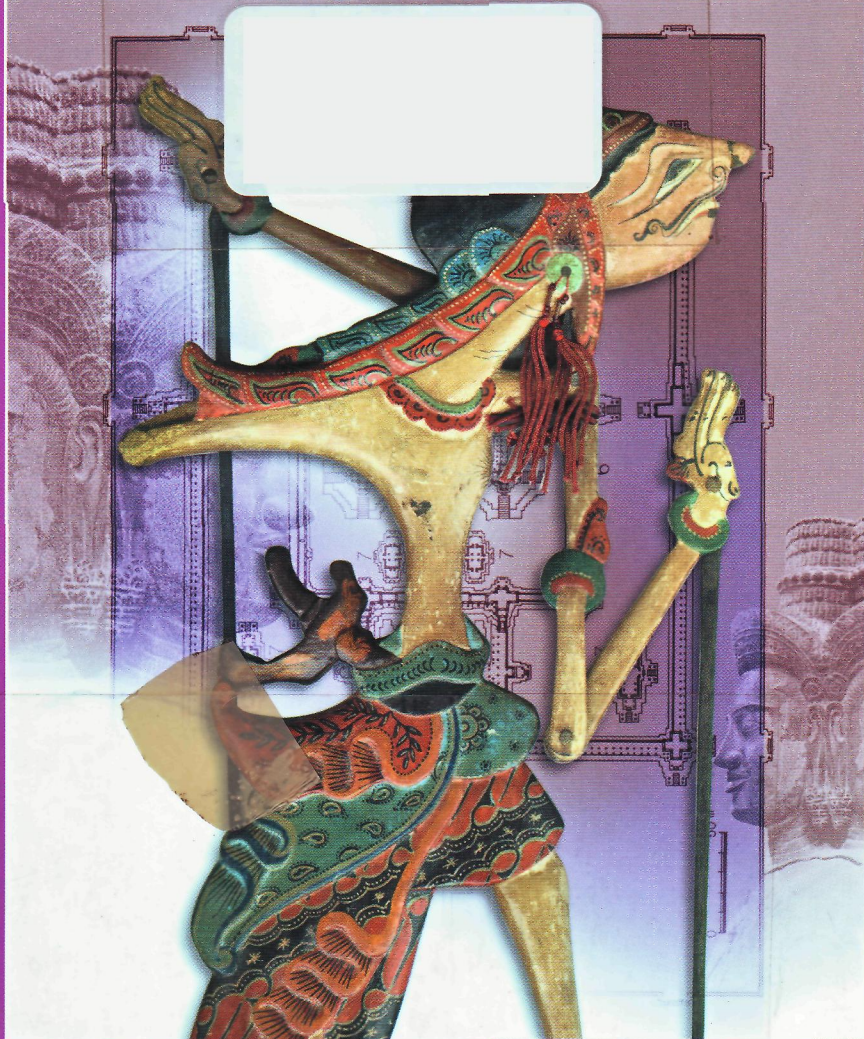


Antropología

Clifford Geertz

La interpretación de las culturas



gedisa
editorial

Título del original en inglés:
The Interpretation of Cultures
© by Basic Books, Inc., Nueva York, 1973

Traducción: Alberto L. Bixio

Revisión técnica: Carlos Julio Reynoso

Ilustración de cubierta: Óscar Noguera

Duodécima reimpresión: septiembre 2003, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-090-9
Depósito legal: B. 34271-2003

Impreso por: Limpergraf
Mogoda 29-31 Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

La religión como sistema cultural

Todo intento de hablar sin hablar una determinada lengua es tan imposible como el intento de tener una religión que no sea una religión en particular... De manera que toda religión viva y saludable tiene una marcada idiosincrasia. Su poder consiste en su mensaje especial y sorprendente y en la orientación que la revelación da a la vida. Los panoramas que abre y los misterios que propone son otro mundo en el cual vivir; y otro mundo en el cual vivir —ya esperemos pasar eternamente en él, ya no lo esperemos— es lo que entendemos por tener una religión.

SANTAYANA, *Reason in Religion*

I

Dos características del trabajo antropológico sobre la religión realizado a partir de la segunda guerra mundial me parecen curiosas cuando se las compara con el trabajo realizado poco antes y poco después de la primera guerra mundial. Una de esas características es la de que no se han realizado progresos teóricos de mayor importancia. Se ha explotado el capital conceptual de los antecesores y se agregó muy poco, a lo sumo algún enriquecimiento empírico. La segunda característica consiste en que dicho trabajo se apoya conceptualmente en una tradición intelectual bien definida y restringida. Se trata de Durkheim, de Weber, de Freud o de Malinowski, y en los trabajos particulares se sigue el enfoque de una o dos de estas figuras trascendentes, sólo con algunas correcciones marginales exigidas por la natural tendencia a sobrepasar los resultados antes alcanzados o por el más crecido cuerpo de datos descriptivos accesibles. Pero virtualmente a nadie se le ocurre buscar en otra parte —en la filosofía, en la historia, en el derecho, en la literatura o en las ciencias “más duras”— ideas analíticas. Y se me ocurre también que estas dos curiosas características no dejan de tener relación.

Si el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento general, dudo de que vuelva a ponerse en marcha con la elaboración de más variaciones menores sobre temas teóricos clásicos. Sin embargo, un examen más municioso de las cuestiones consideradas y expresadas en proposiciones bien establecidas, como las de que el culto a los antepasados presta apoyo a la autoridad jurídica de los ancianos, de que los ritos de iniciación son medios para establecer la identidad sexual y la condición de adulto, de que los grupos rituales reflejan oposiciones políticas o de que los mitos suministran cartas para las instituciones sociales y racionalizaciones del privilegio social, puede muy bien terminar por convencer a mucha gente, tanto de la profesión como ajena a ella, de que los antropólogos, lo mismo que los teólogos, están firmemente dedicados a demostrar lo indudable. En arte, esta solemne reduplicación de lo que realizaron maestros aceptados se llama academicismo; y creo que éste es el nombre apropiado para designar también nuestra dolencia.

Sólo si abandonamos, para decirlo con las palabras de Leo Steinberg, ese dulce sentido de realización que experimentamos al ostentar destrezas habituales y nos dirigimos a problemas suficientemente oscuros para que podamos descubrir algo, podemos esperar llevar a cabo un trabajo que no sea una reedición del de los grandes hombres del primer cuarto de este siglo, pero que esté a la altura de ellos.¹

La manera de hacerlo no es abandonando las tradiciones establecidas de la antropología social en este campo, sino tratando de ampliarlas. Por lo menos cuatro de las contribuciones de los hombres que, como digo, dominan nuestro pensamiento hasta el punto de sojuzgarlo —la discusión de Durkheim sobre la naturaleza de lo sagrado, la metodología de la *Verstehen* de Weber, el paralelo de Freud entre ritos personales y ritos colectivos y la indagación que hace Malinowski sobre la distinción entre religión y sentido común— me parecen inevitables puntos de partida de toda teoría antropológica útil sobre la religión. Pero son solamente puntos de partida. Para movernos más allá debemos colocarlos en un contexto mucho más amplio de pensamiento contemporáneo de lo que ellos abarcan por sí mismos. Los peligros de semejante procedimiento son evidentes: arbitrario eclecticismo, manejo superficial de la teoría y crasa confusión intelectual. Pero yo por lo menos no veo otro camino para escapar de lo que, refiriéndose a la antropología en un sentido más general, Janowitz llamó la mano muerta de la competencia.²

Al trabajar para ampliar el marco conceptual en el que se mueven nuestros estudios puede uno hacerlo, desde luego, en muchas direcciones; y quizá el problema inicial más importante sea evitar tomarlas todas a la vez, como el policía montado de Stephen Leacock. Por mi parte, limitaré mis esfuerzos a desarrollar lo que, siguiendo a Parsons y Shils, llamo la dimensión cultural del análisis religioso.³ El término “cultura” ha adquirido ahora cierto aire de mala reputación en círculos de la antropología social a causa de la multiplicidad de sus acepciones y de la estudiada vaguedad con que demasiado frecuentemente se la ha invocado. (Aunque no entiendo muy bien por qué “cultura” debería sufrir más por estas razones que “estructura social” o “personalidad”.) En todo caso el concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Por supuesto, términos tales como “significación”, “símbolos” y “concepción” exigen explicación. Pero aquí es precisamente donde entra en juego la ampliación, la extensión y la expansión. Si Langer tiene razón al afirmar que “el concepto de significación, en todas sus variedades, es el concepto filosóficamente dominante de nuestro tiempo”, que “el signo, el símbolo, la denotación, la significación, la comunicación... son nuestro caudal (intelectual) de intercambio”, tal vez ya sea hora de que la antropología social, y especialmente la parte relativa al estudio de la religión, cobre conciencia de esta circunstancia.⁴

¹ L. Steinberg, “The Eye is Part of the Mind,” *Partisan Review* 70 (1953); págs. 194-212.

² M. Janowitz, “Anthropology and the Social Sciences,” *Current Anthropology* 4 (1963); págs. 139, 146-154.

³ T. Parsons y E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951). [Hay traducción española: *Hacia una Teoría General de la Acción*, Buenos Aires, Kapelusz.]

⁴ S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962). [Hay traducción española: *Esquemas Filosóficos*, Buenos Aires, Nova, 1971.]

II

Al considerar la significación comencemos con un paradigma: los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra.

La idea de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana no es ninguna novedad. Pero se la ha investigado poco, de manera que no tenemos mucha idea de cómo, en términos empíricos, se realiza este particular milagro. Sólo sabemos que se realiza anualmente, semanalmente, diariamente y para algunas personas casi a cada hora; poseemos una enorme bibliografía etnográfica para demostrarlo. Pero no existe el marco teórico que nos permita dar una explicación analítica como la que podemos dar en el caso de la segmentación del linaje, o en el de la sucesión política, o en el de las relaciones laborales, o en el de la socialización del niño.

Reduzcamos por eso nuestro paradigma a una definición, pues, aunque es notorio que las definiciones no establecen nada en sí mismas, si se las elabora cuidadosamente, suministran una útil orientación o reorientación de manera tal que un minucioso análisis de ellas puede ser una manera efectiva de desarrollar y controlar una nueva línea de indagación. Las definiciones tienen la útil virtud de ser explícitas; se formulan en una forma de prosa discursiva que no cae en el peligro, tan frecuente en este campo, de sustituir el argumento por la retórica. Sin más alharaca, pues, una religión es:

1) *Un sistema de símbolos que obra para* 2) *establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres* 3) *formulando concepciones de un orden general de existencia* y 4) *revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que* 5) *los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.*

un sistema de símbolos que obra para...

Es tan tremendo el peso que asignamos aquí al término “símbolo” que nuestro primer paso debería ser enunciar con cierta precisión lo que entendemos por él. Y ésta no es tarea fácil pues, como el término “cultura”, la palabra “símbolo” se utilizó para designar una gran variedad de cosas, con frecuencia muchas al mismo tiempo.

Algunos la usan para designar algo diferente: negras nubes son las precursoras simbólicas de una lluvia inminente. Otros usan el término como signo explícitamente convencional de una u otra clase: una bandera roja es símbolo de peligro, una bandera blanca, de rendición. En otros casos, la significación se limita a expresar algo de una manera oblicua y figurada que no puede enunciarse de una manera directa y literal, de manera que hay símbolos en poesía pero en la ciencia, de suerte que la lógica simbólica lleva un nombre impropio. En otros casos, empero, se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el “significado” del símbolo—, y ése es el sentido que seguiré aquí.⁵ El número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una computadora es un símbolo. Pero también lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello; también es un símbolo el espacio de tela pintada llamado *Guernica* o el trozo de piedra pintada llamada *churinga*, la palabra “realidad” o hasta un morfema que indique una determinada desinencia. Todos éstos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias. De manera que emprender el estudio de la actividad cultural —actividad de la que el simbolismo constituye el contenido positivo— no es pues abandonar el análisis social por una platónica caverna de sombras para penetrar en un mundo mentalista de psicología introspectiva o, lo que es peor, de filosofía especulativa, y ponerse a vagar permanentemente en medio de una bruma de “cogniciones”, “afecciones”, “impulsos mentales” y otras elusivas entidades. Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura.

Sin embargo no son exactamente lo mismo; más precisamente, la dimensión simbólica de los hechos sociales, como la de los psicológicos, se abstrae teóricamente de dichos hechos como totalidades empíricas. Existe una diferencia, para parafrasear una observación de Kenneth Burke, entre construir una casa y trazar un plano para construir una casa, y entre leer un poema sobre tener hijos en el matrimonio y tener hijos en el matrimonio.⁶ Aun cuando la casa pueda construirse con la guía del plano o el hecho de tener hijos pueda haberse motivado por la lectura del poema, hay que dejar esto bien claro para no confundir nuestro trato con los símbolos con nuestro trato con objetos o con seres humanos, pues estos últimos no son símbolos en sí mismos, aunque a menudo puedan funcionar como tales.⁷ Y por más entrelazados que estén los elementos culturales, los sociales y los psicológicos en la vida cotidiana de las casas, las granjas, por más que lo estén en los poemas y en los matrimo-

⁵ S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4a. ed. (Cambridge, Mass, 1960) [Hay traducción española: *Nueva clave de la Filosofía*, Buenos Aires, Sur, 1958].

⁶ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), pág. 9.

⁷ El error inverso, especialmente común entre los neokantianos como Cassirer, de considerar los símbolos como idénticos a sus referentes o “constitutivos” de sus referentes, es igualmente pernicioso. [Véase E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven; 1953-1957), 3 vols.; hay traducción española: *Filosofía de las Formas Simbólicas*, México, Fondo de Cultura Económica]. “Uno puede señalar la luna con un dedo”, habría dicho cierto maestro zen probablemente inventado, “pero tomar el dedo de uno por la luna es ser un insensato”.

nios, es útil distinguirlos en el análisis y aislar así los rasgos genéricos de cada instancia frente al fondo normalizado de las otras dos.

En lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de símbolos, el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por “extrínseco” entiendo sólo que —a diferencia de los genes— están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Por “fuentes de información” entiendo sólo que ellas —lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores. Así como el orden de las bases en una cadena de DNA forma un programa codificado, una serie de instrucciones o una fórmula para la síntesis de proteínas estructuralmente complejas que rigen el funcionamiento orgánico, los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Si bien la clase de información y su modo de transmisión son muy diferentes en los dos casos, esta comparación de gen y símbolo es algo más que una forzada analogía de la clase del familiar concepto de “herencia social”. Trátase en verdad de una relación sustancial, pues precisamente porque los procesos genéticamente programados son tan generales en el hombre, en comparación con los de los animales inferiores, los procesos culturalmente programados son tan importantes; sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales. Para construir un dique, un castor sólo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes; su modo de proceder está modelado por su propia fisiología. Pero el hombre, cuyos genes nada le dicen sobre las operaciones de construir, necesita también una concepción de lo que es construir un dique, una concepción que sólo podrá obtener de alguna fuente simbólica —un patrón, un modelo, un libro de texto o de lo que le diga alguien que ya sabe cómo se construyen los diques— o, por supuesto, del manejo de elementos gráficos o lingüísticos que le permitan llegar por sí mismo a una concepción de lo que son los diques y de la manera en que se construyen.

Esta circunstancia se aduce a veces como un argumento en favor de la tesis de que los esquemas culturales son “modelos”, son series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico al “formar paralelos con ellos” al “imitarlos” o al “simularlos”.⁸ Pero el término “modelo” tiene dos sentidos —un sentido “de” y un sentido “para”— y aunque estos sentidos no son sino aspectos del mismo concepto básico, es muy conveniente distinguirlos a los efectos analíticos. En el primer caso, aquello en que se hace hincapié es el manejo de las estructuras simbólicas para hacer que éstas entren más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico preestablecido, como cuando aprendemos la manera en que funcionan los diques al desarrollar una teoría de hidráulica o al trazar una carta del flujo de agua. La teoría o la carta modela relaciones físicas de manera tal que —expresando la estructura de esas relaciones en forma sinóptica— las torne aprehensibles; éste es un modelo de la “realidad”. En el segundo caso se hace hincapié en el manejo de los sistemas no simbólicos, atendiendo a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos como

⁸ K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

cuando construimos un dique de conformidad con las instrucciones implícitas en un teoría hidráulica o con las conclusiones extraídas de una carta del flujo de agua. Aquí la teoría es un modelo con cuya guía se organizan relaciones físicas: es un modelo *para* la “realidad”. En el caso de sistemas psicológicos y sociales y de los modelos culturales (que designaríamos corrientemente no como “teorías” sino más bien como “doctrinas”, “melodías” o “ritos”), la cuestión no es en modo alguno diferente. A diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo modelos *para*, no modelos *de*, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales.

En realidad, es este doble aspecto lo que distingue los verdaderos símbolos de otras clases de formas significativas. Modelos *para* se encuentran, como lo indica el ejemplo de los genes, en todo el orden de la naturaleza, pues donde hay una transmisión, lógicamente, semejantes programas son necesarios. Entre los animales, el saber impreso en ellos es quizás el ejemplo más llamativo, porque lo que ese saber implica es la presentación automática de una apropiada secuencia de conducta por parte de un modelo animal en presencia de un saber animal que sirve, de manera igualmente automática, para apelar a cierta serie de respuestas genéticamente insertas en él.⁹ La danza de comunicación entre una abeja que ha encontrado néctar y otra que lo busca, es otro ejemplo, aunque algún tanto diferente, de codificación más compleja.¹⁰ Craik hasta llegó a sugerir que el hilillo de agua, que se abre camino primero desde el manantial de la montaña hacia el mar y que traza un pequeño canal por donde luego habrá de correr el mayor volumen de agua que lo sigue, desempeña una especie de función de modelo *para*.¹¹ Pero modelos *de* —procesos lingüísticos, gráficos, mecánicos, naturales, etc. que funcionan no para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos, sino para representar esos procesos estructurados como tales, para expresar su estructura en otro medio— son mucho más raros y tal vez se limitan al hombre entre los animales existentes.

La percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, etc., y otra serie que obra como programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado —un símbolo—, es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta transposición recíproca de modelos *para* y modelos *de* que la formulación simbólica hace posible es la característica distintiva de nuestra mentalidad.

... establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres...

En el caso de los símbolos y sistemas simbólicos religiosos esta posibilidad de trasposición es clara. El coraje, la resistencia, la independencia, la perseverancia y la apasionada tenacidad, implícitas en la visión que tiene el indio de las llanuras, son las mismas flamígeras virtudes con las que ese indio trata de vivir: al alcanzar un sentido de revelación, el indio estabiliza un sentido de dirección.¹² La conciencia de

⁹ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (Londres, 1952) [Hay traducción española: *El Anillo del Rey Salomón*, Barcelona, Labor, 1973].

¹⁰ K. von Frisch, “Dialects in the Language of the Bees,” *Scientific American*, Agosto 1962.

¹¹ Craik, *Nature of Explanation*.

¹² R. H. Lowie, *Primitive Religion* (Nueva York, 1924). [Hay traducción española: *Religiones Primitivas*, Madrid, Alianza, 1976.]

una obligación no cumplida, la secreta culpabilidad y, cuando se realiza una confesión, la vergüenza pública que experimenta el individuo *manus* en una sesión, son los mismos sentimientos que están en la base de esa especie de deber ético en virtud del cual se conserva una sociedad consciente de lo que es apropiado: alcanzar una absolución involucra la forja de una conciencia.¹³ Y la misma disciplina que permite a un místico javanés permanecer contemplando fijamente la llama de una lámpara, que él toma como una manifestación de la divinidad, lo entrena para ejercer ese riguroso control de la expresión emocional que necesita un hombre decidido a entregarse a un estilo de vida quietista.¹⁴ Ya sea que se tenga la concepción de un espíritu personal guardián, de un espíritu tutelar de la familia, ya sea que se tenga la concepción de un Dios inmanente como formulaciones sinópticas del carácter de la realidad, por el momento sólo nos interesa considerar el modelo *de* o el modelo *para*. Los símbolos que entran en juego —alguna figura mitológica que hace su aparición en el desierto, el cráneo del muerto jefe del hogar colgado como censor en las vigas, o la desencarnada “voz en medio del silencio” que canta enigmática poesía clásica— apuntan en una y otra dirección. Esos símbolos expresan la atmósfera del mundo y la modelan.

La modelan al suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia. Una disposición no es una actividad o un hecho que ocurre, sino que es la probabilidad de que se realice una actividad o que ocurra un hecho en ciertas circunstancias: “Cuando se dice que una vaca es un rumiante o cuando se dice que un hombre es un fumador de cigarrillos, no se declara que la vaca esté rumiando en este momento o que el hombre esté fumando ahora un cigarrillo. Ser rumiante es rumiar de cuando en cuando y ser un fumador de cigarrillos es tener la costumbre de fumar cigarrillos”.¹⁵

Análogamente, ser piadoso no es estar realizando algo que podríamos llamar un acto de piedad, sino que es tener la inclinación a realizar tales actos. Lo mismo cabe decir también de la bravura de los indios de las praderas, de la compunción de los *manus* o del quietismo de los javaneses, que en sus respectivos contextos, forman la sustancia de la piedad. La virtud de esta manera de concebir lo que generalmente se llaman “rasgos mentales” o, si no se admite el cartesianismo, “fuerzas psicológicas” (ambas expresiones son en sí mismas inobjetables) consiste en que ella nos saca de la esfera inaccesible y poco clara de las sensaciones íntimas, para llevarnos al mismo mundo bien iluminado de los fenómenos observables en que se percibe la fragilidad del vidrio, la inflamabilidad del papel y, para volver a la metáfora, la humedad de Inglaterra.

En cuanto a las actividades religiosas (y aprenderse un mito de memoria es una actividad tan religiosa como cortarse la falange de un dedo), dos clases algún tanto diferentes de disposiciones son suscitadas por dichas actividades: estados de ánimo y motivaciones.

Una motivación es una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones; estas “clases” son por lo común muy heterogéneas y están bastante mal definidas en los tres casos:

¹³ R. F. Fortune, *Manus Religion* (Filadelfia, 1935).

¹⁴ C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

¹⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind* (Londres y Nueva York, 1949).

Al oír decir que un hombre es vano (es decir, que está motivado por la vanidad) esperamos que se comporte de ciertas maneras, que hable mucho de sí mismo, que se introduzca en sociedad de personas eminentes, que rechace las críticas, que busque las luces del proscenio y que se desentienda de las conversaciones sobre los méritos de otros. Esperamos que se entregue a rosados sueños sobre sus propios éxitos, que evite recordar pasados fracasos y que haga planes para su progreso. Ser vano es tener la tendencia a obrar de estas maneras y de otras innumerables maneras parecidas. Por cierto también esperamos que el hombre vano experimente algunos tormentos y agitaciones en ciertas situaciones; esperamos que se sienta profundamente abatido cuando un personaje eminente olvida su nombre y que se sienta animado y alegre al enterarse de las desgracias de sus rivales. Pero los sentimientos de resentimiento y alegría no indican directamente vanidad así como no la indican los actos públicos de jactancia o los actos privados de ensueño.¹⁶

Análogamente ocurre con toda motivación. Como motivo, “el flamígero coraje” consiste en aquellas propensiones a ayunar en el desierto, a realizar solitarias incursiones al campamento enemigo y a estremecerse pensando en dar algún golpe maestro. La “circunspección moral” consiste en tendencias relacionadas entre sí como las de cumplir onerosas promesas, confesar secretos pecados ante la severa desaprobación pública y experimentar culpabilidad cuando en las sesiones se formulan vagas y generales acusaciones. Y la “tranquilidad desapasionada” consiste en esas persistentes inclinaciones a conservar el equilibrio en cualquier circunstancia, en experimentar disgusto frente al más moderado despliegue de emoción y en entregarse a la desapasionada contemplación de las cosas. Los motivos no son pues ni actos (es decir, modos de conducta intencionales) ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos. Y cuando decimos que un hombre es religioso, es decir que está motivado por la religión, esto es por lo menos una parte —aunque sólo una parte— de lo que queremos significar.

Otra parte de lo que queremos significar es que ese hombre tiene, cuando está propiamente estimulado, la propensión a caer en ciertos estados anímicos, estados que a veces designamos juntos con términos tales como “reverentes”, “solemnes” o “devotos”. Estos rótulos generalizados en realidad ocultan la enorme variedad empírica de las disposiciones en cuestión, y en verdad tienden a asimilarlas al tono más grave de nuestra propia vida religiosa. Los estados de ánimo que provocan los símbolos sagrados, en diferentes épocas y en diferentes lugares, van desde el entusiasmo a la melancolía, desde la confianza en uno mismo a la autoconmiseración, desde una incorregible y alegre ligereza a una blanda indiferencia, para no hablar del poder erógeno de muchos mitos y ritos del mundo. Así como no hay una sola clase de motivación que podamos llamar piedad, tampoco hay una sola clase de estado anímico que podamos llamar devoción.

La principal diferencia entre estados anímicos y motivaciones está en que, por así decirlo, las últimas son cualidades vectoriales en tanto que las primeras son cualidades meramente escalares. Los motivos apuntan en una dirección, describen cierto curso general, gravitan hacia ciertas realizaciones habitualmente transitorias. Pero

¹⁶ *Ibid.*, pág. 86. Citado con permiso de Bames & Noble Books y Hutchinson Publishing Group Ltd.

los estados de ánimo varían sólo en su intensidad. No van a ninguna parte. Nacen de ciertas circunstancias, pero no responden a ningún fin. Como las nieblas, aparecen y se esfuman; como los olores, se difunden y se evaporan. Cuando están presentes son totales: si está uno triste todas las cosas y personas le parecen lóbregas; si está uno alegre, todas las cosas y personas le parecen espléndidas. De manera que, si bien un hombre puede ser al mismo tiempo vano, valiente, tenaz e independiente, no puede ser al mismo tiempo indiferente e interesado, o entusiasta y melancólico.¹⁷ Además, mientras que los motivos persisten durante períodos de tiempo más o menos prolongados, los estados de ánimo tan sólo se repiten con mayor o menor frecuencia, aparecen y desaparecen por razones las más veces indiscernibles. Pero quizá la diferencia más importante, desde nuestro punto de vista, entre estados anímicos y motivaciones sea la de que “se da sentido” a las motivaciones con referencia a los fines a que ellas deberían conducir, en tanto que “se da sentido” a los estados de ánimo con referencia a las condiciones que les habrían dado nacimiento. Interpretamos los motivos atendiendo a sus realizaciones, pero interpretamos los estados anímicos atendiendo a sus fuentes. Decimos que una persona es industriosa porque esa persona desea alcanzar éxito; decimos que una persona está preocupada porque tiene conciencia de la amenaza de una catástrofe nuclear. Y esto ocurre también en el caso de que las interpretaciones sean últimas, fundamentales. La caridad se hace caridad cristiana cuando está contenida en una concepción de los propósitos de Dios; el optimismo es optimismo cristiano cuando se funda en una particular concepción de la naturaleza de Dios. La diligencia de los navajos encuentra su principio racional en la creencia de que como la “realidad” opera mecánicamente es coercible; su permanente temor tiene su base en la convicción de que por más que la “realidad” opere mecánicamente es enormemente poderosa y terriblemente peligrosa.¹⁸

... formulando concepciones de un orden general de existencia y...

No debería sorprender que los símbolos o sistemas de símbolos que suscitan y definen disposiciones que consideramos religiosas y los que colocan esas disposiciones en un marco cósmico sean los mismos símbolos. Porque en efecto, ¿qué otra cosa queremos significar al declarar que un particular estado de reverencia es religioso y no secular, sino el hecho de que ese estado procede de sustentar una concepción de un principio vital que todo lo penetra como el maná, y no de una visita al Gran Cañón? ¿O que un caso particular de ascetismo es un ejemplo de motivación religiosa dirigido hacia la realización de un fin incondicional como el nirvana y no de un fin condicionado como rebajar de peso? Si los símbolos sagrados no provocaran al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formularan (por más que lo hagan de manera oblicua, inarticulada o asistemática) ideas generales de orden, luego la diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría. Realmente se puede decir que un hombre es “religioso” respecto del golf, pero no si tan sólo lo practica con pasión y lo juega los domingos; ese hombre debe también ver el golf como simbólico de alguna verdad trascendente. Y el muchacho púber que contempla con toda su alma los ojos de la muchacha adolescente y murmura en una

¹⁷ *Ibid.*, pág. 99.

¹⁸ C. Kluckhohn, “The Philosophy of the Navaho Indians,” en *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), págs. 356-384.

historieta de William Steig: "Ethel, en ti hay algo que me provoca una especie de sensación religiosa" está confundido, como la mayoría de los adolescentes. Lo que cualquier religión particular afirme sobre la naturaleza fundamental de la realidad podrá ser oscuro, superficial o, como suele ocurrir, perverso; pero para no consistir en una mera colección de prácticas recibidas y sentimientos convencionales que generalmente llamamos morales, debe afirmar algo. Si hoy procuráramos formular una definición mínima de religión, tal vez no recurriríamos a la famosa "creencia en seres espirituales" de Tylor, a la que Goody, cansado de sutilezas teóricas nos exhortó últimamente a retornar, sino que recurriríamos antes bien a lo que Salvador de Madariaga llamó "el dogma relativamente modesto de que Dios no está loco."¹⁹

Por supuesto, en general las religiones afirman mucho más que eso: creemos, como observó James, todo lo que podemos y si pudiéramos creeríamos cualquier cosa.²⁰ Lo que menos parecemos capaces de tolerar es una amenaza a nuestras facultades de comprensión, la idea de que nuestra capacidad para crear, entender y usar símbolos pueda fallarnos, pues si esto ocurriera seríamos más impotentes, como ya dije, que los castores. La extrema generalidad, la condición difusa y variable de las aptitudes innatas (es decir, genéticamente programadas) de respuesta que tiene el hombre significan que sin la ayuda de esquemas culturales sería una criatura funcionalmente incompleta; no ya un mono talentoso que, cual un niño infradotado, se hubiera visto privado de realizar plenamente sus potencialidades, sino una especie de monstruo informe, sin sentido de la dirección ni poder de autocontrol, un verdadero caos de impulsos espasmódicos y de vagas emociones. El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad:

(El hombre) puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar; pero no puede hacer frente al caos. Como la función característica del hombre y su supremo bien es la concepción y comprensión, su mayor espanto es el de enfrentarse con lo que no puede explicarse, con el "misterio", como se lo llama popularmente. El misterio no tiene por qué ser un objeto nuevo; encontramos cosas nuevas y las "comprendemos" prontamente valiéndonos de la analogía más próxima cuando nuestra mente funciona con libertad; pero cuando sufrimos un *stress* mental hasta las cosas perfectamente familiares pueden parecernos de pronto desorganizadas y causarnos horror. Por eso, nuestro bien más importante son siempre los símbolos de nuestra orientación general en la naturaleza, en la sociedad y en todo cuanto hacemos: los símbolos de nuestra *Weltanschauung* y *Lebensanschauung*. Por consiguiente, en una sociedad primitiva se incorpora un rito diario en las actividades comunes, como el comer, el lavarse, el encender fuego, etc., así como en el ceremonial estricto, porque constantemente se siente la necesidad de reafirmar la moral tribal y de reconocer sus condiciones cósmicas. En la Europa cristiana, la Iglesia hizo que los hombres diariamente (en algunas órdenes hasta a cada hora) se hincaran

¹⁹ J. Goody, "Religion and Ritual: The Definition Problem," *British Journal of Psychology* 12 (1961); págs. 143-164.

²⁰ W. James. *The Principles of Psychology*, 2 vols. (Nueva York, 1904).

de rodillas para confirmar, si no para contemplar, su aceptación de los conceptos últimos.²¹

Hay por lo menos tres puntos en los que el caos —un tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación— amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son bastante intensos y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos efectivamente en ella; son desafíos a los que de alguna manera debe tratar de afrontar toda religión por “primitiva” que sea y que aspire a persistir.

De estas tres cuestiones la primera fue la menos investigada por los antropólogos sociales modernos (aunque es una notable excepción el clásico trabajo de Evans-Pritchard sobre por qué los graneros caen sobre algunos azandes y no sobre otros).²² Y considerar las creencias religiosas de la gente como intentos de meter experiencias o hechos anómalos —la muerte, los sueños, las fugas mentales, las erupciones volcánicas o la infidelidad conyugal— dentro del círculo de lo por lo menos potencialmente explicable parece tener cierto resabio de tylorianismo o algo peor. Pero es un hecho que por lo menos algunos hombres —y probablemente la mayoría de los hombres— son incapaces de dejar problemas oscuros sin resolver por el análisis y es improbable que se queden contemplando los rasgos extraños del paisaje del mundo con mudo asombro o blanda apatía pues tratarán de imaginar algunas nociones, por fantásticas, incongruentes o simples que sean, que les permitan conciliar esos extraños rasgos con datos más corrientes de la experiencia. Si nuestro aparato de explicación (el complejo de estructuras culturales recibidas, como nuestro sentido común, la ciencia, la especulación filosófica, el mito, de que uno dispone para orientarse en el mundo empírico) no logra explicar cosas que claman por una explicación tiende a nacer en nosotros un profundo desasosiego; trátase de una tendencia más difundida y de un desasosiego más profundo de lo que a veces suponemos desde que fue destronada con razón la visión pseudocientífica de la creencia religiosa. Después de todo, hasta aquel sumo sacerdote del heroico ateísmo, Lord Russell, observó una vez que si bien el problema de la existencia de Dios nunca lo había inquietado, la ambigüedad de ciertos axiomas matemáticos había amenazado desquiciar su espíritu. Y la profunda insatisfacción de Einstein con la mecánica cuántica tenía su fundamento —seguramente religioso— en la circunstancia de que no le era posible creer que Dios jugara a los dados con el universo.

Pero esta búsqueda de claridad y esa acometida de la angustia metafísica, que se dan cuando los fenómenos empíricos amenazan permanecer intransigentemente oscuros, se encuentran también en niveles intelectuales mucho más humildes. Ciertamente en mi propio trabajo y más de lo que había esperado me chocó el grado en que mis informantes de inclinaciones más animistas se conducían como verdaderos tylorianos. Parecían usar constantemente sus creencias para “explicar” fenómenos o, más exactamente, para convencerse de que los fenómenos eran explicables dentro del esquema aceptado de las cosas, pues por lo general tenían una adhesión mínima a al

²¹ Langer, *Philosophy in New Key*, pág. 287. La bastardilla es del original.

²² E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937). [Hay traducción española: *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

guna hipótesis particular que ellos habían emitido (sobre la posesión de un alma, sobre el desequilibrio emocional, sobre la transgresión de un tabú o sobre algún hechizo) y estaban dispuestos a abandonarla por alguna otra del mismo tipo que les pareciera más plausible según los casos. Pero lo que no estaban dispuestos a hacer era abandonarla sin adoptar alguna otra hipótesis y dejar los hechos abandonados a sí mismos.

Y es más, adoptaban esta nerviosa postura cognitiva con referencia a fenómenos que no tenían ninguna influencia práctica inmediata sobre sus propias vidas o sobre las vidas de los demás. Cuando en el breve lapso de unos pocos días (o, como decían algunos, unas pocas horas) creció en la casa de un carpintero una seta venenosa de forma peculiar y de buen tamaño, las gentes acudieron desde millas a la redonda para verla y cada cual tenía alguna clase de explicación (alguna animista, otra animatista, otras ni lo uno ni lo otro) de aquel fenómeno. Sin embargo sería difícil sostener que aquel hongo tuviera algún valor social, en el sentido de Radcliffe-Brown, o tuviera alguna relación con algo de lo cual podría haber sido considerado un sustituto, como la cigarra de las islas Andamán.²³ Las setas desempeñan en la vida javanesa el mismo papel que en la nuestra y los javaneses muestran tanto interés por dichos hongos como nosotros mismos. Pero éste era un hongo “raro”, “extraño”, “misterioso”, *aneh*. Y lo raro, lo extraño y misterioso tiene que ser explicado o sostenerse la convicción de que *podría ser explicado*. Uno no se encoge de hombros ante una seta que crece cinco veces más rápido que un hongo ordinario. En el sentido más amplio, aquel “extraño” hongo tenía importantes implicaciones para quienes se enteraron de su presencia. Aquel hongo amenazaba la capacidad de esas gentes para comprender el mundo y planteaba la molesta cuestión de si las creencias que tenían sobre la naturaleza eran viables y de si eran válidos los criterios de verdad que utilizaban.

Esto no significa afirmar que únicamente, o siquiera principalmente, la súbita aparición de hechos extraordinarios engendre en el hombre la inquietante sensación de que sus recursos cognitivos pudieran no ser suficientes o que esa sensación se manifieste sólo en una forma aguda. Lo más común es una dificultad persistente, experimentada una y otra vez, para comprender ciertos aspectos de la naturaleza, de la vida psíquica y de la sociedad, la dificultad de hacer entrar ciertos fenómenos evasivos dentro de la esfera de los hechos culturalmente formulables; y esto coloca al hombre en un estado de crónico desasosiego y hace que el hombre enderece hacia esos fenómenos un mayor flujo de símbolos de diagnóstico. Es lo que está más allá de una frontera relativamente fija de conocimientos acreditados lo que coloca la experiencia humana corriente en un permanente contexto de preocupación metafísica y lo que hace nacer en su fuero interno la oscura sospecha de que puede estar yendo a la deriva en un mundo absurdo:

Otro tema propio de esta característica investigación intelectual (sobre los *iatmul*) es la naturaleza de las ondas y olas que se forman en la superficie del agua. Se dice secretamente que los hombres, los cerdos, los árboles, las hierbas—todos los objetos del mundo— son sólo esquemas de olas. Y verdaderamente parece haber cierto acuerdo sobre esto, aunque quizás esté en conflicto con la teoría de la reencarnación, según la cual el espíritu del muerto es soplado

²³ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952), [Hay traducción española: *Estructura y Función en las Sociedades Primitivas*, Barcelona, Península, 1968.]

do como un vaho por el viento del este, río arriba, para ser introducido en el seno de la mujer del hijo muerto. Sea ello lo que fuere, queda aún por aclarar la cuestión de cómo se forman las ondas y olas. El clan que pretende que el viento del este es un totem tiene una idea clara sobre este punto: el viento con su abanico de mosquitos produce las olas. Pero otros clanes han personalizado las olas y dicen que éstas son una persona (*kontummali*) independiente del viento. Y otros clanes tienen otras teorías. En una ocasión fui con unos nativos Iatmul a la costa y allí encontré a uno sentado contemplando el mar con viva atención. Era un día sin viento, pero las oleadas rompían lentamente en la playa. Entre los antepasados totémicos del clan de aquel hombre se contaba un gong hendido, personificado, que había flotado aguas abajo por el río hasta llegar al mar y del cual se creía que era quien producía las olas. Aquel hombre contemplaba las olas que se levantaban y rompían aunque no soplara el viento, lo cual demostraba la verdad del mito de su clan.²⁴

El segundo desafío a nuestra experiencia y por el cual el sentido de un particular esquema de vida amenaza disolverse en un caos de nombres sin cosas y de cosas sin nombre —el problema del sufrimiento— ha sido algo más investigado o por lo menos descrito, principalmente a causa de la mayor atención dedicada en obras sobre religión tribal a lo que quizá sean las dos cuestiones principales: la enfermedad y el duelo. Sin embargo, a pesar de todo el interés y fascinación que tiene la aureola emocional que rodea estas situaciones extremas, se han producido pocos progresos conceptuales (con unas pocas excepciones, como el reciente tratamiento que dio Lienhardt a la adivinación entre los dinka) respecto de la teoría de tipo confidencial representada por Malinowski, según la cual la religión ayuda al hombre a soportar “situaciones de *stress* emocional” al “ofrecerle salidas para escapar a tales situaciones y callejones que no ofrecen los medios empíricos, salvo los ritos y la creencia en el dominio de lo sobrenatural”.²⁵ La impropiedad de esta “teología del optimismo”, como lo llamó secamente Nadel, es, desde luego, radical.²⁶ En su trayectoria, la religión probablemente perturbó tanto a los hombres como los consoló y alegró; los obligó a afrontar abiertamente y sin disimulos el hecho de que nacieron para sufrir y, por otro lado, les permitió evitar ese enfrentamiento proyectándolos a infantiles mundos de cuentos de hadas en los que —para citar de nuevo a Malinowski— “la esperanza

²⁴ G. Bateson, *Naven*, segunda edición (Stanford, 1958). Que las permanentes y agudas formas de este tipo de interés cognitivo están íntimamente interrelacionadas y que las respuestas a situaciones menos usuales están estructuradas de acuerdo con respuestas establecidas al afrontar situaciones más habituales es algo que también se desprende claramente de la descripción de Bateson, aunque luego dice: “En otra ocasión invité a uno de mis informantes a que presenciara la revelación de placas fotográficas. Revelé la fotografía en una vasija amplia y a luz moderada para que mi informante pudiera ver la aparición gradual de las imágenes. Mostró mucho interés y unos días después me hizo prometer que no mostraría nunca este proceso a miembros de otros clanes. Kontummali era uno de sus antepasados, y el informante veía en el proceso de revelación fotográfica la verdadera formación de ondas en las imágenes y consideraba esto como una demostración del secreto de su clan”.

²⁵ G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), págs. 151 y siguientes; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), pág. 67.

²⁶ S. F. Nadel, “Malinowski on Magic and Religion”, en *Man and Culture*, ed. R. Firth (Londres, 1957), págs. 189-208. [Hay traducción española: “Malinowski, sobre la Magia y la Religión”, en *Hombre y Cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1974, págs. 201-225.]

no puede quedar defraudada ni el deseo puede engañar”.²⁷ Con la posible excepción de la ciencia cristiana, hay pocas tradiciones religiosas en las que no se afirme enérgicamente la proposición de que la vida hiera, lastima; y en algunas tal proposición es virtualmente glorificada:

Era ella una anciana (Ba-Ila) de una familia con larga genealogía. Leza, “el perseguidor”, extendió su mano contra la familia. Dio muerte a la madre y al padre de esa mujer cuando ésta era todavía una niña y al correr los años todos los relacionados con ella perecieron. La mujer se decía: “Seguramente habré de conservar a aquellos que se sienten sobre mis muslos”. Pero no, hasta ellos, los hijos de sus hijos, le fueron arrebatados... Entonces en su corazón tomó la desesperada resolución de encontrar a Dios y preguntarle qué significaba todo aquello... Comenzó pues a viajar y recorrió país tras país siempre con este pensamiento en su mente: “Llegaré hasta donde termina la tierra y allí encontraré un camino que me conduzca hasta Dios; entonces le preguntaré: ‘¿Qué te he hecho para que me aflijas de esta manera?’” Nunca llegó hasta donde termina la tierra, pero aunque estaba decepcionada no abandonó su busca y cuando pasaba por los diferentes países las gentes le preguntaban: “¿Qué has venido a buscar aquí, anciana?” Y ella respondía: “Estoy buscando a Leza”. “¿Buscas a Leza! ¿Para qué?” “¡Hermanos míos, eso me preguntáis! ¿Hay alguien en todas las naciones que sufra lo que yo he sufrido?” Y ellos le preguntaban de nuevo: “¿Qué has sufrido?” “De esta manera estoy sola, ya lo veis, soy una vieja solitaria, eso es lo que soy” y ellos replicaban: “Sí, ya lo vemos. Eso es lo que eres. Te lamentas por haber perdido a tu marido y a los amigos. ¿En qué te diferencias de los demás? El ‘perseguidor’ va sentado sobre la espalda de cada uno de nosotros y no podemos desembarazarnos de él”. Aquella mujer nunca logró cumplir su deseo y murió traspasada de dolor.²⁸

Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota o de la impotente contemplación de la agonía de otra persona algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible. Aquella mujer Ba-Ila —quizá necesariamente, quizá no— fracasó en su esfuerzo y murió en medio de la confusión y la desesperación no sabiendo literalmente qué pensar sobre lo que le había ocurrido ni cómo sufrirlo. Si los aspectos más intelectivos de lo que Weber llamó el problema de la significación son una cuestión de afirmar que en última instancia es explicable la experiencia, los aspectos más afectivos son una cuestión de afirmar que en última instancia los sufrimientos son tolerables. Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abra-

²⁷ Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), pág. 67. [Hay traducción española: *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974.]

²⁸ C. W. Smith y A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (Londres, 1920), págs. 197 y siguientes; citado en P. Radin *Primitive Man as a Philosopher* (Nueva York, 1957), págs. 100-101.

zar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente.

Consideramos a esta luz los bien conocidos ritos de curación de los navajos designados generalmente como “cánticos”.²⁹ Un cántico —los navajos tienen alrededor de sesenta diferentes para diferentes fines, pero prácticamente todos ellos están dedicados a curar alguna enfermedad física o mental— es una especie de psicodrama religioso en el cual hay tres actores principales: el “cantor” o curandero, el paciente y, a manera de coro antifonal, los familiares y amigos del paciente. La estructura de todos los cantos, el argumento del drama, es muy parecida. Desarrollan tres actos principales: una purificación del paciente y del público; una declaración (por medio de cantos reiterados y manipulaciones rituales del deseo de restaurar el bienestar (“armonía”) en el paciente; una identificación del paciente con los seres sagrados y su consiguiente “curación”. Los ritos de purificación comprenden provocación forzada de sudor, de vómitos, etc., para expulsar físicamente la enfermedad del paciente. Los cantos, que son innumerables, consisten principalmente en simples oraciones desiderativas (“que el paciente esté bien”, “que se sienta mejor”, etc.). Y, por fin, la identificación del paciente con los seres sagrados y por lo tanto con el orden cósmico en general, se cumple por medio de un dibujo hecho sobre la arena que representa a los seres sagrados en una apropiada situación mítica. El cantor coloca al paciente sobre el dibujo, toca los pies, las manos, las rodillas, los hombros, el pecho, la espalda y la cabeza de las figuras divinas y luego las partes correspondientes del paciente; así se realiza lo que es esencialmente una identificación corporal de lo humano y lo divino.³⁰ Ese es el punto culminante del cántico y todo el proceso de cura puede compararse, como dice Reichard, con una ósmosis espiritual en la cual la enfermedad del hombre y el poder de la deidad penetran la membrana ritual en ambas direcciones, de suerte que la primera queda neutralizada por el segundo. La enfermedad se escurre en el sudor, el vómito y otros ritos de purificación; la salud se filtra cuando el paciente navajo toca, por medio del cantor, el dibujo de la sagrada arena. Claramente, el simbolismo del cántico se concentra en el problema del sufrimiento humano e intenta afrontarlo colocándolo en un contexto con sentido, suministrando un modo de acción por la cual el sufrimiento pueda ser expresado y al ser expresado, comprendido y al ser comprendido, soportado. El efecto reconfortante del canto (y como la enfermedad más común es la tuberculosis, ese efecto puede ser sólo reconfortante en la mayor parte de los casos) estriba en última instancia en poder dar a la persona enferma un vocabulario que le permita comprender la naturaleza de su mal y referirla a un mundo más amplio. Lo mismo que un calvario, que la recitación de la salida de Buddha del palacio de su padre o que la representación de *Edipo Rey* en otras tradiciones religiosas, el cántico tiene principalmente la finalidad de dar una imagen específica y concreta de verdadero sufrimiento humano, imagen lo bastante vigorosa para resistir la falta de sentido en la existencia de intensos dolores que no pueden acallarse.

Del problema del sufrimiento se pasa rápidamente al problema del mal y la injusticia, pues si el sufrimiento es muy agudo generalmente, aunque no siempre, pa-

²⁹ C. Kluckhohn y D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 vols. (Nueva York, 1950).

³⁰ Reichard, *Navaho Religion*.

rece moralmente inmerecido; por lo menos, así le parece al que lo sufre. Pero estos dos problemas no plantean exactamente lo mismo, un hecho, según creo, que Weber (demasiado influido por las tendencias de una tradición monoteísta en la cual, como los diversos aspectos de la experiencia humana se conciben como procedentes de una sola fuente de voluntad, los dolores del hombre se remiten directamente a la bondad de Dios) no reconoció plenamente al generalizar los dilemas de la teodicea cristiana hacia el Oriente. Pues si el problema del sufrimiento tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad de poner a “nuestros indisciplinados pelotones de emociones” en algún orden soldadesco, el problema del mal y la injusticia tiene que ver con amenazas a nuestra capacidad para formular sanos juicios morales. Lo que implica el problema del mal es no la idoneidad de nuestros recursos simbólicos para regir nuestra vida afectiva, sino la idoneidad de esos recursos para suministrar una serie viable de criterios éticos, de guías normativas que gobiernen nuestras acciones. El inconveniente aquí está en la brecha que separa las cosas tales como son y tales como deberían ser si nuestra concepción de lo justo y lo injusto tiene sentido, la brecha que hay entre lo que juzgamos que merecen los individuos y lo que vemos que obtienen, un fenómeno resumido en esta profunda cuarteta:

La lluvia cae sobre los justos
y sobre los injustos;
pero principalmente sobre los justos,
porque los injustos tienen el paraguas de los justos.

O, si ésta parece una expresión demasiado irrespetuosa de un asunto que, en una forma algún tanto diferente, anima el libro de Job y el *Bhagavad Gita*, el siguiente poema clásico y javanés, conocido, cantado y repetidamente citado en Java virtualmente por toda persona que pasa de los seis años, expone la cuestión de manera algo más elegante: la discrepancia entre las prescripciones morales y las recompensas materiales, la aparente incoherencia del “ser” y del “deber ser”:

Hemos vivido para llegar a ver un tiempo sin orden,
En el que todo el mundo tiene la mente confundida.
No puede uno resignarse a sumarse a la locura,
Pero si no lo hace
No tendrá participación en los despojos
Y se morirá de hambre.
Sí, Dios, lo malo es lo malo:
Felices aquellos que lo olvidan,
Pero más felices aún aquellos que lo recuerdan y tienen profunda perspicacia.

No es necesaria una profunda teología para ser religiosamente refinado. La preocupación por esa insoluble paradoja ética, la desasosegada sensación de que nuestra concepción moral es inadecuada a nuestra experiencia moral, está tan viva en el nivel de las llamadas religiones primitivas como en el de las llamadas civilizadas. La serie de ideas relativas a la “división del mundo” que Lienhardt describe al referirse a los dinka es un útil caso que así lo ilustra.³¹ Como muchos otros pueblos, los dinka

³¹ *Ibid.*, págs. 28-55.

creen que el cielo, donde mora la Divinidad, y la tierra, donde mora el hombre, eran en otra época contiguos pues el cielo se extendía justo por encima de la tierra y estaba conectado con ésta mediante una soga, de suerte que los hombres podían pasar a voluntad de una a otra esfera. Entonces no se conocía la muerte, y al primer hombre y a la primera mujer les estaba permitido comer sólo un grano de mijo por día que era todo cuanto necesitaban en aquella época para vivir. Un día, la mujer —claro está— decidió por codicia plantar más mijo que el permitido y en su prisa y avidez mientras trabajaba golpeó accidentalmente a la Divinidad con el mango de la azada. La Divinidad ofendida cortó la soga, se retiró al distante cielo de hoy y dejó al hombre condenado al trabajo para obtener su alimento, a sufrir la enfermedad y la muerte y a experimentar la separación de la fuente de su ser, su creador. Esta historia extrañamente familiar a los dinka, como el Génesis lo es para los judíos y cristianos, no representa un alarde de oratoria sagrada, sino que es meramente descriptiva:

Aquellos (dinka) que comentaron estas leyendas manifestaron a veces sus claras simpatías por el hombre en su apurada situación y llamaban la atención sobre la pequeñez de la falta cometida y por la cual la Divinidad retiró al hombre los beneficios de su proximidad. La imagen de la Divinidad golpeada con una azada... a menudo suscita cierta diversión, casi como si el episodio fuera tratado demasiado infantilmente para explicar las consecuencias atribuidas a aquel hecho. Pero es claro que lo que se propone la historia del retiro de la Divinidad no es sugerir un mejoramiento en el juicio moral sobre la conducta humana. Es representar toda una situación conocida de los dinka actuales. Ahora los hombres son —como llegaron a ser el primer hombre y la primera mujer luego— activos, seguros de sí mismos, indagadores, adquisitivos. Sin embargo también ellos están sujetos al sufrimiento y a la muerte y son ignorantes, ineficientes y pobres. La vida es insegura; los cálculos humanos a menudo resultan erróneos y muchas veces los hombres deben aprender por experiencia que las consecuencias de sus actos son diferentes de las que se habían imaginado o considerado justas. Al retirarse la Divinidad de los hombres como resultado de un delito comparativamente insignificante, medido con criterios humanos, se hace manifiesto el contraste entre los juicios humanos equitativos y la acción de la Potencia que en última instancia controla todos los sucesos de la vida de los dinka... Para los dinka, el orden moral está constituido en última instancia de conformidad con principios que a menudo se le escapan al hombre, que la experiencia y la tradición revelan en parte y que la acción humana no puede cambiar... El mito del retiro de la Divinidad refleja, pues, los hechos de la existencia tales como se los conoce. Los dinka viven en un universo que está mucho más allá de su control y donde los hechos pueden contradecir las expectativas humanas más razonables.³²

De manera que el problema del mal y la injusticia, o quizá deberíamos decir el problema *sobre* el mal y la injusticia, es en esencia de la misma clase que problema de y sobre el desconcierto intelectual y que problema de y sobre el sufrimiento. La extraña opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos o inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes iniquidades hacen nacer la inquietante sospecha de que quizás el mundo, y por lo tanto la vida del

³² *Ibid.*

hombre en el mundo, carecen de un orden genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional, de una coherencia moral. Y la respuesta que dan las religiones a esta sospecha es en cada caso la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen de un orden del mundo tan genuino que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana. En esta formulación no se trata de negar lo innegable —que no haya hechos no explicados, que la vida hiera y lastime o que la lluvia caiga sobre los justos—, sino que se trata de negar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y que la justicia sea un espejismo. Los principios que constituyen el orden moral pueden ciertamente escapársele a los hombres, como observa Lienhardt, de la misma manera en que los eluden explicaciones plenamente satisfactorias de hechos anómalos o de formas efectivas para expresar sentimientos. Lo importante, por lo menos para un hombre religioso, es que sea explicado ese carácter evasivo, que éste no se deba a que no haya tales principios como explicaciones o formas y que sea inútil, el intento de encontrar sentido moral, intelectual o emocional a la experiencia. Los dinka pueden admitir (y en verdad insisten en esta circunstancia) las ambigüedades y contradicciones morales de la vida porque esas ambigüedades y contradicciones son consideradas, no como fundamentales, sino como el resultado “racional”, “natural”, “lógico” (aquí puede uno elegir el adjetivo que más le guste, pues ninguno de ellos es verdaderamente adecuado) de la estructura moral de la realidad que el mito del retiro de la Divinidad pinta o, como dice Lienhardt, “pone en imágenes”.

El problema de la significación en cada uno de sus aspectos de ordenación interna (la manera en que estos aspectos se ordenan en cada caso particular, el tipo de interacción que hay entre el sentido de impotencia analítica, emocional y moral me parece uno de los problemas sobresalientes, que Weber no toca, en la investigación comparada de todo este campo) es una cuestión de afirmar, o por lo menos de reconocer, el carácter ineludible de la ignorancia, del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano, y al mismo tiempo de negar que esas irrationalidades sean características del mundo en general. Y tanto esta afirmación como esta negación pueden hacerse en los términos del simbolismo religioso, un simbolismo que pone en relación la esfera de existencia del hombre con una esfera más amplia en la cual descansa la otra.³³

...y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que...

Pero aquí se plantea una cuestión más profunda: ¿Cómo llega a creerse en esta negación? ¿Cómo el hombre religioso se mueve desde una turbada percepción del desorden experimentado a una convicción más o menos cimentada de orden fundamental? ¿Qué significa “creer” en un contexto religioso? De todos los problemas que ro-

³³ Sin embargo, esto *no* quiere decir que todo individuo de toda sociedad lo haga, pues, como observó una vez el inmortal Don Marqués, uno no tiene por qué poseer un alma si realmente no lo desea. La tan a menudo oída generalización de que la religión es un principio universal humano entraña una confusión entre la proposición, probablemente verdadera (aunque en el estado actual de nuestros conocimientos imposible de demostrar), de que no hay sociedad humana en la que falten totalmente esquemas culturales que podamos llamar religiosos según nuestra definición u otra parecida y la proposición, seguramente falsa, de que todos los hombres en todas las sociedades poseen algún sentido religioso. Pero si el estudio antropológico sobre el interés religioso está poco desarrollado, el estudio antropológico sobre la falta de interés religioso no existe. La antropología de la religión llegará alguna vez a una edad en la que algún más sutil Malinowski escriba un libro titulado “Creencia e incredulidad (o hasta “Fe e hipocresía”) en una sociedad salvaje”.

dean los intentos de realizar un análisis antropológico de la religión, éste es quizás el más difícil y por lo tanto el que se ha eludido con más frecuencia, pues por lo general se lo ha relegado a la psicología, esa disciplina paria e inútil a la que los antropólogos están entregando los fenómenos que son incapaces de tratar dentro del marco de un durkheimianismo desnaturalizado. Pero el problema no desaparece, no es “meramente” psicológico (nada social lo es), y la teoría antropológica de la religión que no lo ataca no es digna de ese nombre. Hemos tratado de poner Hamlet en escena sin el Príncipe durante demasiado tiempo.

Me parece que lo mejor es iniciar todo enfoque de esta cuestión reconociendo francamente que la creencia religiosa no involucra una inducción baconiana de la experiencia cotidiana —pues entonces todos seríamos agnósticos—, sino que implica más bien una previa aceptación de la autoridad que transforma esa experiencia. El hecho de que existan desconciertos intelectuales, sufrimientos y paradojas morales —el problema de la significación— es uno de los factores que empujan a los hombres a creer en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos o en la eficacia espiritual del canibalismo (un amplio sentido de la belleza o una deslumbrante percepción del poder son otros), pero la existencia de desconciertos, sufrimientos y paradojas morales no es la base en que descansan tales creencias sino que constituye su más importante campo de aplicación.

Señalamos el estado del mundo para ilustrar una doctrina, pero nunca para probarla. Así, Belsen ilustra un mundo de pecado original, pero el pecado original no es una hipótesis para explicar sucesos como los de Belsen. Justificamos una determinada creencia religiosa mostrando el lugar que ocupa en la concepción religiosa total; justificamos una creencia religiosa como un todo al referirla a la autoridad. Aceptamos la autoridad porque la descubrimos en algún punto del mundo en el cual le rendimos culto, en el cual aceptamos el poder de algo que no somos nosotros mismos. No rendimos culto a la autoridad, pero aceptamos la autoridad que define el culto. Así alguien puede descubrir la posibilidad de rendir culto en la vida a las iglesias reformadas y aceptar la Biblia como autoridad o, en la iglesia Romana, aceptar la autoridad papal.³⁴

Esta es, desde luego, una formulación cristiana de la cuestión, pero no por ello hay que desdeñarla. En las religiones tribales la autoridad está en el poder persuasivo de imágenes tradicionales; en las religiones místicas la autoridad está en la fuerza apodíctica de la experiencia suprasensible; en las carismáticas está en la atracción que ejerce una personalidad extraordinaria. Pero la prioridad que tiene la aceptación del criterio de autoridad en cuestiones religiosas respecto de la revelación que procede de esa aceptación no es menos completa en las religiones escriturarias o en las religiones hieráticas. El axioma fundamental que está en la base de lo que acaso pudiéramos llamar “la perspectiva religiosa” es en todas partes el mismo: quien quiere saber, debe primero creer.

Pero hablar de la “perspectiva religiosa” es, por implicación, hablar de una determinada perspectiva entre otras. Una perspectiva es un modo de ver en el sentido amplio en el que “ver” significa “discernir”, “aprehender”, “comprender” o “captar”. Se trata de una manera particular de mirar la vida, de una manera particular de conce-

³⁴ A. MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, en *Metaphysical Beliefs*. A. MacIntyre (Londres, 1957), págs. 167-211.

bir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una perspectiva científica, una perspectiva estética, una perspectiva de sentido común o hasta de las singulares perspectivas que se presentan en sueños y en alucinaciones.³⁵

Se plantean luego dos cuestiones: primero, cómo se diferencia genéricamente de otras perspectivas la “perspectiva religiosa”; y, segundo, cómo los hombres llegan a adoptarla.

Si comparamos la perspectiva religiosa con otras tres perspectivas importantes de conformidad con las cuales los hombres ven el mundo —la perspectiva del sentido común, la científica y la estética—, el carácter especial de la religiosa resalta con agudeza. Lo que distingue el sentido común como modo de “ver” es, como lo ha señalado Schutz, una simple aceptación del mundo, de sus objetos y de sus procesos tales como parecen ser —lo que a veces se ha llamado realismo ingenuo— y el motivo pragmático, el deseo de obrar sobre ese mundo para doblegarlo a los propios fines pragmáticos de uno, para dominarlo o, si esto resulta imposible, para ajustarse a él.³⁶ El mundo de la vida cotidiana (él mismo, por supuesto, un producto cultural, pues está estructurado de conformidad con las concepciones simbólicas de los hechos objetivos transmitidas de generación en generación) es el escenario establecido y el objeto dado de nuestras acciones. Lo mismo que el monte Everest, está simplemente allí y lo que hay que hacer con él, si uno siente la necesidad de hacer algo con él, es escalarlo. En la perspectiva científica lo que desaparece es precisamente este estar dado.³⁷ La duda deliberada y la indagación sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo mediante conceptos formales cuya relación con las concepciones informales del sentido común se hacen cada vez más problemáticas... éstos son los caracteres principales del intento de captar científicamente el mundo. Y en cuanto a la perspectiva estética, que designada como “actitud estética” quizás haya sido la más exquisitamente examinada, ella supone una clase diferente de suspensión del realismo ingenuo y del interés práctico por cuanto en lugar de cuestionar los títulos de la experiencia cotidiana, uno sencillamente ignora esa experiencia en favor de un permanecer ávidamente en las apariencias, en las superficies de las cosas “en sí mismas”: “La función de la ilusión artística es, no ‘hacer creer’..., sino todo lo contrario, desembarazar de la creencia la contemplación de las cualidades sensoriales sin sus habituales significaciones de ‘aquí está esta silla’, ése es mi teléfono... etc. El conocimiento de que lo que está

³⁵ La expresión “actitud” como en “actitud estética” o “actitud natural” es otra expresión, quizá más común, para designar lo que aquí he llamado “perspectiva” [sobre la primera, véase C. Bell, *Art*, Londres, 1914; sobre la segunda, aunque la frase pertenece originalmente a Husserl, véase A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, vol. 1 de *Collected Papers* (La Haya, 1962)]. [Hay traducción española: *El Problema de la Realidad Social*, Buenos Aires, Amorrotu, 1974.] Pero evité usarla a causa de sus fuertes connotaciones subjetivistas, su tendencia a poner el acento sobre un supuesto estado interior del agente antes que en cierta clase de relación —una relación simbólicamente expresada— entre el agente y una situación. Esto no quiere decir, por supuesto, que un análisis fenomenológico de la experiencia religiosa (si se lleva a cabo en términos genuinamente científicos, intersubjetivos y no trascendentales [por ejemplo, W. Percy, “Symbol, Consciousness and Intersubjectivity”, *Journal of Philosophy*, 15, 1958, págs. 631-641] no sea esencial para comprender plenamente una creencia religiosa), sino que quiere decir tan sólo que ése no constituye aquí mi foco de interés. “Visión”, “marco de referencia”, “estructura mental”, “orientación”, “postura”, etc. son otras tantas expresiones que a veces se emplean según que el analista desee hacer hincapié en los aspectos sociales, psicológicos o culturales de la cuestión.

³⁶ Schutz, *The Problem of Social Reality*.

³⁷ *Ibid.*

ante nosotros no tiene ninguna significación práctica en el mundo es lo que nos permite prestar atención a su apariencia como tal”.³⁸ Y esta perspectiva, como la del sentido común y la científica (o la histórica, o la filosófica), este “modo de ver” no es el producto de alguna misteriosa química cartesiana, sino que es suscitada, forjada y, en realidad, creada por medio de curiosos cuasi objetos —poemas, dramas, esculturas, sinfonías— que al divorciarse del sólido mundo del sentido común asumen la especial clase de elocuencia que sólo las puras apariencias pueden alcanzar.

La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en el hecho de que, como ya lo señalamos, va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y el interés que la define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas. Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad. En este sentido de lo “realmente real” en lo que descansa la perspectiva religiosa y a lo que las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural están dedicadas para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular. Y la esencia de la acción religiosa, desde un punto de vista analítico, consiste en estar imbuida de cierto complejo específico de símbolos —de la metafísica que formulan y del estilo de vida que recomiendan— con autoridad persuasiva.

Y esto, a la larga, nos lleva a considerar los ritos. Pues, es en el rito —es decir, en la conducta consagrada— donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera. Es en alguna clase de forma ritual —aun cuando esa forma sea tan sólo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba— donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad a la que se refiere Santayana en el epígrafe de este capítulo. Cualquiera que sea el papel que desempeñe la intervención divina en la creación de la fe —y no corresponde que los científicos se pronuncien sobre estas cuestiones de una manera o de otra—, primariamente por lo menos la convicción religiosa aparece en el plano humano partiendo del contexto de actos concretos de observancia religiosa.

Con todo, si bien todo rito religioso, por aparentemente automático o convencional que sea (si es verdaderamente automática o meramente convencional, no es religioso) abarca esta fusión simbólica de *ethos* y cosmovisión, lo que modela la conciencia espiritual de un pueblo son principalmente ciertos ritos más elaborados y ge-

³⁸ S. Langer, *Feeling and Form* (Nueva York, 1953), pág. 49. [Hay traducción española: *Sentimiento y Forma*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1967.]

neralmente más públicos, ritos en que entra una gama amplia de estados anímicos y motivaciones, por un lado, y concepciones metafísicas, por el otro. Empleando una útil expresión introducida por Singer, podemos llamar a esas ceremonias plenas “representaciones culturales” y observar que éstas representan no sólo el punto en que convergen los aspectos conceptuales y emotivos de la vida religiosa para el creyente, sino también el punto en el que la interacción entre ambos ámbitos puede ser examinada claramente por el observador objetivo:

Cuando los brahmanes de Madrás (y también los que no eran brahmanes) deseaban mostrarme algún rasgo del hinduismo, siempre se referían a un determinado rito o ceremonia y me invitaban a verla en algún festival del templo o en la esfera general de las representaciones religiosas y culturales. Al reflexionar sobre este asunto durante mis entrevistas y observaciones comprobé que las generalizaciones más abstractas sobre el hinduismo (las mías propias y las de aquellos a quienes escuché) en general estaban reflejadas de manera directa o indirecta en estas representaciones susceptibles de observación.³⁹

Claro está, no todas las representaciones culturales son representaciones religiosas y a menudo no es fácil trazar una línea para separar las que son artísticas o políticas, pues, lo mismo que las formas sociales, las formas simbólicas pueden servir para múltiples fines. Pero lo cierto es que, parafraseando ligeramente, los indios —“y quizá todos los pueblos”— parecen concebir su religión como “encapsulada en estas discretas representaciones que (pueden) mostrar a los visitantes y a ellos mismos”.⁴⁰ Sin embargo, el modo de exhibición es radicalmente diferente según las dos clases de asistentes, un hecho aparentemente pasado por alto por quienes sostienen que “la religión es una forma de arte humano”.⁴¹ Donde para los “visitantes” las representaciones religiosas, por la naturaleza de la situación, sólo pueden presentar una determinada perspectiva religiosa que de ese modo es susceptible de ser apreciada estéticamente o analizada científicamente, para los participantes esas ceremonias son además materializaciones, realizaciones, no sólo de lo que creen, sino que son también modelos *para* creer en ello. En estos dramas plásticos los hombres viven su fe tal como la representan.

Para ilustrar este punto consideremos una representación cultural espectacularmente teatral propia de Bali; se trata de la lucha que la terrible bruja llamada Rangda entabla en un combate ritual con un simpático monstruo llamado Barong.⁴² Representado generalmente, aunque no siempre, en ocasión de una celebración en el templo de la muerte, el drama consiste en una danza con máscaras en la cual la bruja

³⁹ M. Singer, “The Cultural Pattern of Indian Civilization, *Far Eastern Quarterly* 15 (1955); págs. 23-26.

⁴⁰ M. Singer, “The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras”, en *Traditional India*, ed. M. Singer (Filadelfia, 1958), págs. 140-182.

⁴¹ R. Firth, *Elements of Social Organization* (Londres y Nueva York, 1951), pág. 250. [Hay traducción española: *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.]

⁴² El complejo de Rangda y Barong fue extensamente descrito y analizado por una serie de excelentes etnógrafos, de manera que aquí sólo lo presentaré en forma esquemática. [Véase por ejemplo, J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (Nueva York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (Nueva York, 1960); B. De Zoete y W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (Londres, 1938); G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character* (Nueva York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (Nueva York, 1937).] Buena parte de mi interpretación de este conjunto se basa en observaciones personales que hice en Bali durante 1957-1958.

—con la apariencia de una estragada viuda, prostituta y devoradora de niños— siembra la peste y la muerte por el país donde encuentra la oposición del monstruo, que es una mezcla de desmañado oso, inocente cachorro y ensoberbecido dragón chino. Rangda está representada por un solo varón y es una figura horripilante. Le sobresalen los ojos de la frente como hinchados forúnculos. Sus curvados dientes se prolongan a manera de colmillos que se extienden por las mejillas y le llegan hasta el mentón. El pelo amarillento forma una enmarañada mata. Sus pechos están secos y le cuelgan cubiertos de pelo; entre ellos, cual salchichas, penden ristas de tripas. La lengua roja y larga es un chorro de fuego. Y cuando baila, extiende sus blancas manos de muerto de las que sobresalen una uñas como garras de unos veinte centímetros de largo; de cuando en cuando lanza chillidos y metálicas carcajadas. Barong, representado por dos hombres, uno delante y otro atrás a la manera de un caballo de *vaudeville*, es otra cosa. Su hirsuto pelaje de perro ovejero está cubierto con colgajos de oro y mica que brillan a la media luz. Va adornado con flores, plumas, espejuelos y una cómica barba hecha con cabello humano. Y como también es un demonio, muestra los ojos desorbitados y hace rechinar sus mandíbulas con decorosa fiereza cuando se encuentra con Rangda o siente afrentada su dignidad; el conjunto de campanillas que le cuelga de la cola absurdamente arqueada contribuye a quitarle mucho de su espantoso aspecto. Si Rangda es una imagen satánica, Barong es una imagen burlesca y la lucha de ambos es un choque (que no queda definido) entre lo maligno y lo risible.

Este singular contrapunto de implacable maldad y de baja comedia penetra toda la representación. Rangda, agarrándose su mágico vestido blanco, se mueve bamboleándose lentamente o por momentos se queda inmóvil, pensativa o insegura, para lanzarse súbitamente luego hacia adelante. El momento de su entrada en escena (ve uno primero aquellas terribles manos de largas uñas cuando aparece la figura a través de la pequeña puerta que se abre en lo alto de una breve escalera con peldaños de piedra) es de terrible tensión, pues a un “visitante” por lo menos le parece que todo el mundo está a punto de echar a correr por el pánico. La misma Rangda parece demente de miedo y odio cuando lanza imprecaciones contra Barong en medio del metálico resonar del *gamelan*. Y, en realidad, puede estar en un estado de trance *amok*. Yo mismo tuve ocasión de ver a Rangda lanzarse frenéticamente contra el *gamelan* o debatirse consigo misma en total con alteración; en tales casos sólo se las podía someter y reorientar por la fuerza combinada de una media docena de espectadores; circulan muchos relatos sobre Rangda en estado *amok* que aterrorizaron a toda una aldea durante horas y de intérpretes de este personaje que quedaron permanentemente alterados por esas experiencias. Pero Barong, aunque posee el mismo sagrado poder (*sakti* en el idioma de Bali) que Rangda (y sus intérpretes también están en trance) parece experimentar gran dificultad en permanecer serio. Retoza y bromea con su comitiva de demonios (quienes agregan a la alegría general groseras travesuras propias) o da golpes sobre un tambor con sus patas, mueve su parte anterior en una dirección mientras la parte posterior lo hace en otra o con su segmentado cuerpo hace extrañas contorsiones, o se espanta moscas, o parece olfatear aromas en el aire y en general tiende a mostrar una figura garbosa en paroxismos de vanidad narcisista. El contraste de las dos figuras no es absoluto, pues a veces Rangda resulta momentáneamente cómica, como cuando pretende limpiar los espejillos que adornan el pelaje de Barong, en tanto que éste asume un aire bastante serio después de la aparición de Rangda cuando nerviosamente hace rechinar sus dientes en dirección de la bruja y cuando por fin la ataca directamente. No siempre lo humorístico y lo horrible están rígidamente sepa-

rados, como en esa extraña escena de una sección del cielo en la cual varias brujas menores (discípulas de Rangda) arrojan al aire el cadáver de un niño recién nacido, lo cual divierte enormemente al público; u otra, no menos extraña, en la cual se ve a una mujer embarazada en quien alternan histéricamente el llanto y la carcajada mientras es aporreada por una cuadrilla de sepultureros; por alguna razón esta escena es extraordinariamente divertida. Los temas gemelos de horror e hilaridad encuentran su más pura expresión en los dos protagonistas y en su indecisa lucha por alcanzar el dominio, pero ambos están deliberadamente relacionados en toda la contextura del drama. Ellos son el tema del drama o, mejor dicho, el tema son las relaciones que hay entre ellos.

No es necesario aquí una descripción minuciosa de la representación de Rangda y Barong. Esas representaciones varían mucho en sus detalles, consisten en varias partes no demasiado bien ensambladas y en todo caso son de una estructura tan compleja que no puede hacerse de ellas un fácil resumen. Desde nuestro punto de vista, lo importante que hay que destacar es que el drama no constituye para los naturales de Bali un mero espectáculo para observar, sino que consiste en un rito en el que hay que actuar. No hay aquí una distancia estética que separe a público y actores y que coloque los hechos descritos en un impenetrable mundo de ilusión; y en el momento en que concluye el encuentro entre Rangda y Barong, la mayoría de los miembros del grupo, que patrocina el espectáculo, a menudo casi todos, intervienen en la representación no sólo imaginativamente sino también corporalmente. En uno de los ejemplos de Belo, cuento más de setenta y cinco personas —hombres, mujeres y niños— que en un momento u otro toman parte en la acción, y es corriente que lo hagan de treinta a cuarenta participantes en casi todos los casos. Como representación, este drama es como una misa mayor, no como una presentación impecable de *Murder in the Cathedral*: Es un acercamiento, no un quedarse atrás.

En parte, esta intervención en el ritual se realiza por la acción de varios papeles secundarios —brujas y demonios menores, varias clases de figuras legendarias y míticas— representados por campesinos elegidos. Pero principalmente se realiza por la acción de una capacidad extraordinariamente desarrollada de disociación psicológica en una parte muy grande de la población local. Una lucha entre Rangda y Barong está inevitablemente acompañada por varias docenas (tres o cuatro) de espectadores que llegan a estar poseídos por uno u otro de los demonios y que caen en violentos trances “como una ristra de petardos que estallan uno tras otro”.⁴³ Y esos espectadores, blandiendo crisis, se precipitan para unirse a la refriega. Ese raptó en masa, que se difunde con gran rapidez, proyecta a los individuos de Bali fuera del mundo común en el que viven y los lanza al singularísimo mundo en que viven Rangda y Barong. Para el natural de Bali, estar en trance es cruzar los umbrales de otro orden de existencia; la palabra que designa el trance es *nadi*, derivada de *dadi*, traducida a menudo como “llegar a ser”, pero que podría verse de manera aún más simple como “ser”. Y aun aquellos que por alguna razón no realizan esta travesía espiritual son atrapados por los acontecimientos, pues deben contener las actividades frenéticas de los que están en trance utilizando la fuerza física, si son hombres corrientes, o rociándolos con agua sagrada y entonando ensalmos, si son sacerdotes. En el punto culminante del rito de Rangda y Barong la multitud está al borde del estado *amok* en masa en tanto que disminuye el número de los que no son presa del raptó, quienes desesperadamen-

⁴³ Belo, *Trance in Bali*.

te (y parece que casi siempre con éxito) tratan de controlar al grupo creciente de los que están en trance.

En su forma corriente —si puede hablarse de una forma corriente—, la representación comienza en el breve momento de aparecer Barong haciendo cómicas cabriolas, como si ésta fuera una medida profiláctica en general contra lo que ha de seguir. Luego siguen varias escenas míticas que refieren la historia —no siempre precisamente las mismas historias— en que se basa la obra, hasta que por fin aparecen Barong y luego Rangda. Entonces empieza la lucha, Barong hace retroceder a Rangda hacia la puerta del templo de la muerte. Pero no tiene el poder suficiente para expulsarla por completo y a su vez se ve obligado a retirarse hacia la aldea. Luego, cuando a la larga parece que Rangda terminará por vencer, se pone de pie una multitud de hombres en trance y blandiendo kris, que se precipita para prestar ayuda a Barong. Pero cuando se acercan a Rangda (que se ha vuelto de espaldas sumida en una meditación), ésta agitando su blanco vestido de *sakti* los deja en estado comatoso por tierra. Luego Rangda se retira presurosa (o es llevada) al templo donde sufre un colapso oculta a la sublevada muchedumbre que, según dijeron mis informantes, le daría muerte si la viera en un estado de impotencia. Barong se mueve entre los bailarines que llevaban kris y los reanima haciéndoles oír el rechinar de sus mandíbulas o haciéndoles cosquillas con su barba. Cuando aquéllos retornan a la “conciencia”, aunque están todavía en trance, se enfurecen por la desaparición de Rangda, y como no pueden atacarla dirigen sus kris (inofensivamente porque los hombres están en trance) contra sus propios pechos a causa de la frustración que sienten. Por lo general en este punto se produce un pandemónium en la multitud, pues los miembros de ambos sexos caen en trance en el patio y se precipitan con intención de acuchillarse los unos a los otros, devoran pollos vivos o excrementos, se revuelcan convulsivamente en el barro, etc., mientras que los que no han caído en trance intentan quitarles sus kris y mantenerlos por lo menos en un mínimo orden. A veces los que están en raptó caen uno por uno en estado de coma, del cual los saca el agua sagrada de los sacerdotes; una vez terminada la gran batalla sobreviene una calma completa. Rangda no ha sido vencida, pero tampoco ha vencido ella.

Para estudiar la significación de este ritual se puede consultar la colección de mitos, cuentos y creencias explícitas que el drama supuestamente representa. Pero no sólo estas fuentes son varias y variables (ya que para algunos Rangda es una encarnación de Durga, la maligna consorte de Siva; para otros es la reina Mahendradatta, una figura procedente de una leyenda cortesana de la Java del siglo XI; y para otros, es la jefa espiritual de las brujas, así como el sacerdote de Brahma es el jefe espiritual de los varones), sino que también son diversas y hasta más vagas las ideas sobre quién (o qué) es Barong, aunque esas ideas parecen desempeñar sólo un papel secundario en la percepción del drama por parte de los balineses. El campesino llega a conocer las dos figuras como genuinas realidades en el encuentro directo con ellas y en el contexto de la representación. Ambas figuras son pues no representaciones de algo, sino que son presencias. Y cuando los campesinos caen en trance se convierten ellos mismos —*nadi*— en parte de la esfera en que existen esas presencias. Preguntar, como hice yo una vez, a un hombre, quién fue Rangda, y si piensa que es una figura real, equivale a exponerle uno a que lo crean idiota.

La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo. Al provocar una serie de estados anímicos y motivaciones —un *ethos*— y al definir una imagen de orden cósmico —una cosmovisión— por medio de una serie de símbolos, la re-

presentación hace que el *modelo para* y el *modelo de* (en cuanto a aspectos de creencia religiosa) se transpongan recíprocamente. Rangda suscita miedo (así como odio, disgusto, horror y, aunque no pude tratar aquí los aspectos sexuales de la representación, también lujuria); y también ella misma lo describe:

La fascinación que la figura de la bruja ejerce en la imaginación de los naturales de Bali sólo puede explicarse cuando se reconoce que la bruja es no solamente una figura que inspira miedo sino que ella misma es el miedo. Las manos con sus largas uñas amenazadoras no apresan ni desgarran a sus víctimas, aunque las niñas que juegan a ser brujas contraen las manos para imitar tales gestos. Pero la bruja misma extiende sus brazos con los dedos contraídos hacia atrás en ese gesto que los de Bali llaman *kapar*, término con el cual designan la súbita reacción de un hombre que se cae de un árbol... Sólo cuando vemos a la bruja asustada de sí misma y causando también susto es posible explicar su atracción y el *pathos* que la rodea cuando se entrega a su danza con el pelo revuelto, aborrecible, mostrando sus colmillos y lanzando ocasionalmente una pavorosa carcajada.⁴⁴

Y, por su lado, Barong no sólo provoca risas sino que encarna la versión del espíritu cómico de los naturales de Bali —una singular combinación de espíritu juguetón, retozón, de exhibicionismo, de extravagante gusto por la elegancia que junto con el miedo es quizás el motivo dominante en su vida. La constantemente repetida lucha de Rangda y Barong que termina en un inevitable empate es, pues —para los creyentes locales—, tanto la formulación de una concepción religiosa general como la experiencia llena de autoridad que la justifica y que hasta obliga a aceptarla.

... que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Pero nada, ni siquiera un santo, vive todo el tiempo en el mundo que formulan los símbolos religiosos, sino que la mayoría de los hombres vive en ese mundo sólo por momentos. El mundo cotidiano de los objetos y actos prácticos que responden al sentido común, es, como dice Schutz, la realidad suprema en la experiencia humana, suprema en el sentido de que se trata del mundo en el que estamos más sólidamente enraizados, cuya inherente actualidad difícilmente cuestionamos (si bien podemos cuestionar ciertas porciones de él) y de cuyas presiones y exigencias menos podemos escapar.⁴⁵ Un hombre (y hasta grandes grupos de hombres) puede ser estéticamente insensible, religiosamente despreocupado y no estar preparado para llevar a cabo análisis científicos formales, pero a ese hombre no le puede faltar por completo el sentido común y el instinto de conservación. Las disposiciones que suscitan los ritos religiosos tienen pues su impacto más importante —desde un punto de vista humano— fuera de los límites del rito mismo, puesto que prestan color a la concepción que el individuo tiene del mundo establecido de los desnudos hechos. El tono peculiar que caracteriza la visión del indio de las praderas, la confesión de los manus o los ejercicios místicos javaneses, penetra en zonas de la vida de estos pueblos que van mucho más allá de lo inmediatamente religioso y les imprime un estilo distintivo en el sentido de un estado anímico dominante y de un movimiento caracterís-

⁴⁴ G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character*, pág. 36.

⁴⁵ Schutz, *The Problem of Social Reality*, págs. 226 y siguientes.

tico. El entretrejimiento de lo maligno y lo cómico, que pinta el combate de Rangda y de Barong, anima una amplia extensión de la conducta cotidiana de los balineses, conducta que, como el rito mismo, exhibe un aire de cándido miedo estrechamente contenido por un espíritu juguetón. La religión es sociológicamente interesante no porque, como lo sostendría el vulgar positivismo, describa el orden social (que en la medida en que lo describe lo hace no sólo muy oblicuamente sino muy incompletamente), sino porque, lo mismo que el ambiente, el poder político, la riqueza, las obligaciones jurídicas, los afectos personales, lo modela.

El movimiento pendular entre perspectiva religiosa y perspectiva del sentido común es en verdad uno de los hechos empíricos más evidentes en el escenario social, aunque sea uno de los más descuidados por los antropólogos sociales, si bien virtualmente todos ellos lo hubieron de verificar incontables veces. En general, la creencia religiosa ha sido presentada como una característica homogénea de un individuo, como su lugar de residencia, como su ocupación profesional, como su posición social, etc. Pero la creencia religiosa en medio del ritual que abraza a la persona en su totalidad, que la transporta a otro modo de existencia, y la creencia religiosa como pálido reflejo de esa experiencia recordada en medio de la vida cotidiana no son precisamente lo mismo, y el hecho de no haberlo comprendido condujo a cierta confusión muy especialmente en lo tocante al problema de la llamada mentalidad primitiva. Buena parte de las dificultades que hay entre Lévy-Bruhl y Malinowski sobre la naturaleza del “pensamiento nativo”, por ejemplo, se deben a no haberse reconocido plenamente esta distinción; en efecto, si el filósofo francés estaba interesado en la concepción de la realidad adoptada por los salvajes cuando asumían una perspectiva específicamente religiosa, el etnógrafo anglopolaco estaba interesado en la concepción que los salvajes adoptaban cuando asumían una perspectiva de estricto sentido común.⁴⁶ Tal vez ambos autores se daban cuenta vagamente de que no estaban hablando de la misma cosa, pero su extravío consistía en no haber tenido específicamente en cuenta la manera en que estas dos formas de “pensamiento” —o, como yo preferiría decir, estos dos modos de formulaciones simbólicas— están interrelacionadas, de manera que si los salvajes de Lévy-Bruhl tendían a vivir, a pesar de sus posteriores negaciones, en un mundo compuesto enteramente de encuentros místicos, los de Malinowski tendían a vivir, a pesar de la importancia funcional que este autor daba a la religión, en un mundo compuesto enteramente de acciones prácticas. Los dos llegaron a hacerse reduccionistas (un idealista es tan reduccionista como un materialista) a pesar de sí mismos, porque no vieron al hombre moviéndose más o menos fácilmente y con mucha frecuencia entre maneras radicalmente opuestas de concebir el mundo, maneras que no son continuas entre sí sino que están separadas por brechas culturales a través de las cuales hay que dar saltos kierkegaardianos en ambas direcciones:

Hay tantas clases diferentes de experiencia de sobresalto o choque como diferentes provincias finitas de significación a las que yo pueda asignar el acento de realidad. Algunos ejemplos son: la conmoción de dormirse, sentida como el salto al mundo de los sueños; la transformación interior que experimentamos al levantarse el telón en el teatro, lo cual nos hace pasar al mundo del escenario; el cambio radical de nuestra actitud ante una pintura, si hacemos que nues-



⁴⁶ Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (Nueva York, 1926).

tro campo visual se limite a lo que está en el marco del cuadro y lo sentimos como un paso al mundo pictórico; nuestra perplejidad resuelta en una carcajada, si al escuchar un chiste nos sentimos por un instante dispuestos a aceptar el ficticio mundo de la chanza como una realidad frente a la cual el mundo de nuestra vida cotidiana parece adquirir el carácter de lo disparatado; el niño que se vuelve a su juguete y pasa así al mundo del juego. Pero también las experiencias religiosas en todas sus variedades —por ejemplo, la experiencia de Kierkegaard del “instante” sentido como el salto a la esfera religiosa— son ejemplos de esas conmociones; y también lo es la decisión del hombre de ciencia de reemplazar toda participación apasionada en las cuestiones de “este mundo” por una actitud (analítica) desinteresada.⁴⁷

Reconocer y explorar la diferencia cualitativa —la diferencia empírica, no una diferencia trascendental— entre religión pura y religión aplicada, entre un encuentro con lo que se supone “realmente real” y una visión de la experiencia ordinaria a la luz de lo que ese encuentro parece revelar, nos permitirá comprender mejor lo que un bororo quiere decir cuando declara “Yo soy un perico” o un cristiano cuando declara “Soy un pecador” que si apelamos a una teoría sobre misticismo primitivo, en la cual el mundo común desaparece en una neblina de curiosas ideas o a una teoría del pragmatismo primitivo en la que la religión se desintegra en una colección de ficciones útiles. El del perico, que tomo de Percy, es un buen ejemplo.⁴⁸ En efecto, como lo señala este autor, no resulta satisfactorio afirmar que el bororo piensa literalmente que es un perico (pues no se le ocurre aparearse con otros pericos), que su declaración es falsa o insensata (pues, por cierto, no nos ofrece la clase de argumento sobre su pertenencia a ese género, argumento que pueda ser confirmado o refutado cuando él dice, por ejemplo, “Soy un bororo”), ni se puede afirmar tampoco que sea científicamente falsa pero míticamente verdadera (porque esto nos lleva inmediatamente a la ficticia noción pragmática que es, al negar el espaldarazo de verdad al “mito” en el acto mismo de dársele, interiormente contradictoria). Más coherente parecería considerar la afirmación del bororo con un sentido diferente y en el contexto de la “provincia finita de significación” que presenta la perspectiva religiosa, y la que presenta el sentido común. En la perspectiva religiosa, nuestro bororo es “realmente un perico” y en el apropiado texto ritual bien podría “aparearse” con otros “pericos”, con pericos metafísicos como él mismo, no con pericos vulgares, de esos comunes de carne y hueso que se posan en los árboles. En la perspectiva del sentido común, el bororo es un perico, según presumo, en el sentido de que pertenece a un clan cuyos miembros consideran el perico como su totem, circunstancia de la cual (considerando la naturaleza fundamental de la realidad tal como la revela la perspectiva religiosa) se siguen ciertas consecuencias morales y prácticas. Un hombre que dice que es un perico está diciendo (si afirma esto en una conversación normal) que, como lo demuestran el mito y el ritual, él se asimila a los pericos y que este hecho religioso tiene algunas importantes implicaciones sociales: nosotros los pericos debemos permanecer unidos, no casarnos entre nosotros, no comer pericos mundanales, etc., pues de otra manera obraríamos contra la marcha de todo el universo. Lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar he-

⁴⁷ Schutz, *The Problem of Social Reality*, pág. 231.

⁴⁸ W. Percy, “The Symbolic Structure of Interpersonal Process”, *Psychiatry* 24 (1961); págs. 39-52.

chos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de maneras tales que los estados anímicos y motivaciones suscitados por las prácticas religiosas parecen supremamente prácticos y los únicos que es sensato adoptar atendiendo a como son “realmente” las cosas.

Habiendo “saltado” ritualmente (la imagen tal vez resulte demasiado atlética para describir los hechos y el verbo “deslizarse” podría ser más exacto) a la esfera de significaciones que definen las concepciones religiosas y una vez terminado el ritual, de nuevo en el mundo del sentido común, un hombre ha quedado cambiado, si es que, como a veces ocurre, no ha fallado la experiencia ritual. Y si ese hombre cambió, también cambió el mundo del sentido común pues ahora se lo ve tan sólo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y lo completa.

Pero esta corrección no es, como algunos estudiosos de las “religiones comparadas” sostendrían, en todas partes la misma en cuanto a su contenido. La naturaleza de la tendencia que la religión imprime a la vida ordinaria varía según la religión, según las particulares disposiciones suscitadas en el creyente por las específicas concepciones del orden cósmico que ese creyente haya aceptado. En el plano de las “grandes” religiones, generalmente se reconoce el carácter distintivo de cada una y a veces se insiste en él hasta el fanatismo. Pero hasta en los más simples planos tribales y folklóricos —en los que la individualidad de las tradiciones religiosas se disolvió a menudo en tipos disecados tales como el “animismo”, el “totemismo”, el “chamanismo”, el “culto a los antepasados” y otras insípidas categorías mediante las cuales los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos—, el carácter indiosincrático de la manera en que los varios grupos de hombres se comportan, de conformidad con lo que creen que han experimentado, es claro. Y en lo tocante a las brujas y a los payasos rituales del mundo, Rangda y Barong no son figuras generales sino que son configuraciones enteramente singulares de miedo y alborozo. Lo que los hombres creen es tan variado como lo que ellos son, afirmación que tiene igual fuerza cuando se invierten sus términos.

Es esta particularidad del impacto que hacen los sistemas religiosos en los sistemas sociales (y en los sistemas de personalidad) lo que hace imposibles las estimaciones del valor de la religión en términos morales o funcionales. La clase de estado anímico y de motivaciones que caracterizan a un hombre que acaba de asistir a un sacrificio humano azteca son muy diferentes de aquellos estados anímicos y motivaciones de quien acaba de quitarse su máscara kachina. Aun dentro de una misma sociedad, lo que uno “aprende” sobre los esquemas esenciales de vida a través de un rito de hechicería o de una comida civilizada tendrá efectos diversos en el funcionamiento social y psicológico. Uno de los principales problemas metodológicos que se presenta al escribir científicamente sobre religión es el de hacer a un lado tanto el tono de los ateos de aldea como el de los predicadores de aldea, así como sus más refinados equivalentes, a fin de que las implicaciones sociales y psicológicas de determinadas creencias religiosas puedan emerger a una luz clara y neutra. Una vez hecho esto, todas esas cuestiones sobre si una religión es buena o mala, funcional o disfuncional, fortalecedora del yo o creadora de ansiedad desaparecen como las quimeras que realmente son y uno se queda con las particulares evaluaciones y estimaciones de casos particulares. Quedan, por supuesto, las cuestiones no poco importantes de saber si esta o aquella afirmación religiosa es verdadera, de si esta o aquella experiencia religiosa es genuina o de si son posibles, en definitiva, las verdaderas afirmaciones religiosas y las genuinas experiencias religiosas. Pero semejantes cuestiones no pueden

ni siquiera plantearse (y mucho menos se les puede dar respuesta) dentro de las limitaciones que se impone la perspectiva científica.

III

Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado —su modelo *de*— y como fuentes de disposiciones “mentales” no menos distintivas —su modelo *para*—, por el otro. De esas funciones culturales derivan a su vez las funciones sociales y psicológicas.

Los conceptos religiosos se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales. El cristiano ve el movimiento nazi contra el fondo de la Caída que, si bien no lo explica en un sentido causal, lo sitúa en un sentido moral, cognitivo y hasta afectivo. Un azande ve que un granero cae sobre un amigo o pariente contra el fondo de un concepto concreto y bastante especial de la hechicería y de esta manera evita los dilemas filosóficos, así como el acento psicológico del indeterminismo. Un javanés encuentra en el concepto, tomado y reelaborado por su pueblo, de *rasa* (“sentido - gusto - sentimiento - significación”) un medio en virtud del cual “ve” a una nueva luz fenómenos coreográficos, gustativos, emocionales y políticos. Una sinopsis de orden cósmico, una serie de creencias religiosas son también un comentario sobre el mundo de las relaciones sociales y de los hechos psicológicos. Una sinopsis tal los hace aprehensibles.

Pero más que comentarios, esas creencias son también un patrón, un modelo. No interpreta los procesos sociales y psicológicos en términos cósmicos —en ese caso serían filosóficas y no religiosas— sino que les dan forma. En la doctrina del pecado original está también inserta una recomendada actitud frente a la vida, está una perdurable serie de motivaciones así como un reiterado estado anímico. Los azande aprenden de las concepciones de la hechicería no sólo a interpretar aparentes “accidentes” como no accidentes en modo alguno, sino también a reaccionar frente a esos falsos accidentes con odio por el agente que los causó. *Rasa*, además de ser un concepto de verdad, belleza y bondad, es también un modo de experimentar, una manera de desapego sin afecto alguno, una variedad de distanciamiento, de inmovible calma. Los estados anímicos y motivaciones que produce una orientación religiosa proyectan una luz derivada, lunar, sobre los sólidos rasgos de la vida secular de un pueblo.

De manera que determinar el papel social y psicológico de la religión no es tanto cuestión de encontrar correlaciones entre determinados actos rituales y determinados hechos sociales y seculares, aunque esas correlaciones desde luego existen y vale la pena continuar investigándolas, especialmente si logramos decir algo nuevo sobre ellas, sino que más bien es cuestión de comprender cómo las nociones que los hombres tienen (por implícitas que sean) de lo “realmente real” y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. Hasta qué punto ellas lo hacen (pues en muchas sociedades los efectos de la religión parecen muy limitados, en tanto que en otras lo invaden todo), cuán profundamente lo hacen (pues algunos hom-

bres y grupos de hombres parecen profesar su religión con gran ligereza en tanto que otros parecen aplicar su fe en cada ocasión por trivial que ésta sea) y con cuánta efectividad lo hacen (pues la profundidad del abismo que hay entre lo que la religión recomienda y lo que la gente realmente hace es enormemente variable según las culturas) ... todas éstas son cuestiones cruciales en la sociología y la psicología comparadas de la religión. Hasta el grado en que los sistemas religiosos mismos se desarrollan varía extremadamente y no sólo sobre bases sencillamente evolutivas. En una sociedad, el nivel de elaboración de las formulaciones simbólicas sobre la realidad última, puede alcanzar extraordinarios grados de complejidad y de articulación sistemática; en otra sociedad, no menos desarrollada socialmente, esas formulaciones pueden ser primitivas en el verdadero sentido de la palabra, constituir un mero cúmulo de fragmentarias creencias secundarias e imágenes aisladas, de reflejos sagrados y de pictografías espirituales. Basta con pensar en los australianos y en los nómades sudafricanos, en los toradjas y en los aloreses, en los hopi y en los apaches, en los hindúes y en los romanos, o hasta en los italianos y en los polacos, para comprobar que el grado de articulación religiosa no es constante ni siquiera entre sociedades de análoga complejidad.

El estudio antropológico de la religión es por esto una operación en dos etapas: primero, se trata de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que presenta la religión; y, segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos. Mi insatisfacción con buena parte del trabajo antropológico social contemporáneo sobre la religión se debe, no a que dicho trabajo se interese tanto en la segunda etapa, sino a que descuida la primera y de esta manera da por descontado lo que más necesita dilucidarse. Estudiar el papel del culto a los antepasados en las disposiciones de la sucesión política, el papel de las fiestas sacrificiales en la definición de las obligaciones del parentesco, el papel del culto a los espíritus en la distribución en las tareas agrícolas, el papel de la adivinación en el refuerzo del control social o el papel de los ritos de iniciación en propulsar la maduración de la personalidad, son empeños que de ningún modo carecen de importancia, y no estoy recomendando que se los abandone por esa clase de estériles cálculos cabalísticos en que puede caer fácilmente el análisis simbólico de credos exóticos. Pero me parece particularmente promisorio tratar como esquemas religiosos, y en la perspectiva del sentido común más general, el culto de los antepasados, el sacrificio de animales, el culto de los espíritus, la adivinación o los ritos de iniciación. Sólo cuando tengamos un análisis teórico de los actos simbólicos comparable por su refinamiento al que hoy poseemos para la acción social y psicológica, podremos abordar efectivamente aquellos aspectos de la vida social y psicológica en los que la religión (o el arte, o la ciencia, o la ideología) desempeña un papel determinante.