

ARTIGOS

La religión como fenómeno antropológico – Elementos constitutivos del fenómeno religioso

Salustiano Alvarez Gómez*

RESUMO

El fenómeno religioso se hace presente en las culturas respondiendo a cuestiones humanas importantes. Forma la comprensión de la vida y elabora cosmologías. Desde sus intuiciones, se organiza elaborando los sentimientos de sagrado, realidades simbólicas, ritos, ética, etc. que construyen formas de relación social y comunitaria.

Palabras clave: Religión; Teología; Filosofía; Antropología; Sociología; Cultura e moral.

APESAR DE QUE ALGUNAS tendencias de la sociología llegaron a decretar el “fin de la religión” en el limiar del siglo XXI, es evidente la presencia de lo religioso en el seno de las sociedades actuales. Se manifiesta históricamente como un fenómeno que hace parte de la construcción de lo cotidiano y de la fundamentación y origen de las culturas. La presencia de lo religioso es incuestionable. Se puede negar a Dios, como de hecho lo han negado pensamientos filosóficos. Pero lo que no se puede negar es la presencia de la religión.

Este trabajo nos brinda la oportunidad de pensar sobre el significado de la Religión, la cual aparece como una actividad humana, construida por el próprio hombre. Nos alejamos de una visión teológica de la religión, aunque la imposibilidad de neutralidad algunas veces nos aproximen de ella, debido a que durante muchos años estuve directamente conviviendo con el sentimiento y la práctica religiosa de fieles católicos brasileños.

* Prof. de Cultura Religiosa; Doutorando em Filosofia, Tecnologia e sociedade.
e-mail: salustiano.ag@terra.com.br

Eran tiempos de vivencia sacerdotal, insertado en lugares de suburbios y periferias donde la pobreza estaba muy presente. Compaginaba la práctica pastoral de la Iglesia Católica con clases de teología en algunos centros de formación de seminaristas. Más tarde, abandonando el sacerdocio, continué el compromiso social y filantrópico en una perspectiva más política partidaria, sin por eso dejar de continuar la práctica religiosa y pastoral.

En 1993 comencé a dar clases de Cultura Religiosa en la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais. Tuve que comenzar a tratar la religión no ya como práctica de compromiso cristiano, sino como fenómeno social que puede ser estudiado objetivamente como ciencia y una nueva aproximación desde otros aspectos más sociales y pluralistas.

El trabajo que ahora presentamos está especialmente marcado por un carácter personal, fruto de la reflexión en la práctica religiosa popular, y de la sistematización académica en la universidad. Me gustaría dejar bien claro este punto de partida, especialmente por la posible ausencia de citas de autores clásicos. Sin tener la pretensión de criar algo nuevo o totalmente original, tan sólo quería aprovechar la oportunidad de este trabajo del doctorado en Ciencia, Tecnología y Sociedad para poder organizar y escribir ideas y conclusiones que durante los años de profesor no fue posible redactar por circunstancias personales y profesionales. La oportunidad de escribir libremente este trabajo, se suma como otro motivo más a agradecer al profesor Eloy Navarro, que en sus preciosas clases de Antropología de la Religión nos trajo excelentes temas para reflexión y profundización. La mayor contribución de este trabajo es la provocación de tener que escribir algo que desde hace tiempo estaba embrionado y deseando ser gestado.

Quise realizar un trabajo que abarcara todo el contenido de nuestros programas de Cultura Religiosa. Motivos de espacio me hicieron desistir, temiendo un documento excesivamente amplio. La necesidad me hizo reducir a una parte del programa, dejando para otras oportunidades la reflexión sobre la Experiencia Religiosa, Lenguaje y Religión, La Relación entre Religión y Sociedad, La Relación entre Cultura y Religión, La Religión Civil y las Nuevas Formas de Manifestación Religiosa. Tuve que centrarme básicamente en el análisis de la Religión como Fenómeno social, partiendo de sus categorías de interpretación.

Espero que pueda atender a las expectativas del profesor. En

cualquier caso la realización del trabajo constó con una satisfacción personal, un poco mitigada por cuestiones de tiempo y preocupaciones personales. Las posibles correcciones y sugerencias, tengo la seguridad que serán de gran importancia.

LA RELIGIÓN COMO FENÓMEN – CATEGORIAS DE INTERPRETACIÓN

Comenzamos nuestro abordaje considerando algunos aspectos interpretativos que nos ayuden a entender y situar el fenómeno religioso y pensar en elementos concretos de lo que algunos autores denominaron las Ciencias del Espíritu. Aunque lo hagamos de forma muy breve es imposible dejar de lado la reflexión sobre el origen de la religión, lo sagrado y lo profano, la fiesta, la fe y la creencia, el mito y su relación con el rito y la realidad de lo simbólico.

La religión como respuesta

Podemos decir que la primera experiencia del ser humano es la tomada de conciencia de la realidad externa en la que vive. Dentro de esta conciencia, el hombre, como veremos más adelante al tratar de la “realidad simbólica”, no se conforma con un mero “estar” en el mundo. Se preocupa por dominar y mejorar su entorno. En verdad, lo que realiza la acción humana es un ejercicio de interpretación, por el que da sentido a las cosas que existen a su alrededor.

Esta acción interpretativa tiene su origen en la imaginación. El ser humano es un ser que imagina. De la imaginación surgen actividades capaces de transformar la realidad física y darla un sentido más vivencial. A partir de la imaginación una piedra deja de ser piedra para convertirse, en un proceso que se combina con la técnica, en un hacha, que a su vez se imagina poder ser utilizado para cortar árboles, que a su vez pueden ser usados para construir canoas, casas, barricadas, flechas, arcos y tantas otras cosas útiles a los grupos humanos. La imaginación se desarrolla constantemente para buscar nuevas realidades desde las ya existentes.

Lo que la imaginación realmente hace es preguntar. El ser humano es un ser de preguntas constantes. Quiere saber el por

qué de la tormenta, del río, de la montaña, de la relación humana, del nacimiento, y en definitiva de todo lo que ocurre a su alrededor.

Al mismo tiempo que se formula preguntas el mismo hombre es quien elabora las respuestas. El ser humano es un ser que pregunta y responde. Algunas de sus respuestas van a tener un carácter cuantitativo, mecánico, matemático. Son las respuestas surgidas desde lo evidente, lo que no se duda y es capaz de ser repetido, medido, sin cambios o resultados diferentes. Estas respuestas elaboradas desde lo evidente son las que podemos llamar de Ciencia, aquellas que a partir de la observación tienen siempre el mismo resultado. Por ejemplo, si suelto, en circunstancias normales, desde lo alto un objeto pesado, ese objeto caerá. Si repito la experiencia el objeto continuará cayendo. De ahí puedo deducir la existencia de una ley física de los cuerpos pesados atraídos por una fuerza de gravedad.

Surgen algunas preguntas que no tienen una respuesta tan clara. Querer explicar el origen de la vida y del mundo, el por qué de la conflictividad de las relaciones humanas, el cambio de carácter en la misma persona o tantas otras cosas que no consiguen responderse mecánicamente y mensurablemente, exigen una respuesta mucho más imaginativa e intuitiva. Es de ahí de donde surgen los mitos, como respuesta “irracional e ilógica” a lo que no se atiene a la “razón y a la lógica” de lo matemático y lo físico. Más que una respuesta “sin lógica o sin racionalidad”, en realidad, lo que queremos afirmar es que algunas cuestiones obedecen a “otras lógicas” que no son mecánicamente cuantificables.

Entre las preguntas de difícil respuesta se encuentra la experiencia de la muerte. Podemos decir que la muerte es lo más enigmático que sale al encuentro del ser humano. La experiencia de la muerte provoca a la imaginación para que no se quede sin respuesta. Al tiempo de enigmática, la muerte es creativa y su respuesta de modo alguno puede estar basada en lo evidente. Lo que ocurre después de la muerte es algo que nadie puede descifrar. La respuesta al enigma de la muerte viene marcada por la característica del misterio que de forma creativa va a continuar dando sentido a la vida. El misterio, en lugar de cohibir o amedrontar al ser humano es motivo de reflexión y pensamiento.

De la respuesta antropológica al misterio de la muerte podemos deducir dos sentidos complementares del concepto de RELIGIÓN. El primero podemos definirlo en relación al término

latino de RELIGARE, unir o ligar. La pregunta sobre la muerte elabora una respuesta basada en la existencia del “más allá”, en la creencia de un mundo posterior y continuador del “aquí y ahora”. La muerte no tiene el poder de acabar con la relación y la convivencia humanas, y los muertos continúan haciendo parte de la “misma vida” pero ya en una realidad diferente y desconocida. La reflexión del misterio de la muerte, hace posible la respuesta que interpreta la muerte como continuación de la vida, pero desde otra forma desconocida, permitiendo una unión o ligación entre lo conocido y lo desconocido, el pasado y el futuro, lo limitado y lo ilimitado, lo temporal y lo eterno, lo imanente y lo trascendente.

Esta relación de continuidad llega a ser tan fuerte y tan importante para la vida y las relaciones humanas que el hecho de religarse provoca un compromiso tan estrecho que hace pensar la realidad conocida desde aspectos superiores. El término latino de *RELEGERE* define muy bien esta nueva connotación, significando releer, repensar. O sea, el sentido dado a la muerte es tan fuerte y vivo que es capaz de elaborar una relectura de la misma vida. Dicho de otra manera, la forma de entender la realidad de la muerte es la que da las orientaciones para el comportamiento de la vida, hasta el punto de ser capaz de producir códigos de comportamiento éticos y normativos. De hecho, antiguos códigos conocidos, como pueden ser los de Hamurabi, o los Diez Mandamientos bíblicos, son fruto de la experiencia religiosa.

A partir de esta visión podemos ya elaborar una definición de Religión: creaciones simbólicas de los grupos humanos para relacionarse con lo que hace parte de “otra realidad” más allá de la terrena acarretando consecuencias prácticas y concretas en el comportamiento del aquí y ahora. El misterio, si por un lado es capaz de asustar y amedrontar, por otro lado, es capaz de animar y dar sentido pleno a la vida del grupo humano.

Esta realidad que surge de lo misterioso y desconocido, no puede tener un lenguaje y una comprensión mecánica. Su campo de acción va a ser el del lenguaje intuitivo y simbólico, sin duda, una realidad bien presente en la conciencia del ser humano. La creación simbólica es uno de los elementos constitutivos del ser humano, definitoria en relación a los otros seres vivos que debe ser tomada muy en cuenta en todas las relaciones y acciones humanas.

La realidad simbólica

Antes de comenzar reflexionando sobre la realidad simbólica, sería mucho más apropiado comenzar por la realidad empírica. El ser humano se descubre en un mundo concreto, participando “naturalmente” de un contexto determinado. Necesariamente se nace en un “habitat” y se comienza a vivir y a interpretar dentro de un límite espacial que influye en todos los aspectos (físicos, psíquicos, temperamentales, culturales, organizativos, etc.). No hay duda ninguna de que los que nacen en lugares de montaña son diferentes de los nacidos a la orilla del mar, o los que nacen en lugares tropicales diferentes de los nacidos en lugares fríos. La primera realidad que podemos constatar en los grupos humanos es la de que se originan en lugares geográficos-espaciales, toman conciencia de esta realidad y la intentan dominar al tiempo que son determinados por ella en su forma de ser y de comportarse.

Pero al mismo tiempo nos encontramos con otra constatación. Los lugares espaciales son al mismo tiempo especiales. En realidad, la división natural del territorio no es únicamente material sino DIVISIÓN, o sea, creación de una visión y forma de vida propias y distintas de otras. Realmente, el habitat crea un habitus. El estar inserto en un lugar determinado, el ver las cosas desde una geografía definida físicamente y el sentir o sentirse parte viva y activa de un entorno, crean una esencia común y una forma propia de ser capaz de elaborar identidades y significados (BOURDIEU, 1989, p. 107 ss.). Es aquí donde encontramos una primera manifestación de la realidad simbólica, o lo que es lo mismo, la constatación de la capacidad interpretativa que existe en el ser humano.

Esta capacidad interpretativa se hace bien presente cuando los grupos humanos, como también las personas individualmente, transforman las cosas en objetos (BATAILLE, p. 26, 1993). Algunos estudios antropológicos son ricos en este análisis, especialmente al describir la acción transformadora del fuego que produce lo crudo y lo cocido. El hecho de transformar lo crudo significa crear una nueva relación. El alimento deja de ser lo que era para convertirse en algo diferente. Por poner algún ejemplo podemos recurrir a la vaca. Para nuestras culturas occidentales la vaca es un animal doméstico utilizable para la ganadería, el comercio o la “chuletada” en encuentros de amigos. En este úl-

timo caso podemos percibir como se da una relación interpretativa. La vaca es mucho más que alimento o sobrevivencia, es encuentro entre personas. Nadie va a una chuletada o una barbacoa por estar muriéndose de hambre, sino porque necesita estar en contacto, en armonía, en convivencia y en fiesta con los otros. El alimento no es sólo lo que se come, sino el momento del encuentro y de la identidad. Es por eso que cada cultura tiene su forma de reunirse para las comidas, de celebrar los momentos festivos e incluso sus formas concretas de usar los alimentos.

Volviendo todavía al ejemplo de la vaca, podemos ver otras interpretaciones, donde claramente sentimos como las cosas pasan a ser objetos. Para la cultura indú la misma vaca es un animal sagrado, y llega a ser una interpretación tan fuerte que usar una vaca como alimento, a pesar de la existencia del hambre colectiva, acarretaría conflictos sociales, ideológicos y culturales. Esto nos indica que no hay una realidad sin interpretación, o más todavía, no hay una realidad objetiva, sino reinterpretada. Las cosas no son tan sólo lo que son, sino que toman la dimensión de lo que se quiere que sean.

No sólo son los lugares físicos y los objetos los que hacen parte de la vida de los grupos humanos. La experiencia del tiempo sufre igualmente una acción interpretativa. El tiempo pasa, pero simultáneamente se hace presente en la realidad empírica del olor de la primavera, el calor agotador del verano, el frescor del otoño, el crudo frío del invierno. Estas experiencias circulan periódicamente y son eternizadas en espacios convencionales como pueden ser los meses, días, noches, estaciones y años. El pasar del tiempo es dominado, de tal forma que las sociedades puedan reutilizarlo, reactualizarlo y hacerlo constantemente presente. Esta dimensión y verdad simbólica está ya muy estudiada por antropólogos, sociólogos, filósofos y puede ser perfectamente resumido en el llamado mito del “eterno retorno” (ELIADE, 1984), por el que los grupos humanos consiguen dominar el tiempo, que cronológicamente es lineal, para hacerlo circular. El tiempo cronológicamente aparece sin vuelta, dominando al hombre, impidiéndole recomenzar. Pero el ser humano se niega a ser dominado. Al igual que el espacio físico puede ser “significado” a partir de las interpretaciones humanas, el tiempo sufre la misma acción interpretativa. El tiempo deja de ser continuación de días para transformarse en “fechas” interligadas, conmemoraciones de hechos importantes que puedan ser

repetidos. La realidad simbólica actúa en el tiempo creando las posibilidades de retomarlo para poder realizar lo no realizado y reiniciar lo que ya ha terminado. La “fiesta” será uno de los más claros ejemplos de la realidad simbólica en la vida de los grupos humanos.

A partir de la interpretación, el tiempo se transforma en algo profundamente humano y creativo. Conlleva un dinamismo organizador y esperanzador abierto ininterrumpidamente al futuro. El tiempo no es únicamente lo pasado. Es la tensión de lo que vendrá o la intención de lo que se desea hacer. La “fecha especial”, además de conmemoración del recuerdo, es celebración de la vida. Por eso quiere ser marcada de forma contundente, rompiendo circunstancialmente con lo cotidiano. Es desde este sentido que podemos entender perfectamente la ansiedad de los niños y adultos ante la llegada de aquella época especial de La Fiesta del Pueblo, o La Fiesta de Navidad con sus regalos sorpresas, las comidas típicas y las celebraciones. En realidad es una ruptura con lo cotidiano vivida en la tensión de lo diferente. La fiesta se sitúa en tiempos especiales de lugares concretos. Es como la puerta de entrada a una nueva realidad. Sin esos momentos, la sociedad cae en el tedio de la rutina (DURKHEIM, 1989). La fiesta acaba con la monotonía del día al día. El motivo es simple: la rutina, tan necesaria para la vida, es poco creativa. Para acabar con esa monotonía, la fiesta surge entre lo espacial y temporal, de forma “circunstancial y permanente” en la vida social, rememorando y conmemorando, en definitivo, reviviendo.

El grupo humano organiza y estructura de esta forma la realidad simbólica. Basada en realidades presentes, sufren un proceso de interpretaciones y representaciones que provocan su transformación. Se forman en los mundos del inconsciente y del subconsciente colectivos, aquello que Carlos Gustavo Jung llamó de arquetipos y que, para él, se manifiestan en estrecha relación con el mundo de los sueños. Son las reinterpretaciones de la realidad elevadas a una categoría de convivencia singular. De esta forma, permiten a los grupos humanos elaborar sus formas de entenderse, comunicarse, alimentarse, divertirse, organizarse, ... en definitivo, relacionarse y encontrar las respuestas a sus preguntas y angustias.

La realidad sagrada

Las culturas, de acuerdo con lo que venimos exponiendo, se manifiestan desde formas sociales elaboradas histórica y colectivamente. Parece que la realidad se constituye por “la materia social” de los pueblos, aquello que podemos llamar de CREENCIAS. Ortega y Gasset ayuda a entender perfectamente esto al afirmar “que tenemos ideas y vivimos en las creencias. Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el cual ocurren. Las creencias nos ponen delante de la propia realidad. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de nuestro sistema de creencias. En ellas “vivimos, nos movemos y somos”. Por eso no tenemos conciencia explícita de ellas, no las pensamos, sino que actúan de forma latente, como implicaciones de todo lo que hacemos externamente o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa, no tenemos ‘idea’ de ella, sino que ‘contamos’ con ella” (ORTEGA y GASSET, 1961, p. 387-388).

Hay una dimensión oculta en la realidad. El materialismo de la Modernidad no consiguió asfixiar los deseos profundos de la cultura. Galileu, Copérnico, Kepler, Newton, ... contribuyeron enormemente para la historia de la física, biología, y la matemáticas. A pesar de ser grandes creyentes, sin culpa ninguna por su parte, muchas de las consecuencias que surgieron a partir de sus descubrimientos llevaron a algunas tendencias de la sociedad y de la ciencia a negar los valores humanos que buscan lo esencial en lo invisible. Una interpretación exclusivamente materialista de la historia y del hombre, lejos de encontrar sentido, condena al hombre a la inmediatez del presente, sin considerar su historia pasada ni sus pretensiones futuras.

También a Ortega y Gasset (1967) debemos la formulación de conceptos capaces de explicar la dimensión más humana y más oculta de la realidad social y simbólica. A partir de la experiencia del bosque, y del popular refrán “los árboles no dejan ver el bosque” Ortega argumenta desde dos magistrales conceptos: lo patente y lo latente. La función de los árboles es no permitir ver el bosque y, es gracias a esto, que existe el bosque. La misión de los árboles patentes es hacer latentes los demás. Cuando nos damos perfectamente cuenta de que el paisaje visible oculta otros paisajes invisibles, es cuando realmente nos sentimos dentro del bosque.

La invisibilidad, el estar oculto, no es una característica negativa. Al contrario, es una cualidad positiva que, al derramarse

sobre algo, la transforma haciendo de ella algo diferente y nuevo. No podemos, por lo tanto, querer ver el bosque. El bosque, en cuanto bosque, es latente. La realidad integra lo latente con lo patente. Lo visible oculta lo invisible sin anularlo. Nuestra percepción, continua afirmando Ortega, nunca es exclusivamente sensorial, sino que siempre es INTERPRETATIVA. Es por eso que lo invisible interpreta dando sentido y haciendo vivir a lo visible. Lo patente tiene una fuerza oculta que le hace latir y palpar provocando los cambios y transformaciones sociales. Lo patente es dinamizado por lo latente.

En su secuencia de ideas, Ortega encuentra la experiencia de lo trascendente como última dimensión de lo invisible. Hay un “mirar pasivo” que es el “mirar” a las cosas. Hay un “mirar activo” que es el “mirar interpretativo”. Hay un tercer mirar, el “mirar total” que corresponde a un “mirar místico” capaz de encontrar y ver lo espiritual y vivencial de la realidad, aquello que hace que sea totalmente diferente, lo totalmente otro. Lo latente no completa la realidad. Es necesario la fuerza misteriosa que cría la vida en lo latente. El bosque es visto y oculto en sus árboles patentes, entendido existencialmente en sus árboles latentes y sentido en su significado misterioso de bosque. Se siente como algo diferente de otras realidades y de otros bosques. No hay dos bosques idénticos. Cada uno tiene su particularidad. Cada uno tiene su vida y su misterio. Cada uno guarda sus pájaros y sus secretos.

Lo que da vida a lo latente es la experiencia de lo SAGRADO. Es como el corazón, el latir de las cosas y su dimensión más profunda y comunitaria. Lo sagrado se hace fuertemente presente y actuante. Es recortado de la realidad visible y elevado a una categoría de interpretación superior. Elabora el sentido de la vida ante la realidad comunitaria y social. Lo sagrado es lo que hace que una sociedad se mueva y elabore su sentido. Utilizando una expresión de Durkheim, “una sociedad no está constituida simplemente por la masa de los individuos que la componen, por el suelo que ocupa, por las cosas de que se sirve, por los movimientos que realiza, sino, antes de cualquier otra cosa, por la idea que se hace de sí misma” (DURKHEIM, 1989, p. 500).

En Durkheim, la religión y lo sagrado tienen una dimensión eminentemente comunitaria y social y hacen parte de la construcción de la sociedad. La definición de religión que podemos concluir en Durkheim es “un sistema solidario de creencias y de

prácticas relativas a cosas sagradas, o sea, separadas o prohibidas. Son las creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral” (DURKHEIM, 1989, p. 40). Lo sagrado es un sentimiento colectivo, tal vez un inconsciente colectivo, que elabora el sentido de un grupo elevándolo a una dimensión de comunidad de intereses, de desafíos y de metas. Lo sagrado transforma trascendiendo lo empírico y material.

Lo sagrado y lo profano

Aludimos antes a una certeza no material, interpretativa, capaz de dar sentidos a las cosas vividas, a la que llamamos de realidad simbólica. Existe, derivándose de ella, una respuesta más concreta todavía que llamamos de realidad sagrada. Estamos refiriéndonos a la superación de la explicación racional y biológica. Las acciones humanas no se conforman con explicaciones exclusivamente materiales o empíricas. Buscan sintetizar lo inconsciente con lo consciente, lo empírico con lo intuitivo, lo finito con lo infinito, lo temporal con lo eterno. Resumiendo, lo culto con lo oculto.

Rudolf Otto (1985), analizando lo sagrado va a atribuirle una cualidad numinosa, *Mysterium numens*, que se manifiesta fundamentalmente en dos características, *tremens* y *fascinans*. Al mismo tiempo que la realidad sagrada se manifiesta como miedo, prohibición, interdicción, se presenta como atracción, fascinio, interés. La experiencia de los místicos y la misma experiencia religiosa traen constantemente a tona el deseo de aproximación con lo misterioso y el miedo por el compromiso de la misma. Los ejemplos bíblicos, en los que se evita “ver a Dios” pero deseando conocerlo son sabidos y sirven como prototipo.

Interesa ver como la realidad sagrada provoca una división social y real. Existe lo sagrado como algo especial, orientador y significante de la convivencia humana, obligando a la sociedad a acciones constantes de respeto y de conmemoración. Lo sagrado aparece como diferente, “retirado” de lo normal, significando una realidad desconocida, diferente, pero al mismo tiempo real y fundamental.

Esta realidad va a caminar paralelamente en la sociedad con otra realidad no interpretada de forma simbólica o trascendental. No son necesariamente opuestas, tan sólo, diferentes, al estilo de una carretera de dos carriles por donde pueden circular

dos vehículos a la vez. A la realidad que no es reinterpretada en términos de categorías especiales es lo que denominamos el mundo de lo profano.

Etimológicamente, profano quiere decir lo que está antes del templo o fuera del templo. Lo profano se sitúa en el mundo de lo cotidiano. En las poblaciones rurales, los instrumentos de trabajo (azada, rastrillos, etc.) difícilmente van a adquirir una dimensión sagrada por tratarse de utensilios necesarios para la sobrevivencia, la tarea y la rutina. Lo profano hace entrar a la sociedad en el ritmo repetitivo y monótono de lo necesario. Lo profano se asume como una parte de la vida que no tiene una significación especial y que se tiene necesariamente que cumplir como exigencia material. Es exactamente la realidad profana que tiene que ser quebrada de su rutina monótona para la comunidad poder adquirir un sentido más fuerte del ideal y del sueño colectivo y personal. Esta rutina, prácticamente va a ser quebrada por las fiestas.

El sentido de la fiesta

Francesco Alberioni (1996), en **Os invejosos** hace la siguiente observación: “Ninguna sociedad consigue vivir si no consigue anular periódicamente sus normas de vida. Se necesita crear espacios y ocasiones para infringirlas” (p. 170). De hecho, las fiestas permiten levantarse más tarde, quedarse más tiempo en la calle, incluso durante toda la noche, vestirse de manera diferente, comer y beber más de la cuenta y tantas otras “libertades” que no se realizan normalmente, incluso en el comportamiento sexual.

La fiesta crea un espacio de libertad y de desorden que alcanza a todos los sectores. Aunque haya necesidades económicas es necesario gastar. Aunque haya problemas personales es necesario soñar. La fiesta es un movimiento curioso que provoca el encuentro con “el otro yo” de uno mismo tan oculto en lo cotidiano. Es un momento de ensoñación. El individuo se introduce en un sentimiento colectivo y superior a él, se separa del tiempo, se vierte en su intimidad y se incorpora en un círculo enorme de imágenes y símbolos. La fiesta le hace participar colectivamente: bailes, juegos, espectáculos, procesiones, romerías, invocaciones, oraciones, competiciones, ... La fiesta vence la frustración de lo cotidiano y supera la misma muerte. La fiesta hace vencer la vida. Como comentaba Hesiodo al referirse al com-

portamiento de los campesinos, en **Los trabajos y los días**, “de fiestas, los campos se nutren, acompañando a los hombres en su lucha contra el hambre”.

La Fiesta es una elaboración social que conduce al hombre a creer lo que es (FLORES ARROYUELO, 1990, p. 129). Podíamos resumir diciendo que la Fiesta es creencia evidente. Los esfuerzos de interpretación del hombre y la busca de su papel en la sociedad y en el cosmos, le llevaron a una integración de lo subjetivo y lo objetivo. El hombre busca, desde fuera de él, encontrarse en, y desde dentro de él, saberse con. El ser humano produce un sentido y se encuentra con un sentido ya producido (PRETTO, 1999, p. 28). La fiesta lo sintetiza como algo dinámico, capaz de buscar la fuerza espiritual vivificadora conseguida a través de lo objetivo y lo subjetivo, lo consciente y lo inconsciente. La mayoría de las fiestas actuales han venido ejecutando una serie de actos dentro de unas formas que consideramos tradicionales, pero éstas se han repetido sin tener conciencia de que eran portadoras de un sentido concreto y preciso, por lo menos en sus inicios (FLORES ARROYUELO, 1990, p. 109).

La repetición conmemorativa de la Fiesta indica que se trata de una elaboración social con carácter comunitario y colectivo. Hay un deseo de organizarse paralelamente a la naturaleza. Es el deseo de dominar el tiempo, como ya fue indicado anteriormente. Al igual que se reinicia el ciclo natural con los meses del año, los días de la semana o las estaciones, el grupo humano se organiza de forma cíclica para recomenzar constantemente. La fiesta termina bajo el signo de la esperanza. Sólo puede continuar aquello que termina. La fiesta entra en la dimensión del ciclo de la vida, donde la espera hace parte de lo real y cotidiano. Acaban los días especiales para poder nuevamente dominar el espacio de la convivencia, del trabajo, la producción y el descanso. Lo cotidiano con sus relaciones de normalidad y de orden, resurge, permitiendo las acciones necesarias para la sobrevivencia del pueblo.

Sería imposible pasar el año todo en fiesta. No habría cuerpo humano capaz de aguantar el desorden de la fiesta, sus comidas y actividades. Es necesaria la rutina, el orden, los horarios y los compromisos. Acaba el “desorden social” organizado por la Fiesta. Vuelve el día al día. En verdad, al acabar la Fiesta se revitaliza la institución. Una de las finalidades de la fiesta es la de reforzar los lazos sociales y dar consistencia a la organización social. La

fiesta reúne a los hombres para la experiencia contagiosa y contagiante de la comunión. Al mismo tiempo, reúne para la sabia destrucción de imposiciones y la recuperación y conservación del orden social. La fecha y celebración diferentes, con sus características de poesía, de baile, de música y de alegría contribuyen para desencadenar en la fiesta el momento del espectáculo social. Al mismo tiempo, la consciencia de la vida, las necesidades materiales y de orden, limitan el desencadenamiento colectivo, llamando la atención sobre la necesidad de subordinarse al orden establecido. La fiesta se transforma en el momento especial de la libertad total y temporal (BATAILLE, 1993, p. 44).

La Edad Media es pródiga en ejemplos de fiestas populares en que después de la ironía contra la Iglesia o el Rey vuelve todo a lo normal y a reestructurar el orden de siempre. En realidad, tanto en la antigüedad como en la actualidad, la fiesta consigue armonizar lo sagrado y lo profano. Como habíamos afirmado anteriormente, lo sagrado y lo profano conviven. Esto se manifiesta de forma especial en las fiestas de Carnaval, popularizadas en la Edad Media, de orígenes claramente paganos, cristianizados posteriormente, onde se confirma su carácter sagrado-religioso y profano-civil. Podemos decir que el Carnaval es la síntesis de lo sagrado y de lo profano, surgido como preparación para la cuaresma y la Semana Santa, pero totalmente cargado de ironía, desrespeto, irreverencia, libertad y crítica social. Lo carnavalesco se va a caracterizar por la negación de lo socialmente oficial y formal. Es el momento del disfraz y el antifaz, cuando el hombre puede convertirse en mujer, el rico en plebeyo y la mujer noble en prostituta.

Lo que da sentido a la participación y a la confianza es algo subliminar en la convivencia humana. El soporte de la realidad misteriosa es el sentimiento de algo superior que interactúa en el ser humano criando la posibilidad de una vida auténtica. A este soporte es lo que denominamos fe.

LA FE COMO SABER Y CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

Volviendo a Durkheim tenemos que recordar la importancia dada a la religión y a sus elementos constitutivos. Para él, la sociedad no es movida por la ciencia, la cual se presenta como fría y mecánica. Lo que hace que una comunidad o pueblo cobre su

sentido es el sentimiento del “algo más” que está por detrás de la realidad y que viene representado por los elementos simbólicos y religiosos, por lo tanto, todo aquello orientado por lo afectivo, sentimental y emotivo.

Es desde esta realidad que el ser humano va adquiriendo sus formas de vivir, sus creencias y sus convicciones. A partir de sus capacidades imaginativas va elaborando sus formas técnicas de hacer y comportarse en la realidad. Del imaginar y del hacer se pasa al pensar. En realidad pensar es promover el conocimiento y desvendar la realidad.

El conocimiento va adquiriéndose a lo largo de las vivencias y concienzación de la realidad. Podemos distinguir diferentes formas del conocer que podemos resumir en tres tipos. El primero es el conocimiento que mide, que cuantifica, que experimenta. Es el conocimiento que llamamos de Ciencia, y que se caracteriza por lo matemático y empírico. El segundo tipo de conocimiento es el que crea, imagina, simboliza. Es el conocimiento que llamamos de Arte, y que se caracteriza por la profunda intuición de la verdad y por su creatividad constructiva y estética. El tercer tipo de conocimiento es el conocimiento que cree, que confía. A este conocimiento lo llamamos de Fe y se caracteriza por la certeza, la esperanza, la firmeza del ser humano.

No se puede decir que los tres tipos de conocimiento estén desligados o sean totalmente independientes uno del otro. Los tres se combinan perfectamente, aunque convencionalmente haya uno que prevalezca sobre los otros. Pero está claro que el científico parte de su investigación a partir de la fe, y si no tuviese fe en algún resultado esperado no comenzaría ningún experimento. Tampoco el científico se ve lejos de la creatividad e imaginación artística. De la misma forma el artista utiliza su creencia para manifestarse y comunicar sin dejar de lado la contribución técnica y científica. El mismo creyente, aunque opere básicamente desde la convicción y la creencia no deja de apoyarse en elementos estéticos y artísticos, ni renuncia a la actividad científica. La teología es un claro ejemplo de como la fe es racionalizada y sistematizada para crear una ciencia de lo divino, de lo misterioso o del espíritu.

La fe es, por lo tanto, el conocimiento que no duda, no teme, no desiste. Se apoya en presupuestos diferentes de las otras realidades. Una posible interpretación de la Religión es considerar el hombre religioso como religio, del adjetivo religiosus que puede

significar escrupuloso. Aprovechando un comentario de Ortega y Gasset en su obra **Del Imperio Romano**, citado por Gilberto de Mello Kujawski, “el hombre religioso es el que nunca se comporta con ligereza, irresponsablemente, sino con riguroso y exigente cuidado. Lo contrario de la religión es la negligencia, descuido, desvío, abandono. Frente al *relego* está el *nec-lego*; al negligente se opomne el negligente” (MELLO, 1994, p. 64).

El campo de la fe es la acción confiante en la transcendencia de lo misterioso. En cierto sentido provoca el deseo de cambio al intentar acercar al ser humano a la realidad suprasensible de lo divino. La Biblia lo resume muy bien al definir al hombre como *imago Dei*. La aproximación a lo misterioso-divino provoca, en un primer lugar, la creación del *homo sperans*, el ser de la esperanza. Entendemos por esperanza no una actitud pasiva, sino una actitud confiante, o sea, preocupada por adaptarse a una realidad mejor que la actual. La esperanza no es depositar la responsabilidad negligentemente en la acción de un ser superior, sino realizar la superioridad del ser divino en las acciones humanas. Lejos de una aptitud de omisión y descompromiso supone la aceptación de la construcción de una nueva realidad.

Al tiempo que la fe provoca la esperanza, consecuencia de ésta es la creación de la utopía. Entendemos utopía no como algo irreal o idealista, sino como la posibilidad de salir de la situación o lugar en la que se está, el *topos* de la realidad, para establecer un nuevo patamar humano de vida y comportamiento. La utopía no es irrealidad, sino realidad todavía no cumplida, deseo de libertad y liberación, búsqueda constante de una nueva realidad que en el encuentro con lo misterioso haga al hombre más humano, más profundo y más conocedor de sí mismo.

La fe es la tensión de vida más fuerte y cuestionadora. No se encuentra a nadie alardeando de ser feliz por no creer en nada. Bien al contrario, en la medida que se cree, se construye, se busca, se vive y se transforma. La fe es el elemento de la confianza, de la negación del pesimismo y de la negación de lo nihilista.

EL MITO Y EL RITO: EXPLICACIÓN Y PRÁCTICA

Anteriormente hemos aludido a algunas interpretaciones humanas y sociales que al intentar explicar y responder a las dudas, angustias y preguntas del hombre escapan a la explicación

científica o matemática, para ser respondidas en el campo de la intuición, de lo afectivo o sentimental. Hemos visto también como el lenguaje simbólico es el que consigue expresar la realidad no empírica o evidente. Entre los elementos constitutivos que hacen pensar las respuestas humanas más allá de lo evidente tenemos la presencia del mito y del rito. No queremos entrar en excesivos detalles sobre ambos, ni hacer un estudio exhaustivo de sus clasificaciones. Dejamos, por lo tanto, de lado el análisis diferenciado de los mitos y ritos y sus diferentes tipos. Queremos simplemente reflexionar en un nivel más general intentando privilegiar su importancia y sus funciones.

El mito se presenta como explicación de una realidad que no puede ser explicada a partir de la evidencia absoluta. Su primera función es, por lo tanto, la de explicar una verdad no conocida en su totalidad. Quiere decir que su explicación va a entrar en el ámbito de la imaginación y de la intuición. Cronológicamente el mito surge después de la realidad que quiere explicar, pero anticipándose lógicamente al propio hecho que quiere explicar. El mito sale del tiempo y del espacio para poder ser constantemente eterno y presente. Es, por lo tanto, “atemporal”, colocando el origen de los hechos en el tiempo primordial, o sea, en aquel momento de la experiencia humana que es anterior a la historia y a la prehistoria, en los primordios de la humanidad, cuando las cosas comenzaban enemigmáticamente a formarse.

Por su indefinición de tiempo y espacio, el mito se reactualiza en cualquier momento y en cualquier lugar, cumpliendo así una segunda función, la de rememorar la experiencia humana de tal forma que sea constantemente recordada por la sociedad para actuar de acuerdo a principios concretos de comportamiento.

El mito tiene, como consecuencia de lo anterior, una tercera función de educar, elaborar una pedagogía surgida en el origen de las cosas y en sus explicaciones más esenciales. Esta función pedagógica y socializante lleva a una cuarta función, la de orientar el comportamiento y la acción de los grupos humanos en vistas a un fin concreto y objetivos a ser definidos por una sociedad. Por último, el mito va a dar una certeza y seguridad, ejerce la función de confirmar a la comunidad colocando claramente las verdades necesarias para la convivencia.

El mito solamente se va a poder expresar en lenguaje simbólico, fuera de lo racional y lo lógico. Es la forma de que el lenguaje mítico continúe presente en la historia humana. Su narrativa va

a estar marcada por el carácter de lo maravilloso, lejos de lo que lo racional y lógico pueden concebir. El mito, no solamente en la religión, también en la configuración de la sociedad, se constituye como una palabra sagrada, especial, comunicativa y vital para los grupos humanos.

El ser humano no es solamente palabra. Ésta adquiere su realidad máxima cuando es hecha acto. Esta necesidad humana es realizada por el rito que surge como gesto y acto sagrado permitiendo que la palabra sagrada sea realizada y cumplida. El rito es el mito en acción, su práctica concreta y social. Esta actitud práctica es la que da al mito la totalidad de su significado. Su relación es tan estrecha que si el mito explica, el rito tiene la función de expresar la verdad interpretada y exteriorizar el sentido de las cosas. Si el mito educa y orienta, el rito ejerce la función mimética, repetitiva, igualmente pedagógica de enseñar e indicar las acciones posibles a ser realizadas. Este carácter mimético tiene por finalidad crear una aptitud normativa y comportamental para vivir de acuerdo a un principio socialmente establecido. Las acciones rituales van a gravar fielmente las formas sociales de realización y de convivencia.

El rito se transforma en un momento simbólico importante, que hace entrar a la sociedad en una tensión que recupera el pasado en vistas del futuro. Es un momento especialmente vivo, tan vivo que crea la función de manifestar la opción de vida de la sociedad o de la persona, exteriorizando un proyecto de vida que implica un compromiso, como puede ser el “sí” en la respuesta de la boda, o el juramento de alguien que termina sus estudios universitarios y se dispone a ejercer una actividad pública.

El rito adquiere con eso el sentido de salvaguardar los hechos importantes de la sociedad. Si el mito tiene la función social de recordar, el rito, celebrativamente, va a *conmemorar* para que los hechos no se olviden.

Podemos encontrar la última función del rito en su carácter de guardar la memoria de la sociedad, recontar constantemente su historia. Un ejemplo claro de esto es el rito de la Cena Pascual judía relatado en el libro bíblico del Éxodo, a partir del versículo 37 del capítulo 12, en el contexto de la liberación de la esclavitud de Egipto. La narración bíblica pone en boca de Yavé la necesidad de recordar y conmemorar el día de la liberación. Para eso el pueblo celebrará la Cena Pascual, en la cual necesariamente tendrá que haber elementos simbólicos como el pan

ázimo, el vino, las hierbas amargas y el cordero. La orden concreta de Yavé es explicar a los descendientes el significado de cada símbolo para no olvidar los hechos ocurridos: “cuando tu hijo pregunte el por qué del pan ázimo, has de responderle que era tan urgente salir para la libertad que no hubo manera de fermentar el pan y guardar provisiones; cuando tu hijo pregunte el por qué de las hierbas amargas, has de responderle que es para recordar la amargura de la esclavitud; cuando tu hijo pregunte el por qué del vino, has de responderle que es para recordar el gusto agradable de la libertad; cuando tu hijo pregunte el por qué del cordero, has de recordarle la señal de la sangre del cordero en las puertas de los israelitas”. Este rito pone en evidencia la función de mantener no sólo la historia, sino también la memoria del pueblo viva.

En realidad, el rito se practica muchas veces de forma espontánea, y otras con fórmulas convencionales. El canto del himno nacional de un país puede ser otro ejemplo de esta última. Los saludos del lenguaje cotidiano, el mismo apretar las manos, son ritos espontáneos, sin por ello perder su significado.

Nos gustaría terminar la reflexión sobre la relación mito-rito con el ejemplo de los indios krahô, en la región amazónica brasileña. La aldea krahô se construye en círculos concéntricos. En el más externo está la plantación. En un segundo círculo se construyen las casas. En el centro, hay un patio, donde los krahô se reúnen, también en círculo, para discutir sus problemas, organizar sus fiestas y tomar decisiones. Con esta estructura organizada circularmente los krahô consideran estar en una relación natural circular. El círculo principal sería el círculo de la bóveda celestial. El segundo, el círculo de la Tierra. Un viejo cacique krahô comentaba el mito a los niños: “en un sueño, yo estuve por el mundo y por el cielo. Ví que el mundo es redondo y que el cielo es redondo. Dentro del cielo está el mundo. Dentro del mundo están las aldeas. Nosotros somos krahô. Nuestra aldea es redonda, como el cielo y el mundo. Dentro de nuestra aldea tenemos nuestro patio, también redondo. Ese es nuestro centro, donde nos sentamos para discutir y decidir. Dentro del patio estamos nosotros. Dentro del cielo está Parpân (Dios) que manda todas las cosas para que vivamos. Vivir la vida de trabajo, de recolección y de pensamiento” (PORANTIM, 1986, p. 18). En este mito y en la organización del espacio y de la sociedad de los krahô podemos encontrar un bonito ejemplo de la relación mito-rito.

CONCLUSIÓN

“Si la razón se alimenta de conceptos, la existencial se alimenta de metáforas”. Max Weber seguramente no conocía esta frase de Herder y resumió el espíritu de la Modernidad post-medieval con otra lacónica y precisa frase llamando la atención sobre el “Desencanto del Mundo”. En ella quería explicar la pérdida del sentido transcendental y espiritual presente en la Edad Media, y su sustitución por lo racional y material de la nueva comprensión de la sociedad.

En realidad, el mundo nunca perdió su encanto. Lo que perdió su encanto fue el mirar del hombre. La preocupación básica de la sociedad dejó de ser lo universal y transcendental para preocuparse por lo productivo y económico. El bosque que antes era considerado como una creación divina, ahora es visto como posibilidad de comercio o transformación en objetos que puedan ser posteriormente negociados. Pero el encanto continuaba en la naturaleza aunque fuese de forma oculta y paciente a la espera de cambios.

La ciencia, otro de los pilares básicos de la modernidad dejó de buscar la metáfora de las cosas para preocuparse por la explicación de ellas. No importa el contemplar. Lo que importa es el saber y el dominar. Bacon lo sintetizó magistralmente cuando afirmó “conocer es poder”. El mundo de la modernidad consiguió satisfacer las necesidades racionales y científicas. Solamente en parte consiguió satisfacer las necesidades materiales. Pero se quedó lejos de satisfacer las necesidades emotivas, sentimentales, afectivas, en definitiva, espirituales del ser humano.

La Post-Modernidad surge, entonces, como un estallido de los sentimientos asfixiados. La explosión de religiosidades de todo tipo nos avisan de cambios en la forma de entender la sociedad y de percibir una insatisfacción generalizada en sus propuestas y fundamentos prácticos. Tenemos que recordar otras de las afirmaciones de Durkheim, “no hay religión que sea falsa” pues todas ellas son la representación, la manifestación de deseos, sentimientos y formas humanas de autocomprenderse y comprenderse socialmente. Podemos parafrasear el título del libro de Freud, **El mal-estar de la civilización** afirmando que el predominio de lo racional y subjetivo provocó un “mal-estar de la modernidad”.

Para dar sentido a los valores perdidos del ser humano, para

equilibrar de nuevo el deseo de armonía entre los diferentes saberes tendremos que Re-encantar el Mundo. Como diría Heráclito, “la morada del hombre es lo extraordinario” (Fragmento, 50). La religión puede traer al hombre de la actualidad algunos de los valores que se fueron ofuscando. En realidad, la religión necesita presentarse como crítica social. Para los sistemas materialistas, entre los que hay que considerar el capitalismo hoy denominado neo-liberalismo, la religión sobra, así como todo aquello que convide al hombre de la actualidad a contemplar, parar, pensar en gratuidad y sacrificio, y tantas otras cosas que no se preocupen por el lucro o el hedonismo personal. Si en algunos momentos de la historia tenemos que reconocer a la religión, y su organización en iglesias, un carácter alienante y resignador, es necesario recuperar su sentido de respuesta a angustias y deseos de las sociedades y no de fugas. La religión como crítica social puede traer el espíritu que falta a muchas de las manifestaciones actuales del comportamiento humano y ayudar a la sociedad actual a saber buscar lo más profundo y esencial de la vida.

ABSTRACT

The religious phenomenon is present in cultures as a response to fundamental human questions. It shapes the understanding of life and elaborates cosmologies. With basis on its intuition, it organises itself elaborating the feelings of the sacred, symbolic realities, rites, ethics, and so on, which establish forms of social and communitarian relations.

Key words: Religion; Theology; Philosophy; Anthropology; Sociology; Culture and morals.

Bibliografia

- ALBERIONI, F. **Os invejosos**. São Paulo: Rocco, 1996.
- BATAILLE, G. **Teoria da religião**. São Paulo: Atica, 1993.
- BELLAH, N.R. La evolución religiosa. In: **Sociología de la religión**, selección de Roland Robertson, Fondo de Cultura Económica, México, 1980
- BOURDIEU, PIERRE. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- CAILLOIS, R. **L'homme et le sacré**. Paris: Francia, 1950.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, MIRCEA. **El mito del eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FLORES ARROYUELO, F. J. **Fiestas de pueblo**. Ed. Univ. de Murcia, España, 1990.
- MELLO KUJAWSKI, GILBERTO DE. **O sagrado existe**. São Paulo: Atica, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, J. M. Ideas y creencias. **Revista de Occidente**. Madrid. 1961.
- ORTEGA Y GASSET, J. M. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PORANTIM, Revista del Conselho Indigenista Missionário de la Igreja Católica de Brasil. Volumen de Agosto/Sept. De 1986. Brasília, DF. Brasil
- PRETTO, H. E. Antropologia da festa. **Revista Espaços**, São Paulo: Itesp, 1999.