

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

# PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

## Capítulo 1



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero de 2004

*Para entender la religión en el Perú - 2003*

Copyright 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 30-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-4342

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-637-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

## Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina

*Manuel M. Marzal Fuentes*

En mi libro *Tierra encantada*<sup>1</sup> —cuyo título subraya la omnipresencia de lo sagrado en América Latina, a pesar de la secularización de la sociedad tecnológica globalizada— presento una visión de conjunto de la antropología de la religión y del fenómeno religioso latinoamericano. Esta visión me ha permitido descubrir en el estudio de la religión latinoamericana algunos vacíos que son el tema de este artículo, que se limita a recoger y a reordenar lo expuesto en el libro. El presente artículo fue presentado y discutido en el Segundo Coloquio de Religión y Sociedad,<sup>2</sup> y busca hacer patentes algunas preguntas pendientes en el estudio de la religión latinoamericana. En primer lugar, hace un breve panorama de los vacíos y de las razones de estos en el estudio de la religión de Latinoamérica por temas y por campos; y, en segundo lugar, realiza un análisis detenido de dos de ellos: el sentimiento y la ética religiosos.

---

<sup>1</sup> MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología de la religión en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

<sup>2</sup> Jerez, España, 2001.

## 1. PANORAMA DE LOS VACÍOS EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN LATINOAMERICANA

Estos vacíos, que considero preguntas pendientes, se dan tanto en el campo teórico y metodológico como en el estudio del catolicismo latinoamericano.

### 1.1. Vacíos en el campo teórico y metodológico

Antes de enumerarlos, quiero hacer una observación que ayudará a comprender el tema. Un problema de la antropología religiosa latinoamericana es su excesiva dependencia de la del Primer Mundo, hecho que la lleva a plantear temas que son poco relevantes entre nosotros. Por ejemplo, el fenómeno de la secularización. Cuando aparecieron los primeros estudios sobre la secularización, no pocos científicos latinoamericanos trataron de aplicarlos a nuestra realidad y aun supusieron su validez, como ocurre a menudo con las teorías de moda. Sin embargo, la secularización o desacralización está menos presente en América Latina; por eso, en mi libro, la llamo *Tierra encantada*. Esta menor secularización se debe al escaso impacto que tuvo la Ilustración en el mundo iberoamericano, al papel que siguió desempeñando la Iglesia en muchos de los países después de la Independencia, a la omnipresencia del catolicismo popular en la vida del pueblo y a muchos otros factores. Es cierto que, en la actualidad, la secularización ha llegado a ciertos sectores minoritarios que viven la cultura secular de la sociedad industrial, ya matizada por la crítica posmoderna de la secularización, y que hay otros sectores minoritarios en sociedades indígenas marginales que conservan una visión sacra. Sin embargo, la mayoría del pueblo latinoamericano hace una doble lectura de los hechos sociales. Por una parte, reconoce causas «naturales» y la acción y los conflictos de los seres humanos, como los presentan los medios de comunicación cada vez más presentes en el mundo popular. Por otra parte, descubre causas «religiosas» en la acción de Dios y de los «santos» en el mundo y en la historia humana. Creo que esta doble lectura que hace el pueblo es una



forma de sabiduría que ha librado a muchos latinoamericanos de la falta de sentido trascendente que tiene a menudo la cultura secular moderna.

A pesar de esta observación, los antropólogos latinoamericanos somos sin duda seguidores de la antropología religiosa del Primer Mundo. Es sabido que esta se ha hecho tres grandes preguntas sobre la religión. La primera fue sobre su origen, cuando nacía el evolucionismo cultural; la segunda, sobre las funciones de la religión, cuando se generalizaba el estructural-funcionalismo; y la tercera, acerca del significado de la religión, al aparecer la antropología simbólica. Nuestros antropólogos, aunque no abordaron la primera pregunta, pues no había nacido aún la antropología latinoamericana moderna, se han adueñado de la segunda y han analizado detenidamente la función social de la religión como parte de la identidad de los grupos culturales, sobre todo en los clásicos estudios de comunidad. En la actualidad, comienzan a responder la tercera pregunta sobre el significado de la religión, aunque el enfoque funcionalista siga siendo el preponderante y se aplique también a los nuevos campos de estudio, como las nuevas iglesias evangélicas.

También es sabido que, de las cinco dimensiones del hecho religioso, los antropólogos se han preocupado de estudiar mucho el ritual y la organización religiosa, analizando especialmente los grupos y los roles. Sin embargo, le han dedicado poca atención a las creencias, para las que se acude fácilmente a simples encuestas de opinión y, casi nada, a la ética religiosa y al sentimiento religioso, a no ser con breves añadiduras a las otras dimensiones de la religión. Se puede decir que lo mismo ha ocurrido con los antropólogos religiosos de América Latina. Por esto, en la segunda parte de este trabajo, analizaré ampliamente estas dos dimensiones olvidadas de la religión. A continuación, expongo dos casos de los vacíos teóricos y metodológicos.

### *1.1.1. Estudios sobre la alienación religiosa*

Llama la atención que, aunque durante muchos lustros las escuelas o departamentos de antropología de muchas universidades nacionales

latinoamericanas han estado dominados por el paradigma marxista, no se hayan producido estudios empíricos sobre la alienación religiosa. La razón fundamental es conocida: esta alienación se aceptaba no como una inducción empírica sino como una deducción de una visión de la religión aceptada dogmáticamente. Sin embargo, creo que estos estudios se deben hacer todavía, sobre todo ahora que las tesis marxistas se pueden analizar con mayor serenidad. No hay duda de que tanto en el catolicismo popular mayoritario como en muchas confesiones evangélicas se dan formas de consuelo interesado, supuesto básico de la crítica marxista de la religión. Debemos analizar empíricamente el rol de la religión en la vida social y política de los pueblos, teniendo en cuenta que se ha reivindicado gracias al papel que tuvieron los católicos militantes en el proceso revolucionario sandinista de Nicaragua y los evangélicos en la resistencia contra Sendero Luminoso en Ayacucho (Perú). Debemos analizar también, aunque haya que acudir a métodos más cualitativos, el papel que el cristianismo puede cumplir en el mundo burgués como legitimación teórica y como condicionante ético.<sup>3</sup>

### 1.1.2. *Estudios de los estados de ánimo y de las motivaciones que genera la religión*

Clifford Geertz,<sup>4</sup> con un enfoque simbólico, analiza la religión como perspectiva que, al igual que otras perspectivas (la del sentido común, la científica o la estética), sirve para ver la vida y construir el mundo. La perspectiva religiosa se acepta por la autoridad de la «hierofanía» y se mantiene por el rito, que no solo es el modelo de la fe que uno tiene sino, también, el modelo para expresarla. Además, sitúa al creyente en

<sup>3</sup> ASSMAN, Hugo y Manuel REYES MATE (eds.). *Karl Marx y Friedrich Engels*. Salamanca: Sígueme, 1974. Además, véase HOUTART, François. *Religión y modos de producción precapitalistas*. Barcelona: Iepala, 1989.

<sup>4</sup> GEERTZ, Clifford. «Religion as a cultural system». En: LESSA, William y Evon Z. VOGT (eds.). *Reader in Comparative Religion*. Nueva York: Harper and Row, 1965, pp. 202-216.

el cosmos «realmente real», lejos del caos de lo que no se entiende, no se acepta o se considera «el mal». Esta visión de la religión como un sistema de símbolos que genera en el creyente un conjunto de estados de ánimo y de motivaciones fuertes, penetrantes y duraderas, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, contrasta con la percepción clásica de Emilio Durkheim,<sup>5</sup> porque traslada el análisis del objeto religioso al sujeto. El análisis de Geertz ha sido muy aceptado por los estudiosos de la religión. Sin embargo, Geertz no desarrolla un método para investigar los estados de ánimo y motivaciones propios de cada religión. Por esto, no hay (o no los conozco) estudios empíricos que hayan seguido esta línea de investigación.

## 1.2 Estudios sobre el catolicismo latinoamericano

No hay duda de que el hecho religioso católico ha sido el más estudiado por los antropólogos, por estar presente tanto en las culturas indígenas y negras —campo tradicional de investigación de la antropología— como, sobre todo, en la cultura popular, campo de estudio cuando aparece lo que Esteban Krotz<sup>6</sup> llama «cultura adjetivada». Sin embargo, otros temas han comenzado a abordarse y se han producido vacíos, de los que recojo estos cuatro:

### 1.2.1. *Teoría de la devoción popular*

Las fiestas y peregrinaciones, así como las distintas formas de devoción popular, han sido ampliamente descritas por los antropólogos en sus etnografías del mundo indígena, negro y urbano-marginal, y se han hecho tesis brillantes sobre estos puntos. Sin embargo, juzgo que no se ha analizado bien la devoción popular ni se ha construido una teoría

<sup>5</sup> DURKHEIM, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.

<sup>6</sup> KROTZ, Esteban (comp.). *La cultura adjetivada*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.



sobre ella que dé cuenta de una realidad religiosa que, por una parte, se expresa en una abigarrada diversidad de formas culturales y, por otra, parece contener rasgos tan similares que permite, con una generalización bastante evidente, explicar el significado profundo de esa devoción popular. Yo lo he intentado en un trabajo<sup>7</sup> que recojo en varios estudios. Allí sostengo que la clave de la religión del pueblo está en el significado que el pueblo latinoamericano da a ocho palabras («devoción», «santo», «milagro», «castigo», «promesa», «bendición», «fiesta» y «peregrinación») recibidas en la evangelización colonial y reinterpretadas en su mundo cultural.

Aunque debería contrastar el significado que les dan a estas palabras la religión «oficial» y la «popular», me limito a dos, subrayando que el pueblo creyente no se reduce a resistir desde su cultura, sino que traduce a ella el contenido del mensaje cristiano. Así, tanto el «milagro», que parece a veces reflejo de una religión interesada, como el «castigo», que suele considerarse fruto de la predicación colonial de sabor veterotestamentario o rezago de las religiones prehispánicas con dioses que exigen sacrificios humanos, son para el pueblo una verdadera lectura religiosa de la vida. Esta teoría de la devoción popular es una hipótesis que he visto confirmada en muchos trabajos empíricos y debe ser comprobada, como se lo he aconsejado con poco éxito a mis estudiantes, en nuevas investigaciones, porque explica la devoción a los santos por el significado profundo que tienen para el pueblo, más que por razones históricas de la tradición o por razones funcionales que la devoción presta a la conservación y a la reproducción de la cultura.

### *1.2.2. Análisis del pluralismo católico*

Aunque esta ha sido una vieja realidad desde la fundación de la Iglesia, los estudiosos latinoamericanos recién la han manejado como catego-

---

<sup>7</sup> MARZAL, Manuel. «Claves de interpretación del catolicismo popular peruano». *Día-logos*, n.º 28, Lima, Federación de Facultades de Comunicación Social, 1990.



ría de análisis a raíz de los cambios que siguieron al Concilio Vaticano II. Pienso que hay dos conceptos de la ciencia social que ayudan a analizar el pluralismo: la configuración cultural<sup>8</sup> y el espíritu sectario.<sup>9</sup>

Ruth Benedict, abrumada por el concepto de cultura que todo lo abarca e inspirada en la psicología de la *gestalt* y en la tipología polar de Nietzsche sobre la orientación apolínea y dionisíaca de los valores de la existencia, introduce el concepto de configuración cultural. Según este concepto, las culturas se basan en ciertos «propósitos característicos no necesariamente compartidos por otros tipos de sociedad», que hacen coherente la conducta del grupo, al punto de que esta solo puede entenderse «entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad».<sup>10</sup> Aplicando este concepto, los distintos tipos de católicos parecen explicarse por los propósitos y por las fuentes emocionales e intelectuales con que viven su fe, fenómeno que denomino «experiencia religiosa fundante», porque da coherencia a la forma propia de catolicismo de cada tipo de católico. Así, la experiencia religiosa fundante del católico cultural es la «devoción al santo»; la del católico carismático, el Espíritu Santo que cura y otorga el don de lenguas; la del católico popular, el «pobre» descubierto en la Biblia en el seno de las comunidades de base; la del católico secular de ciertas elites urbanas, la autonomía dada por Dios a los seres humanos y el talante pluralista y secular del mundo moderno.

Por su parte, Bryan Wilson analiza el difundido fenómeno sectario actual y define la palabra «secta». Se trata de una agrupación de carácter voluntario, en la que se ingresa por una prueba de méritos, se exige a sus miembros un sometimiento absoluto y una fuerte autoidentificación, se fomenta un sentimiento de elite como poseedores de la verdad y se expulsa a quienes no cumplen estrictamente las normas del grupo. El carácter sectario es cierta inclinación al exclusivismo, que lleva a prescin-

<sup>8</sup> BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967 [1934].

<sup>9</sup> WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.

<sup>10</sup> BENEDICT, Ruth. *Op. cit.*, pp. 264-265.

dir por completo de otras opciones religiosas y supone un distanciamiento y aun hostilidad frente a otras sectas y grupos religiosos.<sup>11</sup> Así se puede decir que, en el pasado reciente de la iglesia latinoamericana, algunas comunidades eclesiales de base fueron sectarias y estaban tan identificadas con opciones políticas de izquierda que parecían identificar el reino de Dios con el socialismo, mientras que en la actualidad son algunos nuevos movimientos eclesiales los que, por su crecimiento y dinamismo, parecen creer que representan el único catolicismo verdadero.

### 1.2.3. *El sincretismo como forma de inculturación*

Es sabido que el concepto de sincretismo ha sido uno de los más debatidos por los antropólogos y etnohistoriadores latinoamericanos, sobre todo al analizar las distintas formas de resistencia que la población india y negra tuvo frente a la evangelización colonial, bastante compulsiva. Son formas que mantienen los que, en mi tipología del pluralismo católico, denomino «católicos sincréticos». En un libro mío,<sup>12</sup> comparo el sincretismo quechua-cuzqueño de Perú, el maya-chiapaneco de México y el afro-bahiano de Brasil, y defino el sincretismo entre dos religiones que han mantenido un prolongado contacto como una nueva religión. Esta es producto de la interacción dialéctica entre los elementos de las dos religiones, en la que algunos elementos se han conservado con su misma forma y significado, otros han desaparecido por completo, otros se han identificado con elementos similares de la otra religión y otros se han reinterpretado, conservando la misma forma y cambiando de significación.<sup>13</sup> Evon Z. Vogt, el estudioso de los zotziles de Chiapas, tras una exposición crítica de la mayoría de las teorías sobre el sincretismo mesoamericano y de la suya, de la simple

<sup>11</sup> WILSON, Bryan. *Op. cit.*, pp. 29-35.

<sup>12</sup> MARZAL, Manuel. *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 176.

«incapsulación» de los elementos cristianos en la matriz religiosa maya, formula un concepto de sincretismo como proceso de recombinación selectiva y creativa de los elementos de ambas religiones,<sup>14</sup> concepción bastante similar a la mía.

Aunque se deben buscar nuevos conceptos y teorías sobre el sincretismo, a medida que se estudian en el terreno los hechos sincréticos, este tema debe considerarse como una pregunta abierta (recuérdese que ha adquirido nueva vigencia por el interés de la teología católica y, recientemente también, de la evangélica por estudiar el sincretismo como la otra cara de la inculturación). El término «sincretismo», más usado por los teólogos que por los antropólogos, se refiere a las formas culturales que toman las religiones universales, sobre todo el cristianismo, al ser asumidas por distintas culturas. Este proceso, aunque fue facilitado por la actitud más abierta de algunos misioneros, como ocurrió en la evangelización de algunas sociedades indígenas de la América hispana,<sup>15</sup> se debe sobre todo a la resistencia de los indios. Estos trataron de mantener las formas religiosas propias, a las que no querían renunciar, y de satisfacer la necesidad de repensar el mensaje evangélico desde sus propias categorías culturales. Entre los trabajos en esta línea pueden señalarse los encuentros sobre teología india en México<sup>16</sup> y Panamá,<sup>17</sup> y una obra colectiva de la que soy editor,<sup>18</sup> que ha tenido bastante difusión en castellano y en otras lenguas. Parece que este diálogo interdisciplinario sobre el significado etnológico y teoló-

<sup>14</sup> VOGT, Evon Z. «Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica». En: GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel *et al.* (eds.). *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. Tomo II: Encuentros interétnicos*. Madrid: Siglo XXI, 1992, p. 294.

<sup>15</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Editorial Bartomeu Meliá, 1996 [1651].

<sup>16</sup> VARIOS. *Teología india. Tomo I: Primer encuentro-taller latinoamericano*. Quito: SENAIM y Abya-Yala, 1991.

<sup>17</sup> *Ibid.* Tomo II: *Segundo encuentro-taller latinoamericano...*, 1994.

<sup>18</sup> MARZAL, Manuel (ed.). *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.



gico del sincretismo contribuirá a una profundización en la pregunta abierta.

#### *1.2.4. Los nuevos movimientos eclesiales*

Estas organizaciones han nacido en los últimos años y muestran gran dinamismo religioso y apostólico. Entre ellas destacan Comunión y Liberación, el Movimiento Neocatecumenal, los Focolares, las Comunidades del Arca y el peruano *Sodalitium Christianae Vitae*. En mayo de 1998 se reunieron, en Roma, 56 de esos movimientos con Juan Pablo II. El Papa, sin duda, quiso darles un reconocimiento frente a ciertos sectores de la Iglesia que los ven con desconfianza, al mismo tiempo que recordarles, contra toda tentación sectaria, que la Iglesia está formada por todos los bautizados. Aunque no resulta fácil hacer estudios empíricos de estos movimientos, que suelen poner dificultades por las sospechas de las que son objeto, no hay duda de que constituyen otra pregunta abierta por su enorme dinamismo en la secularización creciente de la sociedad moderna y del consumismo hedonista, que amenazan al fenómeno religioso y a la Iglesia. Ciertos estudiosos presentan algunos de estos movimientos como fundamentalistas y como una reacción contra la religiosidad posmoderna, pero son, indudablemente, un lugar privilegiado para estudiar la religión en el inicio del tercer milenio.

## 2. ANÁLISIS DE LOS DOS VACÍOS MÁS SIGNIFICATIVOS

Junto a este ajustado panorama de preguntas pendientes en el estudio de la religión latinoamericana, aparecen en mi opinión como más significativas las preguntas sobre el sentimiento religioso, tan arraigado en el hombre latinoamericano que parece funcionar como barrera ante la marginalidad social y la secularización crecientes, y sobre la ética religiosa, que suele ser mal interpretada y considerada poco consecuente con la profunda religiosidad latinoamericana.



## 2.1. El sentimiento religioso

Se puede decir que el sentimiento religioso es la dimensión olvidada por los estudiosos de la religión en América Latina, hecho que resulta extraño al ser quizás el punto fuerte de la religión latinoamericana. Llamo sentimiento religioso al conjunto de reacciones afectivas que tiene a menudo el creyente durante la celebración del culto y de otros actos de su práctica religiosa. Estas reacciones afectivas, como ocurre con todas las reacciones subjetivas, pueden ser de mayor o menor intensidad en función de los estímulos y de la personalidad de cada uno. Sin embargo, como tienen un contenido común y un contenido cultural, pueden ser analizadas por los antropólogos como dimensión importante del hecho religioso. Sobre el contenido común del sentimiento religioso opino que conserva plena validez la teoría del fenomenólogo alemán Rudolf Otto<sup>19</sup> y sobre el contenido cultural hay que llevar a la práctica el viejo consejo de Radcliffe-Brown.<sup>20</sup>

### 2.1.1. *El sentimiento numinoso según Otto*

A Otto no le interesaba el tema en boga del origen de la religión sino la percepción sentimental de lo sagrado. Aunque admite que el conocimiento racional sobre Dios a través de conceptos claros y distintos es necesario y que su formulación es una prueba del desarrollo de una religión, Otto sostiene que este conocimiento no agota la expresión de lo divino. Por ello, es necesario analizar también su dimensión irracional. En su análisis introduce, para denominar el sentimiento religioso, el neologismo «numinoso» (lo que procede de lo divino o numen). Lo numinoso es lo que se siente ante un misterio que es tremendo porque atemoriza y, al mismo tiempo, fascinante porque atrae. Ese sentimien-

<sup>19</sup> OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. 2ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965 [1917].

<sup>20</sup> RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1972 [1952].

to se da «en *todas* las religiones como su fondo y su médula», pero de modo especial en las semíticas y, sobre todo, en las bíblicas, en las que «tiene un nombre especial: *qadosch*, que corresponde a *hagios* y *sanctus* y con mayor exactitud a *sacer*». <sup>21</sup> Para Otto, los seres humanos tienen distintos sentimientos (confianza, gratitud, seguridad y resignación, entre otros), pero «ninguno, ni todos juntos expresan íntegramente [...] la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se presenta en el terreno religioso». <sup>22</sup>

Al describir el sentimiento numinoso, Otto comienza por el adjetivo *tremendum*, en el que descubre tres aspectos: lo propiamente tremendo, la majestad y la energía.

- a) *Tremendum* —de la palabra latina *tremor*— significa «temor», pero no un temor natural sino un temor muy peculiar que Otto explica mediante el recurso a otras lenguas y la analogía de sentimientos. Así, el hebreo bíblico habla del «*emat* Jahveh, el terror que Jahveh puede emitir, enviar como un demonio, paralizando los miembros del hombre». <sup>23</sup> Lo tremendo se expresa en el ideograma «inaccesibilidad absoluta». Entre las analogías de *tremendum* está la «cólera de Dios», presente en el Antiguo Testamento y en muchas religiones. Se trata de una metáfora, como cuando hablamos del mar encrespado. No se refiere a propiedades morales —aunque a menudo haya sido explicado como el rechazo a los pecados de los hombres— sino al ser mismo de Dios. Por esto, al creyente del Antiguo Testamento, «la cólera divina no le parecía aminoración de santidad, sino expresión natural de la santidad». <sup>24</sup>
- b) La majestad conserva, para Otto, «en nuestro sentido actual del lenguaje, una suave, última, temblorosa huella de lo numinoso», por lo que atribuirle a un hombre parecería blasfemia. <sup>25</sup> Esta experiencia

<sup>21</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 33.

del hombre ante lo divino no se debe a haber sido creado por Dios sino a sentirse una pobre criatura y a tomar conciencia de la propia nada frente al Todo. Esto resulta más claro en el lenguaje de la mística, que es «la exaltación máxima del elemento irracional de la religión». Otto aduce el testimonio de místicos dominicos alemanes, de la mística musulmana y de los místicos modernos de los que habla James.<sup>26</sup>

- c) La energía evoca actividad, pasión y movimiento, y es siempre el Dios vivo, no la «*causa prima*» o explicación última racional de los filósofos, que tildan de «antropomorfismo» a los que hablan de Dios vivo. En esto siempre «han luchado los irracionistas contra los racionalistas, Lutero contra Erasmo. La *omnipotentia Dei* de Lutero no es otra cosa que la unión de la *majestad*, en el sentido de absoluta prepotencia, con esta energía entendida como lo que acosa, activa, domina, vive».<sup>27</sup>

El sustantivo «misterio», aunque negativamente significa lo que no se comprende, de modo positivo evoca sentimientos de admiración: *mirum o mirabile* (admirable). Por eso, el misterio religioso o «lo *heterogéneo en absoluto* [...] colma al ánimo de intenso asombro».<sup>28</sup> Similar evocación «lo totalmente Otro» de la actual teología, no obstante el reconocimiento que hay de las analogías del ser entre las cosas, las plantas, los animales, el hombre y Dios, todos los cuales tienen ser aunque de modo muy diferente entre sí. Lo absolutamente heterogéneo es incomprendible, no solo por las limitaciones del conocimiento humano sino por su esencia inconmensurable. Por otra parte, la mística —tanto la cristiana como la budista—, que es la forma más radical del sentimiento religioso, empuja al hombre hacia la «nada» o hacia el «vacío», hecho que no es un nihilismo patológico sino «ideogramas para significar lo absolutamente heterogéneo».<sup>29</sup> La realidad

<sup>26</sup> JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986 [1902].

<sup>27</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 46.

numinosa trasciende las categorías del pensamiento y así se expresa por paradojas (afirmaciones cuyos términos parecen contrarios) y antinomias (afirmaciones cuyos términos parecen contradictorios), de las que está lleno todo el lenguaje religioso.

El adjetivo «fascinante» es la cara complementaria de lo tremendo y es, para Otto, «el hecho más singular y notable de la historia de la religión», puesto que «la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y de apropiárselo de alguna manera».<sup>30</sup> Lo «fascinante» se traduce en los sentimientos de esperanza y de beatitud. No se puede expresar ni concebir; para Pablo es «lo que ningunos ojos han visto, lo que ningún oído ha escuchado, lo que no ha sentido ningún corazón». Sin embargo, aparece en toda la literatura religiosa, sobre todo en la mística. Otto aduce muchas citas y recurre de nuevo al libro citado de James.<sup>31</sup> Sobre el nirvana recuerda su conversación con un monje budista, quien «con la más obstinada consecuencia, había derrochado conmigo su *teología negativa* y sus razones para demostrar su doctrina del *anatman* (de que el alma no es un yo independiente y persistente) y del omnivacío» y, al enfocar el tema de modo positivo, «acabó por decir, después de algunos titubeos, en voz suave y contenida: beatitud indecible». Para Otto, «en la suavidad y medida de la respuesta, en la grave entonación de la voz, en el rostro y en el ademán, manifestaba mejor que con las palabras lo que pensaba de ello. Era una confesión explícita del *mysterium fascinans*».<sup>32</sup>

Otto completa su exposición del sentimiento numinoso con dos puntos. Uno, el concepto de pecado como negación de lo numinoso. Aunque para él pueda haber «un reconocimiento profundo y sumiso de lo santo» sin dimensión ética, no hay «ninguna religiosidad en alto grado de desarrollo en la cual no estén implicados imperativos morales [...] como exigencias de la divinidad».<sup>33</sup> Más aun, Otto piensa que en

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 53 y 54.

<sup>31</sup> JAMES, William. *Op. cit.*

<sup>32</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 82.



estas religiones el pecado es un valor negativo numinoso y hace a la moral racionalista la misma crítica que había hecho al dogma: el olvido de los elementos no racionales. En efecto, el racionalista reconocía la ley y quería cumplirla, pero cuando la transgredía «no sentía ninguna especie de “abatimiento espiritual”, ninguna necesidad de redención, porque le faltaba [...] la comprensión de lo que es *pecado*».<sup>34</sup>

El otro punto trata de las formas de expresión de lo numinoso, para lo cual Otto recurre tanto a la psicología (con la ley de asociación de los sentimientos y con la esquematización) como a la filosofía (con lo numinoso como categoría kantiana). Según la ley de asociación, sucede lo mismo con los sentimientos que con las demás representaciones mentales, que se «atraen y cada una de ellas suscita a otra [...] cuando ambas son, en alguna manera, semejantes». Por esto, el estudioso de la religión debe «descubrir la cadena de los estímulos bajo cuyo influjo se despierta el sentimiento de lo numinoso».<sup>35</sup>

Esta asociación se hace por medios directos, aunque no haya una estricta transmisión del sentimiento numinoso, porque este, a diferencia de la cultura, «no se enseña ni se aprende, sino que únicamente puede despertarse sacándole del espíritu».<sup>36</sup> Más que con muchas palabras, se despierta «en los ademanes, en el tono de voz, en el semblante, en la expresión de insólita importancia del acto, en el solemne recogimiento de la comunidad orante».<sup>37</sup> Y, sobre todo, en la reproducción de hechos numinosos, como la vocación profética de Isaías viendo a Dios entre querubines que entonan el «santo, santo, santo».<sup>38</sup>

La asociación se hace también por medios indirectos, como lo sublime, el milagro (no como hecho extraordinario que solo se explica por acción de Dios sino como manifestación de Dios, como piensan los católicos populares) y lo que no se entiende, como la lengua del

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 71-73.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>38</sup> Is 6.

culto, que, en muchas tradiciones religiosas, es distinta de la común. Al respecto, Otto narra un hecho de la Iglesia Luterana, en la que «restos mal cosidos de la misa retornan a los rituales luteranos», que suscitan «la devoción mejor que las disposiciones de nuestros nuevos sacerdotes». <sup>39</sup> Algo similar se dio en la Iglesia después del Concilio Vaticano II con ciertas experiencias litúrgicas que, en nombre de la palabra y de la catequesis, mataron el gesto y el misterio, y fueron una causa de la aparición del movimiento lefevrista con su voceado retorno a la misa en latín.

Finalmente, la asociación se hace también a través de medios artísticos, como las artes plásticas, la música y las «impresiones mágicas», como las prescritas por el taoísmo y por el budismo en China, Japón y Tíbet. <sup>40</sup>

Según la esquematización, la asociación no se debe a semejanzas extrínsecas sino a «conexiones necesarias e intrínsecas, producidas en virtud de un principio de verdadero e íntimo parentesco, de legítima coherencia». <sup>41</sup> En la doctrina kantiana, un ejemplo lo ofrece el esquema temporal (antes y después) en la categoría de causalidad (causa y efecto); y esto introduce el tema filosófico. Como las tres clases de medios producen el sentimiento numinoso con independencia de la asociación histórica, no se trata de una experiencia cultural aprendida en la socialización sino de una categoría kantiana. Es una categoría pura y a priori, pues para Kant, aunque todo nuestro conocimiento «comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él *en* la experiencia». Así, lo numinoso «irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace *de* ellas, sino *merced a* ellas». <sup>42</sup> Más aun, siguiendo a Kant, que contrapone la razón del juicio

---

<sup>39</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 98.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 158.

estético a la razón del juicio lógico, Otto postula en el hombre una facultad especial para conocer lo santo, la «facultad divinadora o de divinación»,<sup>43</sup> a la que denomina el fondo del alma.

Son conocidas las críticas de algunos antropólogos al trabajo de Otto. Una es que describe el sentimiento religioso en las grandes religiones monoteístas y asiáticas, pero no en las primitivas, en las que hay mayor familiaridad e incluso irreverencia con lo divino. Personalmente, juzgo que esta crítica es inválida. En primer lugar, porque en el sentimiento religioso primitivo hay también una cara terrible, hecho que ya admitía Tylor<sup>44</sup> en 1871: «Incluso en la vida salvaje más elemental, la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos y el pensamiento sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana». <sup>45</sup> En segundo lugar, porque a los antropólogos les resulta difícil investigar el sentimiento numinoso primitivo en el lenguaje oral del trabajo de campo, mientras que Otto se apoyó mucho en escritos de la literatura mística.

Otra crítica antropológica es que Otto se centra en la experiencia religiosa misma y olvida sus implicaciones sociales, idea que, en mi opinión, no hace sino confirmar que muchos antropólogos religiosos siguen limitándose a las funciones sociales de la religión y no abordan lo más importante, su significado.

Una tercera crítica es que Otto tiene un enfoque filosófico en categorías a priori y en la facultad divinadora, las mismas que escapan a los enfoques empíricos propios de la teoría etnológica. Esta crítica es más aceptable, pero hay que recordar que se puede analizar el sentimiento numinoso en su dimensión más personal —hecho que no impide que otros analicen la dimensión social— y que este análisis se puede hacer con enfoque filosófico —hecho que tampoco impide que haya antropólogos que sigan analizando solo su dimensión empírica—.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>44</sup> TYLOR, Edward B. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1981 [1871].

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 403.

Una última crítica es la que hace Meslin, después de ponderar la extraordinaria fecundidad de la obra de Otto, «que ha influido durante cerca de medio siglo en la mayoría de los estudios dedicados al fenómeno religioso». <sup>46</sup> Insiste en el carácter excesivamente psicológico del análisis y añade que Otto olvida la ambivalencia de la experiencia religiosa primitiva, porque su análisis está motivado por una metafísica y una teología muy vinculadas a las grandes religiones. En efecto, dice textualmente:

El estudio de experiencias religiosas no pertenecientes al grupo de sistemas monoteístas revela, en efecto, que toda sociedad humana descansa en un *ordo rerum* más o menos sacralizado, protegido por una serie de prohibiciones que aseguran su integridad, su persistencia, su prosperidad. Lo sagrado establece, pues, un tipo de relaciones intramundanas que manifiestan claramente su ambivalencia: sagrado, a la vez puro e impuro, benéfico y nefasto. Ahora bien, esta síntesis constante, que existe tanto en el plano individual como en el de toda colectividad, en R. Otto queda sin explicar, por cuanto sus análisis resultan marcados y motivados por una metafísica y una teología muy concretas. <sup>47</sup>

## 2.2. Sentimientos propios de cada religión

Si las religiones se distinguen por sus creencias, por sus ritos, por su organización y por su ética, es claro que también se distinguen por el sentimiento, que es la quinta dimensión de toda religión. En efecto, cada religión, como cada cultura, genera en sus miembros sentimientos propios, con independencia de los que se deban a la propia personalidad o a la coyuntura que se vive. El estudio de estos sentimientos peculiares ha sido abordado tanto por los psicólogos como por los

---

<sup>46</sup> MESLIN, Michel. *Aproximaciones a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1978.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 82.



antropólogos de la religión. Entre los primeros destaca William James,<sup>48</sup> que según Alfredo Fierro «sigue siendo hoy, casi un siglo después, el tratado más completo de psicología de la religión y, además, la única obra clásica, junto con las de Freud, en la que se desarrolla propiamente una teoría de la religión».<sup>49</sup> James ignora la vertiente institucional de la religión y se limita a la vertiente personal, es decir, a describir y a analizar «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad».<sup>50</sup> Sin embargo, James no solo describe los hechos en los distintos campos de la religión (conversión, mística y otros), sino que los sistematiza para hacer una teoría o, al menos, una tipología. Por ejemplo, al hablar de la santidad analiza el ascetismo y señala seis niveles psicológicos a partir de ejemplos tomados de muchas hagiografías y tratados ascéticos, tanto protestantes como católicos. Estos niveles, que constituyen una tipología del ascetismo, son el hastío de la vida fácil; la lucha contra la sensualidad; la ofrenda a la divinidad; el pesimismo de sí mismo y la compra de verdadera libertad; la obsesión psicopática de paz interior; y la perversión masoquista que goza con el dolor.

Entre los antropólogos, el primero que promovió una postura psicológica frente a la intelectualista de Tylor<sup>51</sup> fue Lowie,<sup>52</sup> en 1924. Lowie opone a la definición mínima de religión de Tylor (de creencia en seres espirituales) otra «definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión», en la que esta se define como un sentimiento de respuesta ante lo extraordinario: «La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo sobrenatural, lo extraordinario, lo fantástico, lo sagrado, lo santo y lo divino».<sup>53</sup> Sin embargo, Lowie no analiza

<sup>48</sup> JAMES, William. *Op. cit.*

<sup>49</sup> FIERRO, Alfredo. *Sobre la religión*. Madrid: Taurus, 1979, p. 122.

<sup>50</sup> JAMES, William. *Op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>51</sup> TYLOR, Edward B. *Op. cit.*

<sup>52</sup> LOWIE, Robert H. *Religiones primitivas*. Madrid: Alianza Editorial, 1976 [1924].

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 306.

el contenido de ese sentimiento de pasmo y de temor reverencial, y sostiene además que, desde una postura psicológica, las cosas más diferentes del objeto ordinario de la devoción religiosa, como la magia y aun su misma negación, el ateísmo, pueden quedar revestidos de valor religioso, con lo que la postura psicológica se vuelve psicologista y se niega la especificidad de la religión.

Por eso, el verdadero promotor del estudio del sentimiento religioso propio de cada religión es Radcliffe-Brown.<sup>54</sup> Este, en una conferencia sobre cómo estudiar la religión, hace una serie de sugerencias, entre las que aconseja, a pesar de sus habituales análisis formales llenos de frialdad, el estudio empírico de los sentimientos peculiares de cada religión: «Es necesario descubrir, en la medida de lo posible, cuáles son los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su participación en un culto particular».<sup>55</sup> Aunque Radcliffe-Brown, cuyos campos de interés excluían la religión, nunca hizo este tipo de investigación, es indudable que los sentimientos más o menos institucionalizados son una variable importante en el análisis de un determinado sistema religioso o una versión propia dentro del pluralismo de los sistemas religiosos universales.

En este análisis de la dimensión sentimental de distintas religiones o de las «subculturas» de una misma religión, es muy útil conocer el espectro de los sentimientos que se descubren en las experiencias religiosas. Este espectro ya fue sistematizado por Murdock, autor del mayor esfuerzo comparativo intercultural de la antropología, con su muestra etnográfica mundial de 565 culturas. Murdock publicó en 1960 una guía<sup>56</sup> que sigue siendo útil en la investigación. En el número 781 de esta guía, las experiencias religiosas que se deben investigar en las más diversas religiones son definidas como las «reacciones emocionales

<sup>54</sup> RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Op. cit.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>56</sup> MURDOCK, George. *Guía para la clasificación de datos culturales*. Washington: Unión Panamericana, 1960.

experimentadas en la conducta religiosa», dentro de las cuales se incluyen estos aspectos:

Miedo opresivo a los altos poderes malévolos; temor anonadador del poder divino; sentido complaciente de dependencia con un ser benévolo y omnisciente; sentimiento confortante de seguridad por medio de la conformidad; convicción orgullosa de lo que es justo; descarga agradecida del peso de una conciencia culpable; humildad servil de la abnegación; entrega extática a misteriosos poderes internos; sentido místico de identificación o absorción en la esencia divina; emoción estética en el arte, la música o el ceremonial religioso, etc.<sup>57</sup>

Luego de esta ajustada síntesis del sentimiento religioso, quiero hacer algunas preguntas, que quizás puedan aparecer retóricas, y recoger algunas observaciones personales. Las preguntas serían, entre muchas otras, estas: ¿Por qué los antropólogos latinoamericanos hemos olvidado la dimensión afectiva en nuestras investigaciones religiosas? ¿Por qué no hemos analizado «las razones del corazón» que tiene un pueblo, al que no ha llegado del todo la Ilustración, a pesar de los medios de comunicación de la sociedad globalizada? ¿Por qué no hemos sistematizado los ricos testimonios autobiográficos de los devotos de los santos, de los peregrinos a los grandes santuarios, de los conversos a las confesiones pentecostales? ¿Por qué no hemos trabajado más sobre los testimonios de las religiones de éxtasis, no tanto para explicar su racionalidad científica como para explicar su significado religioso? Mis observaciones personales, que no pretenden ser conclusiones definitivas sino solo sugerencias para investigadores, sobre todo para los más jóvenes, son estas tres:

- 1) Juzgo válido el enfoque del sentimiento numinoso de Otto como experiencia del misterio tremendo y fascinante para describir lo que he llamado el sentimiento religioso común. Asimismo, me parece

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.



necesario que la antropología, que contextualiza siempre su estudio de la religión, tienda un puente a la fenomenología, que se olvida del contexto y deja hablar al fenómeno por sí mismo. Como decía Evans-Pritchard en la conclusión de su conocido trabajo sobre la religión nuer,<sup>58</sup> «aunque la oración y el sacrificio sean acciones externas, la religión nuer es en último término un estado interior. Este estado se exterioriza mediante ritos, pero cuyo significado depende en definitiva de la conciencia que se tiene de Dios».<sup>59</sup> Pienso que esta conciencia, aunque es cultural como fruto del proceso de socialización, tiene un denominador común, en cuyo análisis debe ayudar la fenomenología. Es un caso de estudio interdisciplinario, semejante a los de cultura y personalidad entre la antropología y la psicología, solo que ahora es entre la antropología, la fenomenología y la filosofía. Por ello, el antropólogo, antes de no «ceder el lugar al teólogo», como concluía Evans-Pritchard, debe dialogar con el fenomenólogo.

- 2) Juzgo necesaria la investigación sistemática de los sentimientos religiosos peculiares de cada religión. No hay duda de que, por ejemplo, son muy distintos los sentimientos con que participan en su culto los «emotivos» pentecostales, que llenan sus reuniones con entusiastas gritos de «aleluya», y los de los «fríos» testigos de Jehová, cuyas reuniones son más bien clases de teología. Y dentro de la Iglesia Católica también son muy distintos los sentimientos de confianza en su santo que tiene un católico popular de los sentimientos de un miembro de movimiento neocatecumenal o de una comunidad eclesial de base; en estos casos, si bien la «letra» del Evangelio y de la doctrina católica es la misma, la «música» con la que se canta puede ser muy diferente.
- 3) La investigación de los sentimientos lleva al problema de los métodos. Si en la investigación de la religión en general resultan siempre

---

<sup>58</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward E. *La religión nuer*. Madrid: Taurus, 1982 [1956].

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 378.



sospechosos los métodos cuantitativos por la dificultad de encontrar el dato preciso en un comportamiento religioso complejo, en la investigación de los sentimientos, la sospecha es mucho mayor. Por eso, se debe recurrir en mayor medida a técnicas de recopilación de la información más cualitativas, como la entrevista en profundidad, la biografía religiosa, el análisis de escritos personales de informantes (tarea poco posible en sociedades ágrafas) y el análisis de los testimonios de conversión, aunque estén un tanto institucionalizados, como ocurre entre los grupos pentecostales. Sin duda el camino es, en general, difícil, pero solo así es posible acercarse al núcleo y al significado del sentimiento religioso.

### 2.3. La ética religiosa

La ética es el conjunto de valores que funciona como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos. Es sabido que su estudio ha sido también muy olvidado en la antropología religiosa. Quizás influyó en ello el padre de la moderna antropología, Tylor,<sup>60</sup> quien sostenía que, si bien «la relación entre la moralidad y la religión es difícil, intrincada y requiere gran acopio de documentación»,<sup>61</sup> el animismo inferior, primera forma de religión, debía considerarse amoral, aunque sus adeptos tuvieran ética en su vida y en sus tradiciones. Radcliffe-Brown, a pesar de aceptar la dificultad planteada por el análisis de la relación entre moralidad y religión, no aceptó tal amoralidad y trató de probar que «las sociedades difieren en sus sistemas morales como en otros aspectos de sus sistemas sociales». Por ello, recomendaba examinar en cada sociedad «la relación de la religión [...] con su sistema particular de moralidad»,<sup>62</sup> postura que se generalizó paulatinamente en los antropólogos de la religión.

<sup>60</sup> TYLOR, Edward B. *Op. cit.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>62</sup> RADCLIFFE-BROWN, *Op. cit.*, p. 195.

Sin embargo, estos no se dedicaron a examinar la relación. Solo Evans-Pritchard, quien hizo el primer estudio de una religión primitiva sobre el terreno, dedica un capítulo al pecado, que considera «un elemento capital para el estudio de la religión nuer»,<sup>63</sup> y presenta ciertos rasgos de la ética nuer. Según esta, el pecado es la infracción de cualquier prohibición; la infracción quebranta el respeto debido a las cosas y a las personas, y tiene una de sus expresiones mayores en el incesto. La importancia que tiene para los nuer el pecado se debe a que Dios no es el creador lejano y desinteresado de los hombres, hecho que privaría de significación a los abundantes sacrificios que ofrecen los nuer, sino que «se manifiesta constantemente a los hombres, interviniendo en sus empresas y asuntos».<sup>64</sup> Luego, Evans-Pritchard hace siete generalizaciones sobre el concepto de pecado entre los nuer:

- a) El etnógrafo no debe usar la palabra «pecado» en el sentido de nuestra cultura o de otras, pues los nuer «muestran una gran penetración tanto en lo concerniente a la inadvertencia», de modo que para ellos puede haber falta aunque la persona no lo advierta, «como a la incidencia de las consecuencias del pecado», de modo que este puede causar daño a personas que para nosotros serían inocentes.<sup>65</sup>
- b) El pecado «no reside tanto en el acto en sí como en el no cumplimiento de la norma», que ha sido establecida por Dios para mantener el orden en la sociedad y cuya ruptura hará intervenir a Dios: «Lo esencial [...] es que los nuer conciben las faltas que hemos visto como delitos —ya globalmente, ya parcialmente— contra Dios, y que es él quien tiene que castigarlas».<sup>66</sup>
- c) El pecado modifica el estado espiritual del hombre, que «queda contaminado por su acto» y, para librarse del pecado, debe emplear «medicinas, aspersiones, fumigaciones y otras modalidades de expulsión y purificación, además del acto aplacador del sacrificio [...]».

---

<sup>63</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Op. cit.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 222.

Sin embargo, como el pecado «es un estado espiritual», es necesario que el sacrificio vaya «acompañado de la voluntad y el deseo formal del pecador». <sup>67</sup>

- d) El pecado se identifica con la enfermedad. Por este motivo, se emplea la misma palabra para determinados pecados y enfermedades. Por ejemplo, *rual* significa tanto incesto como sífilis y *nueer* significa falta grave de respeto y su correspondiente castigo violento. Cuando alguien contrae una enfermedad, si bien los *nuer* no se ponen a indagar si el enfermo ha cometido algún pecado, «no dejarán de pensar que nadie se pone enfermo si no se ha hecho algo mal, aunque no suelen expresar este pensamiento públicamente». <sup>68</sup>
- e) La lengua *nuer*, a diferencia de otras lenguas, no suele tener distintas palabras para designar distintas infracciones, excepto en el caso de *rual* y algún otro. Por este motivo, usa solo *duer*, que significa «falta» y cuyo plural es *dueri*. De este modo, según Evans-Pritchard, no se puede «establecer una distinción absoluta entre lo que hemos llamado pecado y otras faltas», fuera de que, en los pecados señalados, «la sanción religiosa es más severa y más definida». <sup>69</sup>
- f) Todo *duer* «puede atraer consigo el castigo divino», que puede ser consecuencia de «una maldición o de la venganza de un ánima», por las injusticias cometidas contra esa ánima. Como en estos casos Dios «aparece como árbitro absoluto, la falta encierra en cierta medida la idea de la intervención divina y, por tanto, la necesidad de un sacrificio». Este se celebra solo por enfermedades graves, que se atribuyen «no solo a las causas presentes, sino también a otras faltas morales que estaban esperando, por así decir, la aparición de la enfermedad para “actualizarse”, o de las que Dios prueba que no se ha olvidado al mandar la enfermedad». El que ofrece un sacrificio debe confesar los sentimientos de rencor contra faltas que se le han hecho, y, así, «tanto las faltas como los sentimientos que ellas han generado se

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 225.

Sin embargo, como el pecado «es un estado espiritual», es necesario que el sacrificio vaya «acompañado de la voluntad y el deseo formal del pecador». <sup>67</sup>

- d) El pecado se identifica con la enfermedad. Por este motivo, se emplea la misma palabra para determinados pecados y enfermedades. Por ejemplo, *rual* significa tanto incesto como sífilis y *nueer* significa falta grave de respeto y su correspondiente castigo violento. Cuando alguien contrae una enfermedad, si bien los *nuer* no se ponen a indagar si el enfermo ha cometido algún pecado, «no dejarán de pensar que nadie se pone enfermo si no se ha hecho algo mal, aunque no suelen expresar este pensamiento públicamente». <sup>68</sup>
- e) La lengua *nuer*, a diferencia de otras lenguas, no suele tener distintas palabras para designar distintas infracciones, excepto en el caso de *rual* y algún otro. Por este motivo, usa solo *duer*, que significa «falta» y cuyo plural es *dueri*. De este modo, según Evans-Pritchard, no se puede «establecer una distinción absoluta entre lo que hemos llamado pecado y otras faltas», fuera de que, en los pecados señalados, «la sanción religiosa es más severa y más definida». <sup>69</sup>
- f) Todo *duer* «puede atraer consigo el castigo divino», que puede ser consecuencia de «una maldición o de la venganza de un ánima», por las injusticias cometidas contra esa ánima. Como en estos casos Dios «aparece como árbitro absoluto, la falta encierra en cierta medida la idea de la intervención divina y, por tanto, la necesidad de un sacrificio». Este se celebra solo por enfermedades graves, que se atribuyen «no solo a las causas presentes, sino también a otras faltas morales que estaban esperando, por así decir, la aparición de la enfermedad para “actualizarse”, o de las que Dios prueba que no se ha olvidado al mandar la enfermedad». El que ofrece un sacrificio debe confesar los sentimientos de rencor contra faltas que se le han hecho, y, así, «tanto las faltas como los sentimientos que ellas han generado se

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 225.



depositan en la víctima y desaparecen en la tierra junto con su sangre». <sup>70</sup>

- g) La identificación entre el pecado y la enfermedad tiene cierto carácter dialéctico. Por eso, en el pensamiento nuer «si no se ofrece ningún sacrificio y sobreviene una enfermedad, esta se debe [...] a la comisión del pecado. Parten, por así decir, del pecado y acaban en la enfermedad. Pero, si no se conoce ningún pecado en concreto, parten de la enfermedad y piensan que tal vez esta obedece a alguna falta». <sup>71</sup>

A raíz del trabajo pionero de Evans-Pritchard, los antropólogos, si bien en sus etnografías siguen dedicando la mayor parte de sus páginas a los ritos y a la organización del sistema religioso, defienden que no hay religión sin ética, aunque esta no tenga la misma importancia en todas las religiones. Annemarie de Waal hace una buena síntesis de este consenso:

La ética se define, de ordinario, como «un sistema de normas morales de conducta». Tales normas no son uniformes, pero en todas las culturas funcionan las creencias religiosas para mantener o reforzar, al menos, alguna de las reglas de comportamiento moral aceptadas socialmente. Es, por tanto, una distinción errónea llamar *éticas* a algunas religiones y *no éticas* a otras. A lo sumo, puede decirse que algunos sistemas religiosos son más preceptivos o funcionan con más fuerza en ámbitos seculares que otros. Por un lado, no existe una correlación, de uno en uno, entre el desarrollo tecnológico de una cultura y la fuerza moral de su religión. Por otro lado, hubo quienes hablaron de la religión en las sociedades no literatas, como si aquella fuera totalmente idéntica al orden social. Por ejemplo, Durkheim afirmó que, en las sociedades sencillas, los códigos de comportamiento social eran normas necesariamente religiosas, ya que el dios de la sociedad era, de hecho, la sociedad misma. La represión moral de la sociedad y su sistema religioso eran, por lo mis-

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 225 y 226.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 226.

mo, según Durkheim, una sola y única cosa. Esta condición no se ha encontrado en ninguna cultura conocida.<sup>72</sup>

Esta postura de la antropología de reconocer una dimensión ética en toda religión contra el pecado original de los padres fundadores de la disciplina ha sido aceptada plenamente por los antropólogos, aunque sus estudios sobre la ética religiosa eran pequeños apéndices de los estudios del ritual, de la organización y de las creencias religiosas. Este hecho se manifiesta al comparar, en las etnografías religiosas, las dos o tres breves páginas dedicadas a la primera dimensión con los amplios capítulos dedicados a las otras tres dimensiones. El verdadero problema parecía ser la dificultad de encontrar métodos para descubrir el influjo de la fe religiosa en el comportamiento ético. Aunque en la antropología política se seguía discutiendo la importancia de la ética protestante en el desarrollo capitalista —sobre todo cuando muchos latinoamericanos del campo o de colonias urbano-marginales abrazaban las religiones evangélicas—, la forma en que influye la visión religiosa sobre la ética parece un problema irresuelto. Las correlaciones estadísticas de las encuestas descubrían ciertas tendencias, pero no explicaban sus razones. Los estados de ánimo y las motivaciones religiosas al modo de Geertz<sup>73</sup> no eran operacionalizadas y, así, no podían explicar las razones del influjo de la religión en la ética.

El panorama se complica cuando en América Latina aparecen éticas no religiosas. Aunque en la compleja sociedad latinoamericana la mayoría de sus habitantes tiene la religión como referente ético, porque esa mayoría se autodefine como creyente, hay crecientes minorías con éticas no religiosas. Este fenómeno se debe, primero, a la influencia del laicismo promovido por los partidos liberales en la educación escolar y en la vida pública desde el siglo XIX; y, últimamente, al influjo de los valores del hombre posmoderno. Al respecto, es útil referirse a

---

<sup>72</sup> WAAL, Annemarie de. *Introducción a la antropología religiosa*. Estella: Verbo Divino, 1975 [1968], pp. 363-364.

<sup>73</sup> GEERTZ, Clifford. *Op. cit.*

las tipologías sobre la ética. Lipovetsky<sup>74</sup> construye una en la que distingue una ética religiosa, una ética laica y una ética posmoralista, que corresponden al mundo anterior a la Ilustración, al mundo moderno y al mundo posmoderno, respectivamente.

- a) **Ética religiosa.** Es la que está justificada por referencia a Dios y se ha dado tanto en las grandes tradiciones religiosas como en las religiones primitivas. Para Lipovetsky, «en el principio la moral era Dios. En el Occidente cristiano hasta el alba de la Ilustración, son raros los espíritus que recusan este axioma: Dios es el alfa y el omega de la moral; sólo por su voz se conocen los mandamientos últimos, sólo por la fe reina la virtud». En consecuencia, «la virtud puramente profana es inconsistente y falsa: la moral, en las épocas premodernas, es de esencia teológica, no se concibe como una esfera independiente de la religión».<sup>75</sup>
- b) **Ética laica.** Nace de las ideas de la Ilustración, en las que el hombre occidental trata de organizar la sociedad por sí mismo al margen de Dios, como lo expresa la coronación de una mujer como la Diosa Razón en la Revolución Francesa. Para Lipovetsky, la ética laica se extiende entre 1700 y 1950, y se caracteriza por una figura clave de la religión: la deuda infinita o deber absoluto. Por eso, «las democracias individualistas inaugurales en todas partes han salmodiado e idealizado la obligación moral, celebrando con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuesto normas austeras, represivas, disciplinarias, referidas a la vida privada». La conclusión de este proceso es que las obligaciones con Dios «no han sido sino transferidas a la esfera humana profana, se han metamorfoseado en deberes incondicionales hacia uno mismo, hacia los otros, hacia la colectividad. El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico».<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.



- c) **Ética posmoralista.** Nace a partir de la crisis del proyecto moderno, hacia 1950, con la aparición de ideas posmodernas. Se considera un nuevo paso en la secularización de la moral, que no consiste «solo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas, sino en disolver socialmente su *forma* religiosa: el deber mismo», es decir, ni deber religioso ni deber laico, y así puede considerarse la ética del posdeber. Es una nueva cultura ética, que «repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad [...] y que solo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética». <sup>77</sup> Esta ética posmoralista parte de la autonomía del individuo, que se preocupa sobre todo de su propia felicidad y de su realización casi sin referencia al otro. Sin embargo, como la convivencia humana exige alguna referencia al otro, esta se traduce en una ética indolora llena de soluciones pragmáticas.

Tras esta breve síntesis sobre religión y ética, quiero presentar algunas preguntas y observaciones. En cuanto a las preguntas, son, entre otras: ¿Por qué la ética sigue siendo olvidada en los estudios de antropología de la religión, aunque se acepte que todas las religiones son éticas, aunque en distinto grado? ¿Por qué los antropólogos —la mayoría de ellos hijos de la Ilustración y testigos de cómo en sus propias sociedades la dimensión vertical hacia Dios ha perdido vigencia frente a la dimensión horizontal hacia el hombre— no han estudiado la dimensión ética en la modernización del mundo tradicional? ¿Por qué los antropólogos no han analizado más la aceptación de las éticas puritanas, el surgimiento de los fundamentalismos éticos, la sacralidad subyacente en la ética secular y la eficacia real de la ética posmoralista para la convivencia humana?

En cuanto a mis observaciones, tampoco ahora presento conclusiones definitivas sino sugerencias provisionales sobre los temas y los métodos de investigación:

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.



- a) Partiendo de la conclusión aceptada de que todas las religiones tienen una dimensión ética, aunque no tengan el mismo desarrollo en todas, urge hacer buenas etnografías sobre la dimensión ética, tanto individual como colectiva, en las sociedades tradicionales. En la dimensión individual es útil recordar que, si bien los miembros de esas sociedades pueden tener una ética deficiente desde las normas religiosas institucionalizadas, la ética no debe medirse solo por el cumplimiento formal sino, también, por el compromiso total y los niveles de solidaridad que puede suscitar. En cuanto a la ética colectiva, se debe seguir analizando el influjo de la visión religiosa en las formas de organización colectiva, y viceversa, así como el nivel de libertad individual en el seno de sociedades dominadas por la solidaridad mecánica.
- b) Al analizar el concepto de pecado, es necesario investigar los requisitos fijados por la sociedad para que un acto sea considerado pecado. Si bien la maldad de la acción en sí, la advertencia de la mente y el consentimiento parecen ser requisitos bastante universales —al menos en sociedades en las que el individuo tiene cierta autonomía—, los condicionamientos culturales pueden matizar la importancia de esos requisitos. También es conveniente recoger catálogos de pecados y las razones de su prohibición dentro de los parámetros del relativismo cultural, y analizar la dimensión numinosa del pecado más presente en sociedades sacralizadas. Además, se debe analizar el peso ético de la creencia en una sanción intramundana, porque en ciertas sociedades tradicionales y en muchos católicos populares se admite sobre todo la sanción intramundana de un Dios que premia y castiga en la vida presente.
- c) En cuanto a los métodos para investigar el comportamiento ético, es difícil aplicarlos debido a los mecanismos de defensa de los informantes, que a menudo informan más sobre el comportamiento ético ideal que sobre el real. También aquí los métodos más cualitativos (entrevista en profundidad y biografías religiosas) son mucho más adecuados para recoger la información, aunque siga pendiente la representatividad. Por otra parte, es necesaria la investigación de

los temas éticos más actuales y de sus relaciones con la religión, aunque en estos casos sea difícil saber dónde se sitúa la persona y si comunica lo que piensa realmente o lo que parece pensar en un determinado contexto. Para terminar, solo quiero añadir que en la investigación de la experiencia subjetiva y de la ética de la religión hay, como decía César Vallejo, muchísimo que hacer.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMAN, Hugo y Mate REYES (eds.)  
*Karl Marx y Friedrich Engels*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- BENEDICT, Ruth  
*El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967 [1934].
- DURKHEIM, Emilio  
*Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968 [1912].
- EVANS-PRITCHARD, Edward  
*La religión nuer*. Madrid: Taurus, 1980 [1956].
- FIERRO, Alfredo  
*Sobre la religión*. Madrid: Taurus, 1978.
- GEERTZ, Clifford  
«Religion as a cultural system». En: LESSA, William y Evon Z. VOGT (eds.), *Reader in comparative religion*. Nueva York: Harper and Row, 1965, pp. 202-216.
- HOUTART, François  
*Religión y modos de producción precapitalistas*. Barcelona: Iepala, 1989.
- JAMES, William  
*Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986 [1902].
- KROTZ, Esteban (comp.)  
*La cultura adjetivada*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- LIPOVESKY, Gilles  
*El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- MARZAL, Manuel  
*El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUCP, 1985.  
«Claves de interpretación del catolicismo popular peruano». *Dia-logos*, n.º 28, Lima, Federación de Facultades de Comunicación Social, 1990.

*El rostro indio de Dios* (ed.). Lima: PUCP, 1992.

*Tierra encantada. Tratado de antropología de la religión en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

MESLIN, Michel

*Aproximaciones a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1978.

MURDOCK, George

*Gua para la clasificación de datos culturales*. Washington: Unión Panamericana, 1960.

OTTO, Rudolf

*Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1965 [1917].

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

*Estructura y función en la religión de la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1972 [1952].

RUIZ DE MONTROYA, Antonio

*Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. Lima: 1996 [1951], Centro Amazónico de Antropología y Editorial Bartomeu Meliá, 1996.

TYLOR, Edward B.

*Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1981 [1871].

VARIOS

*Teología india*, tomos I y II. Quito: Cenami y Abya-Yala, 1991 y 1994, respectivamente.

VOGT, Evon Z.

«Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica». En: GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel *et al.* (eds.). *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. Tomo II: Encuentros interétnicos*. Madrid: Siglo XXI, 1992, pp. 249-254.

WAAL, Annemarie de

*Introducción a la antropología religiosa*. Estella: Verbo Divino, 1975 [1968].



MANUEL M. MARZAL

WILSON, Bryan

*Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.