

## **DE LAS PRIMERAS REPRESENTACIONES DE LO SAGRADO A LA SISTEMATIZACION DE LA RELIGION EN LAS SOCIEDADES HUMANAS**

Nelly García Gavidia

La autora es Profesora Titular, Directora del Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias de L.U.Z. Obtuvo el Doctorado en Sociología en la Universidad París VII. Es profesora de la Maestría en Lingüística de la Facultad de Humanidades de LUZ.

### **RESUMEN**

De las Primeras Representaciones de lo Sagrado a la Sistematización de la Religión en las Sociedades Humanas.

A pesar de la existencia de constantes universales que permiten afirmar la presencia y transformación de lo Sagrado, no existe entre los teóricos de la Ciencia Social una noción unificada de la religión. En este trabajo se hace una propuesta teórica para la explicación de la sistematización de la religión en la Sociedad Humanas.

En este artículo nos proponemos dar una explicación convincente, para nosotros y para el lector, de la transición entre las primeras manifestaciones de lo sagrado y la estructuración y sistematización de la religión en las sociedades humanas. Para ello es necesario: 1) aclarar algunos aspectos de la noción de religión, y 2) hacer una revisión muy rápida —tanto por nuestras limitaciones teóricas como por los límites de este artículo— de la presencia, persistencia y transformación de lo sagrado.

La revisión atenta de la historia de las religiones y la experiencia de la práctica de campo en este mismo sujeto, durante nueve años, nos llevan a reconocer que universalmente, la religión como institución, tiene una autonomía relativa bastante significativa frente a otras instituciones y aspectos de la vida social. De igual manera, reconocemos que tanto en el pasado como en el presente —en África, Asia, en América como en Oceanía o Europa— existen aspectos generales y comportamientos comunes que el observador menos atento, calificaría de “religiosos”. Esto significa que todos los tipos de religión tienen una serie de elementos generalizables tales como:

- a. Prácticas rituales sobre el ciclo humano: ritos de nacimiento, de matrimonio y de muerte. En algunos casos también pueden observarse los ritos que señalan las etapas intermedias: embarazo, iniciación, divorcio, etc...
- b. Prácticas rituales sobre el ciclo cósmico: se incluyen aquí los ritos del ciclo anual, por ejemplo, los ritos de las sociedades agrarias al fin y al inicio del período de siembra y de recolección de las cosechas o los ritos que señalan el fin o el inicio del año.
- c. Celebraciones ocasionales realizadas circunstancialmente, como por ejemplo, los ritos y plegarias para solicitar las lluvias, los ritos de acción de gracias, los ritos negativos para defenderse de la

mala suerte o la desgracia (casi siempre identificada con la muerte, enfermedad, fracasos, sequías, etc...).

- d. De igual manera, puede observarse que todas las prácticas rituales se basan en una concepción sobre el individuo: la vida, la muerte y de su interrelación con los otros individuos del grupo; de las relaciones entre el hombre y el mundo natural y sobrenatural (más allá), de la migración del alma o del cuerpo; del mundo sobrenatural y de sus integrantes: es decir "principios" o "fuerzas" sobrehumanas llamadas Dios o dioses, ancestros, ángeles, santos, espíritus, difuntos, demonios, etc..., entre los cuales se encuentra el ordenador —muchas veces creador— del mundo natural y humano. Estas "fuerzas" van a constreñir y legitimar el comportamiento social y cotidiano.

Por otro lado, si observamos más atentamente, nos damos cuenta de que en ciertos dominios de la actividad religiosa íntimamente ligados a la vida cotidiana y a lo técnico-empírico, sea por ejemplo, lo que se refiere a la desgracia, a la enfermedad o a la pérdida de las cosechas, existe una contradicción parcial entre lo que se ofrece y lo que se recibe, entre lo que se pide y lo que se da. Es decir, el creyente no recibe en su totalidad lo que desea ni la protección y seguridad que anhela; en muchos casos tiene que buscar otros medios de protección y satisfacción. Podemos ejemplificar esta situación con el atractivo que ejercen "los santos nuevos" porque "los viejos ya no hacen milagros" dentro del catolicismo popular venezolano, o la heterogeneidad en los métodos, ceremonias rituales y deidades de algunas manifestaciones religiosas del área del Caribe (Vodú, Umbanda, Culto a María Lionza).

Ahora bien, a pesar de esas constantes universales que hemos señalado, no existe entre los teóricos de la Ciencia Social de las Religiones una noción unificada de la religión. Todas las teorías que sobre ésta se conocen, están condicionadas y contaminadas por la posición ideológica<sup>1</sup> y religiosa de los autores (nosotros no escapamos a esa

1. Nuestra utilización del término ideología connota lo político y la definimos, siguiendo a Mar Augé (1977) como la sistemática de las relaciones de poder; la forma ordinaria por la cual se ejerce y se consolida el poder dominante. La ideología se expresa, se expone y se reproduce por estructuras de orden sin-

situación). La solución del problema no está ni sólo a nivel científico ni sólo a nivel racional ya que quien define, lo hace desde su modelo, desde su concepción del mundo, desde su existencia misma. En efecto, la manera de concebir la naturaleza de la religión no puede convenir a la vez a todas las formas de posición existencial que tienen los hombres —y los teóricos— frente a las cosas sagradas (PRADES José).

Hagamos un paréntesis en el objetivo de este trabajo y citemos al respecto una de las diferencias existentes a nivel teórico (en nuestra opinión las diferencias a nivel formal son muy pocas) entre las aproximaciones al fenómeno religioso de dos de los clásicos de la Ciencia Social de la Religión: Emile Durkheim y Marx Weber. Este último expresa que una definición de religión es inútil para la investigación del fenómeno religioso; su centro de interés está en el estudio de las condiciones y los efectos de las religiones a las que calificó, sin ningún problema, como un tipo determinado de acción comunitaria cuyas condiciones y efectos pueden ser objeto de una sociología comprensiva; de allí que el objetivo central de su **Sociología de las Religiones** haya sido el de estudiar el impacto de la ética económica de las grandes religiones universales sin preocuparse por la naturaleza de la religión ni por las formas no institucionales de ésta.

Durkheim, al contrario, hace de la definición de religión una necesidad que debe resolverse previamente antes del desarrollo de algún tipo de investigación sobre este sujeto; para él, el centro de interés es el estudio de la naturaleza de la religión en una perspectiva científica. **Las formas elementales de la vida religiosa** tienen pues, como objetivo, despejar la incógnita de la vida religiosa así como también las condiciones en que se realiza y sus efectos. Se interesa por cualquier forma de religión aún las no institucionalizadas, de allí su posición afirmativa sobre la legitimidad y realidad de todas las religiones; esto le permitió fundar una teoría de la religión basada en el carácter social de este fenómeno y en la noción de **sagrado**.

tático que son homólogas de una sociedad a la otra y que explican, de una parte, que todo individuo formula e intenta resolver sus problemas de todo orden en la lógica de la ideología del poder; de otra parte, que los dominados viven allí su situación, de igual manera que expresan su contestación. En definitiva no hay sociedad sin poder, ni poder sin ideología.

Nosotros afirmamos la posibilidad del análisis del fenómeno religioso por cualquier método y técnica empírica de la Ciencia Social, ya que los creyentes son hombres y mujeres que practican y expresan creencias cuyo signo exterior y visible (la fe) adopta siempre una forma social. En consecuencia, el fenómeno religioso es un hecho social que no puede ser explicado fuera de las otras dimensiones de la vida social. Está constituido por prácticas y creencias (DURKHEIM, Emile; 1968) que representan modelos sociales y orientan la vida social de los creyentes; todo objeto **sagrado** es objeto de respeto, y todo sentimiento de respeto se traduce dentro de las manifestaciones religiosas en inhibiciones y prohibiciones; la sensación de que algo es sagrado expresa el temor a la fuerza oculta del consenso social (HARRIS, Marvin; 1981).

Todas las manifestaciones religiosas tienen aspectos subjetivos que se presentan al creyente como un sistema capaz de explicar el mecanismo de las relaciones entre los hombres, entre ellos y la naturaleza y entre éstos y la sociedad. Sistema que reposa sobre la fe (o interiorización del sistema de explicación) de los creyentes y constituye una orientación para la acción.

De igual manera toda manifestación religiosa tiene aspectos objetivos más o menos institucionalizados y estrechamente vinculados con la sociedad particular donde son vigentes. De estos dos aspectos (subjetivos y objetivos) surgen los componentes ético-morales que tienen las manifestaciones religiosas, donde se reconoce el mundo natural y social, del mismo modo que se recomiendan las modalidades de comportamiento frente al prójimo, frente al mundo natural y social y frente a las deidades, ancestros y/o espíritus.

En definitiva, la religión es intrínsecamente ilimitada en su campo de operaciones, puesto que es al mismo tiempo ideal y práctica. Está constituida por prácticas y creencias relativas a un orden distinto (sagrado) al mundo técnico-empírico, y a su vez estrechamente relacionadas con la vida cotidiana, ya que se las utiliza en la rutina diaria con los semejantes, en el contexto de situaciones de cambio y transformaciones centradas en una multitud de actividades sociales.

La religión como sistema de prácticas y creencias **sui géneris**, persiste y se metamorfosea a lo largo de toda la historia de las socie-

dades humanas: desde el paleolítico superior hasta las sociedades industrializadas de hoy, el hombre ha necesitado cierta porción de "magia" para poder vivir como hombre<sup>2</sup>. ¿Cómo negar que el hombre contemporáneo —como el del paleolítico— siente su destino dependiente de fuerzas desconocidas y poderosas? ¿Cómo negar que la experiencia cotidiana ha estado y está habitada por mitos, ritos, y símbolos que tienen, a menudo, un carácter sagrado? Ahora bien, ¿podemos nosotros abordar las manifestaciones religiosas de la prehistoria con la noción de religión que hemos formulado? Pensamos que sí, y al mismo tiempo reconocemos que:

- a. No existen separaciones antinómicas y radicales entre magia y religión. Ellas son parte de un mismo fenómeno y forman un **continuum** donde se dan movimientos de un lado a otro que hacen muy difícil establecer alguna separación. La religión no es sólo mística y la magia sólo práctica; no existen principios éticos y cosmológicos fuera de la conducta diaria. De la misma manera que toda "acción mágica" supone una teoría sobre dioses, espíritus, fuerzas vitales, ancestros, etc...; así mismo existe una religión como teología abstracta, pura y sin ninguna práctica fuera del mundo técnico-empírico. Toda ceremonia (mágico-religiosa) es una acción que se repite por medio de la cual se regeneran y restauran las creencias: se hace visible y audible lo sagrado. Son conductas encaminadas al logro de fines: el encuentro y contacto con lo sagrado y la abolición de toda distancia con ello.

El hombre, por muy moderno que sea, no es sólo conciencia objetiva ni realiza, exclusivamente, actos técnico-empíricos. Todo comportamiento humano es objetivo-subjetivo y, aún las conductas más objetivas y técnicas, tienen siempre otros significados sociales e individuales. Por otro lado, la mentalidad "mágica" o "prelógica" no está tan diferenciada de la menta-

2. Como dice Edgar Morin (1971). **Necesitamos nuestras ideas, tal como los primitivos necesitaban a sus fantasmas; necesitamos nuestra personalidad como los primitivos necesitaban sus "dobles". Siempre necesitamos una cierta medida de magia para poder vivir como hombres.**

lidad "lógico-racional" o "moderna"; ambas son dos modos complementarios de conocimiento cuya utilización en mayor o en menor grado depende del sistema socio-cultural. En consecuencia, el fenómeno mágico-religioso es un **continuum** que tiene la marca de la cultura y responde a necesidades sociales e individuales; en él se dan acciones, actitudes y sentimientos diversos desde el aislamiento y éxtasis de los místicos hasta los rituales colectivos. Asimismo, en él convergen creencias (mitos, doctrinas, etc.), prácticas (ritos) y la vivencia personal del creyente y sólo cobra realidad en la interacción cotidiana.

- b. La aceptación casi unánime que tiene la noción Durkheimiana de sagrado<sup>3</sup> dentro de la Ciencia Social para definir el campo de lo religioso. Efectivamente, esta noción de sagrado es más amplia y extensa que cualquiera de las otras nociones utilizadas por los teóricos de la Ciencia Social como base para definir la religión, como por ejemplo las categorías de divinidad, sobrehumano, sobrenatural, numinoso, mana, etc. La utilización de la noción de sagrado, amplía el campo de estudio de la Ciencia Social de la religión, ya que no excluye las categorías antes mencionadas sino que más bien las incluye y, por definición, las sobrepasa en extensión.

Es la extensión de la noción de sagrado lo que va a permitir que el campo de la Ciencia Social de la religión pueda extenderse a cualquier forma del fenómeno religioso esté o no institucionalizado, esté centrado no en divinidades, espíritus, ancestros o fuerzas. De igual manera puede abordarse el estudio de manifestaciones religiosas tanto de las sociedades humanas más antiguas hasta las formas complejas de religión secularizada que se han desarrollado en el mundo industrializado de hoy. En consecuencia, la Ciencia Social de la Religión tiene un campo de estudio abierto que permite abordar la explicación y comprensión, no sólo de una religión

3. Para Emile Durkheim (1968, p. 59) lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de ser en el mundo, dos situaciones asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Las cosas sagradas no pueden ser determinadas de una vez por todas, la extensión es infinitamente variable según las religiones y son "aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan". (p. 59).

ubicada temporal y socioculturalmente, sino que también permite formular teorías susceptibles de ser aplicadas transhistóricamente y con una base antropológica.

- c. Finalmente, hay que advertir sobre las dificultades y riesgos que se corren al abordar el conocimiento de las manifestaciones religiosas de la prehistoria. Del desarrollo progresivo de la prehistoria de la humanidad nos han quedado algunos vestigios de materiales fosilizados que permiten aprehender sólo sus producciones materiales: evolución de los útiles, habitat, apropiación del espacio, explotación alimentaria del medio, etc. Pero sobre el universo de ideas, mitos, dioses, ideologías, nada sabemos, nada se ha dicho. Como dice André Leroi-Gourhan, (*Les religions de la préhistoire*, 1964) "el hombre prehistórico sólo nos ha dejado mensajes truncados".

Sin embargo, es posible iniciar la investigación sobre la sociedad arcaica y sobre sus creencias, para ello es necesario que subsistan los testimonios conservados en una actividad física no estrictamente utilitaria: el arte. Este permite apreciar los elementos de una actividad psíquica cuyo contenido es ciertamente religioso.

El hombre, desde sus primeras formas, desarrolló y utilizó la reflexión, la aptitud de traducir en símbolos la realidad material del mundo que lo rodeaba. "La propiedad elemental del lenguaje es de crear, paralelamente al mundo exterior, un mundo poderoso de símbolos sin los cuales la inteligencia no tendría asidero" (LEROI-GOURHAN, 1964, p.64). El lenguaje asegura la comunicación en la práctica diaria (esa es su función fundamental), asegura la transmisión diferida de los símbolos de la acción, y tiene a su vez la función de superar lo concreto y el reflejo de éste, para expresar sentimientos de los cuales una gran parte forman lo que algunos teóricos han llamado "religiosidad". Citemos, por ejemplo, las figuras de animales representados en las paredes de las cuevas del Paleolítico Superior o las prácticas funerarias del hombre de Neanderthal.<sup>4</sup> Las evidencias arqueológicas

4. El culto a la muerte (¿o al muerto?) fue una práctica bastante desarrollada por el hombre de Neanderthal. Más aún, antes de los Neanderthalenses el culto a la muerte existió bajo la forma del culto del cráneo. Para Henri Gestaut (1974) el primer ejemplo puede encontrarse en el Sinantropo que dejó cráneos con huesos alargados en el occipital y con señales de carbonización.



demuestran pues, la presencia de un hombre con un cerebro capaz de comunicar datos asociados con el mundo simbólico. ¿Podría afirmarse entonces, que los datos de ritos funerarios y las figuras, son una reproducción en el espacio de un conjunto de religiosos? Sin atrevernos a dar una respuesta afirmativa ya que la ambigüedad de las pruebas nada nos dice de la práctica y el comportamiento religioso, sí podemos afirmar que esas representaciones estaban orientadas a prácticas no utilitarias, y que rebasan lo técnico-empírico. En ese arte figurativo se encuentra simbolizada por personajes humanos o animales, una imagen del orden del mundo. De la cual se puede decir que fuera del principio general de la complementariedad entre dos figuras de valor sexual diferente, las representaciones cubren un sistema extremadamente complejo y rico y que es producto de una mitología: La constancia extraordinaria del dispositivo simbólico es la prueba de la existencia de una mitología"... (LEROI-GOURHAN, André; 1964, p. 155).

El proceso de transformación de las sociedades humanas, es decir, la elección restrictiva de ciertos animales o vegetales, produjo un aumento del trabajo y de la inventiva, y originó directamente la agricultura y la cría; causando una mutación que hizo al hombre productor de su subsistencia (gracias a un nuevo control de los ciclos naturales). Esta situación modificó la situación del hombre frente a la naturaleza y generó un arte de inspiración muy diferente al de las figuras del Paleolítico.

Las figuras son, predominantemente, el toro y representaciones femeninas hechas en piedra o tierra cocida. Alrededor de esas figuras centrales (¿Diosa?--¿Dios-Toro?) hay un conjunto de otras representaciones y de otros detalles explicativos y subordinados, que dan la idea de una jerarquización, y por qué no, de la emergencia de la idea de divinidad.<sup>5</sup>

5. Prueba de esto son los descubrimientos en Catal Hüyük (Anatolia fin del VII milenario A.C.) realizados por James Mellarat (Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres). La conservación del habitat reveló una gran cantidad de santuarios domésticos (con frescos pintados en alto relieve), con estatuas y figuras abundantes (la más conocida es la de una mujer obesa e hierática sentada sobre un trono formado por panteras). También en el Neolítico Sahreriano se encuentra una deidad asexual que destruye con su mazo los humanos que le rodean con los brazos levantados en posición de oración.

En todas las figuras descubiertas en el Medio Oriente se observa que aquellas que pueden ser interpretadas como representaciones de lo sagrado están "separadas" del hombre, por "encima" de él<sup>6</sup> a pesar de su semejanza. Es ésta una dimensión de lo sagrado que no es extraña al hombre contemporáneo.

De igual manera, de los gestos y expresión de esas figuras (las representaciones humanas pequeñas y con los brazos levantados, por ejemplo) pueden deducirse las tensiones internas del hombre religioso que opone la finitud humana a una perfección fuera de alcance.

En la sistematización y difusión de la(s) religión(es) fueron determinantes:

- a. El desarrollo de la ciudad que permitió la división social del trabajo y el surgimiento y supervivencia de categorías de individuos como los sacerdotes que tienen acceso a lo sagrado y son sus mediadores.
- b. La aparición de la escritura<sup>7</sup> que permitió el ejercicio de un control sobre los espíritus. Este último aspecto es fundamental para el desarrollo de la(s) religión(es). La escritura permitió consignar por escrito sistemas normativos más elaborados y más globales, e incorporó las deidades a un texto fijo; como dice Godoy (1986 - p. 41): "Un formalismo más pronunciado y conservador apareció cuando la escritura redujo la efervescencia cambiante que produce el descubrimiento de lo sobrenatural (...) a un conjunto de relaciones definidas con las divinidades, quienes fueron dotadas de una existencia más estable; esto resulta en parte de la incorporación de las divinidades a un texto y la posición fija que le es asignada en ese modelo, además su institucionalización en un templo".

También tiene que ver la escritura con la transmisión generalizada del sacrificio, propiamente dicho, al sacrificio simbólico y metafórico; con el desarrollo y preeminencia del monoteísmo, y

6. Hay escenas donde hasta podría hablarse de mimetismo entre los cazadores que ciñen sus riñones con una piel de pantera (atributo animal de la Diosa) y la deidad.
7. Después de milenios de evolución en los sistemas de representación mitográfica emerge, con el metal y la esclavitud, la anotación lineal del pensamiento.

con el proselitismo dentro de las religiones, ya que el texto escrito (El Libro) propició la propagación, no sólo de una religión (nacional étnica), sino de la idea de la religión (Universal).

#### BIBLIOGRAFIA

- DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5<sup>ème</sup> édition; Paris, 1968.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Taurus. Tomos I, II, III. Madrid, 1987.
- MARCUSE H., Morin E.; et al.... *La Nueva Imagen del hombre*. Rodolfo Alonso Editor, 2da. Edición en español, Buenos Aires, 1971.
- ELIADE, Mircea. *Histoire Des Croyances et des Idées Religieuses*. Payot. 1976.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ediciones Cristiandad; Tomos I, II. Madrid. 1974.
- ELIADE, Mircea. *Le Mythe de L'Eternel Retour. Archétypes et Répétition*. Gallimard. Paris. 1949.
- ELIADE, Mircea. *La nostalgie des Origines. Méthodologie et histoire des religions*. Gallimard. Paris. 1971.
- LEROI-GOURHAN, André. *El Gesto y la palabra*. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca. Caracas. 1971.
- LEROI-GOURHAN, André. *Les Religions de la préhistoire*. P.U.F., 36<sup>me</sup> édition. Paris. 1976.
- Siglo XXI Editores. *Historia de las Religiones*. Volúmenes I, II, III. Madrid. 1977.
- PRADES, José. *Pérsistance et métamorphose du sacré*. P.U.F. Paris. 1987.
- AUGE, Marc. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*. Flammarion. Paris. 1977.
- HARRIS, Marvin. *Introducción a la Antropología*. Alianza Universidad, Madrid. 1981.

- GOODY, Jack. La logique de l'Écriture Aux origines des sociétés humaines. Aumand Colin, Paris. 1986.
- GOODY, Jack. La domesticación del pensamiento salvaje. AKAL Universitaria, Madrid. 1985.
- CAUVIN, Jacques. "L' apparition des premières divinités" en La Recherche. N° 194, 1987.
- GASTAUT, Henri. "Quelques remarques sur le culte du crane" en Anthropologie Fondamental.