

Capítulo primero

Definición del fenómeno religioso y de la religión ¹

Para poder averiguar cuál es la religión más primitiva y la más simple que podamos someter a observación, necesitamos ante todo definir qué conviene entender por religión; sin esto, nos expondríamos o a llamar religión a un sistema de ideas y de prácticas que no tuviera nada de religioso, o a dejar de lado hechos religiosos sin percibir su verdadera naturaleza. Lo que pone de manifiesto que este riesgo no es en absoluto imaginario y que no se trata de ningún modo de rendir tributo a un vano formalismo metodológico, es el hecho de que, por no haber tomado esta precaución, un estudioso al que, sin embargo, debe mucho la ciencia de las religiones comparadas, Frazer, no supo reconocer el carácter

1. Ya hemos intentado definir el fenómeno religioso en un trabajo que publicó *L'Année sociologique* (t. III, págs. 1 y ss.). La definición que dábamos entonces difiere, como se verá, de la que proponemos hoy. Explicaremos al final de este capítulo las razones que nos han llevado a esas modificaciones, que no implican, por otra parte, ningún cambio esencial en la concepción de los hechos. [* Durkheim se refiere aquí a su trabajo «De la definición de los fenómenos religiosos» incluido en *Journal Sociologique* (edición citada, págs. 140-165). El enunciado de la definición allí propuesta se encuentra en la nota 68 de la página 93.]

profundamente religioso de creencias y ritos que serán estudiados más adelante y en los que, por nuestra parte, vemos el germen inicial de la vida religiosa en la humanidad*. Es ésta una cuestión preliminar que debe ser tratada antes que ninguna otra. No es que pretendamos alcanzar desde ahora los caracteres profundos y verdaderamente explicativos de la religión; sólo se podrá determinarlos al final de la investigación. Pero lo que sí es necesario y posible es indicar cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan reconocer los fenómenos religiosos allá donde se encuentren y que impidan confundirlos con otros. Vamos a proceder ahora a esta operación preliminar.

Pero para que produzca los resultados esperables, hay que comenzar por liberar nuestro espíritu de toda idea preconcebida. Los hombres se han visto obligados a hacerse una idea de lo que es la religión mucho antes de que la ciencia de las religiones haya podido establecer sus comparaciones metódicas. Las necesidades de la existencia nos obligan a todos, creyentes o incrédulos, a representarnos de algún modo esas cosas en medio de las que vivimos, sobre las que tenemos que aportar juicios continuamente y a las que debemos tener en cuenta en nuestra conducta. Sólo que como esas nociones previas se han formado sin método, siguiendo los azares y casualidades de la vida, no merecen ningún crédito y deben ser mantenidas rigurosamente aparte del examen que va a desarrollarse a continuación. No es a nuestros prejuicios, a nuestras pasiones ni a nuestras costumbres a las que debemos pedirles los elementos de la definición que necesitamos, sino a la realidad misma que tratamos de definir.

* J. G. Frazer (1854-1941) fue profesor en Cambridge y Liverpool; hoy es un autor casi olvidado, pero en su época gozó de una inmensa reputación. Su obra *Golden Bough* [La rama dorada; hay traducción castellana en el FCE] fue considerada como el más importante estudio comparado del fenómeno religioso.

Pongámonos, pues, frente a esta realidad. Dejando de lado toda concepción de la religión en general, consideremos las religiones en su realidad concreta y tratemos de entresacar lo que pueden tener en común; pues la religión sólo se puede definir en función de los caracteres que se encuentran en todas partes donde hay religión. De modo que en esta comparación haremos entrar todos los sistemas religiosos que podamos conocer, los del presente y los del pasado, los más primitivos y los más simples y también los más recientes y más refinados; pues no tenemos ningún derecho ni ningún medio lógico de excluir los unos para no retener más que los otros. Como sólo se ve en la religión una manifestación natural de la actividad humana, todas las religiones son instructivas, sin excepciones de ningún tipo, pues, a su manera, todas expresan al hombre y pueden así ayudarnos a comprender mejor este aspecto de nuestra naturaleza. Además, ya hemos señalado por qué la mejor manera de estudiar la religión es considerarla preferentemente bajo la forma que presenta en los pueblos menos civilizados².

Pero para ayudar al espíritu a liberarse de esas concepciones usuales que, por su prestigio, pueden impedirle ver las cosas tal y como son, conviene, antes de abordar la cuestión por nuestra cuenta, examinar algunas de las definiciones más corrientes, en las que se expresan dichos prejuicios.

I

Una noción que pasa generalmente por característica de todo lo que es religioso es la de lo sobrenatural. Por ello se entiende todo orden de cosas que sobrepasa la capacidad de

2. Véanse más arriba págs. 27-28. No insistimos más en la necesidad de estas definiciones previas ni en el método a seguir para proceder a ellas. Se verá la exposición de todo esto en nuestras *Règles de la méthode sociologique*, págs. 43 y ss. Cfr. *Le suicide*, págs. 1 y ss. (París, F. Alcan y posteriormente PUF).

nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión sería, pues, una especie de especulación sobre todo lo que no llega a comprender la ciencia, y más generalmente, el pensamiento definido. «Las religiones», dice Spencer, «diametralmente opuestas por sus dogmas, se ponen de acuerdo para reconocer tácitamente que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que le rodea, es un misterio que requiere una explicación»; él las hace, pues, consistir esencialmente en «la creencia en la omnipresencia de alguna cosa que sobrepasa la inteligencia»³. También Max Müller* veía en toda religión «un esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inefable, una aspiración hacia lo infinito»⁴.

Es innegable que el sentimiento del misterio no ha dejado de representar un importante papel en algunas religiones, y especialmente en el cristianismo. Sin embargo, hay que añadir que la importancia de este papel ha variado singularmente en los diferentes momentos de la historia cristiana. Hay períodos en los que esta noción pasa a segundo plano y se borra. Para los hombres del siglo XVII, por ejemplo, el dogma no tenía nada de turbador para la razón; la fe se conciliaba sin esfuerzo con la ciencia y la filosofía, y los pensadores que, como Pascal, sentían vívidamente lo que hay de profundamente oscuro en las cosas estaban tan poco en armonía con su época que permanecieron incomprensidos por sus contemporáneos⁵. Parece que sería un tanto preci-

3. *Premiers principes*, trad. fr., págs. 38-39 (París, F. Alcan).

* Max Müller (1823-1900), filólogo y orientalista alemán que desarrolló su trabajo en Inglaterra y especialmente en la Universidad de Oxford, dedicándose al estudio comparado de las religiones y a la edición de los más antiguos libros sagrados del hinduismo.

4. *Introduction à la science des religions*, pág. 17. Cfr. *Origine et développement de la religion*, pág. 21.

5. El mismo espíritu se encuentra también en la época de la escolástica, como pone de manifiesto la fórmula por la que se define, en este período, la filosofía: *Fides quaerens intellectum*.

pitado el hacer, de una idea sujeta a tales eclipses, el elemento esencial, incluso, de la religión cristiana únicamente.

En todo caso, lo cierto es que no aparece en la historia de las religiones, sino muy tardíamente; es totalmente extraña no sólo para los pueblos que llamamos primitivos, sino incluso para todos aquellos que no han alcanzado un cierto grado de cultura intelectual. Sin duda, cuando les vemos atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinarias, poblar el universo de principios singulares, hechos de los elementos más dispares, dotados de una especie de ubicuidad difícilmente representable, encontramos de buena gana en estas concepciones un aire de misterio. Nos parece que los hombres no han podido resignarse a ideas tan turbadoras para nuestra razón moderna si no es por su incapacidad para encontrar otras que sean más racionales. Sin embargo, al hombre primitivo esas explicaciones que nos sorprenden tanto le parecen, en realidad, enormemente sencillas. No ve en ellas una especie de *ultima ratio* a la que la inteligencia sólo se resigna en último extremo, sino la manera más inmediata de representarse y de comprender lo que observa a su alrededor. Para él no hay nada extraño en que, con la voz y el gesto, se pueda mandar a los elementos, detener o precipitar el curso de los astros, provocar la lluvia o interrumpirla, etc. Los ritos que emplea para asegurar la fecundidad de la tierra o la fertilidad de las especies animales de las que se alimenta no son, a sus ojos, más irracionales de lo que, a los nuestros, son los procesos técnicos de que se sirven nuestros expertos en agronomía para el mismo fin. Las potencias que pone en juego merced a estos procedimientos no le parecen tener nada de especialmente misterioso. Son fuerzas que, sin duda, difieren de las que concibe el científico moderno y cuyo uso nos enseña; tienen otra forma de comportarse y no se dejan someter por los mismos procedimientos; pero para el que cree en ellas, no son más ininteligibles de lo que lo son para el físico de nuestros días la gravedad o la electricidad. Por otra parte, en el curso de esta obra veremos que es

muy verosímil que la noción de las fuerzas naturales se derive de la noción de fuerzas religiosas; de modo que, entre éstas y aquéllas, no podría haber el abismo que separa lo irracional de lo racional. Incluso el hecho de que las fuerzas religiosas sean pensadas a menudo en forma de entidades espirituales, de voluntades conscientes, no es en absoluto una prueba de su irracionalidad. La razón no siente *a priori* repugnancia a admitir que los cuerpos que llamamos inanimados estén movidos por inteligencias, como los cuerpos humanos, aunque la ciencia contemporánea acepta difícilmente esta hipótesis. Cuando Leibniz propuso que se concibiera el mundo exterior como una inmensa sociedad de espíritus entre los cuales no había ni podía haber más que relaciones espirituales, pensaba que obraba como racionalista, y no veía en este animismo universal nada que pudiera ofender al entendimiento.

Por otra parte, la idea de lo sobrenatural, tal y como la entendemos, es de ayer mismo: en efecto, supone la idea contraria, a la que niega, y que no tiene nada de primitivo. Para que se pueda decir de ciertos hechos que son sobrenaturales, hay que tener ya la conciencia de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, de que los fenómenos del universo están ligados entre ellos según relaciones necesarias, llamadas leyes. Una vez adquirido este principio, todo lo que va contra estas leyes debía aparecer, por fuerza, como fuera de la naturaleza y, en consecuencia, de la razón; pues lo que es natural en este sentido es también racional, ya que estas relaciones necesarias no hacen sino expresar la manera en que las cosas se encadenan lógicamente. Pero esta noción del determinismo universal tiene un origen reciente; ni siquiera los mayores pensadores de la Antigüedad clásica llegaron a tomar plena conciencia de ella. Es una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que descansan y que han demostrado con sus progresos. De modo que mientras faltaba o no estaba establecido con la suficiente solidez, los acontecimientos más maravillosos no tenían nada

que no pareciera perfectamente concebible. Mientras que no se sabía lo que el orden de las cosas tiene de inmutable y de inflexible, mientras que se veía en él la obra de voluntades contingentes, se debía encontrar natural que esas voluntades, u otras, pudieran modificarlo arbitrariamente. He aquí por qué las intervenciones milagrosas que los antiguos atribuían a sus dioses no eran, a sus ojos, milagros, en el sentido moderno del término. Para ellos, eran espectáculos bellos, raros o terribles objetos de sorpresa y maravilla (*θαύματα*, *mirabilia*, *miracula*); pero no veían allí, de ningún modo, una especie de visiones de un mundo misterioso en el que la razón no puede penetrar.

Nosotros podemos comprender tanto mejor esta mentalidad por cuanto no ha desaparecido por completo de nuestro entorno. Si bien el principio del determinismo está hoy sólidamente establecido en las ciencias físicas y naturales, sólo hace un siglo que ha comenzado a introducirse en las ciencias sociales, y su autoridad en ese terreno todavía se pone en duda. Sólo un pequeño número de inteligencias está firmemente convencido de la idea de que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un reino natural. La consecuencia es que todavía se creen posibles auténticos milagros. Se admite, por ejemplo, que el legislador puede crear de la nada una institución, por una simple y terminante orden de su voluntad, y transformar un sistema social en otro, lo mismo que los creyentes de tantas religiones admiten que la voluntad divina ha hecho surgir el mundo de la nada o puede transmutar arbitrariamente unos seres en otros. Por lo que concierne a los hechos sociales, todavía tenemos una mentalidad de primitivos. Y sin embargo, si en sociología hay tantos contemporáneos que se resisten aún a abandonar esta concepción desfasada, no es porque la vida de las sociedades les parezca oscura y misteriosa; por el contrario, si se contentan tan fácilmente con estas explicaciones, si se obstinan en defender esas ilusiones, desmentidas sin cesar por la experiencia, es porque los he-

chos sociales les parecen la cosa más clara del mundo; no encuentran en ellos verdadera oscuridad, no han reconocido aún la necesidad de recurrir a los laboriosos procedimientos de las ciencias sociales para disipar progresivamente esas tinieblas. Esta misma actitud se encuentra en la raíz de muchas creencias religiosas que nos sorprenden por su simplismo. Es la ciencia, y no la religión, la que ha enseñado a los hombres que las cosas son complejas y difíciles de entender.

Pero —replica Jevons⁶— el espíritu humano no tiene necesidad de una cultura propiamente científica para observar que existen secuencias determinadas entre los hechos y un orden constante de sucesión, y para percibir, por otra parte, que este orden se altera a menudo: el sol se eclipsa bruscamente, falta la lluvia en la época en la que se la espera, la luna tarda en reaparecer después de su periódica desaparición, etc. Como esos acontecimientos están fuera del curso ordinario de la realidad, son atribuidos a causas extraordinarias, excepcionales, es decir, en suma, extranaturales. Es así como la idea de lo sobrenatural habría nacido desde el principio de la historia y es así como, desde ese momento, el pensamiento religioso se habría encontrado dotado de su objeto apropiado.

Pero, en primer término, lo sobrenatural no se reduce, de ningún modo, a lo imprevisto. El nuevo hecho, igual que su contrario, forma parte de la naturaleza. Si constatamos que, en general, los fenómenos se suceden en un orden determinado, observamos igualmente que ese orden no es nunca más que aproximado, que no es idéntico a sí mismo de una vez para otra, que comporta toda clase de excepciones. Por poca experiencia que tengamos, estamos habituados a que nuestras expectativas sean frecuentemente defraudadas, y

6. *Introduction to the History of Religion*, págs. 15 y ss. [* W. S. Jevons (1835-1882) fue un filósofo y economista inglés que se interesó mucho por los problemas de metodología científica.]

esas decepciones suceden con demasiada frecuencia como para que se nos aparezcan como extraordinarias. Una cierta contingencia es un resultado de la experiencia, lo mismo que una cierta uniformidad; no tenemos, pues, ninguna razón para remontar la una a causas y fuerzas enteramente diferentes de aquellas de las que depende la otra. Así, para que tengamos una idea de lo sobrenatural no basta con que seamos testigos de acontecimientos inesperados; es preciso, además, que éstos sean considerados imposibles, es decir, irreconciliables con un orden que, equivocadamente o no, nos parece implicado necesariamente en la naturaleza de las cosas. Sin embargo, son las ciencias positivas las que, poco a poco, han ido construyendo esta noción de un orden necesario, y, en consecuencia, la noción contraria no podría tampoco ser anterior a ellas.

Además, de cualquier manera que se representen los hombres las novedades que revela la experiencia, no hay nada en estas representaciones que pueda servir para caracterizar a la religión. Pues las concepciones religiosas tienen por objeto, ante todo, expresar y explicar no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que ellas tienen de regular y constante. Hablando en términos generales, los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las monstruosidades, de las rarezas y de las anomalías, que de la marcha habitual del universo, del movimiento de los astros, del ritmo de las estaciones, del despuntar de la vegetación todos los años, de la perpetuidad de las especies, etc. No es cierto, pues, que la noción de lo religioso coincida con la de lo extraordinario y lo imprevisto. Jevons responde que esta concepción de las fuerzas religiosas no es primitiva. Se habría comenzado por imaginarlas para dar cuenta de los desórdenes y accidentes, y sólo después se las habría utilizado para explicar las uniformidades de la naturaleza⁷. Pero no está claro qué es lo que habría podido de-

7. Jevons, pág. 23.

terminar a los hombres a atribuirles sucesivamente funciones tan manifestamente contrarias. Además, la hipótesis según la cual los seres sagrados habrían estado al principio confinados en un papel negativo de perturbadores es enteramente arbitraria. Veremos, en efecto, que, desde las religiones más simples que conocemos, han tenido por misión esencial mantener, de una forma positiva, el curso normal de la vida⁸.

Así pues, la idea de misterio no tiene nada de original. No le ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos, al mismo tiempo que a la idea contraria. Por esa razón, sólo tiene importancia en un pequeño número de religiones avanzadas. No se puede, pues, hacer de ella el rasgo característico de los fenómenos religiosos sin excluir de la definición a la mayoría de los hechos a definir.

II

Otra idea por medio de la que se ha intentado a menudo definir la religión es la de divinidad. «La religión», dice A. Réville, «es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano al espíritu misterioso cuyo dominio sobre el mundo y sobre él mismo reconoce, y al que desea sentirse unido»⁹. Es verdad que, si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y riguroso, la definición excluye a multitud de hechos manifestamente religiosos. Las almas de los muertos, los espíritus de toda clase y todo rango con los que la imaginación religiosa de tantos pueblos distintos ha poblado la naturaleza, son siempre objeto de ritos, y a menudo incluso de un culto regular; y, sin embargo, no son dioses en el estricto sentido de la palabra. Pero para que queden comprendidos en la de-

8. Véase más adelante el libro tercero, cap. segundo.

9. *Prolegomènes à l'histoire des religions*, pág. 34.

finición, basta con sustituir la palabra dios por la más amplia de ser espiritual. Es lo que ha hecho Tylor: «El primer punto esencial, cuando se trata de estudiar sistemáticamente las religiones de las razas inferiores es», dice, «definir y precisar lo que se entiende por religión. Si se tiende a dar a entender con esta palabra la creencia en una divinidad suprema [...], cierto número de tribus se encontrarán excluidas del mundo religioso. Pero esta definición demasiado rigurosa tiene el defecto de identificar la religión con algunos de sus desarrollos particulares [...] Más vale, parece, establecer simplemente como definición mínima de la religión la creencia en seres espirituales»¹⁰. Por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee el común de los hombres; esta apelación conviene, pues, tanto a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios, como a las divinidades propiamente dichas. Es importante poner de relieve en seguida el particular concepto de la religión que esta definición implica. El único trato que podemos mantener con seres de esta clase se encuentra determinado por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos, pues, obrar sobre ellos de diferente manera a como obramos sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, intentando convencerles o conmoverles sea con ayuda de palabras (invocaciones, oraciones), sea por medio de ofrendas y sacrificios. Y como la religión tendría por objeto regular nuestras relaciones con estos seres especiales, sólo podría haber religión allí donde hay oraciones, sacrificios, ritos propiciatorios, etc. Así se tendría un criterio muy simple

10. *La civilisation primitive*, I, pág. 491. [* E. B. Tylor (1832-1917) es considerado como uno de los fundadores de la ciencia antropológica. Fue profesor de antropología en Oxford. En cuanto a la historia de las religiones, defendió la teoría del animismo como elemento fundamental de las religiones primitivas, lo que dio origen a una enconada polémica. El libro citado por Durkheim está traducido a nuestra lengua.]

que permitiría distinguir lo que es religioso de lo que no lo es. A este criterio se refiere sistemáticamente Frazer¹¹, y, con él, numerosos etnógrafos¹².

Pero por evidente que pueda parecer esta definición, a consecuencia de una serie de hábitos mentales que debemos a nuestra educación religiosa, hay numerosos hechos a los que no puede aplicarse y que pertenecen, sin embargo, al dominio de la religión.

En primer lugar, existen grandes religiones en las que está ausente la idea de dioses y de espíritus, o donde, al menos, sólo desempeña un papel secundario y borroso. Es el caso del budismo. El budismo, dice Burnouf, «se presenta, en oposición al brahmanismo, como una moral sin dios y un ateísmo sin naturaleza»¹³. «No reconoce ningún dios del que dependa el hombre», dice Barth, «su doctrina es absolutamente atea»¹⁴, y Oldenberg, por su parte, lo llama «una religión sin dios»¹⁵. En efecto, lo esencial del budismo reside en cuatro proposiciones, que los fieles llaman las cuatro nobles verdades¹⁶. La primera establece que la existencia del dolor está ligada al perpetuo transcurrir de las cosas; la segunda muestra que la causa del dolor está en el deseo; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las que

11. Desde la primera edición de *Golden Bough*, I, págs. 30-32.

12. Sobre todo Spencer y Gillen, e incluso Preuss, que llama mágicas a todas las fuerzas religiosas no individualizadas. [* Sobre Baldwin Spencer y F. J. Gillen, autores de la obra *The Native Tribes of Central Australia*, que constituye la principal fuente de información de Durkheim sobre el tema, véanse las págs. 164-165.]

13. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2.^a ed., pág. 464. La última palabra del texto significa que el budismo no admite ni siquiera la existencia de una naturaleza eterna.

14. Barth, *The Religions of India*, pág. 110.

15. Oldenberg, *Le Bouddha*, pág. 51.

16. Idem, *ibíd.*, págs. 214 y 318. Cfr. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, págs. 389 y ss.

hay que pasar para llegar a esta supresión: la rectitud, la meditación y, por último, la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Una vez atravesadas estas tres etapas, se llega al final del camino, a la liberación, a la salvación por el Nirvâna.

Pero en ninguno de estos principios se habla de divinidad. El budista no se preocupa por saber de dónde viene este mundo temporal donde vive y donde sufre. Lo toma como un hecho¹⁷ y pone todo su esfuerzo en evadirse de él. Además, en esta tarea de salvación sólo puede contar consigo mismo; no tiene «ningún dios al que dar gracias, lo mismo que, en el combate, no llama a ninguno en su ayuda»¹⁸. En lugar de rezar, en el sentido usual de la palabra, en lugar de volverse hacia algún ser superior e implorar su auxilio, se repliega sobre sí mismo y medita. Esto no quiere decir «que niegue abiertamente la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna»¹⁹; pero piensa que no les debe nada y que no tiene nada que hacer con ellos», pues el poder de éstos sólo puede extenderse a los bienes de este mundo, que carecen de valor para él. De modo que es ateo en cuanto que se desinteresa de la cuestión de saber si hay o no dioses. Además, aunque los hubiera, y cualquiera que fuese el poder de que estuvieran dotados, el santo, el liberado, se considera superior a ellos, pues lo que constituye la dignidad de los seres no es la extensión del poder que ejercen sobre las cosas, sino exclusivamente su grado de progreso en el camino de la salvación²⁰.

Desde luego, Buda, al menos en algunos sectores de la Iglesia budista, ha acabado por ser considerado una especie

17. Oldenberg, pág. 258; Barth, pág. 110.

18. Idem, pág. 314.

19. Barth, pág. 109. «Tengo la íntima convicción», dice también Burnouf, «de que si Çākya no hubiera encontrado en torno suyo un panteón ya poblado con los dioses que he nombrado, no hubiera sentido ninguna necesidad de inventarlo» (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, pág. 119).

20. Burnouf, *op. cit.*, pág. 117.

de Dios. Tiene templos que le están consagrados; se ha vuelto objeto de un culto que, por otra parte, es muy sencillo, pues se reduce esencialmente a la ofrenda de algunas flores y a la adoración de reliquias o de imágenes consagradas. Casi no es otra cosa que un culto del recuerdo. Pero esta divinización de Buda, suponiendo que la expresión sea exacta, es privativa de lo que se ha denominado budismo septentrional. «Los budistas del sur», dice Kern, «y los menos adelantados de los budistas del norte, se puede afirmar, según los datos conocidos hoy, que hablan del fundador de su doctrina como de un hombre»²¹. Sin duda, atribuyen a Buda poderes extraordinarios, superiores a los que posee el común de los mortales; pero era una creencia muy antigua en la India, y muy generalizada, además, en multitud de diversas religiones, la de que un gran santo está dotado de virtudes excepcionales²²; y, sin embargo, un santo no es un dios, no más que un sacerdote o un mago, a despecho de las cualidades sobrehumanas que a menudo se le atribuyen. Por otra parte, según los estudiosos más autorizados, esta especie de teísmo, y la compleja mitología que de ordinario le acompaña, sólo sería una forma derivada y desviada del budismo. Al principio, Buda sólo habría sido considerado «el más sabio de los hombres»²³. «La concepción de un Buda que no fuera un hombre que ha llegado al más alto grado de santidad», dice Burnouf, «está fuera del círculo de las ideas que constituyen el fondo de los sùtras simples»²⁴; y además, el mismo autor añade: «Su humanidad ha seguido siendo un hecho tan incontestablemente reconocido por todos, que ni

21. Kern, *op. cit.*, pág. 289.

22. «La creencia universalmente admitida en la India de que una gran santidad está necesariamente acompañada de facultades sobrenaturales: ése es el único apoyo que él (Çākya) debía encontrar en los espíritus» (Burnouf, pág. 119).

23. Burnouf, pág. 120.

24. Idem, pág. 107.

siquiera los autores de leyendas, a los que costaban tan poco los milagros, tuvieron la idea de convertirlo en un dios después de su muerte»²⁵. Así pues, es legítimo preguntarse si ha llegado alguna vez a despojarse completamente de ese carácter humano, y si se tiene derecho a asimilarlo completamente a un dios²⁶; en todo caso, lo sería a un dios de una naturaleza muy particular, y cuyo papel no se parece de ningún modo al de otras personalidades divinas. Pues un dios es ante todo un ser vivo con el que el hombre tiene que contar y con quien puede contar; pero Buda ha muerto, ha entrado en el Nirvāna y no puede influir en absoluto sobre la marcha de los acontecimientos humanos²⁷.

Sea lo que fuese lo que se piense de la divinidad de Buda, queda en pie el hecho de que es un concepto absolutamente exterior a lo que es verdaderamente esencial en el budismo. En efecto, el budismo consiste ante todo en la noción de salvación, y la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y se la pone en práctica. Sin duda, ésta no hubiera podido conocerse si no hubiera venido Buda a revelarla; pero, una vez hecha la revelación, quedaba cumplida la tarea de Buda. A partir de este instante, él dejó de ser un factor necesario de la vida religiosa. La práctica de las cuatro verdades santas sería posible incluso en el caso de que el recuerdo de quien las dio a conocer se hubiera borrado del recuerdo²⁸.

25. Burnouf, pág. 302.

26. Es lo que Kern expresa en estos términos: «En ciertos aspectos, es un hombre; en ciertos aspectos, no es un hombre; en ciertos aspectos, no es ni lo uno ni lo otro» (*op. cit.*, I, pág. 290).

27. «La idea de que el jefe divino de la comunidad no está ausente de los suyos, sino que permanece realmente entre ellos como su maestro y su rey, de manera que el culto no es otra cosa que la expresión de la perpetuidad de esta vida común, es una idea completamente extraña para los budistas. Su maestro está en el Nirvāna; si sus fieles clamaban hacia él, no podría oírles» (Oldenberg, *Le Bouddha*, pág. 368).

28. «La doctrina budista, en sus rasgos esenciales, podría existir, tal y como existe en la realidad, y serle absolutamente extraña la noción de

Muy diferente es lo que ocurre en el caso del cristianismo, que es inconcebible sin la idea siempre presente y el culto siempre practicado de Cristo; pues es por Cristo, siempre vivo e inmolado cada día, por quien la comunidad de los fieles continúa en comunicación con la fuente suprema de la vida espiritual²⁹.

Todo lo precedente se puede aplicar también a otra gran religión de la India, al jainismo. Además, ambas doctrinas coinciden sensiblemente en su concepción del mundo y de la vida. «Como los budistas», dice Barth, «los jainitas son ateos. No admiten a un creador; para ellos, el mundo es eterno, y niegan explícitamente que pueda existir un ser perfecto desde toda la eternidad. El Jina ha llegado a ser perfecto, pero no lo ha sido siempre». Lo mismo que los budistas del norte, los jainitas, o al menos algunos de ellos, se han convertido, sin embargo, a una especie de deísmo; en las inscripciones del Deccan se habla de *Jinapati*, una especie de Jina supremo, al que llaman el primer creador; pero tal lenguaje, dice el mismo autor, «está en contradicción con las declaraciones más explícitas de sus escritores más autorizados»³⁰.

Por otra parte, si esta indiferencia hacia lo divino se ha desarrollado hasta tal punto en el budismo y en el jainismo, es porque estaba ya en germen en el brahmanismo, del que una y otra religión se han derivado. Al menos en algunas de sus formas, la especulación brahmánica conducía a «una explicación francamente materialista y atea del universo»³¹. Con el tiempo, las múltiples divinidades que los pueblos de la India habían adorado al principio, llegaron a fundirse —por así

Buda» (Oldenberg, pág. 322). Y lo que se dice del Buda histórico puede aplicarse también a todos los Budas mitológicos.

29. Véase, en el mismo sentido, Max Müller, *Natural Religion*, págs. 103 y ss. y 190.

30. *Op. cit.*, pág. 146.

31. Barth, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, pág. 548.

decir— en una especie de principio único, impersonal y abstracto, esencia de todo lo que existe. Esta realidad suprema, que no tiene ya nada de personalidad divina, la contiene el hombre dentro de sí, o más bien es uno con ella, puesto que fuera de ella no existe nada. Para encontrarla y unirse a ella, no tiene, pues, que buscar ningún apoyo exterior, fuera de sí mismo: basta con que se concentre en sí mismo y medite. «Cuando», dice Oldenberg, «el budismo emprende esta gran empresa de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se salva a sí mismo, y crear una religión sin dios, la especulación brahmánica ya había preparado el terreno para esta tentativa. La noción de divinidad ha retrocedido paso a paso; las figuras de los antiguos dioses palidecen y se borran; Brahma reina en su eterna quietud, muy por encima del mundo terrestre, y ya sólo queda una persona que tome parte activa en la gran tarea de la liberación: el hombre»³². He aquí, pues, cómo una parte considerable de la evolución religiosa ha consistido, en suma, en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad. He aquí grandes religiones en las que las invocaciones, ritos propiciatorios, sacrificios y oraciones propiamente dichas están muy lejos de ocupar un lugar preponderante y que, en consecuencia, no presentan el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones auténticamente religiosas.

Pero incluso en el seno de las religiones deístas se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de toda idea de dioses o de seres espirituales. En primer lugar, hay una multitud de prohibiciones. Por ejemplo, la Biblia ordena a la mujer que, cada mes, viva aislada durante un período determinado³³; la obliga a un aislamiento análogo durante el parto³⁴; prohíbe uncir juntos al asno y al caballo, llevar un vestido en el que se mezclen el cáñamo

32. *Le Bouddha*, pág. 51.

33. I Samuel, 21, 6.

34. Levítico, XII.

y el lino³⁵, sin que sea posible saber qué papel puede haber jugado la creencia en Yahvé en estas prohibiciones; pues él está ausente de todas las relaciones que se prohíben de esta manera, y no podría estar interesado en ellas. Y estas prohibiciones no son peculiares de los hebreos, sino que, bajo formas distintas, se pueden encontrar, con el mismo carácter, en innumerables religiones.

Desde luego, estos ritos son puramente negativos, pero no por ello dejan de ser religiosos. Además, hay otros que reclaman de los fieles prestaciones activas y positivas y que, sin embargo, son de la misma naturaleza. Obran por sí mismos, sin que su eficacia dependa de ningún poder divino; suscitan mecánicamente los efectos que son su razón de ser. No consisten ni en oraciones ni en ofrendas dirigidas a un ser de cuya buena voluntad depende el resultado esperado, sino que este resultado se obtiene mediante el juego automático de la operación ritual. Especialmente, tal es el caso del sacrificio en la religión védica. «El sacrificio», dice Bergaigne, «ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes»³⁶; es todopoderoso por sí mismo, sin ninguna influencia divina. Es él, por ejemplo, el que rompió las puertas de la caverna donde estaban encerradas las auroras y el que hizo brotar la luz del día³⁷. De igual modo, son los himnos apropiados los que, por una acción directa, han hecho que se viertan sobre la tierra las aguas del cielo, y eso a despecho de los dioses³⁸. La práctica de ciertas auste-

35. Deuteronomio, XXII, 10 y 11.

36. *La religion védique*, I, pág. 122.

37. *Ibid.*, pág. 133.

38. «Ningún texto», dice Bergaigne, «testimonia mejor la conciencia de una acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso X, 32, 7, en el que esta creencia se expresa en términos generales, aplicables al hombre actual lo mismo que a sus antepasados reales o mitológicos: "el ignorante ha interrogado al sabio; obra instruido por el sabio y he aquí el provecho de la instrucción: obtiene el derramamiento de los rápidos"» (pág. 137).

ridades tiene la misma eficacia. Hay más: «El sacrificio es hasta tal punto el principio por excelencia, que se le atribuye, no sólo el origen de los hombres, sino incluso el de los dioses. Tal concepción puede, con razón, parecer extraña. Se explica, sin embargo, como una de las últimas consecuencias de la idea de la omnipotencia del sacrificio»³⁹. Así, en toda la primera parte del trabajo de Bergaigne se trata sólo de sacrificios en los que las divinidades no tienen parte alguna.

Este hecho no es exclusivo de la religión védica; por el contrario, alcanza un alto grado de generalidad. En todo culto existen prácticas que obran por sí mismas, por una eficacia que les es propia, y sin que ningún dios se interponga entre el individuo que ejecuta el rito y el fin perseguido. Cuando en la fiesta de los Tabernáculos el judío movía el aire agitando rítmicamente ramas de sauce, lo hacía para provocar que se levantara el viento y cayese la lluvia; y se creía que el fenómeno deseado era un resultado automático del rito, suponiendo que éste se hubiera ejecutado correctamente⁴⁰. Por otro lado, esto es lo que explica la importancia primordial que reviste en casi todos los cultos la parte material de las ceremonias. Este formalismo religioso, que casi con seguridad es la primera manifestación del formalismo jurídico, proviene de que, como la fórmula a pronunciar y los movimientos a ejecutar tienen en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían si no fuesen exactamente fieles al tipo consagrado por el éxito.

De modo que hay ritos sin dioses, e incluso hay ritos de los que derivan dioses. No todas las virtudes religiosas emanan de personalidades divinas, y hay relaciones culturales que tienen otro objeto que unir al hombre con una divinidad. La religión sobrepasa, pues, la idea de dioses o de espí-

39. *Ibid.*, pág. 139.

40. Se encontrarán otros ejemplos en Hubert, en la voz «magia» del *Dictionnaire des Antiquités*, VI, pág. 1.509.

ritus y, consiguientemente, no puede definirse exclusivamente en función de esta última.

III

Descartadas estas definiciones, enfrentémonos nosotros mismos con el problema.

Señalemos ante todo que, en todas estas fórmulas, es la naturaleza de la religión en su conjunto lo que se trata de expresar directamente. Se procede como si la religión formase una especie de entidad indivisible, mientras que es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y de ceremonias. Pero un todo sólo puede ser definido con relación a las partes que lo constituyen. Es pues más conforme al método el intentar caracterizar los fenómenos elementales de los que se deriva toda religión, antes que el sistema producto de su unión. Este método se impone tanto más por el hecho de que existen fenómenos religiosos que no dependen de ninguna religión determinada. Tales son los que constituyen la materia del folklore. Son, generalmente, restos de religiones desaparecidas, supervivencias desorganizadas; pero también hay otros que se han ido formando espontáneamente bajo el influjo de causas locales. En nuestros países europeos, el cristianismo se ha esforzado por absorberlos y asimilarlos: les ha conferido un color cristiano. Sin embargo, hay muchos que han perdurado hasta una fecha reciente o que perduran aún con relativa autonomía: fiestas del árbol de mayo, del solsticio de verano, del carnaval, diversas creencias relativas a genios o a espíritus locales, etc. Aunque se va borrando el carácter religioso de estos hechos, su importancia religiosa sigue siendo tal que han permitido a Mannhardt y a su escuela renovar la ciencia de las religiones. Por eso, una definición que no los tuviera en cuenta no abarcaría todo lo que es religioso.

Los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensar del movimiento.

Los ritos sólo pueden ser definidos y distinguidos de otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, por la naturaleza especial de su objeto. Como un rito, también una regla moral nos prescribe formas de actuación, pero dirigiéndose a objetos de diferente género. Es, pues, el objeto del rito lo que habría que caracterizar para poder caracterizar al rito mismo. Pero es la creencia donde se expresa la naturaleza especial de ese objeto. Luego no se puede definir el rito hasta haber definido la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan un mismo carácter: suponen una clasificación de las cosas, reales o irreales, que se representan los hombres en dos clases o en dos géneros opuestos, generalmente designados por dos términos diferentes, que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una roca, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera o una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter; incluso podemos decir que no existe rito que no lo posea en cierto grado. Hay nombres, palabras o fórmulas que no pueden ser pronunciados, salvo por boca de personas consagradas; hay gestos o movimientos que no

pueden ser ejecutados por todo el mundo. Si el sacrificio védico ha tenido tal eficacia, si incluso, según la mitología, ha generado dioses, en vez de ser un medio de ganar su favor, es porque poseía una virtud comparable a la de los seres más sagrados. El círculo de los objetos sagrados no puede, pues, ser determinado de una vez por todas; su extensión es infinitamente variable, según las religiones. Lo que hace que el budismo sea una religión es el hecho de que, a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, de las cuatro santas verdades y de las prácticas que se derivan de ellas ⁴¹.

Hasta aquí nos hemos limitado a enumerar, a título de ejemplo, un cierto número de cosas sagradas; ahora nos falta indicar por qué características generales se distinguen de las cosas profanas.

En primer lugar, se podría sentir la tentación de definir a las cosas sagradas por el lugar que se les asigna generalmente en la jerarquía de los seres. Ellas son consideradas de buen grado como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y en particular al hombre cuando éste sólo es un hombre y no tiene, por sí mismo, nada de sagrado. En efecto, se le representa ocupando una situación inferior y de dependencia con respecto a ellas, y esta representación no carece de verdad. Sólo que no hay nada allí que sea verdaderamente característico de lo sagrado. No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada con relación a la primera. Los esclavos dependen de sus amos, los súbditos de su rey, los soldados de sus jefes, las clases inferiores de las clases dirigentes, el avaro de su oro, el ambicioso del poder y las manos que lo detentan; de modo que, aunque se dice a veces que un hombre tiene por religión a los seres o cosas a las que reconoce de este modo un valor eminente y una especie de superioridad con relación a sí mismo, está claro que, en todos esos casos, la palabra se

41. Sin hablar del sabio y del santo, que practican estas verdades y, por esa razón, son sagrados.

toma en un sentido metafórico y no hay nada en esas relaciones que sea propiamente religioso ⁴².

Por otra parte, no hay que perder de vista que hay cosas sagradas en grado sumo y frente a las cuales el hombre se siente relativamente a gusto. Un amuleto tiene carácter sagrado, y, sin embargo, el respeto que inspira no tiene nada de excepcional. Incluso frente a los dioses, el hombre no siempre está en un estado tan claro de inferioridad, pues sucede muy a menudo que ejerce sobre ellos una verdadera coacción física para obtener lo que desea. Se pega al fetiche con el que no se está contento, a reserva de reconciliarse con él si acaba por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador ⁴³. Para procurar la lluvia, se tiran piedras en la fuente o en el lago sagrado donde se supone que reside el dios de la lluvia; por este medio, se cree obligarlo a salir y mostrarse ⁴⁴. Por otro lado, si bien es cierto que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. Los dioses, por su parte, tienen también necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios, morirían. Nosotros tendremos incluso ocasión de mostrar que esa dependencia de los dioses respecto a sus fieles se mantiene hasta en las religiones más idealistas.

Pero si una distinción puramente jerárquica resulta un criterio a la vez demasiado general y demasiado impreciso, sólo nos queda la posibilidad de definir lo sagrado frente a lo profano basándonos en su heterogeneidad. Sólo que lo

42. Esto no quiere decir que esas relaciones no puedan tomar un carácter religioso. Pero no tienen por qué tenerlo. [* Un ejemplo bien conocido de cualquiera que ame la literatura castellana lo tenemos en las palabras de Calisto de *La Celestina* (acto I); aquel célebre «Melibeo soy, y a Melibea adoro, y en Melibea creo y a Melibea amo».]

43. Schultze, *Fetichismus*, pág. 129.

44. Se encontrarán ejemplos de estas costumbres en Frazer, *Golden Bough* (a), 2.ª ed., I, págs. 81 y ss. [* Para ejemplos como los aquí citados, véase sobre todo el capítulo V de *La rama dorada* (cfr. nota del editor, de pág. 60).]

que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esa clasificación de las cosas, distinguiéndola de cualquier otra, es el hecho de que es muy particular: *es absoluta*. No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada al lado de ésta: pues el bien y el mal son dos clases de contrarios de un mismo género, a saber, el moral, como la salud y la enfermedad son sólo dos aspectos diferentes de un mismo orden de hechos, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos siempre y en todas partes por el espíritu humano como géneros separados, como dos mundos entre los que no hay nada en común. Las fuerzas que se mueven en uno no son simplemente las que se encuentran en el otro, sólo que en mayor grado; son de otra naturaleza. Esta oposición se concibe de maneras diferentes, según las religiones. Aquí, para separar estas dos especies de cosas pareció suficiente con totalizarlas en regiones distintas del universo físico; allá, unas son lanzadas a un medio ideal y trascendente, mientras que el mundo material se les entrega en propiedad a las otras. Pero, aunque las formas de la oposición son variables⁴⁵, el hecho mismo de la oposición es universal.

Sin embargo, esto no quiere decir que un ser no pueda pasar nunca de uno de los mundos al otro: pero la forma en que ese paso se produce, cuando tiene lugar, evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. En efecto, implica una verdadera metamorfosis. Esto es lo que muestran, en

45. El concepto según el cual lo profano se opone a lo sagrado como lo irracional a lo racional, lo inteligible a lo misterioso, no es más que una de las formas bajo las que se expresa esta oposición. Una vez constituida, la ciencia ha tomado un carácter profano, sobre todo desde el punto de vista de las religiones cristianas; de modo que se pensó que no podía aplicarse a las cosas sagradas.

particular, los ritos de iniciación tal y como son practicados por multitud de pueblos. La iniciación es una larga serie de ceremonias que tiene por objeto introducir al joven en la vida religiosa: él sale por vez primera del mundo puramente profano en que se ha desarrollado su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Ahora bien, este cambio de estado no se concibe como el desarrollo sencillo y regular de gérmenes preexistentes, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que en ese momento el joven muere, que deja de existir la persona determinada que era él, y que, al instante, otra sustituye a la precedente. Renace bajo una nueva forma. Se supone que ciertas ceremonias apropiadas llevan a cabo esta muerte y este renacimiento, que no se entienden simplemente en un sentido simbólico, sino que se toman al pie de la letra⁴⁶. ¿No es esto una prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso en que se convierte hay solución de continuidad?

Es tanta esta heterogeneidad, que incluso degenera a menudo y se convierte en un verdadero antagonismo. Los dos mundos no sólo se conciben como separados, sino como hostiles y como celosos rivales entre sí. Como no puede pertenecer plenamente a uno de ellos sino a condición de haber salido totalmente del otro, se exhorta al hombre a que se aparte totalmente de lo profano para lle-

46. Véase Frazer, «On some Ceremonies of the Central Australian Tribes», en *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, págs. 313 y ss. Por otra parte, la teoría es extremadamente general. En la India, la simple participación en el acto sacrificial tiene los mismos efectos; el sacrificador, por el mero hecho de entrar en el círculo de las cosas sagradas, cambia de personalidad (v. Hubert y Mauss, «Essai sur le sacrifice», en *L'Année sociologique*, II, pág. 101). [* «Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio» por H. Hubert y M. Mauss; constituye el capítulo III (págs. 193-357) del tomo I de la edición de las *Obras* de Mauss, citada más arriba.]

var una vida exclusivamente religiosa. De ahí el monaquismo, que, fuera y al lado del medio natural en que el común de los hombres vive la vida secular, organiza artificialmente otro, cerrado al primero y que tiende casi a ser su contrafigura. De ahí el ascetismo místico, cuyo objeto es extirpar del hombre todo lo que pueda quedar en él de apego por el mundo profano. De ahí, finalmente, todas las formas del suicidio religioso, consecuencia lógica de este ascetismo; pues la única manera de escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida.

La oposición entre estos dos géneros, además, se traduce al exterior por un signo visible que permite reconocer fácilmente esta clasificación tan especial, dondequiera que exista. Como la noción de lo sagrado está, siempre y en todo lugar, separada de la noción de lo profano en el pensamiento humano, y como concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu siente una invencible repugnancia a que los objetos correspondientes se confundan o simplemente entren en contacto; pues una tal promiscuidad, o incluso una contigüidad demasiado directa, contradicen con excesiva violencia el estado de disociación en el que estas ideas se encuentran en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el punto de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos; pues si lo profano no pudiera entrar de ningún modo en relación con lo sagrado, éste no serviría para nada. Pero, además de que esta puesta en contacto es siempre una operación delicada por sí misma, que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada⁴⁷, no puede llegar a ser posible sin que lo profano pierda sus caracteres específicos, sin que se vuelva a su vez sagrado en alguna medida y hasta cierto grado. Los dos géneros no pue-

47. Véase más arriba lo que decimos de la iniciación, pág. 81.

den aproximarse conservando, al mismo tiempo, su propia naturaleza.

Esta vez sí tenemos un primer criterio con respecto a las creencias religiosas. Sin duda, en el interior de estos dos géneros fundamentales hay especies secundarias, que, a su vez, son más o menos incompatibles unas con otras⁴⁸. Pero lo que es característico del fenómeno religioso es el hecho de que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo cuanto existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas, aquellas a las que se aplican las prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, sea unas con otras, sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas.

Cuando cierto número de cosas sagradas mantienen entre sí relaciones de coordinación y subordinación, formando un sistema con cierta unidad, pero que no entra, a su vez, en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y sus correspondientes ritos constituye una religión. En esta definición puede verse que una religión no depende necesariamente de una sola y misma idea, no se reduce a un principio único que, diversificándose según las circunstancias a las que se aplica, permanece en el fondo siempre idéntico a sí mismo: es un todo formado por partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo homogéneo de cosas sagradas, o incluso cada cosa sagrada de cierta importancia, constituye un centro de organización al-

48. Nosotros mismos mostraremos, más adelante, cómo, por ejemplo, ciertas clases de cosas sagradas entre las que existe incompatibilidad se excluyen mutuamente como lo sagrado excluye a lo profano (lib. II, cap. 1, § 2.º).

rededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay ninguna religión, por unitaria que pueda ser, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Hasta el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, que por otro lado es triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc. Una religión tampoco se reduce, por lo general, a un culto único, sino que consiste en un sistema de cultos, dotados de cierta autonomía. Por otra parte, esta autonomía es variable. A veces, los cultos están jerarquizados y subordinados a uno predominante que incluso acabará por absorberlos; pero puede suceder también que estén simplemente yuxtapuestos y confederados. Precisamente la religión que vamos a estudiar nos proporcionará un ejemplo de esta última organización.

Al mismo tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida: es porque no están, o ya no están integrados en un sistema religioso. Que se mantenga, por razones específicas, alguno de los cultos de los que hablábamos hace un momento mientras desaparece el conjunto del que formaba parte, y sólo sobrevivirá en un estado de desintegración. Es lo que les ha sucedido a tantos cultos agrarios como se perpetúan en el folklore. En algunos casos, ni siquiera es un culto, sino una simple ceremonia, un rito particular que persiste bajo esta forma⁴⁹.

Aunque esta definición sea sólo preliminar, ya nos permite entrever en qué terminos debe plantearse el problema que, necesariamente, es predominante en la ciencia de las religiones. Cuando se cree que los seres sagrados sólo se distinguen de los otros por la mayor o menor intensidad de los poderes que se les atribuyen, la cuestión de saber cómo los hombres han podido tener semejante idea es bastante sencilla: basta con investigar cuáles son las fuerzas que, por su excepcional

49. Es el caso, por ejemplo, de algunos ritos nupciales o funerarios.

energía, han podido impresionar al espíritu humano con la suficiente viveza como para inspirar sentimientos religiosos. Pero si, como hemos tratado de establecer, las cosas sagradas son de diferente naturaleza que las profanas, si son de una esencia diferente, el problema es mucho más complejo. Pues entonces es necesario preguntarse qué ha podido llevar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, mientras que nada en la experiencia sensible parece poder sugerirle la idea de una dualidad tan radical.

IV

Sin embargo, esta definición aún no está completa, pues conviene por igual a dos órdenes de hechos que, aunque emparentados, requieren una diferenciación: son la magia y la religión.

También la magia se compone de creencias y ritos. Como la religión, tiene sus mitos y sus dogmas; sólo que éstos son más rudimentarios, sin duda porque, como persigue fines técnicos y utilitarios, no pierde el tiempo en puras especulaciones. Tiene, igualmente, sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus oraciones, sus cantos y sus danzas. Los seres a los que el mago invoca, las fuerzas que pone en actividad, no sólo son de la misma naturaleza que las fuerzas y seres a los que se dirige la religión: muy a menudo son exactamente los mismos. Así, por ejemplo, hasta en las sociedades más inferiores las almas de los muertos son cosas esencialmente sagradas y objeto de ritos religiosos, pero al mismo tiempo han representado un papel considerable en la magia. Lo mismo en Australia⁵⁰ que en Melanesia⁵¹, tanto

50. Véase Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, págs. 534 y ss., y *Northern Tribes of Central Australia*, pág. 463; Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, págs. 359-361.

51. Véase Codrington, *The Melanesians*, cap. XII.

en Grecia como en los pueblos cristianos⁵², las almas de los muertos, sus huesos y sus cabellos, figuran entre los intermediarios de los que el mago se sirve con mayor frecuencia. Los demonios también son un instrumento habitual de la acción mágica*. Pero los demonios, a su vez, son seres rodeados de prohibiciones; también ellos están separados, viven en un mundo aparte, y a menudo es difícil distinguirlos de los dioses propiamente dichos⁵³. Por otra parte, incluso en el cristianismo, ¿no es acaso el diablo un dios caído y, hasta dejando aparte sus orígenes, no tiene un carácter religioso de que el infierno que preside es un engranaje indispensable de la religión cristiana? Incluso se dan casos en que divinidades regulares y oficiales son invocadas por el mago. A veces son los dioses de un pueblo extranjero; por ejemplo, los magos griegos hacían intervenir a los dioses egipcios, asirios o judíos. A veces, son incluso dioses nacionales: Hécate y Diana eran objeto de un culto mágico; la Virgen, Cristo y los santos han sido utilizados de igual manera por los brujos cristianos⁵⁴.

¿Habrá que decir, pues, que la magia no puede distinguirse rigurosamente de la religión; que la magia está llena de religión, como la religión de magia, y que, en consecuencia, es imposible separarlas y definir las aisladamente? Pero lo que hace que esta tesis sea difícil de sostener es la marcada repugnancia que la religión siente por la magia y, en revancha, la hostilidad de la segunda por la primera. La magia muestra una especie de placer profesional en la profanación de las cosas santas⁵⁵, en sus ritos vuelve del revés las cere-

52. Véase Hubert, artículo «Magia», en *Dictionnaire des Antiquités*.

* El vocablo «demonios» es usado aquí en el sentido de espíritus personalizados en general, y no sólo de diablos.

53. Por ejemplo, en Melanesia el *tindalo* es un espíritu religioso unas veces y mágico otras (Codrington, págs. 125 y ss. y 194 y ss.).

54. Véase Hubert y Mauss, «Théorie générale de la magie», en *L'Année sociologique*, t. VII, págs. 83-84.

55. Por ejemplo, en la misa negra se profana la hostia.

monias religiosas⁵⁶. Por su parte, la religión, aunque no siempre ha condenado y prohibido los ritos mágicos, en general los mira con malos ojos. Como ponen de relieve Hubert y Mauss, en los procedimientos del mago hay algo fundamentalmente antirreligioso⁵⁷. Por muchas relaciones que pueda haber entre estas dos clases de instituciones, es difícil que no se opongan en algún respecto; y es tanto más importante averiguar en qué se diferencian por cuanto que nosotros tratamos de limitar nuestra investigación a la religión, deteniéndonos allá donde comienza la magia.

Veamos cómo puede trazarse una línea de demarcación entre ambos dominios.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios. No sólo son admitidas a título individual por todos los miembros de dicha colectividad; son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común. Lo que llamamos una Iglesia es una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. La Iglesia puede ser estrictamente nacional o puede extenderse más allá de las fronteras; puede incluir a todo un pueblo (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), o puede incluir tan sólo una fracción del mismo (las sociedades cristianas desde el advenimiento del protestantismo); puede estar dirigida por un cuerpo de sacerdotes, puede también estar casi completamente desprovista de órganos directivos titulares⁵⁸.

56. Se da la espalda al altar, o se rodea el altar comenzando por la izquierda, en vez de hacerlo por la derecha.

57. *Loc. cit.*, pág. 19.

58. Sin duda, es poco frecuente que una ceremonia no tenga un director en el momento de su celebración; incluso en las sociedades

Pero allá donde observamos vida religiosa ésta tiene por sustrato un grupo definido. Incluso los así llamados cultos privados, como el culto doméstico o el culto corporativo, cumplen esta condición; pues siempre son celebrados por una colectividad, la familia o la corporación. Y además, lo mismo que estas religiones particulares casi siempre son sólo formas especiales de una religión más general, que abarca la totalidad de la vida⁵⁹, esas Iglesias restringidas no son otra cosa, en realidad, que capillas de una Iglesia más vasta que, precisamente a causa de su extensión, es más merecedora de dicho nombre⁶⁰.

Con la magia sucede algo completamente distinto. Desde luego, las creencias mágicas no carecen de cierta generalidad; con gran frecuencia están difundidas en amplias capas de la población, e incluso hay muchos pueblos en los que no cuentan con menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero su objeto no es el de vincular entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, viviendo una misma vida. No hay una Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que le consultan, lo mismo que entre estos individuos, no hay lazos duraderos que los constituyan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los

más rudimentariamente organizadas, de ordinario hay hombres a los que la importancia de su rol social lleva a ejercer una influencia directa sobre la vida religiosa (por ejemplo, los jefes de los grupos locales en algunas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones es aún muy fluctuante.

59. En Atenas, los dioses a los que se dirige el culto doméstico no son sino formas especializadas de los dioses de la ciudad (Ζεύς κτήσιος, Ζεύς οικίτης). De igual manera, en la Edad Media los patrones de las cofradías son santos del calendario. [* Estas dos expresiones griegas significan «Zeus edificador» y «Zeus poblador».]

60. Pues el nombre de Iglesia no se aplica normalmente más que a un grupo cuyas creencias comunes se remiten a un círculo de cosas menos especiales.

observantes de un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden muy bien no relacionarse en absoluto, hasta el punto de ignorarse unos a otros; incluso las relaciones que mantienen con él son, por lo general, accidentales y pasajeras, muy parecidas a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y público de que a veces está investido no produce ningún cambio en esta situación; el hecho de que actúe a la luz del día no le une de manera más regular y duradera a quienes requieren sus servicios.

Es cierto que, en algunos casos, los magos forman sociedades entre ellos: a veces se reúnen de forma más o menos periódica para celebrar ciertos ritos en común; es bien sabido la importancia que tienen en el folklore europeo o las asambleas de brujas. Pero, en primer lugar, hay que señalar que estas asociaciones no son en absoluto indispensables para el funcionamiento de la magia; incluso son raras, y bastante excepcionales. Para practicar su arte, el mago no tiene ninguna necesidad de unirse a sus colegas. Más bien es un ser aislado; en general, lejos de buscar la sociedad, la rehúye. «Incluso con respecto a sus colegas, mantiene siempre una actitud de reserva»⁶¹. Por el contrario, la religión es inseparable de la idea de Iglesia. Bajo este primer aspecto hay ya una diferencia esencial entre la magia y la religión. Además, y sobre todo, esas sociedades mágicas, cuando se forman, están muy lejos de incluir a todos los que se adhieren a la magia, sino sólo a los magos; los laicos, por así decirlo, o sea, aquellos en cuyo provecho se celebran los ritos, aquellos que, en definitiva, representan a los fieles en los cultos regulares, están excluidos de ellas. Pues el mago es a la magia lo que el sacerdote a la religión, y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia, así como no sería una Iglesia una congregación religiosa que, en la sombra del claustro, dedicase a algún santo un culto par-

61. Hubert y Mauss, *loc. cit.*, pág. 18.

ticular. Una Iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los creyentes en una misma fe, tanto los fieles como los sacerdotes. En la magia falta normalmente cualquier comunidad de este tipo⁶².

Pero si hacemos entrar la noción de Iglesia en la definición de la religión, ¿no excluimos al mismo tiempo las religiones individuales, que el individuo instituye para él mismo y celebra sólo para sí? Pues casi no hay sociedad en que no se encuentren. Como veremos más adelante, cada ojibway tiene su *manitu* personal que escoge por sí mismo y al que rinde sus particulares deberes religiosos; el melanesio de las islas Banks tiene su *tamanu*⁶³; el romano tiene su *genius*⁶⁴; el cristiano tiene su santo patrón y su ángel de la guarda, etc. Todos estos cultos parecen, por definición, independientes de cualquier idea de grupo. Y no sólo son muy frecuentes en la historia estas religiones individuales, sino que algunos se preguntan hoy en día si no estarán llamadas a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa, y si no habrá un día en que ya no existirá otro culto

62. Robertson Smith había demostrado ya que la magia se opone a la religión como lo individual a lo social (*The Religion of the Semites*, 2.^a ed., págs. 264-265). [* W. Robertson Smith (1846-1894), orientalista inglés, estudioso de las lenguas y las religiones de los pueblos semitas, que ejerció una enorme influencia en la orientación que Durkheim confirió a su sociología de la religión, como el propio sociólogo francés reconocería en una carta dirigida al director de la *Revue Néoscholastique*. (Véase S. Lukes, *Émile Durkheim*, Madrid, CIC-Siglo XXI, 1984, pág. 236.) De R. Smith retendrá Durkheim la prioridad de los ritos sobre las creencias y la función del ritual en el mantenimiento de la cohesión del grupo social.] Por otro lado, distinguiendo así la magia de la religión no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre ambos dominios son a menudo imprecisas.

63. Codrington, en *Transaction and Proceedings Royal Society of Victoria*, XVI, pág. 136.

64. Negrioli, *Dei Genii preso i Romani*.

que el que cada cual celebre libremente en su fuero interno⁶⁵.

Pero si, dejando de lado provisionalmente las especulaciones sobre el porvenir, nos limitamos a considerar las religiones tal y como son en el presente y han sido en el pasado, resulta evidente que estos cultos particulares no constituyen sistemas religiosos definidos y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia de la que forman parte los individuos. El santo patrón del cristiano se escoge entre la lista oficial de los santos reconocidos por la Iglesia católica, y son igualmente reglas canónicas las que prescriben cómo debe llevar a cabo este culto particular cada fiel. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo diferentes formas, en la base de un gran número de religiones americanas, así como de la religión romana (por citar sólo dos ejemplos); pues, como se verá luego, está estrechamente ligada a la idea del alma, y la idea del alma no es de esas que pueden ser enteramente abandonadas al arbitrio de los particulares. En una palabra, es la Iglesia a la que pertenece la que enseña al individuo lo que son esos dioses personales, cuál es su papel, cómo debe entrar en relación con ellos y cómo debe honrarlos. Cuando se analizan metódicamente las doctrinas de esa Iglesia, cualquiera que sea, llega un momento en que se encuentran en el camino las que conciernen a estos cultos especiales, de modo que no hay aquí dos religiones de diferentes tipos y orientadas en distintas direcciones; por el contrario, en una y otra parte encontramos las mismas ideas y los mismos principios, aplicados, en un caso, a las circunstancias que afectan a la colectividad en su conjunto, y en el otro a la vida del individuo. Además, la solidaridad es tan

65. Es la conclusión a la que llega Spencer en sus *Ecclesiastical Institutions* (cap. XVI). Es también la de Sabatier en su *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, y la de toda la escuela a la que pertenece.

estrecha que, en algunos pueblos⁶⁶, las ceremonias en el curso de las cuales el individuo entra por primera vez en comunicación con su genio protector se mezclan con ritos cuyo carácter público es incontestable, a saber, los ritos de iniciación⁶⁷.

Quedan aún las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiera enteramente en estados interiores y subjetivos, y que fuera construida libremente por cada uno de nosotros. Pero por reales que sean, no podrían afectar a nuestra definición; pues ésta sólo puede aplicarse a hechos cumplidos y realizados, no a inciertas virtualidades. Se pueden definir las religiones tal como son y tal como han sido, no tal como, más o menos vagamente, tienden a ser. Es posible que este individualismo religioso esté llamado a convertirse en algo real, pero para poder decir en qué medida sería preciso saber ya qué es la religión, de qué elementos está compuesta, de qué causas se deriva y qué función cumple; cuestiones todas éstas cuya solución no puede prejuzgarse hasta haber atravesado el umbral de la investigación. Solamente al final de este estudio podremos intentar anticipar el porvenir.

Llegamos, pues, a la siguiente definición: *Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llama-*

66. Es el caso, sobre todo, de numerosos pueblos indios de América del Norte.

67. Por lo demás, esta constatación de hecho no zanja la cuestión de saber si la religión exterior y pública no es otra cosa que el desarrollo de una religión interior y personal, que sería el hecho primitivo, o si, por el contrario, la segunda no es más que la prolongación de la primera en el seno de las conciencias individuales. El problema será directamente abordado más adelante (lib. II, cap. V, § II; cfr. el mismo libro, caps. VI y VII, § 1). Por el momento, nos limitamos a señalar que el culto individual se presenta al observador como un elemento dependiente del culto colectivo.

da Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo⁶⁸.

68. Por eso es por lo que nuestra presente definición se une con la que ya habíamos propuesto en otro tiempo en *L'Année sociologique*. En este último trabajo definíamos las creencias religiosas exclusivamente por su carácter obligatorio; pero esta obligación proviene, evidentemente, y así lo señalábamos, de que estas creencias son algo que un grupo impone a sus miembros. Las dos definiciones, pues, se superponen parcialmente. Si hemos creído que debíamos proponer una nueva es porque la primera era demasiado formalista y olvidaba casi por completo el contenido de las representaciones religiosas. En las discusiones siguientes se verá qué interés hay en poner inmediatamente en evidencia lo que tiene de característico. Además, si bien ese carácter imperativo es, efectivamente, un rasgo distintivo de las creencias religiosas, comporta una infinidad de grados; de modo que hay casos en que resulta difícilmente discernible. De ahí las dificultades y los obstáculos que se evitan sustituyendo ese criterio por el que utilizamos aquí.