

ORIGEN DE LAS RELIGIONES



por
Salomón Reinach

ORIGEN DE LAS RELIGIONES

Por Salomón Reinach

El texto que aquí se ofrece corresponde a la Introducción del libro “ORFEO, *Historia General de las Religiones*” del mismo autor.

La presente edición virtual se basa en la versión de la 12ª edición francesa, traducción de Domingo Vaca.

Daniel Jorro, editor, Madrid, 1910.



Digitalizado y maquetado por:
Demófilo, mayo de 2018

000O000

Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2018

Ω

ORIGEN DE LAS RELIGIONES.

Definiciones y fenómenos generales

Sumario: Religión y mitología.—Etimología de la palabra religión.—La religión es un conjunto de escrúpulos, es decir, de *tabús*.—El animismo.—Supervivencias poéticas del animismo.—Teoría de la revelación primitiva.—Teoría de la impostura.—Ideas falsas del siglo XVIII.—El fetichismo.—Ideas acertadas de Fontenelle.—El totemismo, hipertrofia del instinto social.—El culto de las plantas y de los animales; las metamorfosis.—Los osos de Berna. - El totemismo y las fábulas. - Domesticación de los animales.—El sacrificio del *tótem*. —*Prohibiciones de alimentos*.—El sabbat.—La *comida de vigilia*.—El sacerdocio codifica y restringe los *tabús*.—Laicización progresiva de la humanidad.—La magia y la ciencia.—Las religiones son la vida misma de las sociedades primitivas.—Explicación de las regresiones aparentes.—Porvenir de las religiones; necesidad de estudiar su historia.

- | -

1. Se confunden con frecuencia, en el lenguaje corriente, la religión y la mitología. Cuando hablo de la religión de los griegos, por ejemplo, sé que despierto la idea de las fábulas encantadoras unas veces, burdas otras, que los poetas griegos han referido acerca de sus dioses, sus diosas y sus héroes. Esta confusión tiene su razón de ser y su excusa, porque en el fundamento de toda mitología hay religión, pero cuando se está en el terreno científico, precisa evitarla.

2. La mitología es un conjunto de historias forjadas —no inventadas, sino combinadas y embellecidas a capricho— cuyos personajes se escapan al examen de toda historia positiva. La religión es, en primer lugar, un sentimiento, y la expresión de este sentimiento por actos de una naturaleza especial que son los ritos.

3. Definir la religión es tanto más difícil cuanto que la palabra es muy vieja, ha servido mucho y la etimología del latín *religio* no nos da sino una idea muy pobre acerca del significado primitivo del término. Equivocadamente se ha querido derivar *religio* de *religare* “atar”, como si la religión fuera esencialmente el lazo que une a la divinidad con el hombre. La lingüística obliga a desechar esta etimología; en cambio adopta de buen grado la que ya recomendaba Cicerón: *religio* viene de *relegere*, que se opone a *neglegere*, como la vigilancia extremada (decimos *cuidado religioso*) al descuido y la negligencia. La *religio* sería, por tanto, la observación fiel de los ritos; bueno es saberlo, pero quedamos en completa ignorancia en punto a la naturaleza del sentimiento religioso.

4. Se llenaría un libro enumerando y discutiendo las definiciones de la religión propuestas por los sabios modernos. “La religión, dice Schleiermacher, es un sentimiento absoluto de nuestra dependencia”. “Es, dice Feuerbach, un deseo que se manifiesta por la oración, el sacrificio y la fe”. Kant quería ver en ella “el sentimiento de nuestros deberes en cuanto se fundan en mandamientos divinos”. -”La religión, dice Max Müller, es una facultad del espíritu que, independientemente de los sentidos y de la razón, pone al hombre en disposición de percibir lo infinito”. Más modestamente, el gran etnógrafo inglés Tylor admite, como definición *mínima* de la palabra religión, “la creencia en seres espirituales”. Quizá el primero, en 1887, Juan María Guyau ha introducido en la definición de la *religión* un elemento que es esencial a todas las religiones, el carácter social. “La religión, dice, es un *sociomorfismo* universal. El sentimiento religioso es el sentimiento de dependencia con respecto a voluntades que el hombre primitivo coloca en el universo”. De todas las definiciones que he citado hasta aquí, ésta es indudablemente la mejor.

5. Encuentro en ella, sin embargo, un defecto grave. Siendo la palabra *religión* lo que de ella ha hecho la costumbre, es necesario que haya una definición *mínima*, como dice Tylor, que convenga a todas las acepciones en que se la entiende. Ahora bien, los romanos hablaban ya de la religión del juramento, *religio juris jurandi*; hablamos de ella a nuestra vez, así como de la

religión de la patria, de la familia, del honor.

Así aplicada, la palabra religión no supone ni la idea de lo infinito, ni el deseo de que habla Feuerbach, ni siquiera la dependencia con respecto a otras voluntades que menciona Guyau. En cambio implica, sin estorbo material, una limitación de la voluntad individual o más bien de la actividad humana en cuanto depende de la voluntad. Del mismo modo que hay múltiples religiones, existen limitaciones múltiples, y propongo que se defina la religión como: *Un conjunto de escrúpulos que son obstáculos al libre ejercicio de nuestras facultades.*

6. Esta definición está preñada de consecuencias, porque elimina del concepto fundamental de la religión: Dios, los seres espirituales, el infinito, en una palabra, todo lo que se acostumbra a considerar como objeto propio del sentimiento religioso. He mostrado que conviene a la religión de la familia, a la del honor; quiero determinar que no conviene menos a lo que constituye el fondo irreductible de las religiones.

7. La palabra *escrúpulo* tiene el inconveniente de ser un poco vaga y, si me atrevo a decirlo, el de tener demasiado carácter *laico*. Tenemos escrúpulo de hablar en voz alta en una cámara mortuoria; pero lo tenemos también de entrar con paraguas en una reunión. Los escrúpulos de que se trata, en la definición que he propuesto, son de especial naturaleza; á ejemplo de muchos antropólogos contemporáneos los llamaré *tabús*, palabra polinesia que ha adquirido derecho de ciudadanía en el lenguaje etnográfico y hasta en el filosófico.

8. *Tabú*, en polinesio, significa, propiamente hablando, lo que se sustrae al uso corriente; un árbol que no se puede tocar o cortar es un árbol *tabú*, y se hablará del *tabú* de un árbol para designar el escrúpulo que detiene al que siente la tentación de llegarse a él o de derribarlo. Este escrúpulo jamás se funda en una razón de orden práctico, como lo sería, tratándose del árbol, el temor de herirse o pincharse. El carácter distintivo del *tabú* estriba en que la prohibición no está motivada y en que la sanción prevista, en caso de violación del *tabú*, no es una pena dictada por la ley civil, sino una desgracia, tal como la muerte o la ceguera, que hie-

re al individuo culpable.

9. La palabra es polinesia, pero la idea que expresa nos es muy familiar; lo es, sobre todo, en los países donde aún no se ha perdido el hábito de leer la Biblia. Desde el principio de este libro, Adán es advertido por el Eterno de que no debe comer del fruto de determinado árbol, so pena de perder la vida; es un *tabú* característico, porque el Eterno no dice, en modo alguno, por qué Adán no debe comer el fruto del árbol.

10. Más adelante, en la legislación religiosa de los hebreos, se prohíbe, bajo pena de muerte, pronunciar el nombre sagrado del Eterno. Se trata de un nombre *tabú*. Otro ejemplo se ve en el segundo libro de Samuel (6, 4-7). El Arca de la alianza no había de ser tocada sino por los individuos de una familia privilegiada. Cuando David quiso trasportarla a Jerusalén, mandó colocarla en un carro tirado por bueyes; habiendo resbalado éstos en el camino, un individuo llamado Huza se lanzó al Arca del Señor y la sostuvo. Al instante fue herido de muerte. El Arca era *tabú* y la pena de muerte era la sanción del *tabú* violado. En la forma que ha recibido en el texto que poseemos de la Biblia, la historia es muy extraña, porque se dice que la cólera del Señor se encendió contra Huza y que le mató al punto por aquella falta...; ahora bien, en el criterio moral de hoy no había tal falta. Pero prescindido de la noción del Señor; considerad el Arca como receptáculo desbordante de una fuerza invisible y temible; Huza, al llevar a ella la mano, expía su imprudencia-, como el que muriera cual herido del rayo por tocar una pila eléctrica. Prueba que esta historia es muy vieja que el redactor del libro de Samuel, tal como ha llegado a nosotros, no la ha comprendido y, en cierto modo, la ha desnaturalizado al referirla.

11. La noción del *tabú* es una de las más fecundas que nos ha enseñado la etnografía en el siglo XIX. El paso del *tabú* a la prohibición motivada, razonada, racional, es casi la historia de los progresos del espíritu humano. No solamente los *tabús* son comunes a todos los hombres y se observan en todos los pueblos de la tierra, sino que se puede notar algo análogo en los animales. Los animales superiores, para no hablar más que de ellos,

obedecen al menos a un escrúpulo, puesto que, con raras excepciones casi, ni comen sus crías, ni se comen unos a otros. Imposible no sólo descubrir sino concebir una especie de mamíferos a que no contengan estos escrúpulos. Si ha habido animales que desobedezcan el escrúpulo de que se trata, se han devorado entre sí y no han podido constituir especie. La selección no ha podido verificarse sino en provecho de los grupos de animales que, amenazados por otros de diferente especie, como lo están todos, se hallaban, por lo menos, al abrigo de la guerra civil.

12. En la humanidad primitiva o salvaje, que empezamos a conocer bien, el escrúpulo de la sangre parece menos general que entre ciertos animales; Hobbes ha podido decir, sin paradoja, que el hombre era un lobo para el hombre: *homo homini lupus*. Sin embargo, lo que descubre la observación de los salvajes de ahora no es, *a priori*, aplicable a la humanidad, primitiva; por lo demás, se han señalado pueblos determinados, como los esquimales, que ni siquiera saben lo que es guerra y no tienen palabra para designar este azote. Es, pues, posible, que los hombres primitivos no se hayan matado ni comido unos a otros. En Francia, al menos, la exploración de las más antiguas cavernas de la época del mamut, donde se encuentran montones inmensos de huesos de animales, no ha permitido observar jamás la antropofagia. Por lo demás, sucediera lo que quisiera en aquella humanidad tan alejada de la nuestra, es positivo que en las épocas históricas el escrúpulo de la sangre se manifiesta con singular intensidad en ciertos grupos unidos por los lazos de una común descendencia verdadera o supuesta: familias, clanes, tribus, hordas. El asesinato, aún involuntario, de un miembro de la familia o del clan es un crimen de difícil expiación. Así debe interpretarse el precepto del Decálogo: *No matarás*, en el que hay que sobrentender: al hombre de tu tribu o de tu clan. Lo cual es tanto más evidente cuanto que en la Biblia se encuentran numerosas y espantosas matanzas ordenadas por el Señor⁽¹⁾; los modernos, leyendo la

1 Por ejemplo, la matanza de los madianitas (*Números*, 31, 7); «Hicieron, pues, guerra a los de Madian como el Eterno lo había ordenado, y mataron a todos los varones» §15. «Y Moisés les dijo: ¿Habéis dejado vivas a todas las mujeres?...» § 17. «Matad, pues, ahora a los hijos varones, y

Biblia con ojos de gente civilizada, han querido descubrir en este precepto la condenación absoluta de la guerra, cosa en que los que escribieron el *Pentateuco* no han pensado jamás.

Así el escrúpulo o *tabú*, esa barrera opuesta a los apetitos destructores y sanguinarios, es herencia transmitida al hombre por el animal. No es la única.

13. El animal, por todo lo que podemos juzgar, no distingue las cosas exteriores según que tienen o no voluntad. Los aficionados a los perros están unánimes en este punto: el *Riquet* de M. Bergeret es animista. Pero los animales no nos hacen confidencias; su psicología nos es poco conocida. No ocurre lo mismo con los niños y con los salvajes. No todo el mundo ha tenido ocasión de ir a estudiar a los salvajes; pero a nuestro lado está casi su equivalente: los niños. Podemos afirmar que el niño y el salvaje son animistas, es decir, que proyectan al exterior la voluntad que actúa en ellos, que pueblan el mundo, en particular los seres y las cosas que les rodean, de vida y sentimientos semejantes a los suyos. Los ejemplos de esta tendencia animista son innúmeros; nos basta, para hallarlos definitivos, recordar nuestros más remotos recuerdos infantiles.

14. Este hecho ha sido reconocido y aclarado por completo en el siglo XVIII. El filósofo Hume escribía en su *Historia natural de las religiones*: “Hay en el hombre una tendencia general a admitir que todos los seres se le parecen. Llenando incesantemente su pensamiento las causas incógnitas, no tarda en atribuir las, para asimilarlas más a él, pensamiento, razón, pasión, y a veces hasta miembros y caracteres iguales a los suyos”.

15. Tan natural es en el hombre el animismo, tan difícil de desarraigar, que ha dejado huellas en el lenguaje de todos los pueblos y hasta en el de los individuos más civilizados en apariencia. Acabo de decir que el *animismo ha dejado huellas*; ¿no es un modo de hablar animista, como si el animismo, esa abstracción del espíritu, fuera un geniecillo, un duende cuyos pasos

matad a toda mujer que haya estado en compañía de varón». Véanse las hermosas notas de Voltaire a su tragedia *Las leyes de Minos*.

quedaran impresos en el suelo mojado o en el polvo? Las personificaciones de la poesía no son otra cosa que una supervivencia del animismo; el hombre civilizado las recoge con tanto más placer cuanto que le recuerdan la más cara, la más vieja de sus ilusiones. Escuchad a Lamartine, dirigiéndose al lago de Bourget: ¡Oh lago!, el año apenas ha acabado su curso. Mira, vengo solo a sentarme en esta piedra, donde la viste sentarse!

El año es un carro que da vuelta por un camino que rodea el cielo, o, más bien, el que le guía; el lago ha *visto* sentarse a la enamorada de Lamartine, y el poeta se dirige a él, rogándole que *mire*. ¿Hay mucha distancia entre la disposición de espíritu que acusan estos versos y la del piel roja al que se pregunta: “¿Por qué corre el agua del río?”, y responde: “Es el espíritu del agua que huye”. Leyendo una obra moderna cualquiera, aun sin pretensiones literarias, se observa que la gran dificultad con que tropiezan nuestras lenguas, que están lejos de ser instrumentos científicos de análisis, no es la de personificar los objetos para hacerlos más sensibles, sino la de despojarlos de su personalidad para impedir que hablen a la imaginación, es decir, que despierten, a expensas de la lógica, a la que se ha llamado tan bien “la loca de la casa”.

16. El animismo de un lado, los *tabús* de otro, tales son los factores esenciales de las religiones. A la acción natural, diríase casi fisiológica del animismo, débense las concepciones de esos genios invisibles que abundan en la naturaleza, espíritus del sol y de la luna, de los árboles y de las aguas, del trueno y del rayo, de las montañas y de las rocas, sin hablar de los espíritus de los muertos, que son las almas, y del espíritu de los espíritus, que es Dios; al influjo de los *tabús*, que crean la noción de lo sagrado y de lo profano, de las cosas y de las acciones prohibidas o lícitas, se deben las leyes religiosas y la piedad. El Jehová de las rocas y de las nubes del Sinaí es un producto del animismo; el Decálogo es arreglo de un antiguo código de *tabús*.

17. La doctrina que acabo de exponer brevemente está en absoluta oposición con dos explicaciones largo tiempo admitidas y que aún encuentran aquí y allá partidarios. Es la primera la de la *re-*

velación; la segunda la de la *impostura*. La primera fue admitida en toda la Edad Media y conserva por defensores a los que buscan sus enseñanzas en el pasado; la segunda fue de modo general adoptada por los filósofos del siglo XVIII. Antes de pasar adelante, hay que decir unas cuantas palabras de una y otra.

18. La teoría de la revelación se fundamenta en la Biblia; para que no se me acuse de presentarla en caricatura, copio todo lo posible las palabras de un teólogo liberal, el abate Bergier, que escribió los artículos teológicos de la *Enciclopedia metódica* de Panckoucke (1789):

—Al dar el ser a nuestros primeros padres, Dios en persona les enseñó lo que tenían necesidad de saber; les reveló que es el único Creador del mundo, en particular del hombre; que de esta suerte es su bienhechor y su legislador supremo. Hízoles saber que los había creado a su imagen y semejanza, que eran, por consiguiente, de naturaleza muy superior a la de los brutos, puesto que sometió a su imperio los animales todos. Concedióles la fecundidad por bendición especial y se entendió que habían de transmitir a sus hijos las mismas enseñanzas que Dios se dignaba darles. Desgraciadamente los hombres, a excepción de cortísimo número de familias, fueron infieles a las divinas enseñanzas, y, abandonando el culto de un Dios único, cayeron en los errores del politeísmo. No obstante, el recuerdo de tan superior enseñanza no se perdió por entero. Así se explica que la misma idea de una divinidad tutelar se halle, bajo diferentes formas, en todos los pueblos. No a las luces naturales de la razón, sino a la revelación solamente es deudora la humanidad del conocimiento de Dios y de la religión.

19. Por extraña que sea esta doctrina, tiene en su favor la autoridad de todos los grandes teólogos de la Iglesia y hasta se ha conocido, en el siglo XIX, un sabio laico, un excelente helenista, Creuzer, que la ha renovado en forma un poco diferente. Creuzer enseñaba que, en época remotísima, en Asia o en Egipto, había habido una casta sacerdotal en posesión de elevadas ideas religiosas y morales (la unidad divina, la inmortalidad del alma, las sanciones ultraterrenas), pero que había creído, para que llegaran

mejor al vulgo, deber expresarlas mediante símbolos. Estos símbolos se habían tomado muy pronto a la letra y considerado erróneamente como fórmula adecuada de los conocimientos de la humanidad acerca del mundo invisible. De ahí las fábulas absurdas del politeísmo griego; de ahí también la enseñanza secreta de los misterios, donde los iniciados eran admitidos a los beneficios de una religión más pura, la de la edad de oro de la humanidad. Menos de un siglo nos separa de la época en que un profesor de la Universidad de Heidelberg podía propagar desde las alturas de su cátedra y en sus obras tan extravagantes fantasías ⁽²⁾.

20. Creuzer, que escribía hacia 1810, en medio del renacimiento religioso de que Chateaubriand había sido profeta, creía refutar de esta suerte las doctrinas secas y prosaicas del siglo XVIII. En realidad, le ocurrió lo que siempre ocurre a los que, educados en determinado medio intelectual, no pueden, hagan lo que quieran, desprenderse de los prejuicios que en él han aprendido. Creuzer atribuye, en su explicación del origen de los mitos y de los cultos, gran papel al sacerdocio. Los sacerdotes, en posesión de verdades superiores, las habrían revestido con arte para asegurar su difusión. Ahora bien, el error del siglo XVIII consistía precisamente en exagerar sin medida la intervención del sacerdocio primitivo, en desconocer que la religión es muy anterior a los sacerdotes y en considerar a éstos como hábiles engañadores benéficos embaucadores, según algunos, que habrían inventado las religiones y las mitologías como instrumento de dominación. De donde la consecuencia absurda de que la religión, lejos de ser contemporánea de los primeros comienzos de la humanidad, le habría sido aportada o impuesta en época ya avanzada de su evolución; es lo que aún enseñaba en nuestros tiempos, en la Escuela de Antropología de París, uno de los fundadores de la ciencia prehistórica: Gabriel de Mortillet.

21. En el fondo de esta doctrina hay un anacronismo ridículo, en que el siglo XVIII ha caído con tanto más gusto cuanto que el estado del cristianismo en la Europa occidental parecía autorizar-

² Véase Leo Joubert. *Essais de critique*, págs. 110 y sigs.

le un poco para ello. Porque se veían entonces cardenales ateos, como Dubois, Tencin y tantos otros, y sacerdotes galantes que, según una fórmula sabida, “comían del altar y cenaban del teatro”, y se pensaba que lo mismo había ocurrido desde un principio. Voltaire, muy joven todavía, lograba que se aplaudieran estos versos de su *Edipo* (1718): *Los sacerdotes no son lo que piensa un pueblo vano. Nuestra credulidad origina todo su saber.*

En 1742, pone en boca de Mahoma, que personifica a sus ojos el engaño más bien que el fanatismo: *Acabo de aprovecharme de los errores del mundo. Hace falta un nuevo culto, hacen falta nuevos hierros, hace falta un nuevo Dios para el ciego universo.*

22. Más tarde, aun en sus obras más serias, siguió considerando a los sacerdotes como impostores y las religiones como una especie de accidente en la vida de los pueblos. “¿Quién inventó el arte de la adivinación? El primer bribón que encontró un imbécil”. (*Ensayo sobre las costumbres*, 1.1, página 133, Kehl). Y en otro lugar (t. I, pág. 14): “*Han hecho falta herreros, carpinteros, albañiles, labradores antes de que se hallase un hombre que tuviera espacio suficiente para meditar. Todas las artes manuales han precedido indudablemente en varios siglos, a la metafísica*”.

Lo que Voltaire entiende en este lugar por metafísica, es la idea del alma distinta del cuerpo, es decir, en suma, una consecuencia directa de ese animismo que constituye la creencia universal de los hombres primitivos. “Cuando, después de gran número de siglos, hubiéronse establecido algunas sociedades, prosigue Voltaire, es de creer que hubo alguna religión, alguna especie de culto grosero”. Así, la civilización material primero, una civilización más que rudimentaria, comprendiendo el conocimiento de la agricultura, el trabajo de la madera, de la piedra y hasta de los metales; la religión no habría venido sino más tarde. Este modo de ver ha podido parecer a Voltaire conforme con el buen sentido; nos parece hoy casi pueril, tan verdad es que hemos progresado desde el *Ensayo sobre las costumbres*.

23. Rousseau fue enemigo de Voltaire, y muchas gentes que no

le han leído imaginan que sostuvo en contra de éste los derechos del sentimiento religioso. Nada de eso; en este punto esencial, la prioridad de la civilización material sobre la religión, el carácter ficticio y adventicio de ésta, Rousseau y Voltaire están de acuerdo, lo mismo que Creuzer lo está con Voltaire en exagerar la intervención de los sacerdotes en la invención y difusión de los dogmas. Rousseau escribió en 1753 su famoso *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en que hace esfuerzos para reconstituir, sólo mediante la lógica, la historia primitiva de las sociedades humanas. Muestra primeramente al salvaje aislado, descubriendo los rudimentos de la industria y del cultivo; luego al salvaje haciendo una cabaña, y fundando de este modo la familia; viene luego un ambicioso que coloca límites alrededor de un campo y declara que el campo es suyo. Otros siguen su ejemplo; pronto hay ricos y pobres; finalmente, los ricos, temiendo por su seguridad, se entienden para engañar a los pobres promulgando constituciones y leyes.

En toda esta novela no se trata de religión, pero se percibe que Juan Jacobo se ha abstenido de hablar de ella por prudencia. Esos ricos impostores que engañan al pueblo, haciendo que consagre sus usurpaciones, debían, en su pensamiento, ser sacerdotes, de suerte que Rousseau y Voltaire tienen en común la singular idea de que el hombre, animal religioso por excelencia, ha podido vivir durante largos siglos sin religión, y que las sociedades humanas han sido laicas antes que el espíritu de dominación y el engaño introdujeran en ellas el culto de los dioses.

24. Voltaire y Rousseau no resumen todo el pensamiento del siglo XVIII; si tuviera que exponer aquí las ideas de aquella época acerca de la religión, hablaría detalladamente de la obra del presidente De Brosses ⁽³⁾, que introdujo en la ciencia de las religiones la idea y la palabra *fetichismo*.

Los navegantes portugueses, que fueron los primeros en mantener relaciones comerciales con el Africa occidental, habían observado que los negros de aquellos países rendían una especie de culto a dioses materiales, tales como piedras o conchas, que los

3 De Brosses, *Du cuitte des dieux fetiches*, 1760.

portugueses llamaron *fetiches*, de una palabra de su lengua, derivada del latín *factitius* (fabricado), que designaba pequeños objetos piadosos.

De Brosses, mal informado, creyó que el culto de los fetiches era el origen de todas las religiones, y asimiló a los fetiches de los negros las piedras sagradas de la Grecia y del Egipto; el fetichismo habría sido el primer paso para el culto de los ídolos. Ignoraba que el fetiche del negro no tiene valor en sí, sino por el espíritu que se supone mora en él; el fetichismo no es sino un caso particular, un desenvolvimiento del animismo, y sabemos hoy que los negros del África occidental, lejos de ser exclusivamente fetichistas, conocen espíritus generales o locales que son verdaderos dioses y tienen culto en consecuencia.

Por grave que sea el error en que cayó De Brosses, tuvo, sin embargo, el mérito de buscar el origen de las religiones en el estudio de las tribus salvajes de nuestros días. Voltaire y Rousseau hablan también de los salvajes, pero los conocen muy mal.

25. Poco tiempo antes que De Brosses, un hombre de espíritu bastante superficial, Fontenelle, había publicado un ligero estudio acerca del origen de las fábulas, que pasó desapercibido, pero que es ciertamente lo más notable que el siglo XVIII ha producido sobre el particular, aun cuando trate menos de religión que de mitología. En nuestros días, solamente M. Andrew Lang, que las conoció por casualidad, ha puesto en evidencia el mérito y la importancia de aquellas cortas páginas. Fontenelle admite que ha habido “filosofía”, es decir, afán de investigar la causa de los fenómenos aun en los siglos más atrasados.

“Esta filosofía basábase en un principio tan natural, que hoy todavía la nuestra no tiene otro, es decir, que explicamos las cosas desconocidas de la naturaleza por las que tenemos delante de los ojos y trasportamos a la física las ideas que la experiencia nos proporciona

No hacemos obrar a la naturaleza sino mediante palancas, pesos y resortes. De esta filosofía primitiva, que reinó necesariamente durante los primeros siglos, han nacido los dioses y las diosas. Los hombres veían muchas cosas que no hubieran podido hacer,

lanzar el rayo, mover los vientos, agitar las olas del mar. Imaginaron seres más poderosos que ellos y capaces de producir estos grandes efectos.

“Era preciso que aquellos seres estuvieran formados como los hombres; ¿qué otra figura hubieran podido tener? De aquí algo en que quizá no se ha pensado todavía: que, en todas las divinidades que los paganos han imaginado, han hecho dominar la idea del poder y en casi ninguna atienden ni a la prudencia, ni a la justicia, ni a todos los restantes atributos que son consecuencia de la naturaleza divina. Nada prueba mejor que estas divinidades son muy antiguas.

No es, pues, de admirar que hayan imaginado varios dioses, muchas veces opuestos los unos a los otros, crueles, raros, injustos, ignorantes... Era necesario que estos dioses tuvieran el sabor del tiempo en que fueron concebidos. Los paganos han copiado siempre sus divinidades del modelo de ellos mismos; así, a medida que los hombres han llegado a ser más perfectos, los dioses lo han sido más. Los primeros hombres han dado origen a las fábulas, sin que de ello tuvieran, por decirlo así, culpa.

¡Hémos aquí lejos de los sacerdotes embaucadores de Voltaire! No todo, en este estudio, tiene el mismo valor; ¡pero *cuánto* se adelanta Fontenelle a su tiempo! -¿qué digo? a la mayor parte de los sabios del siglo XVIII— cuando reconoce la espontaneidad de las creaciones míticas y explica, por la misma naturaleza del espíritu humano, las analogías que ofrecen los pueblos más alejados y diversos!

“Se atribuye, comúnmente, el origen de las fábulas a la viva imaginación de los orientales; por mi parte la atribuyo á la ignorancia de los primeros hombres. Mostraría, si fuera preciso, una conformidad sorprendente entre las fábulas de los americanos y las de los griegos. Puesto que los griegos, con todo su ingenio, cuando eran todavía un pueblo nuevo, no pensaron más razonablemente que los bárbaros de América, hay motivo para creer que los americanos habrían llegado al fin a pensar tan razonablemente como los griegos, si para ello se les hubiera dado lugar”.

Se encuentra en germen, en estas líneas, toda la teoría de los antropólogos modernos, que ven en las fábulas, lo mismo que en los instrumentos de piedra o de hueso, productos comparables de las civilizaciones de los diferentes pueblos en períodos comparables de su evolución.

26. Fontenelle termina con unas cuantas palabras acerca de lo que los griegos han copiado de los fenicios y de los egipcios, sobre los errores que debían resultar, para los griegos, de su ignorancia de las lenguas extranjeras; finalmente, acerca del influjo de la literatura, que unas veces conserva, otras desenvuelve las fábulas y aún crea otras nuevas: “No busquemos, pues, concluye, otra cosa en las fábulas, que la historia de los errores del espíritu. No es una ciencia haberse llenado la cabeza con todas las extravagancias de los fenicios y de los griegos, pero lo es saber qué ha llevado a los fenicios y a los griegos a esas extravagancias. Todos los hombres se parecen tanto que no hay pueblo cuyas tonterías no nos deban hacer temblar”.

Esta última frase dice mucho acerca de lo que Fontenelle no se ha atrevido a decir; él también, como d’Alembert, al escribir a Voltaire, pensaba que “el miedo a la leña reconforta”; pero las citas que he hecho bastan, creo yo, para convencer a cualquier lector de que Fontenelle, el ligero y vivaracho Fontenelle, debe contarse entre los fundadores de ese método antropológico de que aquí trato de dar noticia.

II

27. He tratado de determinar, en lo que precede, que el animismo de un lado, los *tabús* de otro, pueden ser considerados como los factores principales de las religiones y de las mitologías. Pero estos factores no son los únicos. Hay otros dos que, por ser menos primitivos, no han dejado de influir de un modo menos general: quiero hablar del *totemismo* y de la *magia*.

28. Es muy difícil definir el totemismo. Se puede decir, a reserva

de precisar más adelante, que es una especie de culto rendido a los animales y a los vegetales, considerados como aliados y emparentados con el hombre. ¿Cuál es el origen de esta concepción y cómo se ha desarrollado?

29. Los antiguos han observado ya que el hombre es esencialmente animal social. En vano Juan Jacobo Rousseau, en el siglo XVIII, quiso desconocer este carácter y ver en la sociedad humana el resultado de un convenio, de un contrato; Voltaire le desmintió, y todo el mundo piensa hoy como Voltaire. En el estado más primitivo en que podemos estudiarle, el hombre no vive solamente en hordas, en rebaños, como muchos mamíferos superiores, sino que constituye grupos sociales, que obedecen a escrúpulos diversos, escrúpulos que son el embrión de la moralidad y de las leyes.

30. El instinto social del hombre primitivo, como el del niño, franquea sin esfuerzo los límites de la especie y hasta los del mundo orgánico a que pertenece. La ilusión del animismo le hace reconocer en todas partes espíritus semejantes al suyo; entabla trato con ellos, los hace sus amigos y sus aliados. Esta tendencia universal del espíritu humano se refleja en el fetichismo, que no es, como creía De Brosses, el culto de objetos materiales, sino el trato amistoso del hombre con los espíritus que se supone residen en estos objetos. Muy niño, no habiendo oído hablar nunca de fetichismo, tenía yo una concha azul clara, que era para mí un verdadero fetiche, porque en él alojaba yo mentalmente un espíritu protector.

31. Si de improviso quisiéramos rebuscar en nuestros bolsillos, examinar nuestras cadenas de reloj o nuestras alhajas, ¡qué buena cosecha de fetiches podríamos hacer! Protestaríamos quizá diciendo que no se trata de fetiches, sino de recuerdos, de fruslerías; sin embargo, es cierto que el sentimiento que nos une a estos objetos no es, en formas más o menos laicas y literarias, sino una supervivencia de viejo fetichismo prehistórico, del animismo de nuestros antepasados más lejanos.

32. Una vez que el hombre primitivo cede así a la tendencia de ensanchar casi indefinidamente el círculo de sus relaciones ver-

daderas o supuestas, es natural que en él englobe ciertos animales y vegetales, a los cuales asigna un lugar en el grupo ofensivo y defensivo formado por los miembros de su clan. Muy pronto un mismo escrúpulo protege a hombres y *totems* contra sus caprichos y su violencia y parece, para unos y para otros, atestiguar comunidad de origen, puesto que los miembros del clan, que se guardan mutuos miramientos, piensan tener una madre o un padre común.

33. Este respeto a la vida de un animal, de un vegetal, forma primitiva del culto de los animales y de los vegetales, que hallamos, con más o menos mezcla de antropomorfismo, en Egipto, en Grecia y en muchos otros países, no es otra cosa que una exageración, una *hipertrofia del instinto social*. Los animales se prestan a ello más que los vegetales y éstos más que las cosas inanimadas. Basta llevar a un niño a un jardín zoológico para asegurarse de que esta hipertrofia es naturalísima en el hombre. La civilización no la hace desaparecer, pero la pone freno.

34. El culto de los animales y el de los árboles o plantas se encuentra como supervivencia en todas las sociedades antiguas. Se ven en el origen de las fábulas llamadas *metamorfosis*. Cuando los griegos nos cuentan que Júpiter —Zeus— se ha transformado en águila o en cisne, hay que ver en ello mitos contados al revés. El águila dios y el dios cisne han cedido el puesto a Zeus, cuando los dioses de los griegos han sido adorados en forma humana; pero los animales sagrados han seguido siendo los atributos o los compañeros de los dioses que a veces se ocultan bajo la forma animal. Sus metamorfosis no son más que una vuelta a su estado primitivo. Así la fábula nos cuenta que Júpiter se transformó en cisne para enamorar a Leda. Esto significa, para nosotros, que en época remotísima una tribu griega tenía por dios un cisne sagrado y que creía que este cisne podía llegar a tener trato con los mortales. Más tarde, el cisne fue sustituido por un dios de forma humana, Júpiter; pero la fábula no fue olvidada, y se pensó que Júpiter se había transformado en cisne para engendrar a Helena, a Cástor y a Pólux, hijos del cisne divino y de Leda.

35. Ya a principios del siglo XVIII observaron los misioneros,

entre los indios del Norte de América, una forma más general y rigurosa del culto a los árboles y a los animales. De estos indios ha procedido el nombre *tótem*, más exactamente *otani* (marca o insignia), que designa el animal, el vegetal, ó, menos corrientemente, el mineral o cuerpo celeste en que el clan reconoce un protector, un antepasado y un signo de unión. El totemismo parece haberse extendido tanto como el animismo de que deriva; se le observa un poco en todas partes, si no en el estado puro y sin mezcla de concepciones religiosas más recientes, al menos en el de supervivencias más o menos claramente acentuadas. Las religiones del Egipto, de Siria, de Grecia, de Italia y de la Galia misma están impregnadas de totemismo.

36. He aquí un ejemplo de supervivencia del totemismo en nuestras regiones. La ciudad de Berna mantiene unos osos desde tiempo inmemorial; se cuenta, para explicar esta costumbre, la historia de un grande oso, muerto en el siglo IX cerca de Berna por un cazador cuyo nombre llega a citarse. Esta historia, como muchas fábulas antiguas, ha sido completamente inventada para explicar a la vez el nombre de Berna ⁽⁴⁾ y el respeto tradicional que los berneses tienen a los osos. En realidad, la causa de esta especie de alianza es mucho más antigua; la prueba se ha dado en nuestro tiempo. Muy cerca de Berna se ha descubierto un grupo en bronce, datando del siglo I o II de la Era Cristiana, que representa a un oso muy corpulento que se acerca, como para rendirle culto, a una diosa que está sentada; la inscripción grabada en el pedestal nos dice que se trata de una ofrenda piadosa, de un ex-voto a la diosa *Artio*. *Artio* es un nombre celta que se parece mucho al nombre griego del oso, *arktos*. *Artio* era entonces una diosa osina, que tenía al oso por compañero o por atributo. Luego, antes de la época de las divinidades de figura humana, *Artio* era una diosa-osa, una osa sagrada; el recuerdo del culto del oso se ha mantenido en la ciudad del oso (Berna) a través de los siglos, y solamente en nuestros días un feliz descubrimiento ha permitido reconocer en este caso una supervivencia del totemismo prehistórico.

4 Oso, en alemán, se dice Rär.

37. El totemismo primitivo no ha dejado menos huellas en la literatura. La fábula animal, tan extendida, es la forma más vieja de las literaturas populares, y los niños de hoy la prefieren todavía a todas las demás; por ella empieza a educárseles. Ahora bien, la fábula no es más que el residuo de los relatos que fraguaba la imaginación y que aceptaba la credulidad de los hombres en el tiempo lejano en que las bestias hablaban. Nuestros hijos la miran con placer porque son totemistas sin saberlo. En la Biblia, tal como la leemos, los animales no hablan sino por excepción; ¡pero recordad la serpiente del Génesis y la burra de Balaam! Los relatos primitivos, combinados y corregidos para formar la Biblia, debían abundar en historias de animales. En los Evangelios hallamos todavía la paloma, ave sagrada en Siria, que desempeña característico papel en la escena del Jordán; pero los Evangelios llamados apócrifos, que son producto de la literatura popular, ofrecen numerosos ejemplos de animales y de árboles que hablan. Cuando no existe totemismo en un monumento de las antiguas literaturas, es que sus huellas han sido borradas por los correctores.

38. El animal *tótem*, considerado protector del clan, es en principio inviolable; hoy todavía se conocen pueblos cazadores que tienen como *tótem* al oso, que piden perdón a este animal antes de matarlo. En las épocas más remotas a que nos lleva el totemismo puro, es probable que cada clan tuviese por lo menos un *tótem* que no podía ser muerto ni comido, ni más ni menos que los hombres del clan mismo. El *tótem* estaba, pues, protegido por un *tabú*. Las consecuencias de este hecho han sido inmensas y se dejan sentir hoy todavía. La primera ha sido la domesticación de los animales y de las plantas, es decir, la vida agrícola. Supongamos una tribu compuesta de dos clanes, uno de los cuales tiene por *tótem* un jabalí, el otro una variedad de cereal silvestre. Interesa a cada uno de estos clanes y a los hombres que le forman mantener, cerca de su campamento, una pareja de jabalíes por lo menos, que se reproducirán cuidados por el hombre, y una pequeña plantación de cereales, que renueva el cultivo. Aun cuando el hambre les apure, los cazadores no comerán su *tótem*, que preserva un *tabú* religioso, y no se permitirán, sino por excep-

ción, comer o destruir el *tótem* del clan vecino. Al cabo de unas cuantas generaciones, los jabalíes divinos habrán venido a serlo domésticos, es decir, puercos, y el trigo silvestre una planta cultivada.

39. ¿Cómo y por qué ha concluido este estado de cosas? En este punto también la religión interviene, y es la única que da una explicación satisfactoria. El *tótem* es sagrado; en calidad de tal se le considera depósito de fuerza y de santidad. Vivir a su lado, bajo su protección, es ya saludable; pero, ¿no podría lograrse mayor fortaleza—en caso de epidemia, por ejemplo, o de algún desastre natural—asimilándose la sustancia misma del *tótem*? Así, excepcionalmente en un principio y para santificarse, los individuos de un clan se permitieron matar y comieron ceremoniosamente su *tótem*. Poco a poco, multiplicándose estos festines religiosos, llegaron a ser comilonas; luego, con los progresos del racionalismo, se olvidó la santidad de los animales y de las plantas para pensar sólo en su utilidad. Es lícito pensar que la comunión, tal como ha sido practicada y comprendida durante toda la Edad Media, es una supervivencia de aquella superstición infinitamente antigua que consiste en fortalecerse y santificarse comiendo un ser divino. Si el cristianismo primitivo, con sus prácticas de teofagia, ha conquistado tan rápidamente toda Europa, es que esta idea de la manducación del dios no era nueva y no hacía más que revestir de forma menos grosera uno de los más hondos instintos religiosos de la humanidad.

40. Por otra parte, en los medios conservadores, la idea de que había que abstenerse de comer ciertos *totems* sobrevivió mucho tiempo a los progresos de la civilización material. El animal o el vegetal de que es cosa convenida abstenerse se considera unas veces sagrado, otras inmundo; en realidad, no es ni una cosa ni otra, es *tabú*. La vaca es *tabú* entre los indios, el puerco lo es entre los musulmanes y los judíos, el perro en casi toda Europa, el haba lo era en Grecia, en las sectas de los pitagóricos y de los órficos. En el siglo XVIII, los filósofos propagaron la falsa idea de que si ciertos legisladores religiosos habían prohibido tal o cual alimento era por motivos higiénicos. Renán mismo creía todavía que el temor a la triquina y a la lepra había hecho que se

prohibiera a los hebreos el consumo de la carne de puerco. Para mostrar cuán poco racional es esta explicación, basta observar que en toda la Biblia no podría encontrarse un solo ejemplo de epidemia o enfermedad atribuida al consumo de carnes impuras; la idea de la higiene no ha nacido sino muy tarde, en el mundo griego. Para los autores bíblicos, como para los salvajes actuales, la enfermedad es sobrenatural; es *resultado de la cólera de los espíritus*. Los judíos piadosos se abstienen de comer puerco, porque sus antepasados remotos, cinco o seis mil años antes de nuestra Era, tenían por *tótem* el jabalí. La explicación higiénica de una prohibición de alimento debe considerarse hoy como señal de ignorancia; hace más de veinticinco años que la verdad, tal como la expongo, ha sido reconocida por un ilustre orientalista inglés, Robertson Smith.

41. En general, nada hay más absurdo que explicar las leyes y prácticas religiosas de un pasado remoto por consideraciones sacadas de la ciencia moderna.

Se oye decir, por ejemplo, que los judíos observan el sábado porque su legislador, Moisés, supo que el hombre tenía necesidad de un día de descanso. Moisés, si ha existido, no ha sabido nunca tal cosa; no ha hecho más que codificar un antiguo *tabú*, según el cual, un día de la semana era considerado nefasto, impropio para el trabajo útil y productivo. Si el hebreo prehistórico no trabaja el sábado, es porque el sábado es *mal día*, exactamente como hoy se ven gentes, entre aquéllos mismos que se jactan de librepensadores, que no quieren salir de viaje el día 13 o en viernes, porque el viernes y el 13 son *malos dios*. Cabe así, para explicar costumbres muy viejas, buscar puntos de comparación en los tiempos modernos, pero a condición de pedirlos a las supervivencias de la superstición, no a la ciencia.

42. Me apresuro a añadir que, en nuestra civilización intensa, la higiene del cuerpo y la del espíritu aconsejan consagrar al descanso un día a la semana; por eso la costumbre sabática, trasladada al domingo, se ha mantenido y aun ha sido consagrada por las legislaciones laicas. Podrían citarse muchos otros ejemplos de *tabús* supersticiosos que, hallándose por casualidad confor-

mes con las exigencias de la higiene o de la razón, han sobrevivido en nuestras civilizaciones modernas, y una vez con carácter laico, merecen sobrevivir.

43. ¿Por qué los cristianos de la Edad Media y los de las Iglesias griega y romana comen de pescado el viernes? Nada saben del por qué ellos mismos, y los judíos no saben tampoco por qué han de comer de pescado el viernes por la noche. Esta última costumbre está de tal modo arraigada entre los judíos piadosos, que se ven en Galitzia familias judías, reducidas a la más profunda miseria, proporcionarse el viernes un mísero pececillo para comerle en pequeños pedazos a la caída de la tarde. El *ayuno* cristiano se inspira inconscientemente en la costumbre religiosa que consistía en comer pescado el viernes.

44. Si esta costumbre es común a los judíos y a los cristianos, no se debe, al parecer, al día de la semana en que murió el Salvador. El pescado es un antiguo *tótem* sirio. Entre las tribus sirias algunas se abstenían de ciertos pescados, que es lo que ocurría a los judíos; otras mantenían peces sagrados en estanques, y de ellos comían para santificarse. Esta práctica fue adoptada por los primeros cristianos, que llegaron hasta identificar a Cristo con un pez muy grande ⁽⁵⁾ y a calificarse ellos mismos de peces pequeños. “Somos pececillos, decía Tertuliano, que nacemos en las aguas del bautismo”; y una inscripción cristiana del año 180 de nuestra Era califica a Jesús de *gran pescado*. Comer el pescado sagrado fue una forma primitiva de la comida eucarística, porque esta costumbre era muy anterior a la venida de Cristo. Persiste, bajo diversas formas, entre los judíos, que la practican sin comprenderla, y entre los cristianos que, para darse cuenta de ella, han inventado mil razones contradictorias en cuyo pormenor es inútil entrar aquí.

45. Si el sistema de los *tabús* y el de los *totems* explican muchas

5 Nada tiene esto que ver con el famoso acróstico *Ichthus* (pescado), cuyas letras forman las iniciales de la frase: *Jesous Kritos Theou uios sôter* (Jesucristo Hijo de Dios, Salvador). Este acróstico ha sido imaginado en tiempos posteriores, en Alejandría, para explicar y justificar el culto del pescado entre los cristianos.

cosas en las religiones y las mitologías, tanto antiguas como modernas, no hay que creer que lo explican todo. Por mucho que se haya abusado, por ejemplo, de los mitos solares, de los de la tempestad y del trueno, es cierto que la interpretación ingenua de los grandes fenómenos de la naturaleza ha dado origen a cierto número de fábulas. Pero estas fábulas han revestido y conservado un carácter más literario que religioso; lo que de esencial y profundo tienen las religiones deriva del animismo, del que es una consecuencia el culto de los muertos, y del totemismo, que ha precedido a las religiones antropomórficas y las ha penetrado con sus elementos.

Volvamos un momento a nuestros *tabús*.

46. El origen de estos escrúpulos religiosos no es ciertamente racional, en el sentido moderno de la palabra; hijos del miedo, fruto de generaciones prematuras y de asimilaciones arbitrarias, como las que a diario hacen los niños —recordad todas las supersticiones de nuestro tiempo sobre la sal vertida, los tenedores cruzados, los movimientos y palabras de mal agüero— los *tabús* son, en especial, abundantes y rigurosos en las civilizaciones más atrasadas, como la de los australianos actuales, en las que se transmiten por tradición oral y constituyen casi toda la ciencia de estos salvajes. La idea, cara para el siglo XVIII, del salvaje libre y emancipado de toda sujeción, es irreconciliable con los datos más elementales de la etnografía. El salvaje libre de Rousseau no es verdadero salvaje; es un filósofo que se ha desnudado.

47. Si la raza blanca hubiera quedado aprisionada en una red de *tabús*, de prohibiciones tocantes a la alimentación, al matrimonio, a la educación de los hijos, no gozaríamos hoy la civilización que nos ha dado. Felizmente, en los pueblos enérgicos y bien dotados, ha habido una selección en el dominio de los *tabús*; aquéllos cuya utilidad social ha mostrado la experiencia han subsistido, unas veces en forma de reglas de cortesía, otras en la de preceptos morales y leyes civiles; los demás han desaparecido y no sobreviven sino como bajas supersticiones. Esta obra de emancipación progresiva ha sido secundada por los legisladores religiosos, por los sacerdotes, que al codificar los *tabús* han im-

pedido su multiplicación abusiva y suprimido muchos por el hecho mismo de no sancionarlos todos. En este punto también, y acerca de una cuestión de importancia capital, el racionalismo del siglo XVIII ha caminado mal; consideraba a los primeros sacerdotes opresores y embaucadores, cuando, al contrario, hemos de reconocer en ellos los obreros de una emancipación relativa que ha proseguido más tarde a *pesar del sacerdocio* y abierto camino a una emancipación más completa. Pero el papel bienhechor del sacerdocio en la represión de las supersticiones molestas, de los *tabús* pueriles, no es solamente uno de los grandes hechos del pasado. Hoy todavía se sabe que los sacerdotes católicos tienen muchas veces, en el confesionario, que tranquilizar a sus fieles contra escrúpulos varios, herencia de *tabús* prehistóricos con que la ignorancia está siempre pronta a cargar.

48. La historia de la humanidad es una *laicización* progresiva que está lejos de acabarse. En un principio, toda la atmósfera en que se mueve está como saturada de animismo; por todas partes revolotean espíritus peligrosos, sino maléficos por principio, que pesan sobre la actividad del hombre y la paralizan. La selección de los *tabús* fue un primer progreso, pero no fue el único. La humanidad no ha permanecido pasiva en presencia de las mil fuerzas espirituales de que se creía rodeada. Para reobrar contra ellas, para domarlas y sujetarlas a sus fines, ha hallado auxilio en una falsa ciencia que es madre de todas las ciencias verdaderas: la magia. He propuesto definir esta *la estrategia del animismo*, y creo preferible esta definición a la de Voltaire: *el secreto de hacer lo que no puede la naturaleza*, porque el hombre primitivo no tiene idea alguna de lo que la naturaleza puede hacer, y la magia aspira precisamente a dominarla. Merced a ella el hombre toma la ofensiva contra las cosas, o más bien se hace como director de orquesta en el gran concierto de los espíritus que zumban en sus oídos. Para hacer que la lluvia caiga, vierte agua, da el ejemplo, manda y cree hacerse obedecer. Evidentemente, en el ejemplo citado, el mago pierde tiempo y esfuerzo; pero recordad las profundas palabras de Bacon: "*Natura non vincitur nisi parendor*" -"no se vence a la naturaleza más que obedeciéndola". Esta idea de una solidaridad de los fenómenos, de una acción

recíproca de la voluntad del hombre sobre las voluntades de los espíritus ambientes, es ya, a pesar de las ilusiones en que se extravía, un principio científico.

49. Una vez que la magia ha constituido una profesión, una institución necesaria del cuerpo social, háse necesitado que el mago se ingeniara para lograr buenos resultados que hicieran reconocer y respetar su poder; el charlatán se hizo astrólogo, médico, mineralogista, y como el astrólogo y el alquimista de la Edad Media, acreció el capital humano con útiles descubrimientos que debían acabar por hacerle inútil a él. Podría demostrar que todos los grandes inventos de la humanidad primitiva, incluso el del fuego, han debido realizarse bajo los auspicios de la religión y por el infatigable ministerio de la magia. Seguramente, la magia no ha producido en todas partes los mismos resultados; le era necesario terreno propicio; pero si no subsiste hoy en los países civilizados sino como supervivencia, exactamente igual que el totemismo, a ella y al totemismo debe el mundo moderno los elementos de la civilización que disfruta.

Así, y me parece resultado esencial de nuestra investigación, el origen de las religiones se confunde con los orígenes mismos del pensamiento y de la actividad intelectual de los hombres; su decadencia o su limitación es la historia de los progresos que ellas sólo han hecho posibles.

50. No son las religiones, como creía Voltaire, y más próximos a nosotros, hombres como Carl Vog y Mortillet, llagas abiertas por la avidez y el engaño en el organismo social, sino la vida de las sociedades mismas en su comienzo. Con el tiempo, la religión ha dado origen a ramas especiales de los conocimientos humanos, a las ciencias exactas, a la moral, al derecho, que se han desarrollado naturalmente a sus expensas.

A nuestra vista todavía los *tabús* tienden a codificarse en leyes racionales; el animismo pierde el terreno que ganan la física, la química, la astronomía, y se refugia en los confines de la ciencia, en el espiritismo. Finalmente, la magia, cuya intervención es tan grande en ciertos ritos, abdica de su carácter, y estos ritos tienden a devenir símbolos, como la comunión en las Iglesias cris-

tianas reformadas.

51. Las regresiones hacia el animismo y la magia, que creen observar los historiadores y que califican de “renacimientos religiosos”, no son, en verdad, sino aparentes; dependen de la mezcla de espíritus emancipados, pero poco numerosos todavía, con una multitud que ha permanecido ignorante y supersticiosa. Es lo que ha ocurrido a fines del siglo XVIII, cuando la Revolución, preparada por las clases liberales y liberadas, rompió las barreras de lo que Voltaire llamaba *la canalla*, y ensanchó sin medida la ciudadanía francesa. De aquí resultó, al cabo de pocos años, la reacción católica que triunfó de 1815 a 1830 y prolongó sus efectos hasta nuestros días.

De igual modo, después de 1848, el establecimiento prematuro del sufragio universal, en un país en que la enseñanza primaria apenas existía, tuvo por efecto el retroceso aparente de la sociedad francesa, no solamente en tiempos del segundo Imperio, que fue producto de ella, sino durante los veinticinco o treinta primeros años de la tercera República, que fueron los “buenos tiempos” del clericalismo.

52. Hemos asistido a un recrudescimiento de la taumaturgia, de la medicina milagrosa, del culto a ídolos de variados colores, a la boga del espiritismo, del demonismo, del ocultismo. Es de temer que semejantes fenómenos se observen en la Europa oriental, si el movimiento liberal de ahora llega a triunfar antes de que las masas profundas de la nación hayan sido instruidas e ilustradas.

53. Los que hablaban hace ciento cincuenta o cincuenta años, los que hablan, hoy todavía, de acabar, como por una medida de policía, con las religiones, esos, llámense Voltaire, d’Holbach o Edgar Quinét, no han meditado nunca en las condiciones del progreso intelectual ni en la fuerza de las supervivencias que a él se oponen. No solamente las religiones que actualmente dividen Europa tienen por delante un porvenir indefinido, sino que cabe estar seguro de que siempre quedará algo de ellas, porque siempre habrá algo misterioso e incognoscible en el mundo, porque la ciencia jamás habrá realizado toda su labor; sin duda, también, porque los hombres traerán siempre a la vida las ilusiones del

animismo ancestral. Pero las religiones mismas tienden a adquirir carácter laico, como las ciencias a que han dado origen y en que les ocurre inspirarse a su vez. Desde hace tres siglos apenas, la alquimia ha venido a ser la química, la astrología la astronomía, el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet ha sido repetido, con espíritu laico, por Voltaire, por Michelet y por otros. Una corriente invencible al laicismo arrastra al pensamiento humano entero. Lo mismo ocurría ya en Grecia en el siglo V, en tiempos de Hipócrates y de Anáxágoras, lo mismo ocurrirá todavía largo tiempo después de nosotros.

54. Entre las múltiples tareas que incumben a la ciencia, una de las importantes es constituir la historia de las religiones, trazar sus orígenes y explicar sus vicisitudes. Son estos estudios muy fecundos y que sólo datan, por decirlo así, de ayer. La enseñanza de la historia de las religiones, en las diferentes Universidades, está todavía en mantillas. Pero por todas partes comienza a sentirse su necesidad, el público va a ello con vivo interés y puede creerse que el siglo XX no dejará de alentar estudios que se proponen no sólo educar e instruir, sino liberar el espíritu humano. Animismo ancestral, alternativamente exaltado por el dolor que busca consuelo, por el sentimiento de nuestra debilidad, por la admiración sentimental de las magnificencias y de los horrores de la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA ⁽⁶⁾

El mejor Manual general de Historia de las religiones es el de Chantepie de la Saussaye (3.^a ed. alemana, 1907; trad. francesa, 1904), que prescinde, no obstante, del cristianismo. Para la historia de este último puede recurrirse a Funck, *Kirchengeschichte* (5.^a ed. alemana, 1907; trad. francesa, 1895), obra exacta y clara, pero muy parcial en favor de la Iglesia romana. Hastings ha empezado una Enciclopedia general de las religiones (en inglés, t. I, 1908).

Es imposible estar al corriente sin leer las Revistas especiales: en Francia, la *Revue de l'Histoire des Religions (l'Année sociologique)*, 1898-1907, ya no se publica periódicamente); en Alemania, el *Archiv für Religionswissenschaft*; en Inglaterra, el *Hibbert Journal*, *Folklore*, *Man*, etc.

Obras generales.

- Goblet d'Alviella, *Introd. a l'Hist. gen. des religions*, 1887;
- M. Guyau, *La irreligión del porvenir*, Madrid, Jorro, editor;
- M. Jastrow, *The study of religion*, 1902;
- Jevons, *Introd. to the history of religion*, 1896;
- Lang, *Myth. Ritual and Religion*, 1899;
- Mac-Lennan, *Studies in ancient history*, nueva ed., 1886;
- W. Mannhardt, *Wald-und Feldculle*, 3 vols., 1875-1877; *Mythol. Forschungen*, 1884;

6 Esta bibliografía se destina a los lectores de la presente obra; remite a muchas obras y artículos de buena vulgarización, y sólo excepcionalmente a las colecciones ó traducciones de textos (salvo cuando van precedidas de introducciones al alcance del público ilustrado).

Los números son los de los párrafos del texto a que se refiere la bibliografía.

- Max Müller *Introd. to the science of religion*, 1875 (trad. francesa);
- F. Ratzel, *Völkerkunde*, 2.^a ed., 1894;
- S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 3 vols., 1904, 1908;
- A. Réville, *Prolég. a l'hist des religions*, 1881;
- A. Sabatier, *Esquisse d'une philos. de la religion*, 1897;
- M. Hébert, *Le Divin*, 1907;
- H. Schuríz-Urgcschichte der Kullnr, 1900;
- Tylor, *Primitive culture*, 2 vols.; 4.^a edición, 1903 (traducción francesa). Esta última obra es capital.
- Breal y Bailly, *Dictionn. étymol, latín*, 1885, pág. 157;
- Jastrow, *Study of religion*, pág. 131.
- S. R. *Cultes*, t. 1, p. 1, t. II, pág. 18;
- L. Marillier, *Tabou mélanésien* (en *Etudes de critique*, 1896. pág. 35);
- Krazer, *Golden Rough*, 3 vols., 2.^a edición, 1900 (capital; hay trad. francesa).
- E. Chodd, *Animism*, 1905.
- O. Gruppe, *Griechische Culte und Mythen*, t. I, 1887 (historia de los estudios de exégesis mitológica).
- X. Bergier, *Dictionnaire théotogique*, en la *Encyclopedie méthodique* (varias veces reimpressa por separado), art. *Révétation*.
- Acerca del sacerdocio; S. R., *Cultes*, t. II, págs. 3, 22.
- Haddon, *Magic and fetichism*, 1906.
- M. W. de Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Gólter der Griechen*, 1903 (capital). Acerca de las metamorfosis; S. R., *Cultes*, t. III, páginas 32, 76.
- Frazer, *Le totémisme*, 1898 (trad. aumentada);
- Rob. Smith, *The religion of the Semites*, nueva ed., 1906 (trad. alemana, 1899);
- A. Lang, *The secret of the tótem*, 1895;

- S.R. *Cultes*, t. I, págs. 9, 79 (exogamia).
- Oso de Berna: S. R., *Cultes*, t. I, pág. 55.
- Prohibiciones de comidas: S. R., *Cultes*, t. II, pág. 12. Domesticación de los animales: *Ibid*, t. I, pág. 85.
- G. d'Alviella, *La théorie du sacrifice et Job. Smith*, en la *Rev. de l' Université de Bruxelles*, 1897, pág. 499;
- Hubert y Mauss, *Le sacrifice, en Anhéé sociol.*, 1899, pág. 29; - S. R., *Cultes*, t. I. pág. 97.
- Sabat: S. R., *Cultes*, t. I, págs. 16, 429.
- Pescado: *Ibid.*, t. III, págs. 43, 103.
- Sobre los bienhechores efectos de los tabús: Frazer, *Psyche's task*, 1909.
- Hubert y Mauss, *Théorie générale de la magie, en Année sociologique*, 1904, págs. 1 y sigs.
- Van Gennep, *Les rites du passages*, 1909.
- Origen de la moral: S. R., *Cultes*, 1.11, pág. 7.
- Acerca de la paradoja de Quinet (que la Revolución habría debido des cristianizar por la fuerza a Francia), véase Pevrat, *La Révolution*, 1866.

