, hay una parte de sus respectivos análisis en la que de una u otra manera vienen a coincidir con las aportaciones de sociólogos y antropólogos en sus trabajos de campo. Es decir, que los tres apuntan hacia la consideración de lo sagrado como un elemento dinámico, organizador y jararquizador del espacio-tiempo de los grupos sociales humanos. Y esto posee, según mi criterio, una extraordinaria importancia, porque precisamente esa capacidad es la que podrá ser entendida (hasta donde eso sea posible) como catalizador de un gran proceso de clasificación y caracterización del mundo, que es

propio y peculiar de todas las sociedades humanas.

Pero la antropología no va a ofrecer un discurso en relación con el origen de lo sagrado. Tal vez pueda articular este fenómeno en el marco de una estructura general, reconociendo su papel clave en la conformación del pensamiento de los grupos humanos. Sin embargo, el hecho de que la fuente de dicho sentimiento se sitúe en el exterior del ser humano y de las organizaciones e instituciones culturales, cae por completo fuera de su ámbito de análisis. Tendrán que ser las propias teorías filosóficas y, aun mejor que ellas, la discusión acerca de la necesidad que el ser humano presenta de explicar el mundo, las que puedan plantearse tales cuestiones.

En definitiva, si la fuente de lo sagrado es algo exterior y superior, radicalmente distinto del ser humano, es en cualquier caso algo invisible, inasible, incomprensible, y que actúa como el famoso Jardinero de las Parábolas de Oxford. Como los dos viajeros de una de esas Parábolas, siempre podemos preguntarnos, ante el jardín escondido y ubérrimo de la realidad, qué diferencia puede haber entre un Jardinero invisible, inaudible e incomprensible, que suponemos cuida y protege el verjel a espaldas nuestras, y ningún Jardinero.

2. La estética de lo sagrado.

Mircea Eliade, con su aportación al estudio de lo numinoso, representa el enfoque hermenéutico dentro de las investigaciones sobre los orígenes de la religión. Es importante, desde esta perspectiva, la concepción de *homo religiosus*, es decir, del ser humano en cuanto que es capaz de asumir hasta donde es posible la realidad absoluta, específica, terrible y radicalmente otra de lo sagrado. Asimismo lo es su análisis histórico, eminentemente integral, necesariamente comparativo, de las religiones, análisis del que reivindica –también necesariamente– su independencia respecto a los demás ámbitos de estudio. Y quizá lo sea, además, aquél impulso que, de manera igualmente necesaria, lo lleva desde la visión histórica a la visión fenomenológica y, desde esta, a la hermenéutica propiamente dicha.

Pero tal vez el historiador y el fenomenólogo de las religiones no habría llegado nunca a manifestar en sí al hermeneuta –o no lo habría hecho en esa forma peculiar– sin la influencia que, respecto al símbolo y a su papel de comunicador inconsciente del mensaje de lo numinoso, recibiría de Carl Gustav Jung. El símbolo, el rito y el mito, son componentes esenciales de las manifestaciones culturales humanas; aparecen en todas las culturas, letradas o iletradas, antiguas o contemporáneas, y si consideramos el arte mobiliario y el parietal del paleolítico como una muestra de relato ritual, posibilidad que, con todas las cautelas, apunta Leroi-Gourhan [21], su presencia puede remontarse a periodos cronológicos extremadamente antiguos en la historia humana.

Semejante condición o cualidad narrativa es característica de aquellos elementos (símbolo, mito, rito) y así es destacada y puesta en evidencia por Jung; de esa condición extrae Eliade su interpretación, que les confiere un papel fundamental como elementos ordenadores y transmisores privilegiados de lo numinoso, desde una hipotética experiencia religiosa fundamental. Además, la cualidad narrativa arrastra consigo una necesidad imperiosa e irreprimible: la de representación. Y por consiguiente, la estética. Así se nos muestra en los ejemplos más antiguos. Los diseños paleolíticos dispuestos sobre trozos de piedra, en astas, en huesos, o en las paredes de las cuevas y abrigos –que tal vez fueron los primeros *témenos*, las primeras residencias de lo numinoso, si hemos de creer a Trias [22]– son las páginas que abren el gran Libro de la Estética; mediante esa manifestación, lo sagrado lleva su mensaje hasta el espíritu humano y allí se condensa e interpreta, expandiéndose luego a la colectividad.

Porque, ante la hierofanía, hace falta un testigo, pero también es necesario el intérprete, el mediador. Y este se comunica por medio de ademanes estéticos que hacen singular, concreto y accesible aquello que en sí mismo es plural, abstracto e inalcanzable. Una vez más la necesidad de trasladar lo absolutamente otro al terreno y al orden del cosmos humano, requiere una transformación del propio vehículo de transporte que, por una dialéctica de lo sagrado, hace de esa transformación el núcleo del cambio cualitativo que será provocado a su vez en el testigo, en los destinatarios de la hierofanía y en el complejo espacio-temporal que los alberga a todos.

Los espíritus inaprehensibles de las teofanías uránicas, luego sus respectivas personificaciones como seres supremos celestes y más tarde, las que Eliade denomina *divinidades dinámicas de sustitución*, crean el Mundo con su pensamiento. Cuando el ser humano asuma este proceso *inconcebible* en su

propio pensamiento, sustituirá esa acción divina del *pensamiento creador* por la acción –igualmente atribuida a la divinidad- de creación mediante la Palabra. En ese instante habrá nacido el símbolo, ya que para Eliade *los símbolos son susceptibles de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no son evidentes en el plano de la experiencia inmediata* [23]. Pero igualmente en ese instante, con el nacimiento del símbolo se produce la transición desde el mundo al Cosmos.

Aquí se muestra una de las diferencias esenciales en la interpretación del concepto de símbolo surgidas entre Eliade y la antropología social: el símbolo como revelación y el símbolo como explicación. De alguna manera, cada una de esas dos formas conceptuales viene a representar la distancia inabarcable que existe entre lo numinoso y lo humano. Pero en ambas perspectivas el mito y el ritual tratan de ligarlos y de llegar a establecer sus relaciones mayores. Quizá lo menos importante en este nivel de conceptualización es el origen de lo sagrado; sea exterior al hombre o nacido de sus elucubraciones, representa lo ajeno, lo que reside más allá, en el vacío exterior al ordenado cosmos humano. Tal vez el surgimiento de la conciencia de lo numinoso vaya unido de manera indisoluble al establecimiento de un límite, de una frontera, de manera análoga a lo que ocurre con la separación del *yo* individual respecto al otro o a los otros dentro de la colectividad grupal.

De esa primera constancia de la fragmentación del mundo surge la necesidad ineludible de su ordenamiento y de su jerarquización. Lo otro, lo ajeno, figura en el plan general –en la cosmovisión- colocado en recintos separados pero en modo alguno estancos; el grado de alejamiento se establece conforme a los patrones suministrados por la propia convivencia de la colectividad y las relaciones que es necesario entablar con esos diversos *otros* determinan a su vez las normas de conducta internas y externas del grupo.

Eliade presenta precisamente en este plano relacional la colocación respectiva del ser humano y las fuerzas de lo numinoso. A partir de la definición de un límite, estudia la hierofanía o manifestación de lo sagrado; la concurrencia del testigo ante esa presencia ajena, superior e incognoscible; la consolidación del símbolo como una especie de *lingua franca* que permite la transmisión del mensaje; el relato de la ocurrencia numinosa y de sus consecuencias faustas o nefastas mediante el discurso mítico; y por fin, el estatuto que regula las relaciones con ese universo otro que acaba de manifestarse, es decir, el comportamiento ritual. Fuera de su recurso a ese algo externo e inefable que, desde luego, es una de las características esenciales de su teoría sobre lo sagrado, Eliade muestra muchos puntos de contacto con las hipótesis de algunos antropólogos, especialmente con los seguidores de la denominada antropología hermenéutica. Así, concibe el mito como un elemento cultural que suministra a los humanos modelos para su conducta y que se halla en las raíces de su comportamiento y de su sentido de la existencia [24].

Es importante aquí la influencia de Jung. El comportamiento regulado por el mito se inscribe en un marco ancestral: el del arquetipo. Se trata de una hipótesis con la que es difícil no mostrarse de acuerdo, porque explica de una manera coherente y sin necesidad de recurrir a entidades o a fuerzas extrañas el proceso de conformación del psiquismo colectivo de los grupos sociales. Las cosmogonías suelen describir, en efecto, sucesos ancestrales ocurridos en un tiempo primitivo, pero no fuera del discurso cronológico. Lo que suele estar fuera del tiempo cronológico es el relato, pero en cualquier caso siempre permanece su concordancia, su propósito de justificación estructural que también siempre es de carácter dinámico. Si no fuera así, la narración mítica no podría desarrollar su papel conformador y ordenador en el conjunto de la cultura grupal.

Sin embargo, nada obliga a considerar semejante actividad del mito como algo impulsado por motivaciones exteriores al ser humano mismo. Superadas ya las visiones etnocéntricas acerca de las construcciones míticas que hacían de éstas el producto de mentes pueriles y atrasadas, fijada su importancia como piezas clave de las estructuras culturales de todos los pueblos, la discusión acerca de su origen reviste ahora un tono menor, menos crispado, precisamente cuando se revela su carácter ideológico y su conexión íntima con los procesos económicos y políticos directamente implicados en la constitución de las formas sociales y de las instituciones que las respaldan. Hemos de ver más adelante la importancia que revisten las relaciones con los ciclos de la naturaleza, especialmente cuando se refieren a las actividades de las primeras sociedades agrícolas y en la etapa de transición entre dichas sociedades y las anteriores de cazadores-recolectores. La mayoría de los investigadores contemporáneos resaltan la enorme influencia de aquellos ciclos y de las observaciones uránicas,

telúricas y ctónicas efectuadas con precisión notable en épocas muy antiguas, sobre la articulación de las correspondientes teogonías y teologías [25].

Naturalmente, Eliade no está de acuerdo con hipótesis tan materialistas. Él piensa que el relato mítico responde básicamente a una proyección arquetípica, que es ante todo la representación de lo sagrado *que existe de una manera absoluta, (que) actúa... crea y hace durar las cosas...* [26]. En su teoría, el ritual es una manera de conferir una dimensión de realidad a lo que por naturaleza y por definición se encuentra fuera de la realidad. Según mi criterio esto es ya cuestión de fe y de creencia íntima muy respetables, pero que en ningún caso ha de deducirse irremediamente del discurso de las cosas.

Analícemos, por ejemplo, el tema de la fertilidad, que ha sido una noción de extraordinaria importancia en la formación de panteones desde las más remotas edades, y que aparece en todas las cosmovisiones de los grupos sociales humanos. Posee al menos dos aspectos que en realidad se muestran relacionados directamente: uno, la fertilidad de la tierra, inmediatamente apreciable tanto en sus manifestaciones de exuberancia y abundancia ligadas al ciclo de las estaciones o a fenómenos periódicos de inundación, como en su escasez o falta definitiva en el caso de hábitats desérticos o inhóspitos del planeta. Otro, la fertilidad humana – y por extensión, la fertilidad animal- que durante amplios períodos dependió del balance natural de los recursos alimenticios, pero que pronto comenzó a ser objeto del control social al asentarse y hacerse sedentarias las primeras comunidades agrícolas.

La manifestación *positiva* de la fertilidad fue asociada seguramente con gran rapidez a la vida, mientras que su versión antagónica o *negativa* lo fue a la muerte, ya que vida y muerte en su aspecto determinado e inevitable son fenómenos cuya conciencia y conocimiento van necesariamente unidos al existir. Un paso adelante en el proceso de abstracción e internalización de estas ocurrencias se dio al contrastar su condición de sucesos independientes respecto al resto de los acontecimientos, condición que era necesario explicar. El ser humano elaboró tal explicación colocando la razón de estos hechos más allá de sí mismo. Así nacieron probablemente las *diosas madres*–imágenes numinosas de la naturaleza- como señoras de la vida y de la muerte, pues era obligado conciliar esos dos aspectos cuya primera causa resultaba incomprensible y en muchos sentidos aterrorizadora.

En las culturas en las que ha permanecido alguna representación de la *diosa madre*, ésta conserva, a pesar de las elaboraciones y sincretismos posteriores, la unión de aquellos dos caracteres: donadora de vida y receptora de los muertos. Tal es el caso, por ejemplo, de la Coatlicue nahua, *la de la falda de serpientes*, primera advocación de Omecihuatl, imagen de la diosa Tierra, la gran paridora, madre de todos los dioses, creadora y destructora, síntesis de la vida y de la muerte [27]. La equivalencia presentada aquí entre *diosa* y *madre*, entre *paridora* y *destructora*, viene a traducir –precisamente a través del lenguaje simbólico- la gran dualidad que yace impresa desde las edades más remotas en el espíritu humano: vida – muerte, presencia – ausencia, primavera / agua / inundación – invierno / hielo / sequedad... etc.. este conglomerado simbólico que aparece en todas las culturas conocidas no solo da lugar a las divinidades, sino que ejerce su influencia –y se trata de una influencia tan duradera que la encontramos plena de vigor incluso en nuestros días- en la estructura de los modelos sociales, articulados en planos duales, antagónicos y contradictorios, a los cuales es necesario vincular mediante la construcción y el lenguaje simbólicos.

Las manifestaciones estéticas que señalan semejante dualidad pueden encontrarse entre las más antiguas que conocemos. Y no es extraño que también desde las primeras edades del ser humano la fuerza avasalladora de dicha dualidad haya hecho nacer al artista, porque éste va a ser el primer intérprete capaz de transmitir a sus compañeros de grupo las sensaciones de lo inefable que genera aquella lucha de contrarios. Leroi-Gourhan, en sus investigaciones sobre las religiones de la prehistoria, resalta el papel desempeñado por los signos que figuran en esas representaciones. Lo masculino y lo femenino (primer plano dual) se yuxtaponen a los diseños de animales que paulatinamente se van haciendo cada vez más abstractos: signos alargados (rayas, bastoncillos, líneas de puntos) y signos plenos (óvalos, triángulos, rectángulos ...) distribuidos mediante una estadística topográfica reconocible. Después, las reproducciones de animales relacionados con los signos anteriores parecen marcar la transición hacia un relato cuya estética puede reputarse ya como plenamente simbólica [28]. No es necesario insistir sobre la permanencia del sentido de tales representaciones en tiempos y lugares muy posteriores: animales vinculados con la muerte o con el más allá, división sexual de las tareas, organización de la estructura social, etc..

Anteriormente señalé la escasa posibilidad de que los rasgos psicológicos pudieran transmitirse sin variación a lo largo de periodos cronológicos dilatados. Sin embargo, aquí tenemos algo capaz de explicar la permanencia de ciertos elementos culturales a través de las civilizaciones y de sus interacciones mutuas: el contenido de los símbolos como impulso y transmisor de sentimientos, de sentidos y de significados. Es muy notable la constancia de dicha simbología, sobre todo en el terreno de lo numinoso, ligada a fenómenos naturales o artificiales (luz, resplandor, fuego), a los accidentes geográficos y rasgos del paisaje (montañas, ríos, bosques, roquedales), a los astros y luminarias celestes (luna, sol, estrellas, cometas), e incluso a vegetales, animales y objetos de todo tipo.

La representación de dicha simbología mediante signos supone un paso adelante inmediato y decisivo. En primer lugar, origina el nacimiento de la expresión estética y de las técnicas necesarias para plasmar aquella representación; en el tema que estamos comentando –la fertilidad– existen miles de ejemplos que se extienden desde las edades más remotas y en ellos puede apreciarse una abstracción cada vez mayor que equivale al creciente depósito de significado en los sistemas sígnicos. En segundo lugar, produce la segregación de una casta o grupo de especialistas capaces no solo de elaborar el proceso de representación, sino de explicar primero su sentido y su significado después. No es banal esta distinción entre sentido y significado. En realidad es muy posible que se trate de dos etapas de un camino que va desde la práctica individual de una sensación determinada (pongamos por caso, de una sensación de lo numinoso), a la configuración normativizada –y, por tanto, controlada por el grupo social– de aquella primera sensación, a la que se dota de una finalidad conforme a los intereses globales de la comunidad humana.

Nos encontramos con un desarrollo de vías paralelas: la sensación o la experiencia determinan una necesidad de expresión simbólica que, a su vez, cristaliza en signos, por tanto, en lenguaje, en representación, en motivo estético. La fuerza contenida en el simbolismo provoca una especialización creciente del conglomerado sígnico que deviene en sistema de transmisión de conocimiento, y la capacidad de sentir aquella primitiva sensación de lo inefable –que podía ser experimentada por cualquiera– se convierte al fin en una necesidad de explicación cuando la casta de especialistas se apodera del sentido originario, lo institucionaliza de acuerdo con los intereses dominantes, y lo vuelca en significado. La distancia que va desde el sentido al significado equivale a la que se mantiene entre el símbolo y el signo en un lenguaje (artístico, religioso, político o del tipo que sea) o a la distancia existente entre lo exotérico y lo esotérico. Las religiones, que no son otra cosa que la institucionalización de lo sagrado, seguramente siguieron ese trayecto allí donde así se lo hayan demandado las condiciones sociales.

Esta permanencia del sentido a lo largo del tiempo histórico no ha de entenderse como algo rígido o como algo determinista. Ya hemos apuntado que la cultura es dinámica, variable, polifuncional y polivalente, capaz de adaptarse a toda circunstancia. Pero además, el sentido ha quedado prisionero del significado, es decir, de un proceso cuya apariencia externa es el ademán estético. En nuestro caso eso supone, por ejemplo, que si es cierto que casi todos los pueblos conocidos aceptan la existencia de lo sagrado y reverencian a las divinidades, no todos ellos lo hacen de la misma manera ni con prácticas semejantes, ni siquiera a los mismos númenes, como es sabido. Cada pueblo, cada cultura, cada civilización, podría afirmarse que cada época, expresa de una manera peculiar el sentimiento de lo sagrado y adora de forma característica a su dios o a sus dioses.

De ahí que sea posible reconocer con cierta facilidad lo que es sagrado para una colectividad e intuir cuando se adentra en el ámbito de lo numinoso; incluso para un creyente o adepto de cualquier credo religioso y dentro de un espíritu de tolerancia, se pueden compartir sentimientos de respeto, de recogimiento, ante las prácticas religiosas ajenas, por muy diferentes que puedan aparecer respecto de las propias. Esto puede ocurrir incluso con observadores que sean ateos o que no compartan las creencias de ninguna religión. Estamos hablando de sentimientos que parecen residir en los seres humanos desde remotas edades. Aquí si que podríamos recuperar el concepto junguiano de arquetipo. Pero cuando tratamos de pasar desde este primer nivel simbólico general al siguiente, que es el de los signos, el del lenguaje y el del relato –ya plenamente significativos, es decir, socializados por cada grupo humano– las dificultades crecen. Es entonces cuando surgen los antagonismos, incluso los odios irreconciliables; porque detrás de lo religioso se levanta el sentimiento de lo propio frente a lo ajeno, el impulso de rechazar lo *extraño* como peligroso y hostil. Las religiones institucionalizadas

suelen ser aquellas surgidas en los *pueblos elegidos* [29]y, por tanto, suelen ser asimismo excluyentes y dogmáticas. Pero a dicho nivel nos encontramos ya con formaciones políticas y con estructuras sociales plenamente establecidas en las cuales la religión es un elemento más de sostén y de justificación junto a otros.

Es interesante observar como cambian las manifestaciones estéticas a lo largo del camino que conduce desde la experiencia de lo numinoso hasta la consolidación de las religiones *de Estado*. Es una vía dolorosa, plena de vivencias, de la cual parten otros senderos que, al principio, parecen secundarios, pero pronto adquieren gran importancia y relieve. Yo creo que desde aquellas primeras experiencias de lo sagrado –como las relatadas en los textos veterotestamentarios, por ejemplo, en Ezequiel o en Exodo, por escoger muestras de nuestra propia tradición religiosa- surgen luego la Filosofía y el Arte con su panoplia de sensaciones y de conocimientos. Algo parecido ocurre en otros pueblos y en otras tradiciones: lo numinoso parece ser una fuente importante, aunque no la única, para el desarrollo cultural posterior. Y en dicho desarrollo hay que considerar igualmente incluidas todas las tendencias e impulsos sociales y políticos que lo conforman.

Si concluimos –contrariando con ello a Eliade- que las primeras experiencias de lo numinoso surgieron ante la ocurrencia muchas veces hostil y peligrosa de las fuerzas de la naturaleza o ante los sucesos vinculados al nacimiento y a la muerte, habremos de considerar también que casi de inmediato fue necesario expresar los sentimientos producidos en aquél acontecer. Es muy posible que así nacieran los lenguajes y que estos desarrollaran su capacidad connotativa al lado de la simplemente denotativa y comunicadora. En efecto, junto al poder que el lenguaje posee para transmitir datos (*aquí hay una fuente de alimentos, o de agua potable, aquí hay un peligro, un vado, una cueva para guarecerse*) y que resultó de extraordinaria importancia en aquellos momentos para las colectividades humanas que se desplazaban en regiones desconocidas, existe también una capacidad descriptiva y potenciadora de la reflexión en relación con sucesos o acontecimientos diversos. Es muy difícil para un ciudadano de la civilización tecnológica colocarse hoy día en semejantes situaciones, y todo ello puede resultar una simple especulación o una expresión de opiniones particulares desprovistas de valor científico. El propio Leroi-Gourhan nos previene contra semejantes ejercicios imaginativos o de interpretación, llevados a cabo sobre fenómenos de cuya ocurrencia estimada nos separan decenas de miles de años [30]. Sin embargo, el estudioso de estos temas muy difícilmente puede sustraerse al impulso que le lleva a interrogar a esos testigos de un remoto pasado, preguntándose acerca de su sentido y sobre lo que motivó tan poderosamente a nuestros ascendientes cuando lo dejaron impreso en paredes y en materiales diversos. En esos trazos venerables nació tal vez el sentimiento de lo trascendente, pero también el Arte, el Lenguaje y todo aquello que la Humanidad considera como más propio y característico.

La estética fue por tanto uno de los primeros resultados públicos de la sensación numinosa: danzas, ofrendas y ritos que constituyeron el medio de comunicación con las divinidades. Estas se representaban y adquirían una corporeidad a través de elementos físicos, geográficos, meteorológicos, luminosos y otros de ídoles variadas. En tal sentido tenemos montañas, ríos, luminarias celestes, rocas y, más tarde, imágenes, estatuas, relieves, pinturas, etc.. Para figurar y hacer visibles a las deidades, el ser humano ha recurrido a todo tipo de técnicas artísticas y asimismo a toda clase de elaboraciones semánticas, porque la creciente abstracción del lenguaje simbólico sagrado hacía cada vez más difícil el acceso directo de los fieles al sistema religioso, de manera que los diversos especialistas y mediadores acabaron por manejar y monopolizar completamente dicho acceso.

Si por una parte el relato mítico proporcionaba una explicación coherente y estéticamente adaptada a cada cultura, la representación gráfica en cualquiera de sus formas contribuía a fijar en la conciencia de las gentes las esencias de sus deidades. Pero no en todos los casos había de originar estructuras físicamente reconocibles, es decir, edificios, imágenes, ídolos o estatuas. En algunas culturas parece que fueron mucho más importantes las construcciones discursivas de transmisión oral asentadas directamente sobre elementos de la naturaleza, con ausencia de obras o elementos físicos. Pensemos por ejemplo en la religión de los druidas, cuyos lugares sagrados eran, según testimonio de los autores clásicos, los bosques y ciertos tipos de árboles, y que de ninguna manera intentaban dar formas a los dioses a los que adoraban [31]. En la misma línea parecen estar muchas de las religiones del África Negra, en las cuales la tradición oral sustituye a la residencia física de lo sagrado que, no obstante,

toma también en ocasiones asiento en las representaciones de dioses y diosas.

La antropología política ha estudiado con detalle a las culturas que no han dado lugar a instituciones políticas de tipo estatal o nacional, entre ellas, muchas de África y algunas de América del Norte y del Sur, junto con las culturas isleñas del Pacífico, del Indico o el Sudeste asiático. Sería imposible enumerarlas todas o citar en cada caso los ejemplos que figuran en la documentación reunida en multitud de trabajos por antropólogos, etnólogos y demás estudiosos de las religiones [32]. De estas observaciones se puede deducir, desde una perspectiva general, la correspondencia que existe entre la formación de instituciones políticas estables, asentadas y prolongadas en el tiempo, con la constitución de panteones y con su expresión estética icónica, tal como la conocemos en las religiones que se denominan *reveladas*. Como toda regla, ésta tiene desde luego sus excepciones, pero podemos tomarla como una norma razonablemente fiable. Tal fiabilidad se explica, ya que una religión desarrollada en el seno de una cultura institucionalizada, con lo que ello supone en estructuras ciudadanas y políticas, sirve sobre todo para sostener y justificar aquellas formas de convivencia, además de para satisfacer las necesidades de trascendencia de sus fieles.

A lo largo de la historia han sido muchos los pueblos que han adoptado religiones ajenas en momentos de su desarrollo en los cuales han pasado de una cultura sin Estado a modelos institucionales, bien sea por causa de invasiones que hayan sufrido o bien por necesidades de su propio cambio en ese sentido, para los cuales su religión primera no servía como apoyo. Eso no quiere decir que las antiguas creencias se hayan abandonado completamente, porque algunas de sus formulaciones pudieron ser asumidas en el marco de la nueva fe religiosa mediante formas sincréticas que siempre producen elementos originales. Así ocurrió con germanos y celtas bajo el imperio romano, o con la primitiva religión tibetana de los Bon-Po en relación con las posteriores influencias del budismo y del hinduismo, por citar algunos ejemplos típicos [33].

En el otro sentido, conocemos hoy bastante bien el camino seguido por algunas de las grandes religiones de la Antigüedad en nuestro entorno próximo. En Egipto, el desarrollo de instituciones ciudadanas fue rápidamente seguido por el establecimiento de formas políticas de tipo estatal de amplio rango, con la consolidación temprana de una monarquía cuya primera preocupación fue reunificar los pequeños reinos dispersos de la zona. Pronto vino a consolidar tal obra el nacimiento de una religión en la que tuvieron cabida los dioses locales de las distintas ciudades, pero que ya desde muy pronto elaboró sistemas teológicos –como los de Heliópolis y Hermópolis– tan estables que sus influencias permanecieron vigentes durante cuatro milenios, y solo fueron desapareciendo al mismo tiempo que se extinguía también el Estado que las originó. La íntima relación entre la institucionalización de las formas políticas del Egipto dinástico, sus formas sociales y el sistema religioso, ha sido puesta de relieve recientemente por investigadores como Christiane Desroches-Noblecourt o Barry J. Kemp [34].

Precisamente en Egipto se puede seguir con una precisión aceptable el camino de los cambios estéticos ocurridos al amparo de los cambios religiosos. También aquí, en el análisis sobre la religión egipcia, cae por su propia base la idea –que continúa vigente en muchos ámbitos académicos– de una pretendida evolución en las creencias o en el arte de aquél pueblo. Estamos en presencia de creaciones religiosas o artísticas muy antiguas que en poco fueron mejoradas (en el sentido habitual que se concede al término *mejorar*) en el transcurso de los milenios. Naturalmente, no se trata de negar la existencia de variaciones ocurridas en los estilos artísticos, en las prácticas religiosas o en los modos de vida, además de en muchos otros aspectos. En Egipto hubo incluso revoluciones religiosas, políticas y sociales de muy amplio alcance. Pero en lo referente a la sustancia de los cambios experimentados en el terreno que ahora comentamos, se trata de cambios dialécticos que siempre acompañaron a las modificaciones experimentadas en las relaciones de producción, en los intereses de las capas dominantes y, por consiguiente, también en los modelos interpretativos que constituían la base de una civilización en desarrollo. Así lo analizan, Kemp en su estudio sobre la ciudad de El-Amarna, o Desroches-Noblecourt en referencia a las implicaciones culturales y religiosas de la inundación anual del Nilo, dentro de sus trabajos anteriormente citados.

Por su parte, también Hegel formuló una teoría al respecto, que contribuye a expresar la condición de los cambios acontecidos en la religión egipcia como religión inmediata y de transición, hacia las religiones de la belleza y de la sublimidad (griegos y judíos) y de la finalidad (romanos). Estos

cambios se acompañan, asimismo, de una progresión en el contenido –estético- de la representación de los sentimientos, que expondré en el epígrafe siguiente [35].

No puedo detenerme en un análisis detallado acerca de la elaboración de estas formas religiosas complejas, o sobre las condiciones que en su momento permitieron los fenómenos de sincretismo en relación con los cambios estéticos. Intento llevar a cabo esa tarea en otro trabajo más extenso y pormenorizado referido a la transición y modulación de los sistemas simbólico-cognitivos en el paso desde las religiones indoeuropeas en determinadas áreas de la península ibérica hasta el definitivo establecimiento oficial del panteón romano [36]. Es en estos mecanismos de transición en donde se pueden observar de manera privilegiada –y tal vez única- las decisivas influencias de procedencia social, política y económica, que actúan sobre formulaciones religiosas existentes en culturas que, por cualquier razón, no han sistematizado sus instituciones en estructuras más o menos permanentes, pero en las cuales existen expresiones estéticas con un suficiente grado de desarrollo como para permanecer y ser recibidas en las formas religiosas que más tarde las sucederán.

3.-El control social del desorden y el principio de Prometeo.

Desde sus primeras formaciones estructurales, los grupos sociales humanos hubieron de plantearse cómo sobrevivir y cómo prevalecer en su entorno. Lo que aparenta ser una razón obvia y de consideración elemental, encierra realmente cuestiones de una gran complejidad empírica, ya que dichos grupos primordiales no fueron simples agregados de individuos, sino focos de una actividad multifuncional, inmensamente variada y variante, que se puede englobar –desde una perspectiva gnoseológica y de análisis- dentro del ámbito de los procesos culturales, entendiendo de una manera muy amplia, no dogmática, el concepto *cultura*.

La convivencia en el seno de un grupo presenta un número casi infinito de problemas de toda índole para sus participantes. Tanto es así, que el propio Freud hace nacer en esa convivencia, en esa confrontación entre los intereses individuales y las necesidades grupales, las diversas patologías neuróticas que aquejan en mayor o menor medida a los seres humanos. Los ideales de cultura impuestos por la sociedad provocan un alto grado de frustración individual y el sujeto –según Freud- intenta defenderse con todos los recursos a su alcance de aquellos *sufrimientos amenazantes que proceden precisamente de esa cultura* [37].

Sin poder estar de acuerdo con la expresión de tales conclusiones y sin tratar de reproducir aquí ni siquiera en una mínima parte las múltiples críticas que desde las ciencias sociales se han vertido sobre las hipótesis freudianas, hemos de convenir que, desde luego, la convivencia humana en el seno de las diversas instituciones sociales, dista mucho de ser un camino suave y exento de problemas. De ello tenemos experiencia cierta todos y cada uno de nosotros. Pero ocurre que no solo la cultura –como proceso y vivencia- es inevitable, sino que el propio ser humano como tal resulta inconcebible fuera del marco cultural y social. Los escasos individuos que, por diversas razones, han podido crecer aislados de sus semejantes, presentaban al ser hallados muy pocos rasgos humanos y únicamente después de sufrir procesos reeducativos llevados a cabo con mucha dificultad, se despertaban en ellos algunos atisbos de humanidad, aunque semejante recuperación casi nunca llegaba a ser completa ni definitiva [38].

Las patologías –si es factible llamarlas así- consecuentes al desarrollo del individuo en sociedad, han de ser consideradas por tanto como efectos del crecimiento del psiquismo humano y, en cualquier caso, su reconocimiento, definición y taxonomía, son procesos de naturaleza social e ideológica. Sus manifestaciones no solo no dificultan el desenvolvimiento individual o grupal sino que contribuyen a su éxito. No existe colectividad humana sin sus correspondientes marginados y parece que ello obedece casi más a una necesidad que a una consecuencia indeseable de las normas sociales. Así, buena parte de los profetas, de los magos, brujos y chamanes o de los héroes civilizadores que actúan en los grupos sociales y que aparecen en los libros sagrados, leyendas o mitos de origen, pueden considerarse incluidos dentro de los patrones freudianos de las neurosis y de las psicosis en sus más variadas formulaciones.

Y ello no ocasiona consecuencias negativas –hablando en términos generales- porque los aspectos indeseables pueden ser perfectamente canalizados y neutralizados por mecanismos de tipo social, destacando así los rasgos beneficiosos y útiles para el conjunto de la comunidad de que se trate. Son

incontables los ejemplos de lo que acabo de decir en la literatura etnológica y antropológica; allí es posible comprobar el papel que dichos personajes juegan en lo que se refiere al aspecto que ahora deseo examinar, es decir, al problema planteado desde muy pronto en la constitución de una colectividad por la necesidad de fijar fronteras respecto al exterior y por la necesidad no menor de contener y dominar el desorden o el caos que existe fuera de esas fronteras [39].

Los grupos sociales humanos se definen por tanto a partir del establecimiento cultural de unos límites que los demarcan y separan de los *otros* y de los *ajenos*. Lo característico dentro del grupo es el ordenamiento peculiar que lo identifica y señala como reconocible en un doble sentido: desde el grupo hacia el individuo miembro y desde éste hacia el grupo. El mútuo reconocimiento se adquiere a través del proceso de socialización que comienza tras el nacimiento o incorporación del sujeto al grupo, e incluso antes en muchos casos. Los ritos de iniciación y de paso no son otra cosa que donaciones o reafirmaciones del estatus individual respecto a la colectividad, que fijan sus respectivas posiciones.

Todas estas complejas manifestaciones derivadas de la definición individual y grupal se verán luego trasladadas a la estructura de lo religioso. Las amenazas del mundo exterior son primero formalizadas en abstracciones que contienen una enorme connotación ideológica y, posteriormente, internalizadas por los individuos a lo largo del proceso socializador. Del examen de diversos sistemas es posible deducir, por ejemplo, la manera como aquellas amenazas, reales o ficticias, se explican mediante la evocación de hipotéticas catástrofes naturales o cósmicas que podrían desencadenarse si se perturba o transgrede el orden culturalmente establecido e ideológicamente justificado. La amenaza externa adquiere así carta de naturaleza como amenaza reconducida hacia el interior del grupo. Veremos luego como la lucha contra el desorden entre los humanos se traslada hacia el universo de los dioses.

Es necesario plantearse ahora la necesidad del desorden en el cosmos humano, porque las colectividades y los grupos sociales emplean una buena parte de su tiempo en luchar contra él, en neutralizarlo con todos los medios a su alcance o, al menos, en abordar su comprensión ubicándolo dentro de un marco de referencia general.

De manera previa –en algunos casos simultánea- a la conciencia de desorden, se manifiesta la noción de mundo ideal; esta construcción posee tantos componentes ideológicos como la anterior, porque ambas forman parte, junto con otras, de las estructuras de pensamiento que caracterizan a cada modelo o grupo social. Practicamente en todas las cosmovisiones conocidas se pone de relieve la sucesión: *estado ideal* ---- *transgresión/catástrofe cósmica* ---- *desorden* ---- *mundo presente*, cuyas diversas fases varían en sus respectivas relaciones según las necesidades de explicación y justificación existentes en cada caso. No será necesario recordar el mito del paraíso terrenal en nuestra propia tradición cristiana, vinculado a la comisión del *primer pecado* y la situación subsiguiente de sufrimiento que va unida a la aparición de la muerte. Tradiciones semejantes se ven asimismo –con algunas variaciones de mayor o menor importancia- en otras muchas culturas, próximas y lejanas.

Se trata por tanto de explicar la existencia presente y sus condiciones –vida, enfermedad, dolor y muerte- en relación con un modelo anterior cuyas cualidades se remiten al reino de la mitología. En ocasiones se pone de manifiesto un modelo cíclico, en el que los universos van sucediéndose unos a otros hasta llegar al que hoy conocemos. En cualquier caso, el cosmos actual se explica por referencia al anterior o anteriores, junto con el nacimiento –o creación- de los humanos en una única etapa o en etapas sucesivas.

El mundo ideal de las mitologías trae consigo la necesidad del desorden, la justificación de su aparición y su colocación al otro lado de las fronteras culturales del grupo social. Si el testigo de las primeras hierofanías tenía que trasladar su experiencia hacia la colectividad era –sobre todo- porque se trataba de la visión de un observador avanzado que, por diferentes razones - muchas de ellas relacionadas con sus propios parámetros psicológicos individuales respecto al grupo- se hallaba colocado a modo de vigía de las guardas o fronteras exteriores del grupo social y, por tanto, parecía preparado, en alguna manera predispuesto, para asumir dicha revelación. Se trata de una incursión del desorden foráneo hacia el interior de la comunidad grupal, fenómeno que muy pronto va a caer bajo el control social, bien a través de su institucionalización en colegios sacerdotales, o mediante el papel desempeñado por el monarca; y no es raro que en estas primeras instancias ambos papeles se unan en la misma persona: el rey-sacerdote.

La representación de la fuerza ordenadora que es característica de los grupos humanos, ha de actuar precisamente en estos momentos como elemento moderador y de equilibrio, ya que junto al concepto de *desorden en el mundo* – a cuyo lado y como categoría antagónica en el dualismo fundacional se coloca el *orden del cosmos*– nace asimismo la noción de libertad, extensamente ligada a él. La libertad primigenia ha de ser extrañada de la conciencia y así surge la primera modulación de lo individual, que en la tradición clásica de nuestra cultura se equipara a *rebelión*, en la figura mítica de Prometeo.

En otras tradiciones aparece asimismo una formulación casi idéntica. Por ejemplo, en el Egipto dinástico se presenta el combate entre el orden cósmico y el desorden del Caos mediante la confrontación entre Osiris y Set. Este último pasa a ser considerado el *enemigo* por excelencia, al cual se asimilan las distintas imágenes de lo ajeno y de lo extraño, en resumen, de lo hostil al grupo social: perturbaciones celestes, tormentas, desiertos, el carácter exótico de los dioses extranjeros, las personas pelirrojas, etc. [40]. Set fue asimismo el dios nacional de Egipto durante la dominación intrusa de los hicsos, en un período histórico que siempre se consideró como aborrecible y malvado por las sucesivas dinastías del país del Nilo.

Sin embargo, Set terminó por ser incluido y asimilado en las teogonías y en las cosmovisiones religiosas mediante un traslado simbólico de su poderosa figura desde la confrontación *Osiris-Set* a la *Set-Horus*. Horus era el hijo de Osiris y heredero de su poder y de sus derechos como divinidad civilizadora, según se relata detalladamente en el Mito de Osiris recogido en los Textos de las Pirámides [41]; Set pretendía apoderarse de aquellos derechos y los reclamó ante la asamblea de los dioses, pero fueron finalmente otorgados a Horus.

Todos los dioses *malvados* reúnen en sí mismos la representación del desorden –definido siempre en contraposición al ordenamiento social de la colectividad– y también del conocimiento prohibido, que, en nuestra interpretación, sería aquél que permanece fuera del control de las castas dominantes. En tal conocimiento se incluirán tanto los saberes monopolizados en exclusiva por los dioses, como aquellos otros que han de permanecer fuera del alcance del común de los humanos, aún cuando parte de dichos conocimientos puedan comunicarse a los testigos de las hierofanías, a las castas sacerdotales o a los gobernantes. La oposición simbólica *desorden – conocimientos prohibidos* deviene al fin a su misión ideológica como instrumento de control social, ya no solo referido al desorden en sí, sino especialmente a la formulación y establecimiento mismos del ordenamiento jerárquico y clasista del grupo humano.

De aquí la necesidad del desorden o, mejor dicho, la necesidad de que exista una conciencia extrañada respecto al papel que el desorden juega en la constitución de la estructura social del grupo. O, todavía más allá, de la permanencia de una relación simbólica íntima entre *desorden y libertad*, que debe permanecer oculta para casi todos, pero que juega un papel muy importante en la configuración de las personalidades de individuos y grupos. En la religión cristiana, como anteriormente en las religiones romana y judía, aparece en su culminación el proceso creador de conciencia extrañada, si bien, en la primera de ellas, ese proceso se dota de un sistema representativo particularmente eficaz, de un sistema que es reforzado e integrado plenamente en las estructuras de control ideológico mediante el recurso a lo estético.

Schelling dice: *Prometeo es el pensamiento en que el género humano, después de haber hecho brotar de su interior todo el mundo de los dioses, retornando a sí mismo, cobra conciencia de sí y de su propio destino...* [42]. Se trata de la personificación del rebelde, de aquél que no respeta el sentido simbólico de la ecuación internalizada *desorden del mundo --- orden cósmico* y trata de revelar a los humanos el auténtico sentido, oculto tras el entramado simbólico, de la confrontación originaria entre *desorden y libertad*. Según el relato mítico, Prometeo, hijo del titán Japeto y de la oceánide Climene en unas versiones o titán él mismo e hijo de la Tierra en otras, fue denominado *philanthropos* por su benevolencia hacia los humanos. Inventor de los sacrificios para contentar a las divinidades, hurtó el fuego de los dioses para ofrecérselo a los hombres, acarreando con ello toda suerte de males a la humanidad por venganza de Zeus. Es por tanto un héroe civilizador que suministra a las desvalidas criaturas humanas los medios necesarios para instalarse en el mundo. Pero su actuación trae consigo una alteración del ordenamiento *establecido por los dioses* y, consecuentemente, un castigo: la aparición en el mundo de todos los males, incluida la muerte.

Hegel se percató del contenido encerrado entre los pliegues estéticos del mito prometeico griego o

del mito del pecado original descrito en el Génesis bíblico. En ambos casos se trata de un intento por reconstruir y recuperar el sentido primitivo de los conflictos desarrollados en las tentativas para establecer la convivencia humana, colectiva, pero todavía libre.

La vulneración del orden social asentado sobre la internalización de aquella contradicción primigenia acarrea los males que sufre la humanidad y trae consigo el triunfo de la muerte. El ser humano solo puede colmar la enorme sima abierta entre lo limitado y el infinito con la ayuda de mediadores, es decir, con la ayuda del propio orden social y mediante la asimilación del lenguaje simbólico que trata de reflejar un hecho cuyo significado original ya se ha perdido o, mejor, que yace oculto en el pozo sin fondo de su propia conciencia extrañada. Como afirma Ernst Bloch en referencia al relato del Génesis sobre el pecado original, *la interpretación hegeliana rescata a la serpiente de su imagen absolutamente extendida como el arquetipo de la pérdida humana* [43].

La confirmación del estatuto simbólico concedido al mito de Prometeo como relato alienador y generador de conciencia extrañada, resalta en la consideración distinta que se le da por Schelling en la cita que antes reseñamos: Prometeo es el campeón de los humanos, pero no por su aportación civilizadora sino por su rebelión contra los dioses paganos, que prepara la futura caída de éstos ante el Dios cristiano. La distancia entre lo limitado y el infinito se quiere trasladar a la diferencia entre *rebelión* y *revolución*, a la separación entre *sujeto* y *objeto*. La rebelión contra el desorden de la naturaleza, comprendida en la teogonía pagana, se empuja hacia atrás vaciándola de aquél primer contenido civilizador, devolviéndola hacia lo *natural* de los titanes y las ninfas, enfrentándola a la *potencia* del Dios cristiano, potencia pretendidamente natural ella misma, pero dotada ya del contenido simbólico justificador del nuevo ordenamiento social cuya clave de bóveda es el propio cristianismo.

En dicho propósito juega un papel esencial lo estético, marco en el que se desarrollará el núcleo de esta cosmovisión: ni siquiera todos los ángeles, sino únicamente uno de ellos, pueden desear *ser como Dios*. El intento de buscar y conseguir la libertad provocó –incluso entre aquellos seres sobrenaturales– un drama celestial que trajo consecuencias nefastas para los primeros rebeldes y, de manera subsiguiente, para los humanos. Milton lo describe así en su *Paradise Lost: Oh Príncipe, jefe de entronizadas Potestades, que llevaste a la guerra y en orden de batalla a serafines bajo tu mando, y en osadas proezas y temibles, peligrar hiciste al Rey Perpetuo de los Cielos...* [44]. Al caudillo que encabeza la rebelión angélica se le opone Miguel, es decir *Quis ut Deus*. Pero si el arcángel sublevado intenta arrebatar la primacía a Dios, a quien defiende en verdad es al hombre, que está hecho *a imagen y semejanza de Dios*. Curiosamente, en esta batalla primordial se enfrentan dos seres *luminosos*: Luzbel y Miguel. Pero no se trata de una batalla de la luz contra las tinieblas (eso se dirá luego, cuando ya quede establecida la conciencia extrañada) sino –y esto es lo importante– entre dos aspectos de luz, entre dos formas de conocimiento. De lo que se trata no es tanto de defender a Dios, sino más bien de conseguir que el ser humano olvide lo que aprendió al comer el fruto prohibido: que él es como Dios.

Prometeo se transforma de *Qui ist Deus* en *erictis sicut Deus* y el orden, en principio terriblemente comprometido, queda así a salvo. Por el momento. Porque en toda conciencia extrañada late el irreductible y persistente aliento de una libertad posible y soñada en los sueños de la razón. Si Schelling nos advierte contra los peligros del orgullo (*...éste querer ser como Dios es, precisamente, lo que arrastra al hombre a la caída* [45]) y la libertad es arrojada del alma humana como incitadora del desorden y del caos, en el corazón del hombre permanece escrito con letras de fuego aquél sentido primero de su lucha contra lo exterior y lo ajeno que le empuja y le hace atreverse a saber. Si el principio de Prometeo se ha transformado –como apunta Bloch– *en el principio del pecado, de la maldición desde un principio...* [46], el contenido de lo estético viene a redimir –tal vez a su pesar– la onerosa carga simbólica derivada de aquella rebelión primera, mostrándonos la jerarquización implícita en el orden social, con la fuerza, también primordial, de las representaciones artísticas.

Encontramos así la expresión política de la religión que se traduce a su vez en vivencia social –el Dios de la nación, el Dios del Estado– y en vivencia estética activada ideológicamente –literatura, arte, arquitectura, filosofía–. En las culturas con Estado la presencia del rey equivale simbólicamente a la presencia de Dios, ya que se ha institucionalizado la organización estética de la *Presencia*. Será al fin Hegel –no él solo, pero sobre todo él– quien reivindicará el papel de la serpiente *tentadora* rescatándola de su ingrata figura histórica, haciéndola recuperar el protagonismo, como dice Bloch, en su reflejo

trascendente al genio de la libertad. Y al tiempo, describe la actuación de la conciencia extrañada: ... *No son ningún Harmodio, ningún Aristógiton, los que viven en la boca de nuestro pueblo, en sus canciones, aquellos nombres... los de quienes abatieron al tirano y dieron a sus conciudadanos derechos y leyes basados en la igualdad* [47]. La religión de la belleza ha terminado en la religión del Dios encarnado, en la religión triunfante y absoluta del espíritu que vuelve a sí mismo.

Pero el humano *pensado por Dios*, existente gracias a ese pensamiento divino, está a un paso del autoconocimiento que le llevará hacia la idea de Feuerbach y luego hacia la de Marx. Si se trata de la superación del objeto de la conciencia, ese hombre espiritual, ese *ser-conciencia* hegeliano, se halla a un milímetro de superar su visión enajenada y de adueñarse de su propio ser objetivo, remontando aquella conciencia. La mística de Hegel alumbraba de dentro de sí el futuro humanismo teórico, lo mismo que *de su pensamiento saca (el hombre) el elemento y la materia de Dios* [48].

Llegamos así a la imagen de Dios como metáfora invocada por el *homo religiosus* hacia el misterio terrible y fascinante de lo sagrado, que así se torna en imagen de lo bello. La expresión estética es la forma sublimada de lo natural y se opone a lo *sin forma*, que ya ha perdido sus viejas connotaciones rebeldes, pero continúa gimiendo y lamentándose de su extravío más allá de las murallas levantadas por la cultura humana para mantenerlo fuera. Tal es el Dios, esencia de lo sagrado que ha recibido un nombre mediante el que se distingue y singulariza una porción regulada de lo desconocido.

En Egipto se trata casi de un *idealtypus* y la imagen del dios es la que constituye una forma correcta y analizable, es decir, equivalente a lo más deseable desde una perspectiva intelectual y estética. En Grecia, representa el ideal de lo bello, de la proporción y de la norma social. En Roma, la severidad y el mecanicismo de la religión de Estado, apta para el dominio del mundo conocido y capaz de rechazar hacia las sombras todo aquello que no satisfaga ese esquema inflexible. Con el cristianismo llega la antropologización plena, mística, pero también –y sobre todo– profunda y sentidamente estética.

Sin embargo, eso no es todo. Lo sagrado presenta otras muchas caras y facetas tal como nos muestran los pueblos alejados de la experiencia euroasiática. La manera de vivir impone a su vez la forma de sentir, de gozar, de razonar. Aquí, el Gran Dios creador reside muy lejos de sus criaturas y son tal vez las fuerzas encarnadas en montañas y selvas, en las corrientes de agua y en los espíritus que moran en ellas, en el fulgor del relámpago o en la plácida serenidad de las luminarias celestes, quienes transmiten al humano los sentimientos, razones y deseos de lo más alto. La naturaleza no se toma como desorden, sino por el contrario, como modelo y fuente de un ordenamiento imitado, querido y compartido.

Pero el grupo social continúa imponiendo sus límites culturales y simbólicos; su espacio se clasifica y jerarquiza, y los elementos naturales se combinan con las observaciones del estamento humano: colores, olores, aspectos, ruidos, son otras tantas manifestaciones a las que es necesario atender e integrar en la propia cosmovisión mediante ademanes estéticos que, a su vez, sirven para contrastar identidades y modelos. El desorden es aquí una amenaza directa para la supervivencia y los trabajos de campo de los especialistas están llenos de este tipo de figuras: cuando el ser humano *no actúa de acuerdo* con el plan general del universo, recibe un castigo en forma de enfermedad, decaimiento, esterilidad e incluso de muerte. El modelo social termina por convertirse en un estricto modelo ético y estético, con ambas formas íntimamente ligadas e inseparables.

Entre los Nuer del sur del Sudán, cuando estallan las grandes tormentas en la estación de las lluvias, algunos ancianos arrojan al aire trozos de tabaco, e invocan así: *Oh Dios, padre, toma este tabaco. Te pago el rescate, oh padre. Ven a la tierra suavemente... Nadie te desafía. Este es tu universo. Esta es tu voluntad, solo la tuya...* [49]. ¿No es una descripción perfecta del papel que el desorden tiene que desempeñar en el mundo ordenado y jerarquizado de los humanos, como expresión de una voluntad y de un poder? La cuestión es de si se trata de una voluntad y de un poder absolutamente ajenos a la humanidad, o si esas facultades son puestas y colocadas allí por la conciencia extrañada de los individuos.

Entre los Nuer, el espíritu de Dios no tiene forma. Sí la tiene entre nosotros y entre los seres de muchos otros pueblos. En todos ellos, y entre todos los hombres, parece seguir en pie la incógnita que se plantea en la parábola de Mitchell respecto al comportamiento hostil del partisano allí descrito [50]: o, definitivamente, no está de nuestro lado y es de cierto un enemigo, o bien simpatiza con nosotros,

pero tiene poderosas razones para negarse a ofrecernos su ayuda. Tal vez, en definitiva, tanto el partisano como la propia guerra en la que nos encontramos inmersos los humanos en la búsqueda de nuestro ser, han sido, desde el comienzo, solo un sueño.

Notas

- [1] *Política*. Libro I. 14. (Edición utilizada: Biblioteca Clásica Gredos. N° 116. Pg. 52)
- [2] Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de las divinidades desconocidas que los romanos consideraban residentes en los bosques sagrados o lucus y a las que se dirigían con la invocación que empieza “siue deus siue dea...”, o en el de Aius Locutius (“La voz que habla”) en el bosque de Vesta. Cf. “*Diccionario de la religión romana*”, CONTRERAS, RAMOS ACEBES y RICO. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- [3] Estos conceptos se encuentran ampliamente desarrollados en diversos trabajos de Malinowski. Paradedaltes sobre “baloma” y “kosi”, ver “*Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands*”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46; 353-430 (1916). Una buena aproximación general a la obra de Malinowski, es el trabajo de MICHAEL PANOFF: “*Malinowski y la antropología*”. Editorial Labor, Barcelona, 1974, donde figura una reseña bibliográfica de los principales estudios del antropólogo polaco.
- [4] Por ejemplo, en el texto de JULIEN RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro Ediciones. Madrid, 1989. pág. 19 y s.
- [5] Así, en nuestras sociedades modernas se produce a veces la sensación de que lo único que ha evolucionado es la capacidad destructiva del ser humano –respecto a sus semejantes y respecto a la naturaleza- habiéndose perdido otros aspectos como la tolerancia y el respeto a las convicciones y creencias ajenas. Quizá esto pueda considerarse como una visión demasiado pesimista. Pero en las sociedades denominadas *primitivas*, continúan conservándose valores que ya no son atractivos dentro de la vorágine consumista y despilfarradora de la civilización occidental, aun cuando hoy día sean recogidos –en parte- por grupos ecologistas y otros colectivos críticos.
- [6] Existen varias traducciones al castellano. La utilizada aquí es de Akal Editor, traducida y prologada por Ramón Ramos, Madrid, 1962.
- [7] Introducción de R. Ramos a *Las formas elementales de la vida religiosa* de E. DURKHEIM, o.c., XIII.
- [8] Así lo expone B. Malinowski en sus críticas sobre Durkheim. También Edmund Leach en las suyas sobre el propio Malinowski. Por ejemplo, en su presentación de la obra de este último, *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand* (1914-1918). Editorial Labor, Barcelona, 1977. Los comentarios de Leach aparecen en las pp. 10 y s..
- [9] Ver los análisis de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Edmund Leach o Clifford Geertz, entre otros. A este respecto es esclarecedor el trabajo de Leach *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Publicado en castellano por Editorial Anagrama, 1976. Sobre todo las reseñas *Conceptos de lo sobrenatural en la sociedad gunsa-kachin* (pp. 194 y s.) y *La relación de los humanos con los dioses* (pp. 291-292) an la obra citada. También interesante *La religión Nuer* de E.E. EVANS-PRITCHARD, uno de los clásicos de la antropología social. Ed. Castellana, Editorial Taurus, Madrid, 1982.
- [10] En J. RIES, o.c., pp. 24 y s.
- [11] Por ejemplo, según los trabajos de Edmund Leach citados anteriormente.
- [12] En J. RIES, o.c., pp. 26 y s.
- [13] Entre las religiones de Tíbet y Egipto Antiguo (juicio de los muertos) o entre la religión hindú y las de Mesoamérica (simbolismo del fuego sagrado) por no citar más que algunos paralelismos, cuando menos, sorprendentes.
- [14] Hablaríamos aquí de un posible efecto homocualitativo, es decir, aquél por el cual las mayores resistencias o dificultades para la expansión de una cultura o de algunos de sus rasgos, vendrían dadas por constructos del mismo nivel cualitativo, es decir, por otras culturas, antes que por constructos o rasgos de un nivel cualitativamente diferente, como podrían ser los geográficos, biológicos, etc..
- [15] Ver el Prólogo de Edmund Leach a la obra de Malinowski *El cultivo de la tierra...* antes citada, p.16.
- [16] *Ibidem*.
- [17] SÖDERBLOM, en J. RIES, o.c., nota 5, pág. 42.
- [18] *Ibidem*, pág. 43.
- [19] En J. RIES, o.c., pág. 47.
- [20] *Ibidem*, pág. 56.
- [21] A. LEROI-GOURHAN, *Las religiones de la Prehistoria*, Editorial Laertes, Barcelona, 1994, pág. 63 y s..
- [22] E. TRIAS, *La edad del espíritu*, Ediciones Destino, Barcelona, 1994, pág. 61 y s..
- [23] ELIADE, M., en J. Ries, o.c., Nota 49, pág. 81.
- [24] Por ejemplo, C. GEERTZ. Ver ELIADE en J. Ries, o.c., pág. 83.

- [25]Así, CLAUDE MEILLASSOUX, *Mujeres, graneros y capitales*, ED. Española en Siglo XXI Editores, México, 1989. también en BARRY J. KEMP, *El Antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 1996.
- [26]ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, en J. Ries, o.c., pág. 86.
- [27]A. FERNANDEZ, *Diccionario ritual de voces Nahuas*, Panorama Editorial, México, 1988, pág. 42.
- [28]A. LEROI-GOURHAN, o.c., pág. 84 y s..
- [29]Será muy conveniente profundizar en la dinámica a través de la que se constituyen, definen o presentan los *pueblos elegidos*: señalamiento por divinidades o mediante procesos extraordinarios ocurridos en el acontecer cotidiano, caracteres físicos, raciales o de cualquier otro tipo que contribuyan a poner de manifiesto dicha singularización, singularidad asimismo de las relaciones mantenidas con los *otros*, etc..
- [30]A. LEROI-GOURHAN, o.c., *ibídem*.
- [31]E. CAMPANILE, "Aspectos de lo sagrado en la vida del hombre y de la sociedad celta". En *Tratado de antropología de lo sagrado*, J. RIES (Coord.), Editorial Trotta, Madrid, 1995, pág. 198 y s.. Testimonios de Plinio, Varrón, Columela, Silo Itálico y otros.
- [32]Un buen resumen histórico de esta documentación aparece en el trabajo de TED C. LEWELLEN, *Antropología política*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1985. Especialmente en los Capítulos 3, 4 y 7.
- [33]MARCELLE LALOU, *Las religiones del Tibet*, Barral Editores, Barcelona, 1974, pág. 24 y s..
- [34]C. DESROCHES_NOBLECOURT, *Amours et fureurs de La Lontaine*, Stock / Pernoud, 1995. BARRY J. KEMP, *El antiguo Egipto*, o.c..
- [35]G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1987. Tomo 2, pág. 454 y s..
- [36]*Los gallegos y lo sagrado. Las religiones de los gallegos*, 1992. Trabajo inédito.
- [37]S. FREUD, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial. Madrid, 1970, pág. 30.
- [38]Algunos de estos casos están recogidos en *Les enfants sauvages* de LUCIEN MALSON, Union Générale d'Éditions, Paris, 1964.
- [39]En lo que se refiere al papel de los personajes *paradójicos* en los grupos sociales, ver por ejemplo *Historia de Lince* de C. LEVI-STRAUSS, Editorial Anagrama, Barcelona, 1992.
- [40]BARRY J. KEMP, o.c., pág. 67.
- [41]F. SCHWARZ, *Initiation aux livres des morts égyptiens*, Albin Michel, Paris, 1988, pág. 49 y s.
- [42]SCHELLING, *Werke*. En ERNST BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, F.C.E., Madrid, 1982, pág. 310.
- [43] E. BLOCH, o.c. pág. 309.
- [44]JOHN MILTON, *El Paraíso perdido*, Editorial Cátedra, pág. 75.
- [45]SCHELLING, en E. BLOCH, o.c., pág. 310.
- [46]E. BLOCH, *ibídem*.
- [47]Nota en E. BLOCH, o.c., pag. 312
- [48]Nota de HEGEL en E.BLOCH, o.c., pág. 324.
- [49] En E.E. EVANS-PRITCHARD, *La religión Nuer*, pág. 70.
- [50]J.L. VELAZQUEZ, *Parábolas de Oxford* (La parábola del extranjero. B. MITCHELL, "Theology and Falsification", en A. FLEW y A. MACINTYRE, "New Essays in Philosophical Theology").Recogido en *Filosofía de la religión*, M. FRAIJO (Ed.), Editorial Trotta, Madrid, 1994., pág. 554.