

Reimpresión

Mi definición de religión (conferencia jubilar)¹

RAMÓN VALDÉS DEL TORO

Universitat Autònoma de Barcelona, España



revistes.uab.cat/periferia



Junio 2020

Para citar este artículo:
Valdés, R. (2020). Mi definición de religión (conferencia jubilar). *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 25(1), pp. 238-267, <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.795>

Resumen

Este texto reproduce la conferencia jubilar de Ramón Valdés del Toro, leída en el auditorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universitat Autònoma de Barcelona el 2 de junio del año 2000. Basándose en una rica selección de casos y ejemplos etnográficos, el texto analiza diferentes definiciones de religión y nos deja, como legado, una afinada definición de religión que nos enfrenta a la pregunta ¿sabemos lo que es *creer*?

Palabras clave: Ramón Valdés; religión; mana; tabú.

Abstract: *My definition of religion (jubilee conference)*

This text reproduces the jubilee lecture by Ramón Valdés del Toro, read in the auditorium of the Faculty of Philosophy and Letters of the Autonomous University of

¹ La versión catalana de esta conferencia ("La meva definició de religió") fue publicada en la Revista de *Etnología de Catalunya*, 2001, 18, pp. 118-139.

<https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/viewFile/49214/57186>

Para ampliar información sobre los actos de homenaje en su jubilación: Molina, José Luis. "Homenatge a Ramón Valdés del Toro (Barcelona, maig-juny de 2000)" *Revista d'etnologia de Catalunya* 18 (2001), p. 173. <https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/viewFile/49230/57202>

Para leer un obituario de su fallecimiento en 2011: Molina, J. L. (1). Ramón Valdés del Toro, Catedrático de Antropología Social y Cultural (1930-2011). *Revista De Antropología Social*, 20, pp. 331-332. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/36273>



Barcelona on June 2, 2000. Based on a rich selection of cases and ethnographic examples, the text analyzes different definitions of religion and leaves us, as a legacy, a refined definition of religion that confronts us with the question: do we know what it is *to believe*?

Keywords: Ramón Valdés; religion; mana; tabu.

Exordio

(La primera parte del discurso oratorio, la cual tiene por objeto excitar la atención y preparar el ánimo de los oyentes).

Gracias por venir. Gracias por estar aquí. Tenía muchas ganas de veros. Es lo que me ha traído, lo que me ha impedido huir de esto que llamáis mi homenaje. Llevo muchos días pensándolo (no pensando en huir, sino pensando que quería venir para veros; aunque fuera a mi homenaje). ¿No creéis vosotros lo mismo también? Quiero decir ¿no pensáis vosotros como yo: qué cosa rara, un homenaje para mí?

Creo que he tenido siempre clara conciencia de mi condición de antropólogo mostrenco. Mostrenco es una palabra que me encanta: bienes mostrencos son los que no tienen dueño conocido y mostrenco es quien no tiene casa ni hogar, ni señor o amo conocido (y desde que Hegel, y Losey, se ocuparon de la dialéctica del amo y el esclavo habría que añadir: ni tampoco siervo). Los sentidos secundarios también me describen, en cuanto antropólogo: mostrenco es el ignorante o tardo de entendimiento (el ruc savi del punto de lectura), y también el que es gordo y pesado.

Pero especialmente es el sentido originario el que me aplico. Sebastián de Covarrubias, Tesoro de la lengua castellana o española, 1611. MOSTRENCO. Se dize qualquiera res que se ha perdido y no le parece dueño. Estos tales mostrencos passado un año y día son o del rey o de los conventos y personas que tienen privilegios. Sólo es de advertir que quando hallan la tal res, deven publicalla y pregonalla, tomándolo por testimonio. Y assí del verbo mostrare que es enseñar y manifestar, se dixo mostrenco por averse manifestado y estar de manifiesto. Antonio Nebrisense llama al mostrenco mestengo, por quanto pertenece a la mesta, y sus leyes disponen dél. Al hombre que no tiene casa ni hogar, ni assiento con ningún señor, le llamamos por alusión mostrenco.

¿Qué me ha hecho así: mostrenco? Factores biográficos, por supuesto. Rasgos de personalidad, puede ser. No lo sé, no soy aficionado a ningún tipo de autoanálisis. Tampoco el tema (yo) me motiva. No a esta edad que ya ahora es mía. ¿Pero mostrenco *qua* antropólogo? Esto sí lo puedo analizar, y sí me interesa. En la raíz está la historia de las religiones (mi primer proyecto de especialización) y a partir de ella una opción, la opción alemana. Mi primera opción había sido irreflexiva, espontánea: Francia. Una experiencia genial, muy dispersa, muy política. Francia era todo a la vez y yo aún no sabía renunciar a nada (no es que ya haya aprendido, pero estoy en ello). Quería estudiar, tenía que irme. La opción alemana se presentaba más tranquila. En plena derrota, con fuerzas de ocupación, tristes, humillados, ensimismados, avergonzados. Les hacía mucha ilusión que alguien estuviera allí para estudiar, de algún modo les devolvía su autoestima. Y a mí me atraía más que las alternativas: pensaba seguir la línea que había iniciado en la tesina, de religión griega. Ángel Álvarez de Miranda me recomendaba Alemania, y Mircea Eliade igual. Tenía la ventaja de mi temprana iniciación en la lengua alemana (lo único que reconozco deber al franquismo, que dispuso que el alemán fuera obligatorio para los alumnos que empezábamos el bachillerato en 1940. Me imagino que lo quitarían después de Stalingrado. Pero los que ya habíamos empezado seguimos hasta el final). Y muchísimas lecturas de filología y de filosofía alemana. Era un camino emprendido y tenía ganas de seguirlo.

Me fui a Munich con el respaldo de una persona inolvidable, el rector del Spanisches Kolleg, José María Javierre (con Ignacio Valls, otro inolvidable, director del Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera, los dos sacerdotes con los que tuve una amistad abierta y contraí una impagable deuda de gratitud). En la Universidad de Munich estaba Hermann Baumann, que era a quien yo iba buscando (*Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*), y me aceptó en su Departamento. Entré en lo que quedaba del cogollo de la Kulturkreislehre. Los jóvenes más brillantes (y algunos menos jóvenes: Schilde) habían muerto en la guerra. Sólo cuando le demostré a Baumann que yo sabía, me empezó a hablar de ellos, y a adjudicarme planes que habían quedado inconclusos. Poco después (días) obtuve una beca de la Humboldt.

Munich era etnología pura y dura. Völkerkunde. Estudio de los pueblos (atención, pueblos: no sociedades) primitivos (con el añadido no en Munich, sin embargo de la

Volkskunde. Estudio del Volk, el pueblo en el sentido de Mutterschichte: las clases populares. Folklore). Esta restricción primitivista (y folklorista: recordad mis viejos diseños de trabajo de campo) son los rasgos más aparentes de la Völkerkunde, los que más la distinguían de la antropología social al uso. No eran los únicos, y probablemente tampoco los más importantes. Uno que enseguida señalo: el diferente planteamiento del trabajo de campo. Los Völkerkundler no se planteaban habitualmente la observación participante de una comunidad durante una estancia prolongada sobre el terreno. Lo suyo era la expedición: el recorrido prospectivo de un área extensa, cuidadosamente seleccionada, de la que no constaran datos que a partir de un estudio cuidadoso de las culturas vecinas mejor conocidas deberían encontrarse allí. La preparación de una expedición era una larga y muy laboriosa empresa, nunca individual, pues todos los interesados en el área que iba a recorrer tenían interés también en que la expedición aceptara buscar información sobre los aspectos que ellos querían estudiar. Tales expediciones se asemejaban mucho a las que se organizan para recoger materiales museísticos. Yo no participé en ninguna ni en la preparación de ninguna, porque ninguna hubo mientras estuve allí. No eran tiempos. Un libro de Baumann que tuvo muy pobre difusión, *Lunda*, de 1935 es un excelente ejemplo de la información que se recogía en este tipo de trabajos.

Otro rasgo que distinguía la Völkerkunde de la antropología social eran los distintos intereses temáticos. Era grande su interés por la *cultura material* (de ahí mis artículos sobre las armas y mi gusto por la tecnología), por la economía (concebida, muy sabiamente, como estudio de la producción) y por la religión y por la mitología. No pude asistir en todo el tiempo que estuve allí a ningún curso sobre instituciones políticas ni sobre parentesco por que ninguno se ofreció en el departamento de Baumann. Esta limitación no era general a los Völkerkundler: en un departamento cismático pero vinculado a la Kulturkreislehre (el cisma frankfurtiano de Frobenius [que ya había fallecido] y Jensen) sí que se abordaba esa temática.

¿Véis como yo he sido todo el tiempo un mostrenco, etnólogo emboscado en el mundo antropológico? De hecho las enseñanzas que comencé a impartir en Oviedo llevaban un nombre inequívoco: etnología. No me quedé en ella, pero es justo manifestar que mis intereses etnológicos han sido en mi antropología manifiestos todo el tiempo. Con una advertencia esclarecedora: los desarrollé en Munich, pero fui a Munich porque ya los tenía. De hecho, mi interés por los temas económicos y

religiosos los explicité por primera vez a partir de una lectura casual que os resultará desconcertante a todos.

Nadie lo sabe, pero mi determinación de dedicarme a la economía y a la religión (una especialización dual no fácilmente comprensible, un puntín esquizofrénica) la tomé en el verano de 1949. Ese verano lo pasé casi íntegro en Burjasot, en el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera. Era un Colegio que sólo acogía alumnos becarios. Se ingresaba por oposición y el tribunal lo formaban los propios becarios colegiales. Yo había ingresado en 1947 y en 1949 me eligieron secretario del tribunal que juzgaría las oposiciones de ese año. El secretario tenía que pasar el verano en el Colegio para contestar a todas las cartas y todas las peticiones que pudieran recibirse, que eran bastantes por que en aquellos tiempos duros sencillamente no había más becas para estudios universitarios. Me estuve pues allí todo el verano y mi tiempo libre, que era muchísimo (yo ya dormía muy poco), lo dediqué a una lectura apasionante, la de Nietzsche. Leí todo lo que encontré, en castellano, por supuesto, porque de alemán no tenía todavía mas que los fundamentos. Leí *El nacimiento de la tragedia, Humano, demasiado humano, Así habló Zarathustra, Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. Y me quedé sin libros que leer porque ni en Burjasot ni en Valencia encontré más. Fui a ver a mi catedrático de Filosofía, Don Paco Alcaide, para que me orientara. Me dijo que lo que él tenía de Nietzsche yo ya lo había leído, y que lo mejor que podía hacer si quería seguir en esa órbita era leer a Unamuno, que había sido muy nietzscheano. Sobre todo el Unamuno joven. Y me hizo una lista de lecturas.

Como él había previsto, lo devoré todo. Incluídos varios artículos y entre ellos uno que se llamaba La regeneración del teatro español (publicado en *La España moderna*, 91, junio de 1896 [está incluido en las *Obras completas de Escelicer. Paisajes y ensayos*, 1er volumen pp.890-910, cf. P.908, aunque yo no lo leí ahí] en el que Unamuno hacía unas reflexiones sobre las claves para entender la vida y la historia, que él defendía que las tenían la economía y la religión. Me lo tomé muy en serio, reflexioné sobre sus palabras. No mucho después, leí a Marx y me convenció: la economía explica. Mas siempre he conservado el ramalazo unamuniano. La religión explica también. De manera que años después me fui a Munich. Y aquí estamos, algo más tarde. Yo quería que mi lección jubilar fuera *Consideraciones sobre economía y religión*. Y me comprometo a escribirla. (Aunque, ¡he faltado a tantas promesas!).

Hoy no tengo mas que cuarenta y cinco minutos (ojo, no me contéis los que llevo usados). Y solo diré algunas cosas sobre mi concepción de la religión. Para algunos de vosotros no serán tan nuevas. Pero algo habrá.

Mi definición de religión

Una popular enciclopedia informática, la Encarta de Microsoft, comienza así su artículo sobre religión:

Es imposible encontrar una definición satisfactoria de religión o una forma realista de clasificar los diversos tipos de lo que llamamos religión a causa de las importantes diferencias de función entre los diversos sistemas conocidos. Un examen y comparación general de religiones sería por lo tanto engañoso si el material a evaluar fuera asumido en su totalidad como de la misma naturaleza.

He pasado muchos años empezando mis cursos de *Antropología e historia comparada de las religiones* con alguna cita como esta. Os habréis dado cuenta. Mi intención ha sido siempre la de hacer palmario el problema definicional. Una banalidad que debo explicitar. La realidad histórica no conoce más que una pluralidad de religiones y no *la religión*, tenga ésta su fundamento en lo trascendente, en la *naturaleza humana* o en las *leyes* psicológicas. Cierto que para poder hablar de *religiones*, incluso en plural, se hace necesario un concepto de la religión, pero un concepto abstracto, como el de árbol, aun cuando en la realidad no exista árbol alguno que no sea un árbol concreto. Así para descubrir cuál sea el objeto de la historia de las religiones, es inevitable plantear el problema de cómo definir el concepto de religión.

Etimologías. (Sádaba, 1989, pp.11ss.). La religión no tiene una etimología clara. Se acepta hoy que tuvo razón Cicerón y no San Agustín en derivarla de *relegere* y no de *religare*. Toda la evidencia filológica estaría por lo primero. Pero el término latino no poseía la acepción moderna de religión; indicaba simplemente un conjunto de observancias, advertencias, reglas e interdicciones que no hacían referencia, por ejemplo, ni a la adoración de la divinidad, ni a las tradiciones míticas ni a la celebración de las fiestas, ni a tantas otras manifestaciones consideradas hoy día como *religiosas*. Y eso nos dice muy poco. En primer lugar, porque es un término latino que no tiene su correspondencia en las lenguas previas indoeuropeas. Por no

tener correspondencia no la tiene ni con el griego que carece de una palabra que cubra el significado latino. Pero es que, además, el significado de una palabra, como sabemos, no es su etimología. Es su uso, si entendemos por uso no la probabilidad de su aparición en el lenguaje sino su aplicación en un contexto determinado. Y ese uso significativo sigue siendo realmente problemático.

Las definiciones empírico-críticas de religión

Está muy generalizada la opinión de que abordar la definición de la religión de un modo inicialmente empírico y posteriormente crítico presenta de entrada dos ventajas. La mayor parte de las definiciones del concepto de *religión* fallan por no englobar jamás todos los hechos que en las diferentes civilizaciones estamos habituados a considerar como *religiosos*. Con frecuencia se ha dicho que un pueblo puede practicar unos ritos y, sin embargo, ser ignorante de toda *religión*. De igual modo, partiendo de ciertas definiciones de la *religión* (fundamentadas, por ejemplo, en la adoración de seres sobrehumanos), se ha creído necesario excluir al budismo de entre las religiones.

Si, por el contrario, uno parte de la empiria del empleo del término, puede tener la fundada esperanza de hallar en su base un concepto lo suficientemente extenso como para abarcar la totalidad de los fenómenos que consideramos religiosos. La segunda ventaja reside en el hecho de que, teniendo en cuenta la extrema variabilidad de los fenómenos a los cuales estamos acostumbrados a atribuir un valor *religioso*, la ausencia de una definición a priori evita constreñirlos desde el principio a un orden sistemático, permitiendo en cambio analizar un cierto número de ellos siguiendo cualquier orden hasta el momento preciso en que descubramos el sentido de su común denominador *sagrado*, el cual podría ser verificado a continuación mediante los restantes fenómenos.
(Angelo Brelich)

Como escribe Kenelm Burridge,

meditar en lo infinito, también escribir un cheque, comer cadáveres, copular, escuchar un tonante sermón sobre el fuego del infierno, examinarse la conciencia, pintar un cuadro, dejarse crecer la barba, lamer llagas de leprosos, trenzarse el cuerpo en nudos, una fe tenaz en la racionalidad humana, trances, estigmas, posesiones, levitar, caminar sobre carbones encendidos sin

quemarse, atravesarse las mejillas sin dejar herida - no hay actividad humana que no pueda adquirir significado religioso.

Las definiciones de religión más propuestas

Hace más ó menos 80 años, Leuba, un psicólogo de la religión, recopiló las definiciones de religión propuestas por 48 estudiosos de la religión. Muchísimas se han añadido desde entonces. ¿100, 130?. Hay buenos sumarios de definiciones en Goody (1961), en Horton (1960) y discusiones en Banton, Spiro y Geertz (1966) en el *American Journal of Anthropology*.

Espigando definiciones

J. B. Pratt (1920), psicólogo de la religión americano: "Una actitud seria, social, de individuos o de grupos ante la fuerza o las fuerzas que en su opinión ejercen el control último sobre sus intereses y destinos". Otro americano, también psicólogo, P. E. Johnson (1944) señala tres rasgos en la actitud religiosa: a) una añoranza, un deseo, una aspiración a valores; b) conciencia de dependencia de una fuerza, un poder que es el que sostiene esos valores; c) reacciones, formas de conducta que se consideran adecuadas para asegurarse esos valores con la ayuda de esta fuerza. Middleton escribe:

Para nuestro propósito, podemos aceptar que el atributo central de lo religioso es el concepto de un poder o "ser espiritual" del que se piensa que está fuera de la sociedad humana y (no siempre) puede crearla o destruirla. Una creencia en un poder de este género parece ser universal; aunque pueda no estar claramente definido, puedan serle atribuidas muchas formas, pueda pensarse que actúa de diversas maneras y en diversas situaciones, y aunque los antropólogos, por su lado, puedan considerar que representa diversos tipos de experiencia y fuerzas sociales.

Los diferentes autores expresan y analizan este poder de distintas maneras: E. B. Tylor (1873) se refirió a la "creencia en seres espirituales" como núcleo de lo religioso; E. Durkheim (1912) al atributo de la sacralidad como símbolo del poder de la sociedad y la interdependencia humana; R. Otto (1917) al atributo de la santidad. Todos ellos resultan de una u otra manera insatisfactorios cuando entramos a considerar una u otra religión particular. No obstante, cuando tratamos de definir los

límites de lo religioso, siempre hemos de volver a “centrarlo en la noción de un poder espiritual, divino.” (Middleton, 1970, p.501).

Los rasgos esenciales de la actitud religiosa en que se fijan la mayoría de las definiciones:

El convencimiento de que el *destino* de los seres humanos no es casualidad sin sentido, sino que depende de una fuerza o un poder al que se puede atribuir un designio, una intención.

Saberse dependiente de una fuerza sobrehumana y subordinarse a ella. Una fuerza que puede ser cualquier cosa, desde un dios personal hasta una fuerza impersonal y cuyo poder excede, sobrepasa la esfera, la categoría humana, si bien su portador puede quedar dentro de ella (inmanencia; v.g., antepasados). La trascendencia es posible, pero no necesaria.

El hombre no se limita a saber que depende de esa fuerza, sino que conscientemente se subordina, se entrega a ella.

Y la definición más común de religión, la definición tipo

Creencias en uno o más dioses y prácticas inspiradas por esas creencias, relacionadas o no con esos dioses. O sea, la de Tylor que hace un momento decía: “belief in spiritual beings”. A mí todo esto me parece revelador de cierto pensamiento perezoso, o de ganas de dejar a un lado temas enojosos para entrar en materia. ¿Quién cree? Un dios tiene que creer en sí mismo y sus prácticas estarán inspiradas por esa creencia. Pero ¿podrá? ¿Tiene algún sentido decir que Dios cree que él es dios? ¿Y los seres humanos dónde andan? ¿Qué tiene que ver esa definición con los que queremos estudiar la sociedad? Con los que sólo nos hemos entrenado para eso, no para tratar con creencias ni desde luego con dioses?

Y por otro lado, he reiterado muchas veces que el saber positivo acerca de la religión debe mantenerse escrupulosamente alejado de los saberes de fe. Y estas definiciones que estamos enunciando ¿lo hacen? Considerad sus palabras. ¿No son palabras de creyentes, definiciones de creyentes? El creyente está convencido de que el objeto de la religión en realidad es su sujeto: no es el hombre el que establece la relación con lo sagrado, sino lo sagrado con el hombre. No es el hombre quien crea los dioses, sino a la inversa.

El uso de términos como *creencias, dioses, seres espirituales* plantea dificultades menores que no abordaré. Líneas de interés. Fundamentalmente tres, esperables visto el tenor de las definiciones empírico-críticas:

1. Una línea *ideacional*: preocupada primariamente por la demostración de que las creencias y las acciones forman sistemas lógicamente coherentes, como también, por supuesto, por mostrar la relación entre religión y organización social (vid., por ejemplo, A.R. Radcliffe-Brown, *Mitos y ritos de los isleños andamán*). E. E. Evans-Pritchard, en *La religión de los nuer* (1956), lleva a cabo un detallado análisis de las creencias religiosas nuer, de la forma en que conciben a su dios y de los aspectos, manifestaciones o refracciones de su poder, de su propio lugar en el mundo, etc. Evans-Pritchard, a quien no espantan los conceptos teológicos, antes al contrario, se maneja a gusto con ellos, muestra cómo las creencias y las prácticas religiosas nuer forman un único sistema, lógicamente coherente, un sistema cerrado de pensamiento, congruente con su organización social, aunque no sea explícito el vínculo entre él y la estructura social. Se trata de una soberbia descripción de un sistema teológico, pero no un análisis esencialmente sociológico. En la misma línea tenemos los estudios de G. Lienhardt sobre los dinka y V. Turner sobre los ndembu, obras que se ocupan también de la estructura de los sistemas teológicos. La relación entre esos sistemas y las estructuras sociales se asume, se afirma en términos generales; mas no se muestran los detalles de ella como partes del proceso social. (En el caso de Turner esta afirmación sería acaso discutible).

2. Una línea que asume la existencia de un sistema teológico, pero que, con intereses más sociológicos, trata de demostrar la suposición de Radcliffe-Brown de que el ritual y el mito tienen como función principal la de dotar de cohesión, de solidaridad a los grupos sociales. E. Leach en su estudio sobre los kachin y Middleton sobre los lugbara hacen suya esta suposición.

3. La tercera línea se plantea el importante pero difícil problema del propósito y de las metas del individuo en la actividad ritual.

Apertura hacia una nueva línea de definición programática e intencional

Hay que profundizar más, aunque sea a costa de abandonar el familiar reducto de la especialidad antropológica y pisar dominios que no son míos y en los que me reconozco intruso y sin autoridad, dominios para mí más incómodos, supongo que filosóficos. En un primer paso ofrezco esta traducción [generalización] de las definiciones empírico-críticas más difundidas. Traducción de Ramón Valdés: es religión la postulación social de una realidad que sobrepasa al mundo y la sociedad, pero los incluye sin reducirse a ellos, como discontinua, no en planos independientes sino conexos y mutuamente referidos. De tal postulación se derivan (y tal postulación puede deducirse por el estudioso a partir de) prácticas y modos de vida de la sociedad que muestra profesarla.

Trataré de que el curso de mi pensamiento sea susceptible de crítica y para ello haré explícito cada uno de mis pasos. La coincidencia que más claramente resalto en las definiciones que traduzco es que en todas ellas es central la idea de la discontinuidad de la realidad (dioses, hombres, sagrado, profano) y la de que los discontinuos ámbitos resultantes están mutuamente referidos, con lo que creo que quiero decir que su ser es presentado como ser para el otro.

Y a partir de mi traducción (generalización) construyo esta definición mía que declaradamente se propone ser programática, intencional, hipotética: La ofrezco en dos versiones. Una primera que creía completa hasta últimamente. Propongo llamar religión al fenómeno que se produce en el proceso social cuando una sociedad construye una realidad social discontinua en esferas, planos, grados, ámbitos sociales (de personas) epistemológica y ontológicamente diferentes, y desiguales al menos en poder y valor; grados no independientes sino necesariamente conexos y mutuamente referidos a través de la comunicación y de la acción que configuran entre quienes comunican y actúan no relaciones simétricas de igualdad, sino asimétricas de dominio y subordinación (sumisión). Ese dominio y esa subordinación dan a la realidad social no sólo su forma y su estructura, sino también su justificación y su sentido.

Esta definición me satisfacía hasta hace poco. Pero dudaba. La definición dice "fenómeno que se produce en el proceso social". ¿Era necesaria esa imprecisión, o me resultaba conveniente? Decir construcción social estaría de acuerdo con mi forma de expresarme "cuando una sociedad construye" etc., pero es un término de Berger y en el sentido ideacional en que éste lo usa no me sirve, y cambiarlo tampoco: es suyo. Así es como he llegado últimamente (finales de mayo del 2000) a una segunda versión. ¿Definitiva? Es esta: propongo llamar religión a la enculturación que construye una realidad social discontinua en esferas, planos, grados, ámbitos sociales (de personas) epistemológica y ontológicamente diferentes, y desiguales al menos en poder y valor; grados no independientes sino necesariamente conexos y mutuamente referidos a través de la comunicación y de la acción que configuran entre quienes comunican y actúan no relaciones simétricas de igualdad, sino asimétricas de dominio y subordinación (sumisión). Ese dominio y esa subordinación dan a la realidad social no sólo su forma y su estructura, sino también su justificación y su sentido.

Sobre esta definición mía de religión, como sobre la también mía de institución social y otras muchas que también he explorado (mi definición de economía) me justificaré con la reflexión de Quine:

Hay empero un tipo de actividad definitoria que no se limita a informar acerca de sinonimias preexistentes. Pienso al decir esto en la que Carnap llama explicación, actividad a la que son aficionados los filósofos y también los científicos en sus momentos más filosóficos. En la explicación, la intención no es meramente parafrasear el *definiendum* mediante un sinónimo palmario, sino perfeccionar realmente el *definiendum*, afinando o completando su significación". (*Desde un punto de vista lógico*).

Debo estar loco. Con el poco tiempo que tengo complicar más las cosas y tener que introducir también un concepto de enculturación revisado. Pero lo haré. Hace muchos años que estoy descontento con el concepto de enculturación que manejamos los antropólogos, un concepto cuasi curricular. Hablamos de enculturación como hablamos de bachillerato: algo que los adultos hacemos a los niños para introducirlos en la cultura del grupo. Milagro que no hayamos pensado en añadirle pruebas de selectividad a la enculturación. Hoy entiendo que la enculturación es un proceso permanente que acompaña a una cultura mientras existe y que involucra a niños y a

adultos, a todos los miembros del grupo. Creo que podría decir: la enculturación es la *energeia*, de la que la cultura es el *ergon*. La enculturación es la energía, y su *ergon* describible es la cultura. Aún tengo que introducir muchas matizaciones. Estos últimos días pensaba que debo asegurarme de si la cultura no es un *ergon* de múltiples energías de las que una es dominante.

Como quiera que sea quiero dejar constancia de que lo que sí rechazo explícitamente es que ese "fenómeno que se produce en el proceso social" en el que yo pensaba en la primera versión sea uno de los modelos integradores en que tanta gente ha pensado, esos diversos modelos integradores de las creencias (Shils, con amplísimo consenso) morales y cognitivas sobre el hombre, la sociedad y el universo (este último en relación con el hombre y la sociedad) que florecen en las sociedades humanas: credos, concepciones del mundo, programas, sistemas y corrientes de pensamiento, ideologías. Todos ellos son ideacionales, y uno de los propósitos de mi definición es escapar de ese ámbito. El fenómeno que yo pienso se produce en el proceso social es uno que me introduce en otro ámbito, un ámbito cultural objetivo, palpable, visible, audible.

Recurriré a Leslie White (1949), que nunca me ha fallado (nadie lo ha dicho con tanto rigor ni tanta inteligencia como White): "Cultura es una organización de los fenómenos (objetos materiales, actos corporales, ideas y sentimientos) que consiste en o depende del uso de los símbolos", "Cultura es el nombre de un orden o clase distintiva de fenómenos, a saber, los objetos y los actos que dependen del ejercicio de una habilidad o capacidad peculiar a la especie humana, que se llama capacidad de simbolizar". *Cultura* es hoy un término que sólo los mayores acostumbramos a usar. Tiene mala fama por la multiplicidad de sus referenciales, por su vaguedad. Cultural se usa más, y sin embargo tiene más referenciales y es más vago. Una de las definiciones de *cultura* más adecuada para mi propósito es ésta que hace coincidir la cultura con "la clase de cosas y acontecimientos que consisten en o dependen de la capacidad humana de simbolizar, esto es, de traficar con significados no sensoriales, significados que como la santidad del agua bendita no pueden ser percibidos por los sentidos" (White, 1959).

La clase de cosas y acontecimientos que dependen de la capacidad humana de simbolizar: una palabra, un hacha de piedra, un fetiche, el evitar a la suegra, la repugnancia ante la leche, la hisopación con agua bendita, un cuenco de porcelana,

decir una oración, formular un voto, santificar el sabbath y, para incorporar a Tylor "toda clase de capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad". Así White dejó clara la innecesidad y la inexactitud de concebir la cultura como una abstracción, de recluirla en el plano ideacional. La cultura tiene manifestaciones bien concretas, estudiables, en el tiempo y en el espacio: a) en los seres humanos, en forma de conductas observables; b) en la interacción social entre seres humanos; c) en los objetos materiales que los seres humanos producen y manipulan en el proceso de interacción social.

Un autor contemporáneo al que no citaré, porque él no citó a White cuando escribió las líneas que siguen, dice esto mismo hasta más ajustada y brillantemente:

Distinguiríamos: 1. Contenidos culturales cuya recurrencia depende sobre todo de los automatismos conductuales que constituyen una suerte de programa o pauta de secuencias grabadas en el sistema nervioso de cada sujeto corpóreo, por aprendizaje o/y por herencia. Esta cultura *intrasomática* es una determinación del concepto de cultura. 2. Contenidos culturales cuya recurrencia depende de automatismos sociales constituídos por la concurrencia de diversos sujetos corpóreos: cultura *intersomática*. 3. Contenidos culturales cuya recurrencia depende de automatismos *extrasomáticos* dotados de un *finis operis* que se superpone al *finis operantis* (una casa, una calle, una máquina).

No sé si será lo que White quiere decir, pero el caso es que lo dice: la cultura construye un mundo, un mundo en el que además de rocas y estrellas, que ya estaban ahí, además de lluvias y sequías, además de ríos y de islas, hay con la misma realidad enfiteusis y bandos del alcalde, y casas y templos y hoces y martillos y calles y puentes, además de madres e hijos, hay padres y hay amantes, y hay dioses y santos y Vírgenes (tiene que ser con mayúscula), y todo, todo es igualmente real. ¿Es que era acaso Huitzilopochtli menos real que la víctima cuyo corazón arrancaban los sacerdotes aztecas para ofrecerselo en sacrificio cruento? Mas bien parece que la irrealidad estaba en la parte de la víctima. Yo suelo decir: Dios existe, los que no existimos somos los ateos. Lo digo desde que en el año 1959 una mañana de noviembre en Vegadeo contemplaba ociosamente la llegada de los paisanos que acudían al mercado (semanal) cargados con sus hortalizas y sus pollos y sus lechones de engorde que traían para vender. Yo estaba sentado en unos troncos apilados que había junto a la caseta de arbitrios por la que tenían que pasar los paisanos para

pagar las tasas por los productos que entraban en el municipio para vender. Le llegó el turno a un hombre grandón, con un carro y un caballo también grandes. El caballo estaba muy inquieto y quería tirar y el hombre lo calmó con un sonoro reniego: "M'cago'n Dios, tate quieto". Y el municipal que cobraba las tasas tiró de libreta y lo multó por blasfemar en público. Y el grandón pagó. Por eso digo yo que Dios existe. En cuanto a lo de que los que no existimos somos los ateos viene de una visita mía algo después al inspector de Enseñanza Media en Oviedo. Era un buen amigo, mucho mayor que yo, catedrático de Latín y sacerdote. En la primera ocasión que tuvo me leyó la cartilla. Me dijo: "Tu tus cosas te las callas, que el coadjutor de Tapia tiene mucha mano con el obispo y se entera de todo lo que haces y dices en el pueblo. Así que mucho ojo y no te busques líos". Por eso digo yo que los ateos no existimos, no podemos existir. Declararse ateo en una sociedad religiosa es algo así como un error gramatical.

Por supuesto que hablo de existencia social, pero es que esa es la que cuenta, esa la que importa. Desde mi perspectiva de antropólogo: la que hay. La realidad que importa nunca es la de las cosas eternas, objetivas, "extrañas al sujeto", sino la del medio en que el sujeto vive, "el mundo social de su experiencia", el mundo en que trabaja, el mundo de su experiencia lingüística, el mundo en que habla, del que habla, con el que habla. Esa es la realidad que la enculturación religiosa diseña, configura, construye a golpe de desigualdades. Desigualdades entre poderosos dioses, con su séquito distribuido en los grados inmediatos, ángeles, arcángeles, virtudes, dominaciones, potestades, principados, y santos y beatos, y entre grado y grado cesuras de desigualdad. Como entre ellos y los dignatarios religiosos (una noticia interesante: los "ángeles de las iglesias" de que habla el Apocalipsis 2: 1,8,12,18; 3: 1,7,14, durante mucho tiempo se creyó que eran los obispos, pero actualmente se considera que son otro grado de verdaderos ángeles) y como entre los dignatarios de más y de menos rango, y como entre estos y los grados de humanos sagrados y guerreros, y de humanos rasos, clérigos menores, fraticelli, siervos y las últimas sus mujeres.

Mana y el origen de la religión

Os hablaré para que la entendáis en clave de mi definición de esa noción crucial en la antropología y la historia comparada de las religiones: la noción de mana. Escribí

estas páginas hace muchísimos años para unas clases que dí en el Instituto Alfonso II el Casto a los alumnos de Filosofía de D. Pedro Caravia. El juvenil entusiasmo con que D. Pedro, ya anciano, acogió las ideas que expuse allí ha sido seguramente un factor de estímulo para mi tenacidad de mostrenco en la persecución de mi definición.

La primera descripción del mana

La palabra mana aparece por primera vez en la bibliografía antropológica en 1836 en un vocabulario de las lenguas hawaianas escrito por un grupo de misioneros. En ese vocabulario aparece definida como "fuerza, poder, fuerza sobrenatural". Hasta 1879 los estudiosos no comenzaron a interesarse por esa noción. Un obispo inglés, R. H. Codrington (1830-1922), escribió aquel año una carta a Max Müller indicándole que el infinito del que éste hablaba era conocido por los melanesios como mana. Decía en su carta: "Existe la creencia en una fuerza completamente separada de la fuerza física, capaz de lo bueno y de lo malo, y que es sumamente ventajoso poseer y controlar. Eso es el mana... Toda la religión melanesia consiste de hecho en conseguir ese mana para uno mismo", "(...)una fuerza que, aunque en si misma impersonal, siempre está vinculada con una persona, que la dirige".

Codrington había sido entre 1871 y 1877 misionero en Melanesia, e hizo sus observaciones sobre todo en las Nuevas Hébridas, las islas Salomon y algunas islas menores. La idea de mana la describe en su obra "The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore" (1891). Según dice allí, el mana no era espíritu ni deidad, sino una fuerza neutral, impersonal, fuera de los procesos normales de la naturaleza, que actúa automáticamente y se manifiesta en objetos y en personas. Los dioses, los fantasmas y los espíritus poseían también este poder. No era una propiedad inherente, sino una cualidad que podía venir e irse. Objetos y personas podían poseerla en cantidad mayor o menor, o no poseer ninguna en absoluto. El acto grandioso de la creación había sido posible por la gran cantidad de mana de la divinidad creadora; el jefe del clan podía serlo porque poseía mana. Según Codrington, la mentalidad melanesia está poseída completamente por la creencia en una fuerza o influencia llamada casi universalmente mana... fuerza o influencia no física y en cierto sentido sobrenatural, pero que se muestra en la fuerza física o en cualquier tipo de poder o excelencia que posea un hombre... Todo lo que se aparta de lo normal tiene mana... La religión melanesia consiste de hecho en conseguir este mana para uno mismo o hacer que actúe en beneficio de uno.

Nociones afines

Inmediatamente después de la publicación del libro de Codrington los antropólogos empezaron a advertir la presencia de nociones parecidas en sociedades muy distintas a las melanesias; de hecho, los informes relativos a Melanesia pasaron a segundo plano. Se habló así del orenda de los iroqueses (un pueblo indio americano que vivía en los bosques orientales de los Estados Unidos, estudiado por J. N. B. Hewitt): un principio o fuerza mágica presente en todos los seres y cuerpos de la naturaleza y en los atributos, propiedades y actividades de éstos; del wakan(da) de los sioux que tiene una significación aún más amplia, designa todo lo maravilloso y llamativo; del manitu de los algonquinos, etc. Todos estos principios, según los informantes, tenían características parecidas al mana. Otras ideas comparables son el maxpe de los indios crow, el njomm de los ekoi, el zemi de las Antillas, oki de los hurones, ngai de los masai, andriamanitha malgache, petara de los dayak, tandi de los batak, ngarong de los dayak, sila de los esquimales, xvarenah iranio, imperium romano, hamingja nórdico. Los pigmeos africanos conocen la fuerza impersonal megbe y muchas etnias bantu la fuerza llamada ndoki, o con alguna palabra derivada de ésta. Ndoki es una fuerza ambivalente. A primera vista se tiene la impresión de que es enteramente negativa. Pero si un gran caudillo tiene éxito es por su poderoso ndoki, si un nganga prestigioso tiene clientes es por que tiene un gran ndoki. Sin embargo, cuando se atribuye ndoki a un hombre común ello equivale a acusarle de brujería. Así en los hombres insignificantes el ndoki es exclusivamente negativo: la fuerza impersonal tiene pues una significación que depende del contexto social. A pesar de todo, los bantu están constantemente preocupados en apropiarse la fuerza, por una parte para conjurar las influencias nefastas, por otra para llegar a ser más poderosos que sus convecinos. Puede ser importante señalar que esa fuerza de la que tratan de apropiarse no es una fuerza libre, sino que está contenida en objetos, en receptáculos en que la ha concentrado el especialista nganga. En fetiches.

La teoría del mana. Magismo y dinamismo

Sobre la base de la noción de mana se desarrolló una teoría, no directamente opuesta al animismo tyloriano, sino más bien complementaria al mismo. Esta teoría es conocida entonces con el nombre de magismo (H. J. King) y posteriormente con el de dinamismo (Van Gennep); con una dirección intelectualista (el propio King y

Frazer); otra emocionalista, representada por Marett, Beth, Söderblom y Otto; y una tercera dirección que es la de la sociología francesa: Hubert, Durkheim, M. Mauss y Levy-Bruhl.

Ambivalencia de la fuerza

Las dos primeras direcciones del magismo hacen uso de la noción de mana y sostienen que esa fuerza impersonal presente en la naturaleza toda, que no es ni buena ni mala, sino ambivalente, fuerte y eficaz en manos de quien la sabe usar correctamente y peligrosa en manos del que no la sabe usar, sería el principio y fundamento de la religión. Su pretensión era compensar el excesivo intelectualismo de las tesis de Tylor. La fuerza en sí no es buena ni mala, sino ambivalente y ciega. Esta ambivalencia de lo sagrado no es sólo de orden psicológico, en la medida en que atrae y repele, sino también de orden axiológico: lo sagrado es a un mismo tiempo sagrado y maculado. Servio, comentando a Virgilio, ya señala que sacer puede significar a la vez maldito y santo, y hagios, puro, santo y a la vez manchado. A través de la ambivalencia ciega de la fuerza se entiende la noción de tabú y la práctica de la magia. Tabú son todas las restricciones que se imponen al manejo o al contacto con lo que está cargado de fuerza. Quien no respete el tabú está expuesto a sufrir enfermedades, sanciones sociales e incluso la muerte. Magia es el control voluntario y consciente del mana, el dominio, la dirección y aplicación de la fuerza impersonal.

Evolución de la teoría

Conforme fueron avanzando estas teorías, se fueron descubriendo nuevos casos de existencia de esta fuerza en distintas comunidades que parecían responder a la descripción de Codrington. La hipótesis de partida era que la creencia en la fuerza estaba en el origen de la religión como un estadio inicial y ponía en marcha la creencia en los espíritus, pero además subsistía en las religiones avanzadas. Según esto el xvarenah iranio, imperium romano, hamingja nórdico, tao de los chinos, brahman de los indios, o el ka de los egipcios y el el de los semitas y la gracia de los cristianos, representan pervivencias de la creencia en la fuerza. De esta forma, en las religiones avanzadas se podría hablar de la persistencia, junto a la creencia en los dioses, de la creencia en el mana.

Las críticas

Los etnólogos, que habían ido aceptando sin mayor esfuerzo crítico los informes de campo, tan pronto como se comienza a situar la fuerza en el fundamento de la religión, comienzan una polémica en torno a ello. Es una crítica que tiene el mayor interés: se ponen en duda las características que le atribuyen a la fuerza los etnógrafos de campo y los teóricos de las dos primeras líneas magistas. ¿Puede decirse que es una fuerza impersonal si se manifiesta siempre en acciones de hombres y de cosas? ¿puede decirse que sea sobrenatural, si en definitiva lo que hace es que crezcan los cerdos o el ñame? Hay poco o ningún indicio de que existan creencias en una fuerza verdaderamente impersonal que transmita su poder a los seres sobrenaturales personificados. Dicho de otro modo, no es el mana lo que da a los dioses y a los espíritus su poder, más bien el poder es axiomático para todo lo que es sobrenatural.

La aportación de Lévi Strauss

Aquí surge una idea sumamente sugestiva defendida primero por Capell (1938) y después por Lévi Strauss (1968, p.40-ss). Los antropólogos intentan penetrar en las existencias o esencias que se esconden tras los usos lingüísticos. Tal vez, la frecuencia y la extensión de nociones tipo mana, tengan que hacernos pensar en realidad en una forma de pensamiento universal y permanente que no sería característico de ciertos estadios supuestamente arcaicos de la evolución del género humano, sino más bien de una situación del hombre en presencia de las cosas; y en ese sentido sería susceptible de reaparecer siempre que esa situación del hombre en presencia de las cosas se reproduzca.

Mana como uso y como enredo lingüístico.

Imaginemos un etnólogo alienígena que visite nuestro propio círculo cultural. Junto a nuestras costumbres y prácticas reseñará, si es concienzudo, nuestros usos lingüísticos. Anotará así un sin fin de expresiones de este género: Fulanita tiene algo; llegar a ser alguien; ser algo. Si él o un Religionswissenschaftler de su planeta intentan penetrar en las creencias que se expresan o se ocultan bajo esos usos lingüísticos, ¿acaso no será fácil que concluyan que "algo" es una fuerza impersonal presente en grado variable en tales y tales personas y objetos de nuestra propia

cultura? Lévi Strauss sugiere: ¿No cabe pensar que la situación sea similar en lo que se refiere a mana?

Hipótesis 1: Lévi Strauss: La noción de mana, como todas las afines es, simplemente, un uso lingüístico. Se da en el momento en que tenemos más sensaciones que expresiones para designarlas. Mana, orenda, wakanda y todos esos términos no serían más que signos algebraicos vacíos de sentido, pero susceptibles de adquirir cualquier sentido. Lo que denotan es, en definitiva, la insuficiencia de nuestro léxico. En este sentido, mana sería la expresión consciente de una función semántica, sería una especie de símbolo en estado puro, susceptible de adquirir no importa qué contenido. Sería, dice Lévi Strauss, la expresión consciente de un acto nominativo. Esta es una explicación probablemente cierta, pero absolutamente incompleta. Y lo es porque esta noción de mana se presenta asociada a determinadas prácticas (a las que ya hemos aludido) de apropiación de la fuerza (magia) o de evitación de la fuerza (tabú). La interpretación de *mana* como un uso lingüístico semejante a *algo* explica una serie de noticias, pero no aclara otra serie de ellas, como el canibalismo funeral, la caza de cabezas, etc. El hecho de que no aclare todos los fenómenos hace sospechar que la definición sea inválida también para aquellos que sí explica. Intentaré probar que los propios primitivos han elaborado una teoría de la fuerza que ha influido sobre su propio uso lingüístico de mana y lo ha configurado de una manera específica.

Hipótesis 2: Ramón Valdés: en la noción de mana, al uso lingüístico se añade un enredo lingüístico. Nosotros usamos la palabra *algo* dentro de juegos más o menos específicos. Ahora, si quisiéramos fijar su sentido único, determinar la sustancia de *algo*, fracasaríamos. Hay dos soluciones: aceptar que tras de *algo* no hay nada, o bien ceder al vértigo que provocan en nosotros las palabras (Wittgenstein) e intentar sustancializarlo: "¿Qué es el tiempo? Cuando no me lo pregunto lo sé, cuando me lo pregunto ya no lo sé" (San Agustín).

Los propios indígenas, además de y antes que los antropólogos occidentales, han cedido a ese vértigo. Las prácticas de adquisición y evitación del mana, de localización del mana, se mueven en otro plano del lenguaje: no se mueven en el plano del uso, sino en el plano del enredo lingüístico. Eso les ha llevado a sustancializar las palabras, como las propias prácticas y los propios informantes lo demuestran. Ese enredo se

presenta como una búsqueda vertiginosa y errónea, que ellos presentan como desinteresada, de la verdad objetiva del mana.

Mana y poder. ¿Quién enreda y por qué?

Ahora bien, no es cierto que el enredo que constituye el segundo plano de la creencia en el mana esté motivado por una pura búsqueda desinteresada, aunque vertiginosa y errónea, de la verdad objetiva del mana. No menos que en la sociedad occidental esos pensadores primitivos no han buscado la verdad, sino su verdad, la verdad que su mundo de relaciones sociales les condicionaba a descubrir, la verdad que más se acomodaba a sus propios intereses. Este es un dato etnográfico empírico que resultaría teóricamente deducible: los depositarios (y creadores) del enredo del mana son siempre aquellos miembros del grupo que dicen que tienen más mana. Tal y como lo habíamos definido, el mana es: "fuerza impersonal y sobrenatural presente en la naturaleza toda, pero concentrada especialmente en ciertas personas (caudillos, sacerdotes, ancianos)". Pues bien, en Polinesia poseen más mana las clases altas, pero los que más, los reyes y los tohunga; en Melanesia, el caudillo y los ancianos, y además, aumenta con los años. En Madagascar, el hasina habita en los príncipes, en los nobles menos, en los comunes muy poco. El baraka más grande en Marruecos es el del sultán. ¿Qué ventajas aporta la creencia en el mana que sean inmediatas? La primera y fundamental ventaja es la de la no verificabilidad de la fuerza. Podría haber múltiples formas de superioridad que justificaran el poder, pero serían más fácilmente verificables (la fuerza física, la agudeza de la vista o del ingenio, etc.) y pueden deteriorarse con la edad.

El sacerdocio y su contribución al enredo

El mantenimiento del culto polinesio en los marae (templos al aire libre) era monopolio de los tohunga, sacerdotes. La palabra tohunga significa en realidad *experto* y podía aplicarse al que lo fuera en cualquier especialidad artesana, o simplemente a un hombre de saber. Pero en su uso más común se reservaba para los peritos en las cosas cultuales, los sacerdotes capaces de recitar las largas letanías, elevar a los dioses las plegarias y las ofrendas e interpretar si había caso su voluntad. Esos tohunga tenían que ser nobles, pues sólo los nobles poseían el mana necesario para acometer con éxito tales empresas.

Para introducirse en tan difícil oficio necesitaban pasar por un largo período de preparación durante el que los sacerdotes mayores cuidaban de que aprendieran de memoria los textos sagrados pero además les impartían muchas otras enseñanzas relativas a la historia y las costumbres de la tribu, la cosmogonía, la astronomía y otros saberes. Los sacerdotes vivían exclusivamente del desempeño de su función y además de su poder religioso tenían en la mayoría de las islas una fuerte influencia política. Fue precisamente la rivalidad política que en muchos casos llegó a desarrollarse entre ellos y los reyes, lo que llevó a revoluciones antirreligiosas como la acaudillada por el propio rey Kamehameha I de Hawaii, todavía antes de que los europeos se establecieran en su isla.

Especulaciones sacerdotales

La rigurosa preparación a que se les sometía y el mucho tiempo vacante que su oficio les dejaba, así como la despreocupación que podían permitirse respecto de las urgentes tareas de la subsistencia cotidiana, eran circunstancias propicias para que los tohunga desarrollaran una importante especulación teológica.

Las teogonías. Fruto de ella son las elaboradas teogonías que en más de un aspecto evocan fuertemente las del mundo griego, y más específicamente las teogonías órficas. Son extremadamente complejas, mucho más de lo que se creería posible en una comunidad que no llegó a desarrollar ninguna forma de escritura. Narran cómo en el principio fue el vacío, de él nació la noche, de la noche el deseo y de éste el crecimiento y cómo al fin vino a ser el cielo con la tierra, Rangí con Papa, unidos en el más estrecho abrazo. Mas los hijos que nacían de esa incesante unión, cada vez más, no tenían sitio para vivir entre los dos y con gran trabajo, subiéndose los unos sobre los hombros de los otros lograron separarlos, clavando al cielo en lo alto con las estrellas y a la tierra aquí abajo con las raíces de las plantas. Las lluvias son las amargas lágrimas que Rangí derrama al ver tan lejos a Papa.

Los hijos de cielo y tierra fueron varones. Tane o, como también se le llama, Tiki, buscaba incesantemente mujer. Probó de muchos modos, en vano hasta el día en que logró modelar una en un montón de arena y darle vida. Por eso la llamó Hina-ahu-one, *Hina, nacida de un montón de arena+. De Tane e Hina desciende a través de una larga serie de relaciones predominantemente incestuosas, todo lo que vive, incluidos los cuatro dioses primordiales, Tane, Tu, Rongo y Tangaloa. Lo que la

teogonía no llega a precisar es la generación con la que dejaron de nacer dioses y empezaron a nacer hombres. Tampoco es que tenga demasiada importancia: la diferencia entre dioses y jefes no es cualitativa sino cuantitativa. De hecho, un jefe poderoso es más divino que un dios menor.

El dios supremo. Otro fruto de la especulación sacerdotal es la figura de Io o Kio, el presunto dios supremo polinesio. "Io el grande, Io el eterno, Io el inmutable, Io fuente de toda sapiencia sagrada y secreta, Io autor de todas las cosas, Io el no engendrado, Io con el rostro velado, Io fuente de la vida, Io supremo en los doce cielos": así lo invoca un himno maorí. Sobre la autenticidad y originalidad de esta imagen de un ser supremo se ha discutido mucho: se ha señalado que varios de sus himnos contienen patentes elementos bíblicos (lo que en sí mismo no prueba gran cosa) y que otros no son sino versiones adaptadas de himnos dirigidos a Tane o a Tangaloa. La polémica tuvo su importancia cuando la llamada escuela histórico-cultural de Viena se esforzaba por demostrar que la forma primigenia de la religión humana era el monoteísmo. Hoy que esos esfuerzos se han olvidado ya, la cuestión puede plantearse más serenamente. Que se dió efectivamente una creencia en, y hasta un culto a Io (en Nueva Zelanda) o Kio (en Tuamotu) no cabe dudarlo. Pero tampoco puede dudarse que a diferencia de los otros dioses éste no fue conocido más que en contados lugares de Polinesia. Y sobre todo: que se trataba de una doctrina reservada a los sacerdotes, de un culto esotérico practicado sólo por unos pocos iniciados. En cuanto al problema de su mayor o menor antigüedad, todos los indicios parecen señalar que, en cualquier caso, es más reciente que las restantes figuras divinas conocidas en Polinesia.

Ninguna de las sutilezas especulativas hasta aquí mencionadas tuvo importancia para la religión polinesia ni para sus practicantes, ni probablemente para sus propios autores. Eran meras glosas sacerdotales de difusión restringida, adaptaciones de la ruda religión popular a las exigencias de refinamiento de un reducido grupo de personas más cultas. No puede decirse otro tanto de las que vienen ahora.

Mana, tabú y estratificación social

La primacía en la importancia y también en el grado de elaboración, corresponde al uso peculiar que la especulación sacerdotal hizo de mana. En sí mismo, el mana polinesio no tenía nada que no tuviera el de Melanesia. Como éste, se consideraba

ser una fuerza impersonal, suprasensorial, raíz de toda eficacia. Lo que los tohunga desarrollaron, hasta deducir de ella un código detallado, regulador de la más menuda acción humana, fue sobre todo la idea, aneja a la de mana, de tabú (tapu). En sus especulaciones, tabú es cualquier ser, inerte o animado, cargado de mana. Como el mana es una fuerza ciega, impersonal, y transmisible por mero contacto, todo lo que esté cargado de mana resulta peligroso y debe ser declarado tabú y tratado con exquisitas precauciones, o incluso enteramente evitado, pues una descarga de mana puede tener las más graves consecuencias. Sólo con las cosas o con los seres que por sí son noa, esto es, profanas, desprovistas de mana, se puede proceder despreocupadamente. Al manejo de las cosas tapu, o al trato de las personas tapu, se imponen numerosas restricciones, de cuya no observancia se sigue la impureza ritual, diversas sanciones sociales incluida la proscripción, enfermedades y hasta la muerte.

Salvo en la India de las castas, esta idea de la ambivalencia de lo sagrado, no ha llegado en ningún lugar a dominar la vida religiosa y toda la vida política, social y económica en forma comparable a como lo hizo en Polinesia. Eran tabú las imágenes divinas, los lugares sagrados, los hombres de rango y por supuesto los tohunga y los reyes. Podían convertirse en tapu cualquier objeto o cualquier lugar, con sólo que los tocara uno de esos seres más ricos en fuerza, o incluso con que simplemente los sacerdotes o el rey los declararan tabuados. Pues también por la palabra podía transmitirse el mana y de hecho había ciertas palabras y nombres de personas y cosas que eran por sí mismas receptáculos de fuerza y por consiguiente tabú. Así hasta la simple repetición de una plegaria resultaba imposible para los plebeyos noa. Más aún: podían declararse tabú ciertos actos y de ese modo paralizar toda una actividad, por ejemplo, la agricultura o la pesca.

Por supuesto, tal proliferación de tabús tenía que entorpecer enormemente el tráfico social. Si no lo paralizaba enteramente era porque igual que se podía declarar temporalmente tabú cualquier cosa, cualquier acto, incluso cualquier actividad, cualquier palabra noa o profana, también se podía declarar temporalmente noa cualquier objeto o cualquier acción o actividad tabú. Mas ambas facultades, la de imponer un tabú o la de levantarlo, eran privilegio de muy pocas personas: el rey, por supuesto, y, por supuesto, los tohunga, que de ese modo adquirían para sí mismos la inviolabilidad, además de un poder literalmente de vida y muerte sobre el pueblo.

Ellos sí podían, con ritos muy simples, imponer un tabú o levantarlo. Les bastaba con tocar una cosa para que ésta se cargara de fuerza y resultara tabú, inadecuada para el uso común: de tan fácil modo se apropiaban de una casa, o de una canoa. De forma análoga en el caso inverso, si de lo que se trataba era de levantar un tabú, con un sencillo gesto de la mano recogían la fuerza, y acercándola a su nariz, la aspiraban: el objeto volvía a ser noa.

Así fue como las nociones de mana y tabú fueron un eficaz instrumento en manos de las castas superiores para acrecentar y perpetuar las desigualdades económicas y sociales, en suma, la opresión en que mantenían a la gran masa de la población.

Un ejemplo: el rey divino

La idea de mana es una de las nociones más importantes de una institución muy generalizada y muy conocida por los antropólogos: la figura del rey divino.

Faraón egipcio - África Occidental. La figura del rey divino es una concepción del monarca como depositario de la fuerza y, de esa manera, como la clave del equilibrio, del orden de la naturaleza. En las sociedades en que aparece se piensa que todo lo humano depende del rey: de los actos voluntarios del rey (de su buen gobierno). Si las cosas van mal es por culpa del rey (hay reyes a los que se castiga si hay sequía). Una segunda concepción es que todo cuanto acontece es por culpa del rey, pero no de su voluntad consciente, de sus actos o omisiones, sino de que físicamente su persona es capaz de desencadenar fuerzas incontroladas. Como el rey no puede sufrir una enfermedad física, antes de que enferme hay que matarlo.

En esta institución se recoge la monarquía carismática y la teocracia. En gran parte estas creencias representan fenómenos de concentración del mana en una sola persona. El rey de los natchez, cada mañana al salir de palacio, tenía que levantarse antes de que saliese el sol y se dirigía a un montículo cerca de su residencia llevando la pipa y tabaco. Cuando el sol empezaba a resplandecer, el monarca encendía la pipa. Una vez había salido el sol, el rey le dirigía con la pipa y desde el montículo imperiosos gestos señalándole el trayecto que debía seguir hasta su puesta. Y debía ser mucho el poder de su mana, porque el sol siempre recorrió el trayecto que el rey le indicaba.

Las dos concepciones del rey sagrado que antes he señalado (su autoridad, su fuerza son tan grandes que todo lo obedecen; su fuerza no depende de su voluntad consciente, su persona es el centro dinámico, el punto de apoyo del universo) no se encuentran separadas con nitidez en los ejemplos etnográficos. Al rey se le rodea de tabús muy estrictos cuando el desencadenamiento de la fuerza no depende de su voluntad. En Nueva Zelanda el monarca no podía tocar el suelo con los pies ya que el poder pasaría a la tierra, tornando todos sus bienes incomedibles. En Nueva Guinea se rodeaba la casa de silencio, por miedo a que el rey se sobresaltara. Los kikuyu del Africa Oriental someten al rey a tales restricciones que prácticamente lo anulaban (no ya su poder político, sino su actividad normal como persona): dormía sentado, no podía dormir con ninguna mujer por temor a las catástrofes que pudieran derivarse de un orgasmo real, etc.

El rey divino, a pesar de estar sometido a numerosísimas restricciones, en muchos casos tiene medios para detener ese proceso de acumulación de tabús: trivializarlos. Por ejemplo, un rey puede fijar como tabús: el levantarse antes de la salida del sol; no apearse los miércoles del caballo; el cruzar por determinadas zonas a ciertas horas de la noche; la asistencia a algunas fiestas. A cambio de observar esos tabús: "viviría durante noventa años sin vejez, sin epidemias, sin que el tiempo dejase de ser propicio" (Hocart, *The Kingship*, Kegan y Routledge).

La figura del rey sagrado es un buen ejemplo de cómo el mana, instrumento del mantenimiento del poder y la dominación de unos sectores sobre otros, puede volverse en contra de los mismos que lo ostentan. La concentración de mana en una persona tiene como efecto fatal su anulación. Nadie envidiaría la vida de los monarcas sagrados, para los que prácticamente todo es tabú.

Mana y creencia. ¿Por qué creen en el mana quienes no lo ostentan?

Con todo lo que hasta aquí llevamos dicho existe un riesgo: el de entender el mana en términos de teoría impuesta por un grupo opresor a un grupo oprimido. Esto es así sólo en cierto modo. Para que esta teoría sea aceptada, es evidente que tiene que mostrar de alguna forma su validez. No puede ocurrir que exista una creencia espontánea e infundada en que quien mate al rey enfermará o morirá. Debe ocurrir que quien toque al rey se muera efectivamente, o que lo maten. El problema no es tanto cómo el creyente sana o muere, sino más bien porqué el creyente llega a serlo.

Mana es un instrumento de poder. Lo es porque es eficaz. Es eficaz porque se cree en él. Pero ¿por qué se cree en él? No hace falta recordar que estamos hablando de sociedades en las que los medios de persuasión no son tan complejos como los de la nuestra (no existen los mass-media o la hipnopedia del mundo feliz de Huxley). ¿Cómo se puede dar verosimilitud psicológica a todo lo que hemos dicho?

En sociedades de más complejidad político-social, los detentadores del mana detentan también todos los resortes del poder. Pero la mayor parte de los pueblos primitivos no han llegado a desarrollar diferencias tales de los poderes (social/económico/político/religioso). Allí donde el mana es el instrumento único de poder, ¿por qué creen en él los que tienen menos, o no lo tienen en absoluto? Una respuesta muy etnológica sería la que da Lévi-Strauss en la página 104 de su obra *El totemismo en la actualidad* (F.C.E.): "cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Las costumbres están dadas como normas externas antes de engendrar sentimientos internos; y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse".

Quizás un ejemplo aporte mayor claridad a la idea de Lévi Strauss. En su libro sobre los indios zuñi, Margaret Stevenson relata una situación francamente curiosa. Los indios zuñi son indios pueblo que viven en las zonas de Arizona y Nuevo México. En resumen lo que ocurrió fue lo siguiente: se acusó a un adolescente que jugaba con niños menores que él de haber embrujado a una niña que sufrió algo semejante a un ataque epiléptico. El acusado se rebelaba contra la acusación, pero lo maltrataron, hasta que acabó por reconocerlo. Una vez hubo reconocido esa acción particular de brujería, le obligaron a reconocer otras tantas que permanecían sin explicación. El muchacho acaba por reconocerlo todo y aún se imputa algunas culpas que no le exigen. Cuando se convencen de su culpabilidad le advierten de que no reincida y lo sueltan dejándole impune.

En este tipo de procesos, llega un instante en que los acusados se transforman en testigos de las creencias del grupo, aportándole una satisfacción de verdad mucho mayor que la satisfacción de justicia que les reportaría su castigo: es una garantía de su coherencia mental. Por ahí nos aproximaríamos a la verdadera razón de la adhesión a la creencia en el mana de aquellos que no lo ostentan.

El mana lo que hace (esto que sigue es una paráfrasis de Lévi Strauss) es ofrecer un esquema para la objetivación de estados subjetivos, para la integración en un sistema de experiencias inarticuladas. La creencia en el mana no trata de establecer una explicación científica, no trata de poner en relación estados confusos y desorganizados con una causa objetiva, sino de articularlos bajo la forma de una totalidad o de un sistema. La relación entre poder político y poder económico, la relación entre poder económico y derecho de propiedad, tributación, etc. es exterior al pobre desposeído, es una relación de causa-efecto. La relación entre poder político y mana es interior al súbdito, es una relación de símbolo a cosa simbolizada. En ese sentido, la creencia en el mana, aunque se revela por manifestaciones afectivas, en su naturaleza profunda es intelectual. En definitiva, dice Lévi Strauss, implica la preferencia por la teoría (verdad) en vez de por la práctica (justicia).

Repito la pregunta. ¿Por qué creen en el mana quienes no lo tienen? ¿Qué pienso yo? Que toda la cuestión (¿por qué creen en el mana los que no lo tienen?) está mal planteada. Por lo menos, no es coherente que la plantee yo. Quiero decir: no es coherente con mi definición de la religión como enculturación, como construcción social. Coherente con ésta es responder: creen porque es verdad. Yo decía: Dios existe. Los que no existimos somos los ateos. Por no ir más lejos: la tradición católica está repleta de ejemplos de opresión, reprobación, e incluso cremación de hombres que se negaron a creer lo que su sociedad opinaba que debían creer, o se obstinaron en creer lo que su sociedad opinaba que no debían creer. Lo diré mejor, más ajustadamente, más respetuosamente con mi definición: la tradición católica está repleta de ejemplos de hombres oprimidos, reprobados, quemados porque se negaron a aceptar su sociedad. En una sociedad construida con su existencia Dios existe. En una sociedad construida con la existencia de Dios, los ateos no existen. He descrito, o he querido describir, la construcción de una sociedad, la sociedad del mana, que ha construido su realidad social discontinua en grados sociales de personas epistemológica y ontológicamente diferentes, y desiguales al menos en poder y valor; grados no independientes sino necesariamente conexos y mutuamente referidos a través de la comunicación y de la acción que configuran entre quienes comunican y actúan no relaciones simétricas de igualdad, sino asimétricas de dominio y subordinación (sumisión). Plantear ahora "¿por qué creen en el mana los que no lo tienen?" equivale a reintroducir subrepticamente una concepción enteramente

distinta, una definició de religió totalment diferent (per exemple: "crencies en uno o més déus i pràctiques inspirades per aquestes crencies", o "una actitud seriosa, social, de individus o de grups davant la força o les forces que en la seva opinió exerceixen el control últim sobre els seus interessos i destins"). És a dir, el problema que estic plantejant té sentit des de les definicions de religió que anomeno empíricocrítiques, però des de la meua definició no. I a qui ho plantejo li respondria: no sé què és "creure". No m'interessa si creuen o no creuen, m'indiferentia.

¿Es que he volgut posar una trampa? No, lo que he volgut és evitar que caigés en ella. El problema m'apareix que està en que per entendre la meua proposta cal que s'entengui que la construcció de la realitat social no és un procés mental sinó un procés d'enculturació. I que l'enculturació de la religió no ha de confondre's amb una concepció del món.

El camp semàntic en el qual s'ubica "concepció del món" està densament poblat. Més amunt ho vaig dir: credos, concepcions del món, ideologies, programes, sistemes i corrents de pensament, són models integradors, esquemes d'integració que es diferencien entre si per el seu grau de: claredat de la formulació; la seva integració sistèmica; l'imperativitat de l'expressió en el comportament; el consens exigible a aquells que els accepten; el caràcter autoritari de la promulgació. Els seus molts usuaris (jo ho utilitzo, encara que no aquí) els utilitzem vagament per desconfiar de la seva capacitat indicativa sense que hi hagi un acord (si fins i tot hi ha un acord tàcit) que demarqui el que aquestes veus poden semànticament reivindicar. Aquest any m'he proposat entendre què passa allí.

Límits de validesa de la meua definició

Des de principi contemplava la possibilitat que la meua definició no fos aplicable a totes les religions que jo coneixia. Pensava que quedarien fora les religions del dharma (budisme i jainisme), el yoga, parts del taoisme i algunes formes de la religió xinesa. Seria molt llarg discutir-ho. Avui m'inclino a pensar que només el budisme no està dins de la definició que proposo. El qual no m'planteja cap dificultat. En el primer dossier que vaig escriure sobre el budisme per als meus alumnes de Història de les Religions deia: el budisme no és una religió, el budisme és un paisatge. Era

licencia poética, claro. Pero ya marcaba una posición. Hoy diría: sólo los aspectos del budismo que movilizan la oposición sagrado-profano los cubre mi definición.

Termino. Y cuando termine, terminará también mi rito de paso jubilar. Y algo más que eso. Por cierto ¿no os he comentado nunca lo que son en realidad los ritos de paso? Lo que pasa es que no me leéis.

Otra vez será.

Ramón Valdés

Conferencia jubilar en el auditorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAB,
el 2 de Junio del 2000.

Bibliografía

- Capell, A. (1938) The word Amana; a linguistic study, *Oceania*, 9.
- Goody, J. (1961). Religion and ritual: the definitional problem, *British Journal of Sociology*, 12(2), pp. 142-164.
- Horton, R (1960), A definition of religion, and its uses, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90(2), pp. 201-226.
- Johnson, P.E.(1944) *The Psychology of Religion*. New York: Abingdon.
- Middleton, J. (1970) The religious system, en R. Naroll y R. Cohen, eds. (1970), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York: Columbia University Press, pp. 500-508.
- Pratt, J. B. (1920) *The religious consciousness: a psychological study*. New York: Macmillan.
- Sádaba, J. (1989) *Lecciones de filosofía de la religión*. Madrid: Mondadori, Madrid.
- Strauss, L. (1968) Introduction à l'oeuvre de M. Mauss, en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. París: PUF.
- White, L. (1949). *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Farrar, Straus.