

Creencias animistas y registro arqueológico

Fernando Gutiérrez Martín

Dpto. Prehistoria. UCM

-PREFACIO

¿Existe alguna definición de la religión?; ¿esta definición nos serviría también para las religiones consideradas "primitivas" pero practicadas aún oficialmente por mas de ciento veinte millones de personas en todo el mundo?; ¿"animismo" es equivalente a "religión primitiva"?; ¿podríamos hablar verdaderamente de una "religión primitiva"?. Estas dudas y otras asaltan cuando reflexionamos sobre las creencias religiosas. También, por último, si estas fueran un rasgo propio y exclusivo del género humano ¿cuándo habrían surgido y en qué contexto cultural?.

Lo cierto es que la propia palabra latina "Religión" tiene un origen confuso. Una de las traducciones más plausibles es "las cosas de la tradición" pero esto no nos dice demasiado, salvo remarcar la antigüedad de este concepto en nuestra cultura. ¿Es este concepto de tradición tan antigua en el resto de culturas -algo que solemos dar por evidente, pero que se llegó a negar a muchos pueblos en el pasado-?; ¿cómo se enclavan y relacionan en la religión conceptos tan diversos y complejos como el alma, los templos, lugares y espacios sagrados, dioses, las prácticas religiosas, la magia, los tabúes o una clase sacerdotal?. Por ejemplo.

Para dar alguna respuesta a tanta pregunta comenzaré por dar la definición que el Diccionario Abreviado de Oxford da de la religión: "Acción o conducta que indica una creencia en, o reverencia para, algo y deseo de complacer a un poder gobernante divino (...) Reconocimiento por parte del hombre de algún poder invisible más elevado con un control de su destino y al cual se debe obediencia, reverencia y trabajo" (Onions 1973; cit. en Renfrew 1994a: 48) Esta definición tiene algunos meritos, pero no todas sus partes pueden ser tomadas como de validez universal. Incluso si no hacemos referencia a las religiones de pueblos ágrafos y hablamos de religiones con códigos complejos escritos nos topamos con que muchos sistemas de creencia muy difundidos (tales como el confucionismo y el budismo) muestran formas que son generalmente reconocidas como religiosas pero que evitan a las divinidades específicas y donde los tales poderes se presumen inmanentes y no separados de otros aspectos del mundo con los cuales se asocian (Renfrew: *ibid*).

Por otro lado, ya adelanto que el término animista es de incorrecta aplicación, al menos en su forma habitual, a cualquier religión. Tampoco vale aplicarlo de forma global como Sir Edward Tylor hace definiendo la religión simplemente como *la creencia en seres espirituales*.

Cada religión, por definición, conlleva un sistema de creencias que ofrece respuestas a cuestiones existenciales profundas. La mayoría, y en particular aquellas que se refieren al origen, se dan por medio de un mito. Surgen los mismos para dar respuesta a las inquietudes colectivas o individuales; las preguntas que se hacía Paul Gauguin: ¿De dónde venimos? ¿Dónde estamos? ¿Hacia dónde vamos?. Para explicar el mundo, surgen historias que elaboran los mitos, engarzados a su vez en complicados sistemas mitológicos que, estos a su vez, se articulan en esquemas de pensamiento por lo común sofisticados. Por medio de estas proposiciones narrativas que, en principio, no son generales, a diferencias de las proposiciones newtonianas y cartesianas, sino específicas y sólo entendibles y validas para la sociedad que las creó (Frankfort et al. 1949; cit. en Renfrew 1994a), es como se da respuesta a las primeras cuestiones. Este problema del particularismo religioso resulta más evidente en las consideradas religiones "primitivas", término que está tan cargado de juicios apriorísticos que quizá sería mejor sustituir por "ágrafas". Estas, al darse en partes del mundo aisladas y muy separadas unas de otras, implica que las relaciones religiosas que se han dado entre los pueblos que las practican han debido de ser mínimas o, por lo menos, menores que las consideradas grandes religiones y por eso tienen mucho interés para el pensamiento antropológico y cultural.

De cualquier modo, el ser humano a través de la religión, puede satisfacer sus inquietudes existenciales y continuar haciendo su vida normal dentro de la sociedad en la que vive. Así pues, una cierta función social de la religión, o la ideología de algún tipo en su defecto (estatal, familiar, territorial, etc..) está fuera de dudas. El problema es cuando la reducimos a esto o cuando se ve como un mero epifenómeno. Creo, e intentaré demostrar, que esta visión es incompleta.

PARTE I: LAS RELIGIONES LLAMADAS PRIMITIVAS Y EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

1. a INTRODUCCIÓN

En un principio, cuando comencé a plantearme este trabajo, la idea que tenía era investigar exclusivamente sobre las creencias animistas en las diferentes

sociedades y cómo en estas se manifestaban; me parecía sugerente la idea de comprobar cómo podían relacionarse y verse en el registro material.

Siendo sincero, aunque ya sabía que conceptos antropológicos usados en el estudio de la religión que habían sido objeto de intentos de aplicación globales a las sociedades (tales como el *mana*) hacía tiempo que se habían abandonado por la investigación moderna antropológica, las razones que habían llevado a ese abandono me interesaban. Creo que es interesante ver donde y por qué han fallado las aproximaciones al tema de los primeros antropólogos. Müller, por ejemplo, definía el *mana* como una fuerza no física que podía obrar para el bien o para el mal y tomar posesión de los seres vivos, así como circular libremente al no estar vinculada a ningún objeto particular: *mana* era la energía mística en que están sumergidas todas las cosas. Una visión muy sugerente, sin duda; pero también del todo inadecuada, como veremos.

También es interesante ver como el binomio magia-religión ha estado desde el principio de la antropología ligado al de pensamiento-ciencia. A pesar de que el pensamiento moderno difiere mucho del primitivo, las primeras teorías consideraban que el pensamiento lógico actual era atemporal y propio a todas las sociedades. Abordaban y reconstruían así, o creían hacerlo, desde su posición académica los modos de pensamiento y creencias pasadas. Ver la evolución de este enfoque positivista, que fue el gran error que muchos antropólogos cometieron, creo que es tema interesante para un trabajo y también ver como esta asociación evoluciona a lo largo del tiempo y llega a las formas actuales.

El ser humano es el único animal que lucha por sus ideas y, a lo largo de la historia, ha habido no pocas luchas (yo diría que la mayoría) entre grupos humanos justificadas por la defensa de un tipo concreto de ideas: las religiosas y el fanatismo de unas u otras. Si estas presiones suelen enmascarar intereses económicos o políticos, éstas en sí no dejan de ser ideas -más o menos elevadas o nobles, pero ideas al fin y al cabo-. No obstante, hay algo más detrás de las mismas. Muchas veces utilizan símbolos con los que un grupo concreto se identifica, analizar las teorías que se han propuesto para explicarlo este fenómeno universal es otro objetivo de mi trabajo.

Esto, además, responde a una inquietud. Puede ser que la especie humana (el *Homo sapiens*, concretamente) haya sido o no el único animal con creencias sobrenaturales. Pero lo seguro es que sólo él las ha usado para justificar las luchas

entre grupos de personas, constituye un rasgo intrínseco a nosotros y de ningún otro animal.

Estudiando los inicios de la antropología de la religión, uno se da cuenta de que absolutamente todos los primeros antropólogos que investigaron las creencias y practicas religiosas de los pueblos considerados por ellos "primitivos" -como ya he dicho, trataré de evitar en la medida de lo posible este término, pero si lo uso es así, entrecomillado, refiriéndome a la concepción de la época- también trataban de explicar de este modo sus modos de pensar. Por ello solían incluir una teoría de la evolución del pensamiento aparejada a su teoría religiosa particular. Así, estudiar cómo se relacionan ambas y cómo ellos las relacionaron, tiene mucho interés para trazar una evolución historiográfica de las opiniones antropológicas y la manera con la que empezaron a acercarnos al pensamiento de las sociedades menos complejas.

En esto hay muchos problemas. Durante mucho tiempo el principal fue el etnocentrismo. Éste se presentaba al estudiar creencias que, desde el punto de vista occidental (el de las clases instruidas, se entiende), ni eran lógicas ni fáciles de comprender. Aquellas se clasificaron como más atrasadas (primitivas) que las de occidente, y la teología clásica que -dicho sea de paso- ha mostrado poco interés en las consideradas religiones primitivas las llamó simplemente paganas y las consideró como depravaciones de la religión original. Al no estar escritas, por carecer de escritura sus practicantes, su estudio se marginó en los estudios teológicos y mitológicos, cosa a lo que ayudaban los mitos cristianos como el del Edén "Lo que ahora se llama religión cristiana ha existido entre los antiguos, y no faltaba desde el comienzo de la raza humana, antes de que Cristo se hiciera carne: a partir de entonces la verdadera religión, que ya existía, comenzó a recibir el nombre de cristianismo" (S. Agustín. Conf I, 13; cit. en Pritchard 1973: 14).

La pregunta es obvia: ¿qué religión consideraron esos pensadores como la verdaderamente cristiana?. Sus escisiones han sido muchas (con el protestantismo muchas más) y no precisamente bien avenidas con mutua y fácil comprensión. Por otro lado, el que una religión este codificada no garantiza una práctica uniforme de sus fieles y, además, ahora comprendemos que no entiende igual el catolicismo un campesino de Fátima que un teólogo de la Sorbona.

No haré más referencia a esto para evitar la polémica de tomar un punto de vista teológico o metafísico, como los autores pre-racionalistas tomaron. Para los objetivos de mi trabajo me centraré este en el pensamiento antropológico y su

evolución en el campo del estudio de las creencias y pensamiento de las sociedades tratando de evitar la polémica religiosa que muchos investigadores, por desgracia, no evitaron sobre qué religión es la verdadera o no, si debemos admitir la existencia de un poder sobrehumano, etc... Eso, a mi juicio, pertenece a las creencias y la conciencia religiosa del individuo y no interesa en este trabajo.

Aún así, para estudiar la religión, es inevitable apoyarse y citar casos, estudios de prácticas, creencias o mitos de sociedades concretas para justificar y explicar mejor muchas teorías que describiré. Esto, que parece lo más recomendable en cualquier trabajo de esta índole, sorprendentemente ni mucho menos todos los autores lo han hecho. A pesar de ello, sus teorías sobre el origen de la religión quedaron, también de forma sorprendente, como referente inevitable y más que aceptadas durante mucho tiempo. También merece un análisis este acontecimiento.

No sólo cito algunos ejemplos prácticos por la razón anterior. También muchos de ellos creo que pueden servir para cumplir y responder a otro de los objetivos y preguntas que planteé ya al principio: si las creencias religiosas o el pensamiento de una sociedad puede ser apreciado de alguna manera en el registro arqueológico y, en caso afirmativo, de qué manera. Con esto no me refiero simplemente a la descripción y reconstrucción de aspectos religiosos inmateriales (como un ritual) o materiales (una templo, por ejemplo), me refiero a que si, a través del registro, hay alguna posibilidad de alcanzar de algún modo lo que Hawkes situaría en el tercer escalón de su escalera interpretativa: el situado más allá de la economía o la sociedad: la ideología deducible del registro material. En el caso que nos ocupa sería la ideología relacionada con el pensamiento religioso (Hawkes 1954).

Para esto creo que puede ser útil considerar la religión como un campo distinguible, y también separable, de la actividad humana. Para ello debemos apoyarnos, como arqueólogos, en que las actividades religiosas están potencialmente abiertas a la observación sólo cuando pueden ser identificables como religiones por un observador del tiempo en que se practicaron (Renfrew 1994b: 47) Pero la verdadera pregunta es: ¿cómo podemos llegar a saber lo que era considerado religioso o no en una época pasada? Creo que, inevitablemente, debemos apoyarnos también en los estudios cognitivos y simbólicos que se han hecho con las sociedades ágrafas y poco complejas, especialmente los de tipo estructuralista o psicológico-cognitivos.

Espero que, ayudado de estos enfoques, a través de las diferentes teorías sobre el origen de la religión -de las cuales citaré y explicaré las más importantes-, y

algunos ejemplos etnográficos concretos, se pueda entender cómo el pensamiento antropológico ha evolucionado en su intento de acercarse al pensamiento de las sociedades ágrafas y al modo que tienen estas de relacionarse con el mundo que las rodea. Anticipo que he encontrado más problemas que soluciones.

1. b EPISTEMOLOGÍA Y CONTEXTO DE LA PRIMERA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

La modernidad comienza propiamente a partir del siglo XVIII, con el Racionalismo. Es entonces cuando el fenómeno de la religión en la sociedad humana comienza a ser estudiada no solamente desde la teología o la filosofía metafísica, sino también con intentos de lograr una pretendida (aunque falsa) imparcialidad y método científico: fabricante de teorías que sólo los datos, y no las opiniones subjetivas, pueden hacer avanzar, cambiar y confirmar. Empero, conviene recordar que el objetivo de muchos pensadores de la Ilustración fue demostrar cuánto de inútil y de superstición había tras muchas creencias religiosas y que pensaban que las mismas eran un lastre para el progreso de la sociedad hacia el conocimiento verdadero: el objetivo o racional.

En este intento comenzaron a usar la lógica, la razón y el pensamiento racional, abandonando otros conceptos como la inspiración personal (la hermenéutica), la introspección o la fe que tan populares habían sido antes en pensadores europeos como Santo Tomás. No puede ser obviado lo que cierto fenómeno nuevo: las exploraciones y reconocimiento de nuevos territorios, representó. Estos nuevos lugares y pueblos, excéntricos hasta entonces -como las partes recónditas de África u Oceanía- se exploraron en gran parte por misiones científicas enviadas y promovidas *ex profeso* por los mismos gobiernos europeos y también la mayoría se incluían en reconocimientos militares de fines políticos y estratégicos, justo es decirlo-. Todo esto contribuyó a asentar la idea de un relativismo cultural y crear cierta crisis de pensamiento en la sociedad europea.

También supuso conocer más profundamente creencias y prácticas religiosas de otros pueblos que no estaban recogidas en ningún libro sagrado -como sucedía con las, más familiares, religiones reveladas-. Desde muy pronto, y para hacer frente a este vacío, surgieron pensadores que intentarían reunir datos para la clasificación de estas -clasificar taxonómicamente, como veremos, es la "obsesión" del

pensamiento racional-lógico para vencer su inseguridad-. Claro exponente de esta búsqueda de formas y compartimentos para clasificar estas sociedades nuevas se dio en el aspecto religioso. Al Presidente de Brosses, corresponsal de Voltaire, corresponde el honor de haber elaborado la teoría del fetichismo, basada en relatos portugueses que contaban como los negros africanos occidentales adoraban a cosas inanimadas o animales -los fetiches- y situar esto en el origen de la religión (E.Pritchard 1973: 41). Así, poner creencias de pueblos como origen de las nuestras daba una respuesta a nuestra inseguridad e influiría en la posteridad y el pensamiento positivista posterior. Esta tesis la adoptaría incluso Comte situando al fin de esta cadena evolutiva el monoteísmo, pasando antes por el politeísmo.

Sin embargo, la verdadera antropología surge con el pensamiento evolucionista del S XIX. Es entonces cuando la comunidad científica emprende estudios de antropología física para comprobar, y falsear la hipótesis evolutiva en las poblaciones humanas de todo el globo, sobre todo centrados en su tamaño cerebral (el llamado darwinismo social). Para emprender este método de comparación muchos antropólogos cotejaron los *ejemplares recopilados* con la que suponían la más avanzada de las sociedades: la sociedad occidental, y la británica victoriana por extensión.

El ejercicio del dominio y de la expansión de los países coloniales sobre otros territorios más atrasados se justificaba en gran parte por estos estudios pretendidamente científicos. Pero no sólo había necesidad de justificar su superioridad física. Es más, sólo basándose en esta la colonización podía verse como abuso, se necesitaba demostrar una clara superioridad moral occidental. La antropología social, en su análisis de las prácticas culturales de las poblaciones, fue usada por muchos para este fin y por ello, desde un principio, puso sus miras en la religión y los rituales religiosos de sociedades no occidentales. Quizá por ser los más vistosos, pero también por ser los que más chocaban al occidental. Se prestó entonces una desmesurada atención a lo que los antropólogos consideraban supersticiones curiosas, a lo oculto y lo misterioso. Los observadores tendían a elaborar un cuadro en donde lo místico y la religión para estas culturas ocupaba una parte mayor de la que en realidad tenía, cosa por otro lado muy en la línea de los exploradores y del gusto de la sociedad victoriana por las aventuras exóticas (E.Pritchard: 22).

Otros investigadores, inspirados por las ideas decimonónicas del progreso social, se dedicaron a estudiar los ritos y las prácticas religiosas de las sociedades

primitivas en la creencia de que, haciéndolo así, lograrían entender el origen y la persistencia de los sentimientos religiosos aún en la época que les tocó vivir. Antes de entrar en lo que dijeron los diversos autores, conviene decir dos cosas para estos primeros estudios, que podemos clasificar como más serios:

La primera es que la mayoría de los que opinaron de estos temas y elaboraron teorías sobre el origen de la religión basándose en rituales de pueblos considerados primitivos tendieron a hacer meras recopilaciones y montajes de fragmentos de información que se recogían accidentalmente de todo el mundo. Después con ello editaban libros que solían definir la mentalidad "primitiva" como supersticiosa, pueril e incapaz de un pensamiento crítico o perseverante (como denunció Malinowsky). Esto era tanto más grave cuando la mayoría de estos investigadores lo eran sólo de gabinete y no habían visto directamente a un "primitivo" en su vida. Se basaban en informes de misioneros y agentes coloniales difíciles de verificar, por lo que cometieron errores monumentales, ya por malas traducciones de la lengua local o por los prejuicios que sus corresponsales tenían. A pesar de todo, aún hoy muchos resultan ridículos y difíciles de comprender. Un ejemplo es el explorador Sir Samuel Baker que, en 1867, describía a los nilóticos del norte como un pueblo sin creencias en un Ser Supremo y ninguna forma de culto o idolatría (S. W. Baker 1867; cit. en Pritchard: 20). En suma, unos atrasados ignorantes a los que lo mejor que les podía pasar es que la ilustre y gloriosa Inglaterra victoriana emprendiese su civilización.

La segunda cosa es que, si bien estos autores trataban de interpretar objetivamente la mentalidad primitiva que podía haber dado pie a estas creencias, no debemos olvidar (y es uno de los puntos importantes de este trabajo) que sus propias mentalidades, relacionadas con la clase a la que pertenecían (la mayoría de clase alta), su sexo (siempre varones) o su religión (por ejemplo, Tylor era cuáquero, Malinowsky educado en el catolicismo, Frazer presbiteriano y Durkehim, Lévy-Bruhl o Freud tenían un trasfondo judío), influyeron en su trabajo. Esto es inevitable que suceda, el problema es que ellos no fueron conscientes de esta situación.

Además, a pesar de este pretendido afán de objetividad, para la mayoría de estos antropólogos (la mayoría ateos o agnósticos, paradójicamente) su objeto de estudio, las creencias religiosas, eran algo absurdo y, para dar una explicación de tales absurdos, recurrieron a teorías psicológicas o sociológicas de corte racionalista que explicasen su surgimiento.

La división entre teorías sociológicas y psicológicas, que Pritchard hace con acierto, será el esquema básico que siga en la segunda parte de este trabajo para organizar las diferentes teorías, pues considero que hasta Lévy-Bruhl no habrá un cambio de verdadera importancia en el mismo. Después, en la tercera parte, se hará un análisis de las teorías más recientes que, como se verá, son más amplias y diversas que las anteriores, abarcando más campos. Por ello casi puede parecer un trabajo aparte, pero no se pueden entender los últimos enfoques sin comprender sus precedentes.

Admitiendo esto y que los postulados de los primeros investigadores están superados, en gran parte, considero que hay cosas de ellos que aún se pueden recuperar (o explicar mejor) para aplicarlas al un hipotético análisis del registro arqueológico. Por eso introduzco, de vez en cuando, referencias a casos concretos que he buscado y con los que creo que se entienden mejor estas interpretaciones. No obstante, esto no implica, ni mucho menos, que se deban adoptar como válidas. A veces sólo plantean una duda personal mía, otras una alternativa a los análisis más tradicionales que creo puede tenerse en cuenta para intentar superar el escepticismo de Hawkes.

Antes de empezar con la influencia del pensamiento antropológico en la arqueología en sí, y en el tema religioso en particular, quisiera hacer una apreciación. Aunque no creer en una religión no tiene por qué ser un óbice para el estudio antropológico o arqueológico de la misma en la sociedad, quizá el investigador se encuentra a veces frente a interpretaciones difíciles, ante las que la tentación de recurrir a la descalificación o explicaciones basadas en creencias personales sea grande. Esto último es totalmente lícito pero, si uno no es honesto y reconoce su desconcierto, se contribuye a agrandar la incomprensión y hacer que volvamos al pensamiento simplista decimonónico de que la religión primitiva no es diferente en cuanto a validez de cualquier otra creencia religiosa. Es decir, que consiste meramente en una ilusión. Quiero hacer mostrar que esta interpretación así formulada es errónea o, por lo menos, incompleta.

1. c PROBLEMAS DE LA ARQUEOLOGÍA PARA ACERCARSE A LAS CREENCIAS Y EL PENSAMIENTO RELIGIOSO

¿Qué papel cumplió en todo esto la arqueología? -disciplina que comienza su práctica más o menos pareja a la antropología académica- Por desgracia, la arqueología ha participado en mucho menor grado que la segunda en el debate

para elaborar una teoría sobre el origen de la religión y la evolución del pensamiento, lo que no quiere decir que no se haya preocupado por estos campos.

La disciplina arqueológica se define por elaborar discursos sobre el pasado, para cuya realización, estrictamente hablando, la arqueología, entendida como tal y pretendida como ciencia, se basa en la interpretación de un registro material. Los restos de una cultura en la cual un arqueólogo realiza su estudio son analizados y comparados para construir hipótesis y teoría arqueológica que nos ayuden a comprender mejor aspectos de la cultura que estudiamos con vistas a una posible reconstrucción teórica de aspectos de la misma. No obstante, hay una cierta e inevitable contradicción en ello: si bien los arqueólogos han puesto históricamente sus intereses y sus estudios en el "objeto" como fuente de conocimiento y de datos, es el individuo y las sociedades humanas pretéritas las que se han situado, un poco irónicamente, como último objetivo de estudio y comprensión en esta reconstrucción.

Sin embargo, este acercamiento siempre ha adolecido de que el registro arqueológico varíe junto con la cultura que lo produce, lo que hace su extrapolación difícil. La significación hoy día de la incineración, por ejemplo, no es la misma que a fines de la Edad del Hierro. Como este caso, se dan muchos otros en la arqueología que nos impiden hacer comparaciones entre diferentes culturas y diferentes formas de pensamiento en la historia. Sólo tenemos los objetos y nos faltan las personas (cosa que no sucede en la antropología, donde tenemos ambos) por lo que nos faltará una parte de la información. En ella estarían los códigos para entender la significación que la cultura a la que pertenecen los objetos atribuía a los mismos, con la mera comprensión de su uso o valor económico no basta. Como veremos al ver la arqueología marxista y funcionalista.

Por ello, las posturas positivistas (que arrancan ya desde el XIX) establecían que, al no estar presentes las culturas y los individuos estudiados, sus restos sólo podían aportar una descripción material y, a lo sumo, unas relaciones de intercambio mantenidas con ellos. Si se conocía la utilidad de los mismos en esa cultura podríamos comprender mejor su poblamiento y economía, pero su modo de pensamiento y sus formas de organización social (por ser diferentes a los nuestros) eran casi imposibles de alcanzar (Hawkes, 1954). Formas de expresión social no materiales como el parentesco o la religión eran casi imposibles de ver en el registro arqueológico.

En los años setenta, con el surgimiento de la arqueología procesual y la teoría de alcance medio de Binford, se empieza a definir un nuevo campo de estudio en la arqueología: la etnoarqueología, que permitía una aproximación y comparación de prácticas de culturas primitivas con culturas actuales que se suponían en un similar grado de desarrollo tecnocultural.

Pero esta se enfocó, sobre todo, a la producción del registro arqueológico y la "mente primitiva" fue dejada de lado. Incluso Binford defendió que no era útil estudiar lo que pensaba el hombre del pasado, que esto no era el fin de la arqueología (arqueología procesual, se entiende). En esto seguía el "funcionalismo" de su mentor, White, definiendo la cultura como "uno de los mecanismos extra-somáticos adaptativos del hombre" (Renfrew 1994a: 3). No obstante, como hemos visto, la tradición de intentar reconstruir ideologías y creencias religiosas del pasado basándose en las creencias religiosas de los pueblos "primitivos" del presente era ya antigua. La etnoarqueología, con el tiempo, dejará de ser aplicada sólo a ese fin y varios autores (entre ellos Colin Renfrew es el más representativo) volverán a mostrar interés por los llamados "estudios cognitivos" de las sociedades primitivas y por aspectos como el pensamiento y la ideología. Esto es, volverían a interesarse por los símbolos, lo que nos define como humanos, y su uso cultural. De la arqueología procesual tomó esta "new archeology" cognitiva el abandono de la clasificación tipológica, su interés por el contexto, y también la multidisciplinaridad, recurriendo a disciplinas como la etnoarqueología o la etnolingüística.

Para ello Renfrew (1994a) hizo una clasificación de la manera en la que los símbolos habían sido usados, dividiéndolos en las categorías simbólicas-funcionales de:

1. Diseño: en el sentido de un comportamiento estructurado y con un propósito.
2. De planificación: englobando esquemas de tiempo y, a veces, la producción de un esquema anterior al trabajo planeado (como los templos en caliza de Malta del tercer milenio a. C, que son modelos en miniatura de los verdaderos), también los planos de las ciudades
3. De medida: Incluyendo diseños para medida y unidades de medida que nos ayudan a regular nuestras relaciones con el mundo natural. Su discurso inaugural en 1982 en Cambridge hablando de las piedras cúbicas importadas a Mohenjo-daro de gran distancia y con peso regular es un ejemplo de la necesidad e importancia de la aparición de la medida para la sociedad.

4. De regulación de relaciones sociales: con el uso de símbolos y estructura para regular el comportamiento inter-personal (como el dinero o las insignias del ejército).
5. De lo sobrenatural: con el uso de símbolos para comunicar con el otro mundo y para mediar entre el humano y el del más allá.
6. De representación y descripción del mundo: con la producción y uso de figuraciones u otros elementos icónicos reproductores de la realidad. Renfrew podría también haber hecho mención sin problema aquí a la escritura (al menos en sus principios). De ella hablaremos más adelante y veremos como no puede obviarse su consideración como elemento simbólico y transformador de las culturas. Incluso si no ha dejado huellas evidentes en el registro.

Para Renfrew, el hecho de existir la escritura implica una mayor amplitud del mapa cognitivo. Los símbolos escritos ayudan a describir el mundo y comunicarse con otros individuos, por ejemplo. Pero la escritura afecta a un nivel más profundo, a nivel cognitivo. Por ello una explicación meramente funcional, como las que propugna el procesualismo, creo que es insuficiente a todas luces.

Esto lo demuestra el que, a pesar de este nuevo enfoque, muchos investigadores aún siguen buscando reglas sistémicas generales o son escépticos con el papel que la arqueología puede jugar para aproximarse al pensamiento simbólico: "Los aspectos ideológicos y simbólicos de una cultura quizá sean lo que le interese más al público pero la arqueología se presta mal a discernirlos" (Hill 1994) o "el dominio de la arqueología cognitiva es problemático" y hay "claras razones para no apostar mucho por ello. La principal (...)es que no es el punto fuerte de la arqueología".(ibid..)

No obstante, sus contribuciones al campo de la arqueología han sido, y siguen siendo, muy importantes. Así, se recalca la necesidad de introducir la noción de visibilidad del yacimiento para atender al contexto ritual, entre otras. Un ejemplo son los indicadores arqueológicos que Renfrew y Bahn en 1991 enuncian para el reconocimiento del culto y del ritual y que creo que esta justificado citar y tener en cuenta como útiles en una excavación, pero no creo que aporten nada más que el reconocimiento de áreas específicas de culto en la misma:

-Captación de la atención:

1. El ritual debe tener lugar en un lugar cerca de características naturales especiales (una cueva, una fila de árboles, una pradera o la cima de una montaña).
2. Alternativamente, el ritual puede tener lugar en un edificio especial y dispuesto aparte para las funciones sagradas (un templo o una iglesia).
3. La estructura y equipamiento usados para el ritual pueden emplear figuras llamativas que llamen la atención, en la arquitectura, estructuras especiales (altares, hogares, etc.). También un equipamiento mueble (candelabros, gongs, campanas, incensarios, y demás parafernalia).
4. La zona sagrada suele ser rica en símbolos que se repiten y la destacan del resto.

-Zona fronteriza entre este mundo y el otro:

5. El ritual puede implicar celebraciones públicas y misterios exclusivos reservados, su práctica puede reflejarse en la arquitectura.
6. Conceptos como limpieza y polución pueden reflejarse en elementos de higiene (piscinas o fuentes de agua) y el mantenimiento del área sagrada.

-Presencia de la divinidad:

7. La asociación con una deidad o deidades puede reflejarse en el uso de una imagen de culto o una representación de la divinidad en forma abstracta
- 8 Los símbolos del ritual a menudo se relacionan iconográficamente a las divinidades adoradas y sus mitos asociados.
- 9 Los símbolos del ritual pueden relacionarse con aquellos aparecidos también en el ritual funerario y en otros ritos de tránsito.

-Participación y ofrendas:

10. La ceremonia suele conllevar rezos y movimientos especiales –gestos de adoración- que pueden verse reflejados en el arte, la iconografía, la decoración o las imágenes.
11. El ritual puede emplear varios métodos para inducir a la experiencia religiosa (baile, música, drogas e incluso el infringir dolor)
12. El sacrificio de animales o humanos puede ser practicado.
13. Comida y bebida pueden aportarse y ser consumidas como ofrendas; también se pueden quemar o dejar pudrir.
14. Otros objetos materiales pueden aportarse y ofrecerse (votivos). El acto de ofrenda puede englobar conflictos, ocultación de bienes o eliminación de excedentes.

15. La inversión grande de recursos puede reflejarse en las ofrendas hechas y el equipamiento que en estas se usa.
16. La inversión grande de recursos y bienes pueden reflejarse en la estructura en sí y sus dependencias.

Un importante componente del enfoque cognitivo-procesual es intentar examinar los modos en que los símbolos se usaron, como se puede ver en esta descripción, pero no pone muchas esperanzas en encontrar su "significado". Esto ha sido el objetivo de los enfoques interpretativos, o anti-procesuales, como los llama Renfrew. (Renfrew, 1994b: 6) Así, para los arqueólogos cognitivos les basta con descubrir cómo las mentes de las comunidades antiguas funcionaron y la manera en la cual ese funcionamiento influyó en sus acciones. Esto es caer de nuevo en los problemas del enfoque funcionalista que veíamos anteriormente a propósito de Binford y, en mi opinión, de conformarse con la mera explicación funcional del registro simbólico; preocupándose por su contexto, es cierto, pero sin llevarlo a sus últimas consecuencias.

Para superar las limitaciones de la arqueología cognitivo-procesual es por lo que surgirán más tarde otras corrientes con menos énfasis en el pensamiento científico y objetivo y más en la interpretación. Ahora bien, ya se admite el sesgo personal, y la hermenéutica. Renfrew las llama anti-procesuales: son las post-procesuales. Otra alternativa menos radical, y creo que más productiva, son las diversas corrientes interpretativas que toman préstamos teóricos de otras ramas de las ciencias sociales (como del estructuralismo, la teoría crítica, los estudios de género o la psicología cognitiva). No sólo ya para intentar realizar ese salto interpretativo de la teoría de alcance medio y comprender la formación del registro superando la información de los datos, sino también para ver la relación que este podía tener con la mentalidad de la sociedad que los produjo, intentando no caer en una excesiva interpretación actualista y subjetiva, y en el *impasse* (arqueológicamente hablando) que ofrecía el post-procesualismo más extremo.

Y es que la importancia de la subjetividad y de lo particular de nuevo ha vuelto a ser puesta de relieve por la última corriente. Fue la respuesta frente al énfasis procesual por encontrar mecanismos y leyes que rigiesen universalmente las sociedades. No obstante, se llegó a un punto en que se definía como imposible la comprensión de la ideología particular de una sociedad extinta debido precisamente a que sólo esa sociedad poseía los códigos que permitirían comprender su mundo

simbólico y de los cuales cualquier investigador actual carece. Investigadores como Shanks o Tilley, defendiendo el relativismo extremo y un rechazo de los métodos científicos, es como llegaron a ese callejón sin salida.

Si sólo podemos realizar, por lo tanto, una aproximación teórica, particular, subjetiva y no falseable. Esto puede generar, y ha generado, muchas críticas y discusión, pero también una búsqueda de alternativas, algunas se explicarán en el tercer capítulo.

De cualquier manera, para terminar, el interés por comprender las causas y factores del surgimiento de la escritura y otros símbolos que abstraen la realidad; de comprender lo que esos símbolos y la significación de las cosas han podido tener para una sociedad o individuos concretos y particulares de la misma; y la manera en que esta o estos han realizado su clasificación; es un campo que interesa actualmente mucho a la arqueología y que fue aportado por las nuevas corrientes que intentaron ir más allá de su mera funcionalidad.

Así, la limitación que muchos autores se impusieron al centrar su estudio en los restos materiales y su función, o la función particular y subjetiva, intentó ser superada. Creo que, en muchos casos, se ha conseguido, pero apoyándose en interpretaciones que proporcionan marcos de aplicación más generales. El estructuralismo y la psicología del desarrollo son a las que me referiré por ser las que, me parece, de más utilidad y con más posibilidades en la reconstrucción arqueológica de la ideología religiosa, aunque no por ello dejan de plantear problemas. Las deducciones de ambas en los campos de la antropología y la etnoarqueología han ayudado a resolver dudas, aunque también han creado otras nuevas.

La etnoarqueología, de cualquier modo, en los campos de las creencias y el pensamiento, está destinada a cumplir una función clave, como se deduce de la definición que de ella hace Víctor Fernández como los estudios que incluyen las relaciones entre antropología y arqueología para elaborar estudios de identidades culturales, materiales, etc...

Para terminar esta parte daré el primer ejemplo, un ejemplo casi excepcional, de cómo pueden combinarse ambas disciplinas (antropología-arqueología) para ahondar en el estudio de las creencias religiosas y los mitos.

En los sesenta comenzó un proyecto arqueológico en una isla central de la Polinesia: Vanuatu. Se recopilaron tradiciones orales y se vio la relación de dos mitos: el de Kuwae y Roy Mata. Kuwae era una isla legendaria destruida por un

cataclismo y de la que sólo quedarían las Islas Shepherd. Un mito indígena contaba como un hombre (Tombuk) para vengar haber tenido engañosas relaciones sexuales con su madre, dominó el secreto de los volcanes e hizo entrar en erupción el volcán y destruir la isla de Kuwae. Pero algunos escaparon, como Asingmet, que fue llamado Ti Tongoa Liseiriki y llegó a la isla de Efate, ahora Tongoa, convirtiéndose en fundador de los primeros clanes. Encuestando a los jefes se fechó la catástrofe en el 1540 y se vio que coincidía con los datos geológicos. Pero otro mito decía que después un rey polinesio, Roy Mata, llegó y organizó de nuevo la isla y, en su mandato, fue un ejemplo de buen gobierno y sabiduría (por eso se le recuerda mejor y más gratamente que a Tongoa).

Fue enterrado en el siglo XIII en un pequeño islote llamado Retoka junto con otras personas realizando un gran ritual, pero la gente creía que este hecho había sido posterior a la erupción. La arqueología demostró que si había permanecido como mito transmitido oralmente entre los habitantes de la gran isla vecina era por su mayor relevancia. El relato mistificó este buen gobierno y lo hizo posterior al hecho natural, que se identificó con los primeros habitantes de la isla.

No obstante, gracias a los informes elaborados por los antropólogos, se pudo saber el lugar de la ubicación de las tumbas de Tongoa y Roy Mata en Retoka. Además, se comprobó como éstos describían fielmente el lugar del enterramiento del rey con las estelas hincadas en la tierra marcando la sepultura principal y la ceremonia que en ese lugar se hizo en el 1265 ± 140 d.C. (J. Garanger: 1986) Lo más interesante, para los temas que nos ocuparán más adelante, es que, aunque Retoka quedaría como un lugar tabú por los polinesios -quizá relacionado con el excesivo *mana* que a Roy Mata se atribuyó-, detalles precisos de su enterramiento y tumbas quedaron intactos en el mito de este héroe, pero se reelaboró la cronología, se la situó después de otro hecho de menor popularidad y la figura de Roy Mata se asentó como héroe fundador temporalmente más cercano. El ejemplo demuestra que el pensamiento mítico que no es igual al pensamiento científico o histórico occidentales, y no sólo por la falta de escritura -aquí hemos visto que la transmisión oral puede ser también muy eficaz- sino también por ciertos rasgos que veremos más adelante.

PARTE II: LOS PRIMEROS ANTROPÓLOGOS DE LA RELIGIÓN

Fijándonos en el afán científico y objetivo de los primeros antropólogos que mencionábamos antes, es como se comprende que elaboraran secuencias evolutivas para la religión. Estas, como ya se ha dicho, las condicionaban las ideas de superioridad occidental y la sociedad en la cual nacía el investigador. Así, secuencias de desarrollo como las de "magia-religión-ciencia" de Frazer o la de "alma-espíritus-polyteísmo-monoteísmo" de Tylor, los esfuerzos de Durkheim por hallar en el "totemismo" las primeras expresiones de la religión, el intento freudiano de ligar su origen con complejos traumas prehistóricos, etc... se ponían en relación con el surgimiento de la mente compleja y la evolución del pensamiento que, se suponía, había tenido su origen en esas sociedades "primitivas" y se desarrolló hasta el pensamiento moderno. Estudiando su evolución religiosa creían estudiar su evolución intelectual, y la del género humano por extensión.

Es interesante pues, retomar y analizar las categorías analíticas que empleaban tales como "magia", "mana", "tabú", etc... Ver cómo era la interpretación que ellos hacían de estas relacionándolas con el pensamiento y los orígenes de la religión. Intentarían extenderlas a otras sociedades, realizando una especie de evolución del pensamiento primitivo hasta el actual. Pero el problema es que "racionalidad y ciencia tienen, en lo particular, connotaciones muy complejas que hacen inadecuada su comparación entre culturas" (Hallpike 1986: 5)

Veremos como (aunque se intentaron buscar conceptos de aplicación universal como "animismo", "totemismo", "fetichismo", etc), cada sociedad era tan compleja que mediante estos términos -aplicados, por otro lado, las más de las ocasiones de forma errónea, por los malos informes y traducciones- resultaba inútil una aproximación sería a las formas religiosas.

Así pues, en esta primera etapa de la investigación es donde se aprecia como las posiciones personales y los prejuicios políticos de la época condicionaron las posturas académicas. Que el pensamiento primitivo o ágrafo estaba menos evolucionado que el de las sociedades industriales y que nosotros habíamos avanzado, junto con nuestra cultura, hasta formas superiores de religiosidad eran asunciones de los primeros antropólogos evolucionistas. Éstas conviene dividir las en psicológicas y sociales, también las primeras pueden dividirse a su vez en intelectualistas y afectivistas. Levy-Bruhl que creo debe merecer un análisis aparte. Por último, expresiones tales como "mítico", "animistas", "maná", "tabú" o "totem" creo que merecen explicarse más y ver cómo se entendían y se entienden ahora en la antropología -y también como podrían apreciarse en el registro material o

podemos aproximarnos a través de él a las mismas- para ello están los ejemplos etnoarqueológicos y etnográficos seleccionados

2. a. LAS TEORÍAS PSICOLÓGICAS

Las teorías del fetichismo de Brosses y Comte, no fueron sino la inspiración de otras teorías de corte intelectualista y sometidas a la influencia de la psicología asociacionista de la época. La teoría del espectro y la teoría del espíritu fueron las más representativas y ambas admitían un racionalismo esencial del hombre primitivo. No obstante, antes de que estas se aceptasen de forma unánime, hubo otras que aún no se despegaban del todo de los estudios mitológicos clásicos, la refutación de estas dio pie a la influencia psicológica.

-Teorías Naturalistas: La primera cronológicamente fue la del **mito-natural**. Era la desarrollada predominantemente por una escuela alemana que se ocupó sobre todo de las religiones indoeuropeas y cuyo representante más destacado fue Max Müller.

La tesis de esta escuela es que los dioses de la antigüedad, y por implicación los de cualquier lugar y época, no eran más que fenómenos de la naturaleza personificados. (E.Pritchard 1973: 42). Para encontrar referencias de esto los estudiosos de esta escuela debían ser versados en lingüística y textos antiguos (el mismo Müller, que enseñó en Oxford, era un verdadero experto). Müller defendía que los hombres siempre habían tenido una intuición de lo divino, la idea de lo infinito. Pero no quería decir que éste proviniese de la revelación o un instinto o capacidad religiosos; esta derivaba de sus experiencias sensoriales.

Decía que, si bien el hombre percibe el mundo por sus sentidos y así elabora conocimiento, las cosas intangibles, como el sol, el cielo o la luna -de aceptar uno u otro como origen de la religión surgieron disputas interiores de la escuela mítico-solar, mítico-lunar, etc..., que nos parecen ahora un tanto fútiles- dieron a los hombres la idea de lo infinito y así se crearon los dioses. No quiere decir Müller que la religión comenzase al deificar los grandes objetos naturales, sino que éstos les transmitieron la sensación de lo infinito y sirvieron además de símbolos.

Müller intentó aplicar su teoría a los pueblos ágrafos, defendía que sólo se podía pensar en el infinito mediante metáforas y símbolos, mas estos sólo surgirían de aquello que parecía majestuoso en el mundo conocido, como los cuerpos celestes o

sus atributos, así se personificarían dando rasgos y comportamientos que a la humanidad le eran familiares al ser los suyos.

Por ello se comprende que la investigación filológica era el único medio por el que se podía descubrir el significado de esta religión primitiva (la arqueología o la antropología ni se plantean). Así trató de recuperar el sentido original de los nombres de los dioses en sus historias y sus mitos (como el de Apolo y Dafne, en realidad el Sol que persigue al Alba).

También trató de indagar en el alma humana y en su figura de espíritu. Defendía la distinción que en el pasado se haría entre el cuerpo y algo que ellos sentían además y lo único que les vendría a la mente sería el aliento: algo inmaterial y relacionado con la vida -esto se ve bien en la palabra griega "psyche" que de expresar el principio de vida pasó a ser el alma, la mente y el ego. Así, la palabra que designaban al espectro significaba en su origen aliento y la que designaba a los fantasmas (de los difuntos) significaba sombra-.

Por muy seductoras que estas propuestas parezcan, es evidente que sólo se apoyaban en la interpretación erudita de textos, los cuales, por medio de extrapolaciones y elucubraciones sin apoyo histórico o etnográfico, se limitaban a elaborar teorías sin salida y *ad hoc*. Esto llevó a muchos absurdos -de los que la arqueología, por cierto, invalidó algunos, como la explicación de Müller del sitio de Troya como un mito solar-.

-Teorías Animistas y Animatistas: No tardaron, pues, en surgirle detractores a las teorías del mito natural. De entre ellos destacaremos dos: Spencer y Tylor, cuyas propuestas **animistas** tuvieron mucho éxito.

Spencer en "The Principles of Sociology" de 1882, examina las creencias "primitivas" antes que Tylor publicase "Primitive Culture". Ambos, según Evans-Pritchard, llegaron a conclusiones similares aunque independientes, pero con ciertos matices que muchos ven diferencias reales.

Spencer decía que el hombre primitivo (como la mayoría de estos autores, refiriéndose a hombre se subsume la mujer) *era racional y que, dado lo escaso de sus conocimientos, sus inferencias eran razonables aunque deficientes* (E.Pritchard 1973: 46). La noción de dualidad, de las condiciones de visible e invisible, se adquirirían observando fenómenos que aparecen y desaparecen; como el sol, la luna o las estrellas. También ayudaría a crear esta noción otras observaciones de fenómenos sin relación visible aparente (como la crisálida que se convierte en

mariposa). Spencer defendía que el pensamiento primitivo no podía elaborar explicaciones naturales y, por eso, se auxiliaba de este mecanismo. Esto hoy es difícil de defender, las explicaciones para los fenómenos cotidianos del lugar que se habita son necesarias y, por ello, se buscan o elaboran observando la realidad, sobre todo tanto que necesitadas para sobrevivir.

Lo que Spencer se preguntó es que, si esto podía ser solventado por la dualidad, por qué el propio hombre no se lo pudo aplicar a sí mismo. Los sueños, experiencias reales para los pueblos de pensamiento ágrafo, son lo que daría la idea de la dualidad en el hombre. Ésta se reforzaría por los distintos géneros de insensibilidad temporal (sueño, desmayo, catalepsia y similares) y la muerte sería una forma prolongada de sueño del que no se despierta. Si el hombre tiene un doble, un alma, también deberían tenerla animales, plantas y los objetos materiales para estos pueblos.

Aún así, Spencer sugiere que, más bien, el origen de la religión debe buscarse en la creencia en los espectros que en la de las almas. Las almas, en forma de conocidos muertos, aparecen en los sueños. Así pues, a estos se les asigna la idea de ser sobrenatural: de espectro. Esta idea Spencer la sitúa antes del fetichismo, que defiende que el espectro o espíritu residiría dentro de una cosa determinada. Después, según Spencer, la idea de los espectros evolucionaría a la de los dioses, que quizá fueran los espectros de antepasados remotos o de personas notables divinizadas. El alimento y la bebida colocados en las tumbas para agradar al muerto pasarían a ser sacrificios y libaciones ofrecidas a los dioses para propiciárselos. Así pues, "el culto a los antepasados", para Spencer, está en la raíz de toda religión.

Que la teoría resulte apriorísticamente especulativa es sólo uno de los defectos que comparte con otras similares, pero sobre todo en lo que Spencer no pensó fue en cómo las ideas del alma y del espectro, surgiendo de tales razonamientos engañosos, pueden haber persistido a través de milenios, y cómo aún en su -y nuestra- época de razón científica, millones de personas pueden seguir creyendo en ellas.

La misma pregunta podemos hacernos a propósito de la teoría del animismo de Edward B.Tylor. Para la mayoría de los expertos, aunque no para todos, es muy similar. Él fue quien inventó ese concepto, inspirado de Comte, por lo que aquí tiene especial interés. Como el propio término indica, se recalca más la noción de alma que la de espectro.

"Animismo" se ha venido usando hasta hoy en la antropología y la religión, y se empleó en el sentido de creencia, adjudicada a sociedades poco complejas, por lo común –y veremos que erróneamente- en la que no sólo tienen vida y personalidad las criaturas sino también los objetos inanimados. Otras veces se empleó con el sentido de que, además, estos tendrían almas.

Algunas obras recientes, como la del filósofo Gonzalo Puente Ojea, han intentado recuperar el "animismo" de Tylor contraponiéndolo como radicalmente diferente a las teorías posteriores que, a partir de Marett se denominaron "animatistas" y diferenciándolo del de Spencer. Creo que esta postura revisionista es errónea y se ha emprendido desde postulados bastante discutibles. Podría proporcionar un debate interesante y revitalizador en la cuestión del "animismo" si se sustentara en mejores bases pero, lamentablemente, creo que no es el caso.

Pero describiré, de una vez, la teoría animista. Consiste básicamente en dos tesis principales. La primera razón de su origen y la segunda de su desarrollo. Las reflexiones que en el pasado el hombre haría sobre ciertas experiencias, como la muerte la enfermedad y, sobre todo, los sueños -de nuevo el sueño se sitúa como origen de la religión- le llevarían a una explicación de estos por la presencia o ausencia de cierta entidad inmaterial: el alma. "Las almas son imágenes etéreas de los cuerpos" (Tylor: 49; cit. en Puente Ojea 2005: 32). Para Puente Ojea aquí el hombre está intentando buscar una respuesta a los fenómenos de la naturaleza, que no entiende, y por ello se autoengaña creando la representación del alma. Según él, a Tylor se le ha malinterpretado en esto. No quiso hablar Tylor de un dualismo metafísico de "materia" y "espíritu" como "lo natural" y "lo sobrenatural", sino de una dualidad ontológica de "corporalidad" e "incorporalidad". El primitivo -y uso la palabra sin comillas, porque intuyo que Puente Ojea se refiere verdaderamente al hombre primitivo- nunca accedió al concepto filosófico de "sobrenaturaleza" en cuanto a instancia que trasciende la legalidad de la física que gobierna los fenómenos naturales. (Puente Ojea 2005: 32)

Este pasaje, que puede haber parecido oscuro, se entenderá mejor si citamos un párrafo de su crítica a E. Prtichard, precisamente a propósito de la crítica de este último a Tylor:

"Pero la acusación de *error* es malévola, pues en Tylor no cabe hablar de *dos versiones de una teoría de los sueños* (a propósito de Spencer). Esto es una deformación de una teoría estrictamente unitaria, y que sin reconocer esta unidad comenzaría la operación demoledora de su esencia y de su fuerza crítica de todo lo

que postule o evoque el creacionismo teológico de las almas humanas. Justamente, la gran hazaña de Tylor ha sido dar una explicación de *cómo* fue el ser humano, como *sapiens sapiens*, quien mediante una honda reflexión sobre sí mismo, y trabajando con sus propias experiencias enigmáticas reales (sueños, visiones, estados alterados de consciencia, etc.) y asociándolas con naturalidad a partir del nuevo instrumento mental del razonamiento por analogía, elaboró espontáneamente la doctrina modernamente dualista del "hábeas" y el "ánima" (...) de animismo tyloriano. (...) La hazaña de Tylor consistió en descubrir la hazaña del ser humano en el orden intelectual. Con esta hazaña mental el ser humano introducía un cierto nivel de racionalidad, aunque fuese errónea, asignando a las funciones cognitivas de las estructuras cerebrales una simbolización que las *reificaba* (el alma).

Después se ejercería la proyección de la idea de alma, que sería aplicada a otras criaturas semejantes en cierto modo a él, que serían investidos de cualidades numéricas. Después objetos inanimados que despiertan su interés, todo para explicarse las dudas que le ofrecía la naturaleza. Como el alma ya sería una entidad diferente del recipiente material que la alojase, surgiría la idea de los seres espirituales y después la de los dioses, regidores del destino humano. (ibid.: 24)"

Este pasaje creo que deja patente la verdadera preocupación del autor. Centrarse en el hombre prehistórico descuidando y obviando las contradicciones del registro etnográfico (como Tylor hizo) y sin tener en cuenta la mentalidad de la época que propició el surgir de esta teoría. Pero esto sucede porque Puente Ojea es defensor de un ateísmo militante (cosa, por otro lado, completamente respetable) pero impregna y aplica demasiado sus escritos. Por eso dice que la teoría de la pseudo-racionalidad animista de Tylor, como umbral de la religiosidad, se ha menospreciado por los que profesan creencias religiosas creacionistas o trascendentalistas (ibid.: 26) Creo que aquí, y también al criticar el anti-evolucionismo de Pritchard, descubre su postura neo-evolucionista, que aboga por una evolución constante de la mente humana. A pesar de criticar el concepto, también él puede ser definido como *mentalista*, usando sus propios términos, por cuanto que su colaborador -Ignacio Careaga- sostiene incluso la presencia de dos humanidades mentalmente diferentes (los *sapiens* y los neandertales) de las que sólo una sobreviviría gracias a esta búsqueda de respuestas racionales.

Esta afirmación, que arqueológicamente es muy discutible, no justifica que, incluso siendo Puente Ojea filósofo, reniegue de los datos etnológicos (no cita ni un

solo ejemplo actual en su libro). Quizá porque muchos, como veremos, contradicen la visión de Tylor, y con ella la suya. Además, cuando aboga por la superación de las creencias religiosas para llegar a una situación mundial arreligiosa –o sea, atea– y con sus miras puestas en la ciencia para librarnos del engaño que las creencias en seres espirituales nos vienen imponiendo desde ese animismo primigenio, no tiene aquí en cuenta que, como veremos, hay pueblos que no comparten ese pensamiento científico-occidental progresionista y es discutible si les favorecería adquirirlo de nosotros.

Antes de comenzar con las críticas metodológicas que hace Pritchard de Tylor, citaré un detalle innegablemente compartido de estas primeras teorías. La idea de que el cuerpo es una entidad diferente a la de alma-mente-espíritu y que se puede separar de él con una voluntad casi independiente. Yo, como Pritchard, pienso que esta idea ya estaba presente en la filosofía platónica y se desarrolló en el pensamiento occidental (sobre todo en el cartesiano) pero está muy lejos de compartirse por todas las sociedades, y menos las no occidentales. Esto es algo que ha sido obviado por Ojea en su intento revitalizador del animismo, igual que hacer referencia a casos etnográficos concretos porque, según él, hoy día “la orientación de los trabajos sobre la religión es puramente descriptiva o solamente historiográfica. La *field research* ocupa el primer plano, y frecuentemente el único. No discutimos la utilidad del trabajo de campo *con métodos científicos rigurosos*, y la revisión del valor de la documentación tradicional o más antigua, pero no debe abandonarse el gran patrimonio heredado. El libro de Evans-Pritchard (en adelante EP) titulado *Theories of Primitive Religions* (1965) encarece *abusivamente* el *field work* y devalúa el legado teórico de las grandes figuras de la Antropología” (Puente Ojea: 19-20, la cursiva es mía)

Pues si se hubiera preocupado un poco más por el “field work” hubiera visto que, por ejemplo, la doctrina *Anatta*, del budismo Theravada en Birmania, propugna que la persona no tiene alma, la persona existe como unidad. Empero, es cierto que muchos fieles no interiorizan la doctrina, porque sino no pueden explicarse el objetivo de las reencarnaciones. Pero, a pesar de todo, es un alma reencarnada y cambiante que no tiene nada que ver con nuestra concepción única de alma y de ser occidental (Spiro 1993: 119) Estas mismas concepciones fueron aplicadas por estos primeros autores (Tylor incluido) en sus elucubraciones y, por

desgracia, no fueron conscientes de ello. Sin conocimiento etnográfico cualquier elucubración que se haga en este tema carecerá de fundamento alguno.

Es verdad que Tylor matizó sus conclusiones diciendo que no había pruebas de una sociedad sin religión (aunque ello no excluía que, para él, pudiese aparecer) y que no todos los pueblos tenían la idea de alma (pero sí la de seres espirituales). Empero, lo cierto es que no se puede entender su teoría si no es dentro de las corrientes evolucionistas de la época. Yo estoy de acuerdo con Pritchard en que un engaño tal no hubiese subsistido durante tanto tiempo apoyado sólo en una reflexión psicológica individual. Es necesario, si queremos explicar las creencias religiosas, remitirse a otros mecanismos, aparte de la simple necesidad de explicarse el mundo que Puente Ojea parece achacar sólo a nuestra especie olvidando que mecanismos cognoscitivos están presentes en la mayoría de los seres vivos, muchos tan complejos, o más, que los nuestros. El uso que nosotros dimos a los nuestros para representarnos el mundo debe ser explicado de otro modo.

Además, un error de base se puede ver en el método seguido por Spencer y Tylor. Aunque apoyados en algunos ejemplos, básicamente su método consistía en suponer que si ellos hubiesen vivido en condiciones primitivas, qué pasos podrían haber sido los que como pueblos prehistóricos habrían dado a adquirir creencias religiosas. Pritchard describe y ridiculiza -quizá maximizando el error, pero es un error al fin y al cabo- este método y lo compara con la reflexión de "Si yo fuera un caballo... (qué pensaría)" y señala, muy acertadamente, la imposibilidad de comprobar si estas teorías son ciertas o no. Esto puede tomarse como una crítica menor, pues lo que debe verdaderamente ser puesto de relieve, creo yo, es cómo los primeros investigadores creyeron ser objetivos, cuando sólo hacían una mera especulación presentista basándose en datos etnológicos poco fiables.

Un trabajo elaborado así, y sobre todo en este tema, no sería aceptado hoy día por ningún especialista y, sin embargo, Puente Ojea lo da por bueno. Lo toma como los cimientos y el predecesor de su cruzada contra la religiosidad que siento, y de verdad lo siento, decir que con unas afirmaciones muchas veces rozando lo *sui generis*.

Porque, que la idea de alma conduzca a la de espíritu, es una suposición con poco fundamento. Ambas ideas están presentes entre los que estos antropólogos consideraban pueblos primitivos y, además, lo cierto es que aunque estos pueblos se consideren animistas, que las almas que ellos atribuyen a criaturas y objetos

materiales sean almas iguales a las que ellos poseen es muy dudoso. No existe la abstracción "alma", como nosotros la entendemos, para estos (este es un problema de clasificación en sociedades ágrafas y que veremos al final), siempre será "alma de...". Si en algún pensamiento existe una noción animista, referida a como suele ser entendida la misma, paradójicamente puede que sea en el occidental. (E.Pritchard: 51)

Contradiendo más a estas visiones evolucionistas, el concepto de dios se encuentra entre todos los cazadores-recolectores que se consideraban "pueblos inferiores" en la época. Como hemos dicho, nunca se ha encontrado un estadio humano preanimista en el sentido referido por Tylor. Podemos buscarlo pero yo no creo que se halle, las creencias trascendentes me parece que no son consustanciales en exclusiva para el *sapiens*, su origen debe de ser anterior.

Puente Ojea achaca a Pritchard que no se decante por una postura clara y que sus "seguidores" hayan abandonado la búsqueda de los verdaderos orígenes de la religión (P. Ojea: 27). Lo cierto es que, tras los intentos de ver el origen de la religión de antropólogos como Tylor, también estaban los primeros intentos serios de sistematizar la mente "primitiva", pero siguiendo un esquema evolutivo. Tylor y Spencer deseaban mostrar que la religión primitiva era racional, que surgía de observaciones que, por inadecuadas e inexactas que fueran, propiciarían deducciones lógicas que elaboraban una especie de tosca filosofía de la naturaleza en la que el alma o el espectro serían los elementos universales que la mente prehistórica usaría para cubrir esas lagunas que le faltaban para poder comprender el mundo. Si no habían llegado a conclusiones más certeras era por falta de datos y desconocimiento del método científico (Hallpike 1986: 48-49).

Por conveniencia expositiva, también separó Tylor la magia de la religión. Pero esta se basaba también en la observación, apoyándose además en la clasificación de similitudes, primer proceso esencial del conocimiento humano para él. La parte mágica de la teoría de Tylor sí es criticada por Ojea y achacada a la influencia de otro gran antropólogo: Frazer. Para Tylor, el practicante de la magia se equivocaba, cuando deducía que si las cosas eran iguales tenían una unión mística entre sí. Tomaba una conexión ideal por una real, una subjetiva por una objetiva. Yo objetaría obviamente a esta idea como aún en sociedades modernas y científicas, como aparentemente es la nuestra, existen creencias que no tienen base científica. Sí me parece interesante rescatar de Tylor como observó que "...La naturaleza, o los trucos del mago, logran a menudo lo que se espera de la magia; y, si no lo

logran, ello se explica racionalmente por el olvido de alguna prescripción, por haberse ignorado algunas prohibiciones o porque unas fuerzas hostiles lo han impedido" y que "*existe cierta flexibilidad al juzgar el éxito o el fracaso y en todas partes cuesta trabajo admitir cosas manifiestas, en especial cuando el peso de la autoridad induce a aceptar lo que confirma una creencia y a rechazar lo que la contradice*". En este sentido los testimonios etnológicos confirman las observaciones de Tylor". (E.Pritchard: 52, las cursivas son mías).

No me gustaría dar la impresión de homogeneizar las sociedades de las que hablo. Las sociedades ágrafas eran y son más heterogéneas de lo que estos autores pensaban (y, como vemos en el caso de Ojea, siguen pensando), pero también lo es, y mucho, la sociedad occidental. Incluso en la época racionalista victoriana hubo un movimiento con mucho predicamento: los llamados "espiritistas". Que son un excelente ejemplo para ver esta heterogeneidad.

El espiritismo se presentaba como una nueva filosofía, pero era en realidad una reinterpretación de antiguas creencias orientales mezcladas con el deseo occidental de "secularizar" lo sobrenatural y darle una confirmación "científica". Representantes del mismo eran los *mediums* que decían poder comunicarse con el más allá. Entre sus adeptos y defensores *no sólo* contaban con gente iletrada o sin cultura, como podría pensarse, sino también con gente de probada inteligencia como Arthur C. Doyle o incluso el mismo A. Wallace. Por otro lado, es llamativo como estos fueron combatidos por muchos científicos racionalistas de la época, encabezados por el mismo Darwin (R.Milner 1995: 243-245). Andrew Lang, del que hablaremos luego, fue el primero y, hasta hace muy poco, el último antropólogo que tomó en serio estos fenómenos paranormales (y por eso fue denostado por la mayoría de sus colegas). No obstante, hay una observación suya que me parece interesante. Él detecta un "parecido extraordinario de los ritos espirituales salvajes y clásicos con la similitud correspondiente en los fenómenos supuestamente modernos -se refiere a las sesiones espiritistas-". Esto "plantea problemas más fáciles de asentar que de resolver (...) que pícaros ignorantes de hoy día simulen precisamente los mismos toquidos, luces y movimientos que los bárbaros más remotos en el tiempo y menos complicados, y como los platónicos instruidos del siglo IV d.C, y que muchos de los otros fenómenos sean idénticos en cada caso es, desde luego, digno de nota." (Lang 1896: 35; cit. en Hallpike: 443). Volveré sobre esto más adelante, pero el ejemplo ilustra que debemos ser cautelosos al hacer uniformizaciones en una sociedad, incluso si esta es la moderna occidental.

Dejaré, de momento, el animismo tyloriano para hablar algo de la mentalidad racionalista de la época. El racionalismo, definido por Hallpike como "*enfermedad peculiar del pensamiento formal e hipotético deductivo*" (Hallpike: 458) se caracteriza por un rechazo a la idea del conocimiento no proposicional. Así pues, considera inherentemente irracionales las habilidades y las costumbres prácticas, pues estas pueden ser formuladas mediante palabras o argumentarse. Los autores que ahora tratamos sólo aceptaban la autoridad de la razón y es por lo que experiencias como las anteriores en su sociedad o en otras debían ser rechazadas como un peligroso enemigo de esta (E.Pritchard: 33).

Una total aplicación de esos esquemas racionalistas-evolutivos que dan primacía a la razón se ve con Frazer, y su monumental recopilación de creencias: la *Rama Dorada*. Esta es quizá lo primero que muchos, a veces con cierta suficiencia, recomiendan leer al lego en la materia. Lo cierto es que en ella no añadió demasiadas cosas a la teoría de Tylor. Es más, su nuevo esquema evolucionista basado en estadios (de magia a religión y de religión a ciencia) sólo complicó más las cosas y hoy nadie lo acepta. Para la evolución de los mismos postulaba el momento en que las inteligencias más agudas descubrieron que la magia no conseguía sus fines y elaboraron una creencia basada en seres espirituales que les ayudarían. Después *los más perspicaces* de nuevo se dieron cuenta que estos espíritus eran falsos y comenzó el pensamiento empírico.

La diferencia entre ciencia y magia con la religión sería que las dos primeras postulaban un mundo sujeto a leyes naturales invariables y la última un mundo en que los acontecimientos dependen del capricho de los espíritus. O sea, ciencia y magia son semejantes, pero una es falsa y la otra no. Para apoyar sus razonamientos trató de establecer con sus ejemplos que, cuanto más simple fuera un pueblo, más magia y religión tendría. Como vimos, incluso las sociedades de cazadores-recolectores tienen creencias deistas o animistas, además la analogía entre magia y religión ha sido aceptada como meramente superficial por el resto de los antropólogos, su única similitud es en la medida que ambas son técnicas.

Por otro lado, es un despropósito aceptar (como Frazer aceptó), como signo de simplicidad, que un pueblo no haya desarrollado ciertas magias, como las relacionadas con la agricultura o el trabajo del hierro, si (como sucede en los aborígenes australianos) nunca mostraron agricultura o metales en su registro material. La arqueología ha confirmado que existe cierta relación entre el grado o el

tipo de complejidad material y el pensamiento cognoscitivo, lo veremos más adelante.

Lo que se puede rescatar y nos interesa de Frazer, también para aplicarlo a las relaciones de la arqueología y las creencias, es que demostró que, a menudo, los gobernantes de las poblaciones más simples del mundo son los magos y los sacerdotes. En todo caso, el poder en ellas se apoya en la clase religiosa para su legitimación. También dio términos clasificatorios útiles. Mostró que las asociaciones de pensamiento mágico y experiencia eran de dos tipos: las de similitud y las de contacto, magia homeopática o imitativa y la magia por contagio. Pero no logró explicar por qué la gente, al practicar la magia toma, según él y los autores anteriores, relaciones ideales por relaciones reales, pero no obra así en otras actividades.

A pesar de la imposibilidad de verificación o refutación de la teoría animista y, a pesar de tener coherencia lógica, carecía de validez histórica. Pero no de visión evolucionista o progresionista, según E. Pritchard. (E. Pritchard: 55) A pesar de ello, sobrevivió, bajo varias formas, indiscutida durante muchos años y marcó toda la bibliografía antropológica de entonces. Por ejemplo, un amplio estudio de Rushton Dorman de los pueblos amerindios de 1881 cita y explica el totemismo, la brujería y el fetichismo en términos animistas (ibid.: 57).

Por último, como veíamos al principio, hablar de lo "sobrenatural" simplemente como una realidad separada por completo de lo humano, como Tylor hace, puede llevar a malentendidos si queremos explicar una creencia en espíritus o entidades tales como el alma o el espectro. Definir a estos seres no como separados, sino como que trascienden el poder del funcionamiento ordinario de la naturaleza es más útil. Pues "trascendencia" no implica separación (Renfrew 1994a: 48). El mismo problema de vaguedad explicativa encontrarán los autores que se centren en el *mana*.

A estas alturas, y después de esas reflexiones que, correctas o no, resultan muy elaboradas en todo caso, uno puede quedarse sorprendido de saber que casi ninguno de los autores anteriores (igual que otros como Durkheim o Lévy-Bruhl) tenía alguna experiencia en antropología de campo. También los autores que citaré en el siguiente apartado -si exceptuamos algunos, como R.H Lowie- que reflexionaron sobre los orígenes de la religión "primitiva" carecían de experiencia en la antropología de campo. Quizá así se entienden mejor errores tan clamorosos,

como el que citamos de Frazer, y los de erudiciones actuales, como la de Puente Ojea.

Para sus reflexiones se apoyaban estos autores, como dijimos, en la psicología asociacionista. Pero la psicología experimental comenzaba a surgir y propició también que surgieran adversarios a estas interpretaciones mecanicistas -esta corriente inspirará a uno de los más fructíferos autores, Piaget, que comenzará su trabajo en los años veinte, y del que hablaremos después-.

Así pues, se empezó a oír hablar menos de las funciones cognoscitivas que de las afectivas y conativas y, bajo la influencia del psicoanálisis, se habló más de complejos, inhibiciones, proyecciones, etc... También, como se verá con Durkheim, de la psicología social. Pero, sin duda, es el progreso de la etnografía en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX lo que marca el proceso.

Si las teorías animistas se seguían aceptando, muchos autores las matizaron (no quiere decir que las mejoraran). King, también un intelectualista, retomó la idea de Frazer de una fase mágica predecesora de la religiosa. Pensaba, no obstante, que las ideas del espectro y las animistas eran demasiado complejas. Tenían que haber comenzado con algo más simple e imperfecto (idea de nuevo evolucionista). Pensó que debía existir un estadio anterior, un estadio de **mana**, por decirlo así, en donde la idea de lo fasto y lo nefasto, de la suerte, fuera lo único considerado como árbitro supremo. Por observaciones defectuosas, se llegaría a la conclusión de que la virtud -el *mana*- residía en los propios objetos y acontecimientos en cuanto propiedad intrínseca de ellos.

King se refería a que, por varias razones (los errores de juicio son, de nuevo, la principal) surgiría la idea de los espectros y después la de los dioses de nuevo, pero siempre en consonancia con el desarrollo de las instituciones sociales. Por tanto, la religión, además de ser una ilusión, impedía el progreso intelectual y moral. Los pueblos primitivos que creían en tales fábulas eran comparados con los niños que se engañaban a sí mismos.

Lang, que citamos antes, era también animista. Convenía con Tylor en que la creencia animista pudo haber surgido de los sueños, visiones, etc... pero no aceptaba que la idea de dios surgiese al final de esta evolución (noción que, por otro lado, la etnografía invalidaba). Señaló que el concepto de Dios estaba ya en todos los pueblos ágrafos. La idea de que el mundo de alrededor debía de ser obra de algún ser superior no procedía, pues, ni de las ideas de espectro ni de alma. Señaló también -muy acertadamente, aunque por vía errónea- que la mayoría de

los pueblos concebían a la idea de dios como si fuera una persona de un tipo u otro más que como un espíritu. Lang pensaba que el monoteísmo bien podía haber precedido al animismo (degradado después de algún modo por el segundo). Las dos corrientes se unieron finalmente. Una a través de fuentes hebreas y otra a través de las helenísticas en el pensamiento cristiano-occidental (Pritchard: 60). Como es evidente, estas teorías (aunque retomadas más tarde) no resisten las críticas anteriores y no pasan de ser elucubraciones sin mucho fundamento etnográfico.

-Teorías Afectivistas: Marett además de sostener ese estadio preanimista, fue el primero que sostuvo que la religión no se originó a partir de esa especie de filosofía tosca y defectuosa de las experiencias frustradas e incompletas que, se decía, poseía "el primitivo". Él defendía que era la acción la que hacía surgir las ideas.

Defendía que lo más significativo en los inicios de la religión fue su lado motor, no su lado reflexivo. La religión procedía de estados afectivos y emocionales, y no podía, en un principio, diferenciarse de la magia, pues no estaba organizada la primera, y la segunda no tenía las connotaciones desfavorables que la primera le dio. En lugar del adjetivo "primitivo" para definir este estadio, uso "mágico-religioso". Magia y religión las unió Marett en el término melanesio *mana*, que los sabios de la época usaron profusamente e, igual que la anterior expresión, con resultados más bien desafortunados.

Codrington definía el *mana* como "un poder o una influencia no física con un sentido sobrenatural, aunque se manifieste como una fuerza física o una especie de poder o excelencia que un hombre posee. Este *mana* no está sujeta a una cosa, sino a los espíritus que, ya sean almas separadas de su cuerpo o seres sobrenaturales, lo poseen y pueden comunicarlo; corresponde su producción a seres personales, aunque pueda obrar por medio del agua, de una piedra o de un hueso" (cit. en Pritchard 1965)

El *mana* no significaba realmente, para los melanesios que usaban esa palabra, la fuerza impersonal (un concepto casi metafísico) que Marett (y otros como King, Mauss o Durkheim) pensaron que significaba pero, con la información que se tenía entonces de ellos, pensaron que sí.

Marett decía que los pueblos "mágico-religiosos" tienen la sensación de que existe un poder oculto en determinadas personas y cosas, y de que la presencia o

ausencia de esta sensación es lo que separa lo sagrado de lo profano, lo cotidiano de lo anormal. El **tabú** (término esta vez polinesio que se prefirió al más convencional de "veto") tendría la función de separar a un mundo de otro. Esta sensación es una mezcla de miedo, maravilla, admiración, interés, respeto y puede que hasta amor. Lo que suscita esta emoción y es tratado como misterio pertenece a la religión.

En la Polinesia actual, el *mana* se entiende como un poder eficaz poseído por distintas gentes y cosas que les hace capaces de realizar proezas en la guerra, la caza, el amor, etc.. Así pues, esta consideración, como un estadio preanimista de la experiencia, es incorrecta y producto del evolucionismo. Éste intentaba establecer la configuración elemental de la experiencia religiosa y volverla, a continuación, a encontrar en formas más complejas. Formas de experiencia no personales del poder, o la influencia divina, habrían precedido a formas más personales de la divinidad, que se pensaban más avanzadas o evolucionadas. En cualquier caso, es correcto afirmar que forma el *mana* parte de un amplio mosaico de experiencias sobre el poder (E. Pritchard 1965: 50-75). Usado el concepto así, es como aún puede tener cierta utilidad en la investigación antropológica.

¿Y en arqueología? Ya vimos el ejemplo de Roy Mata. Se ven tabús en ejemplos de tumbas de gobernantes u hombres poderosos. Aún hoy se mencionan las maldiciones de los faraones egipcios o las de los cementerios de los mapuches. Cuando se penetra en un recinto sagrado todas las religiones tienen ciertos "tabús", a menudo no escritos, y ciertas costumbres a respetar que los diferencian del espacio cotidiano. Quizá la razón de esto, en muchos casos, sea el gran poder que tuvo la persona o las personas allí enterradas. Muchas veces un ajuar lo constituyen armas u objetos que, para ellos, fueron significativos o los representaron. No sólo cosas de gran valor, indicadoras de estatus social, como joyas o barcos, sino también algo por lo que destaquen (un buen arquero se enterraría con un arco). Aún así, no deberíamos hablar de *mana* fuera de las culturas que en el presente tienen esta creencia, porque generalizar este término es caer de nuevo en el error que, como hemos visto, ha conducido a muchos despropósitos.

Un problema de estas y otras consideraciones, es que no son en absoluto universales y hay ejemplos que las contradicen. Volviendo a Marett, éste no nos dice por qué hay cosas que dan lugar a esta respuesta y otras no, y por qué se da en algunos pueblos y no en otros. Además, los ejemplos con los que pueden

ilustrarse su teoría, como los que he descrito antes, se pueden considerar muy azarosos. Por eso cayó pronto en el descrédito (ibid.: 62) Simplemente concluyó que "la finalidad y el resultado de la religión primitiva consisten, en suma, en volver sagrada la vida, en estimular la voluntad de vivir y de obrar" (Marett 1916; cit. en Pritchard: 64)

Más interesantes son sus aportes a la magia y el pensamiento. Él explica la magia rudimentaria como fruto de la tensión emocional (quemar la foto de alguien que se odia). Si estas situaciones se hacen comportamiento habitual, la respuesta se estabiliza en lo que él llama magia evolucionada, cuya diferencia principal es que el practicante posee aquí ya un conocimiento exacto entre símbolo y realización. No confunde ya un vínculo real con otro ideal, como Tylor creía, y tampoco se da una verdadera analogía entre magia y ciencia, porque el practicante conoce la diferencia entre la causa mágica y la causa mecánica. Su función es una función catártica o estimulante que da al hombre valor, consuelo, esperanza o tenacidad. También señala que las actividades mágicas darían salida a la energía superflua que no se gasta en actividades reales: por eso son imitación de acciones que se realizan en las mismas. (E.Pritchard: 63)

El resto de los autores afectivistas aportaron más bien poco a la cuestión que pueda considerarse de interés, más bien la complicaron o simplificaron erróneamente y en exceso. Algunos, como Crawley (también sin ninguna experiencia de campo) hicieron equivaler la religión "primitiva" prácticamente al tabú. Éste es producto del miedo, los espíritus en que creen los pueblos primitivos no son sino conceptualizaciones del temor Así, de nuevo, vuelve a describir a los pueblos menos desarrollados como desconfiados, faltos de iniciativa, ignorantes e inexpertos. La religión no es nada en sí misma para ellos y sólo hacen sagrado lo que fomenta la vida, la salud o la fuerza. El instinto vital se identifica con el sentimiento religioso: a mayores peligros, mayor religión y, por eso, estos pueblos serían más religiosos que los posteriores, las mujeres más religiosas que los hombres, y un largo etcétera de despropósitos (ibid.: 67).

Por lo tanto, vemos como la noción de lo oculto y lo exótico se empleó con profusión en estas teorías evolucionistas. Crawley decía, quizá lo más sugestivo que dijo, que no existía comportamiento religioso específico, sólo sentimientos religiosos. Tanto el ateo militante como el sacerdote pueden ser personas religiosas, si experimentan los mismos sentimientos, la teoría de la evolución biológica, el positivismo, la democracia, el culto a la razón o al cuerpo, incluso una

bandera, pueden ser doctrinas religiosas y no se pueden distinguir de la religión. Si la magia despierta emociones también es religión, en otro caso equivale a nuestra ciencia.

Muchos antropólogos de campo, como Lowie, Paul Radin o Goldenweiser, adoptaron también este punto de vista del sentimiento y la emoción religiosa. Pero, antes que todos ellos, el precursor de la antropología de campo, Malinowsky, sostenía algo similar. Lo sagrado se diferenciaba de lo profano en si los actos se realizaban o no con reverencia y temor y en que la magia no tenía, como la religión, un objetivo ulterior. El fin se alcanza por los ritos, pero no en ellos. Muchos de sus escritos se asemejan mucho a lo que hemos dicho ya de los afectivistas y, verdaderamente, no dicen o aportan nada nuevo en este campo.

-Teorías puramente psicológicas: Muchos autores tomaron como referencias indiscutibles estas conclusiones, y también las anteriores emocionalistas. Antes de pasar a la conclusión de esta parte, conviene, por último, hacer un aparte y citar unas teorías que, si bien no han tenido mucha importancia en el campo de la antropología, sí merece que se hable de ellas por ser fundamentalmente psicológicas y de autores muy conocidos por haber marcado un hito en este campo, como fue Freud.

Antes citaremos a Van Der Leeuw. Él opinaba que la religión era una manera de salvar obstáculos de la vida imaginariamente (incluso con la magia). Los que practican la religión o la magia creen que pueden cambiar el mundo con palabras o hechizos, por lo tanto no diferiría del poeta o el soñador que escribe y denuncia las injusticias, pues estos y otros intentan intervenir en la realidad mediante el mismo mecanismo psicológico.

Freud llamaba a esta fe excesiva en el pensamiento la "omnipotencia del pensamiento" (*Allmacht der Gedanken*). En "Totem y Tabú" Freud postula que los ritos mágicos y los hechizos del hombre primitivo corresponden psicológicamente a los actos obsesivos y las formulas repetitivas y protectoras de los neuróticos. (E.Pritchard 1973: 74)

Esta explicación, que es ontogénica y filogénica, igual que las anteriores, no revestiría mayor atención aquí si no fuera por el grado en que influyeron e inspiraron las fases libidinosas por las que decía Freud que todo individuo pasaba (narcisismo, descubrimiento del objeto y madurez) a otros psicólogos en el campo de la antropología (como Piaget).

Creo que es mejor dejar esto para más adelante, lo que ahora interesa para este apartado es ver que estas fases se corresponden a las que Freud denominaba, de nuevo insipirado claramente en el darwinismo, las fases del desarrollo intelectual del hombre. Estas eran la animista (por la que Freud parece entender la que otros llaman mágica), la religiosa y la científica.

Su explicación de la religión es ilusoria. Surge y se mantiene debido a los famosos sentimientos de culpa que él defendía y, para explicarlos, recurre a su conocida fábula de los hijos devorando, en un salvaje y grotesco acto prehistórico de canibalismo, al padre (que resulta ser Dios). A partir de ahí surgen diversos tabúes (como el del incesto con las hembras-madres-hermanas) o el de comerse su totem (identificado con el padre) excepto en conmemoraciones ceremoniales. Así pues, la cultura surge del incesto.

Creo que no hace falta explicar por qué este mito, que parece ser que ni siquiera era suyo en origen, sino que lo tomó de J. J Atkinson, es difícil de tomar en serio hoy en día (aunque también creo que se ha denostado en exceso). El complejo de Édipo -el aspecto que más se conoce de este mito- ofrece ideas interesantes como que el padre llega a verse proyectado, idealizado y sublimado en la imagen paterna de Dios, pero no da mucho más de sí. Explicar la magia y la religión como estados psicológicos originados por el trauma no sirve cuando queremos estudiar las variadas religiones no occidentales del globo (E.Pritchard: 76). Recordemos que los estudios psicológicos de Freud se centraron en exclusiva en la civilización occidental de su tiempo, que era la que conocía bien y para la cual creo el psicoanálisis.

A las teorías afectivistas y psicológicas Pritchard les critica basarse de nuevo en meras conjeturas del tipo "si yo fuera un caballo... (qué sentiría)". También en que, si ejecutásemos ritos como en la religión "primitiva", tendríamos que estar en un estado de inquietud emocional, porque de otra manera los ritos no serían inútiles. Aunque haya cierto funcionalismo en ello, lo cierto es que muchos ritos religiosos son hechos por inercia y por aceptación de un sistema y tradiciones sociales que se realizan y transmiten a través de la religión y el ritual. Podría uno preguntarse si muchos sacerdotes celebrando varias misas diarias toman su función como algo "emocionante" o simplemente como una obligación monótona, impulsados y obligados, en cierto modo, por su comunidad y por el sistema.

Por otro lado, comparar a los sacerdotes y a los ateos en una misma categoría es algo ridículo, y más ridículo es decir que si un sacerdote realiza un acto religioso no lo está realizando verdaderamente si no está en un determinado estado emocional (ibid.: 78).

Desde el punto de vista de la arqueología, ¿cómo podemos saber esto, si no nos lo cuenta algún texto o indicio claro?. Las apariencias pueden engañar. Los sacrificios, por ejemplo, parecen ser en la mayoría de las ocasiones ritos rutinarios y obligatorios, regularizados por un ritual y en los que es difícil hablar de tensiones. Además, puede que los asistentes a un ritual finjan una emoción que no sienten (recordemos el caso de las plañideras).

Radin ha observado que en cada experiencia individual la adquisición de ritos y creencias es anterior a las emociones que se supone acompañan posteriormente en la vida adulta. Un rito forma parte de la cultura en la cual el individuo ha nacido, y se le impone desde fuera tanto como el resto de su cultura. Es una creación de su sociedad, no un razonamiento o emoción del individuo, aunque pueda satisfacer ambos. (ibid.: 81), creo que aquí Evans-Pritchard va muy lejos en sus afirmaciones y trata de rectificar diciendo que no quiere esto decir que los deseos y los impulsos, conscientes o inconscientes, no motiven al hombre y le influyan en la religión. Para él lo que hay que determinar es el papel que desempeñan en la misma (ibid.). Oponerse a una explicación de la religión meramente en términos de emociones - creo que también lo mismo se podría aplicar al registro arqueológico en algunas interpretaciones post-procesuales- e incluso de alucinaciones. En todo caso, es necesario tener en cuenta los factores y contextos sociales.

2.b. TEORÍAS SOCIOLOGICAS DE LA RELIGIÓN

-Funcionalismo y Marxismo: Puede haber llamado la atención que, cuando enumeré las diferentes teorías arqueológicas que han surgido, no hiciera mención específica del marxismo (el llamado materialismo histórico) como posibilidad para interpretar el registro material.

El materialismo histórico es otra teoría, al menos en sus orígenes, con un marcado sesgo evolucionista aplicado a las sociedades. Pero no quiero hacer una crítica profunda del mismo porque no es el objetivo de este trabajo y, a pesar de todas las críticas que se le han hecho, lo cierto es que el marxismo fue de las primeras teorías sociológicas "serias" para estudiar la historia humana, y creo que

aún puede ser de mucha utilidad para estudiar la subsistencia y economía de una sociedad y explicar un fenómeno tan difícil de entender como es el cambio.

El problema es que, como todo el mundo sabe, para los autores marxistas clásicos, la religión es considerada como una forma de "superestructura" social, un "espejo" o "reflejo" de las relaciones sociales, las cuales a su vez se apoyan en la estructura económica básica de la sociedad (E.Pritchard 1973: 127). No hay una división clara entre esta y las diferentes creencias que emanan de los mecanismos sociales coercitivos.

Así, nociones como "alma", "espíritu", "dios", etc... son un reflejo de una época en que existen jefes de clan, patriarcas. Bujarin dice que "la división del trabajo dio lugar a la independización del trabajo administrativo" y la religión es en origen un "reflejo de las relaciones de producción (en particular las del amo y esclavo)" (Bujarin 1925: 170-1; cit. en Pritchard: 127)

La religión entonces tiende a adoptar la forma de la estructura político-económica de la sociedad, aunque puede que tarde algo en producirse. En todo caso, las concepciones religiosas provienen siempre de la experiencia, y la experiencia que más cerca tiene un individuo es la de su propia sociedad: el célebre aforismo de Marx de *no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia*.

La noción de jerarquía de las divinidades, por ejemplo, es una de las que se pueden asociar mejor con una sociedad jerárquicamente estructurada. Es complicado imaginar tal rasgo en una sociedad igualitaria, como una banda. (Renfrew 1994b: 50)

Todo lo anterior es, hasta cierto punto, cierto en muchas sociedades. Pero sucede que, considerar la religión como un mero epifenómeno, que surge como medio de las élites de manipular a las masas, simplifica la cuestión demasiado. No permite analizar con profundidad rasgos de la religión como los símbolos o los rituales y, por lo tanto, profundizar en los orígenes del pensamiento religioso y simbólico. Además, el proceso anteriormente descrito es evolucionista de nuevo y dista de ser general. (E.Pritchard: 127). Por todo lo anterior, los autores neo-marxistas actualmente se inclinan a dar más peso causal a los factores ideacionales (Renfrew: 50b).

Lo cierto es que esta visión funcionalista se ha atribuido a la religión desde Malinowsky, y también es cierto que algo de eso hay en ella. Por ejemplo, los mecanismos usados por la religión para el almacenaje de información son muy

útiles. Para Lachmann, la "sabiduría antigua" se almacena y transmite mejor a través de la religión. Es por eso que muchos rituales religiosos son redundantes y repetitivos, así se memoriza y se transmite la información que suele versar sobre las costumbres (leyes) y la historia de una sociedad (ibid.). El modo en que en las escuelas rabínicas de Israel se memoriza el Talmud y la Torah sería un buen ejemplo.

Pero esto, como veremos, no es exclusivo de las religiones codificadas. Los himnos del Rigveda fueron transmitidos oralmente muchos siglos antes de ser fijados en el siglo V a.C en sánscrito védico, una lengua que apenas se hablaba ya cuando se escriben. Se hace con esto evidente que el deseo de transmitir lo más fielmente la tradición influye en que muchos idiomas o dialectos arcaicos sean conservados en su forma original. Por eso es probable que las oraciones y fórmulas mágicas resulten raras, o incluso ininteligibles, en la lengua corriente del individuo y la sociedad que las recita, lo que les da un halo de impenetrabilidad y misticismo a los ojos de los no iniciados que puede contribuir a su mistificación, dando reconocimiento y prestigio social a los que los conocen. En los textos religiosos y épicos hay tantas formulas mnemotécnicas como rimas, repetición de estructuras lingüísticas, cantares (cosa que también es muy común en las ceremonias religiosas), etc., muy posiblemente para facilitar su recuerdo. (ibid.: 50-51b)

No obstante, parece que la cultura tiende a promover más bien los procesos superiores que la memoria mecánica. Bateson recoge un debate entre dos clanes iatmules donde se reclama la propiedad totémica de un nombre. Sólo se demuestra el derecho a él mediante un conocimiento de la mitología esotérica referida a ese nombre. Los dos clanes se enzarzan en un debate en el que ambos declaran conocer el mito, pero este no se relata como una narración continua, sino como una serie de detalles. Un hablante insinúa un detalle cada vez -para probar su conocimiento del mito- o reta a la oposición a que presente alguno por su parte. Así, Bateson cree que se crea la tendencia a pensar que un relato es un conjunto de detalles y que cada uno de éstos se encuentra rodeado por cierto grado de secreto más bien que la de que dicha secuencia de acontecimientos es cronológica: esta actitud analítica se opone directamente a la memoria mecánica y también, seguramente, ha influido en que el modo de pensamiento de los pueblos ágrafos no sea el lógico-secuencial, como el nuestro, el cual, a veces, no corresponde al orden natural de las cosas. El discurso no explicativo respeta el orden natural porque no se preocupa de hacer comprensible lo que se relata en el mito, se supone que este

ya debe ser conocido por los interlocutores. (Bateson 1958: 224; cit. en Hallpike, 1986: 114)

Como se puede ver, el intento de aplicación funcionalista a la religión no siempre es válido a todos los casos. Además, muchas veces está cargado de evolucionismo. No obstante, a veces se da el caso de que funciona como legitimación de fenómenos ideológico-sociales que, desde un punto de vista económico y material, resultan paradójicos y, sobre todo, difíciles de ver en el registro material.

Un ejemplo –en una sociedad ya estatal, pero fuertemente tradicional y jerarquizada– es la introducción de las armas de fuego en el Japón feudal. Éstas se introducen, en forma de arcabuces, por dos navegantes portugueses en el siglo XVI, por Nagasaki. En pocas décadas, los hábiles artesanos japoneses habían conseguido reproducir a la perfección, e incluso mejorar, las armas europeas. La producción de estas era ingente y, comparativamente, puede que la más importante entonces (incluso comparada a la Europa de la época). Ahora bien, esto suponía una democratización de la guerra que las clases militares no estaban dispuestas a permitir y que el shogunato temía que llevase a su descomposición y la descomposición final del estado.

Se explica este temor porque las formas de lucha tradicionales consistían en combates individuales y caballerescos con una esgrima muy elegante y complicada que sólo podía ser aprendida por la clase militar y especializada: los samurais. Por el contrario, un arma de fuego podía ser usada para matar eficazmente en manos de cualquier ignorante de la guerra. Así pues, el shogunato prohibió la tenencia de armas de fuego a los plebeyos que no fueran soldados, después la restringió a los soldados del shogunato para, prácticamente, desaparecer las armas de fuego hasta el siglo XIX. Así, el sistema shogunal consiguió mantenerse incólume durante todo ese tiempo. (J.Diamond 2004: 294-295)

Un arqueólogo que estudiase este período, si no tuviera la ayuda de textos o el japonés fuese una lengua desconocida, le resultaría difícil, atendiendo a la base material, explicar por qué hay una caída de la producción de armas tan repentina y durante tanto tiempo. ¿Cómo explicaría que, frente a un sistema tan desigual, a la larga las clases bajas no usaran el nuevo poder militar que ofrecían las armas de fuego contra la supremacía de la nobleza, igual que sucedió en Europa? No hay una única respuesta, pero la responsabilidad, en gran parte, estaba en el sistema ideológico y moral que desde las clases altas se impuso como el correcto. En él las

armas de fuego eran vistas como algo "sucio, ruidoso y extranjero", por lo que su posesión fue mal vista y prohibida. También el ideal caballeresco se reforzó y ligó aún más el signo del poder samurai, su espada, con el samurai mismo. De hecho, la visión de la espada verdaderamente como "el alma del samurai" se refuerza por esta época. La prueba es que tocarla sin el permiso de su dueño se empieza a penar con la muerte y los nombres de los maestros armeros empiezan a ser muy famosos (Collcutt y Collcutt 1990). Un objeto se adscribe indisolublemente a una clase y se llega a identificar como la fuente de su poder (del poder militar), contribuyendo a mantener un sistema social fuertemente asimétrico.

El problema del funcionalismo, como han demostrado los dos ejemplos, es considerar la eficiencia (pensada en términos occidentales) como valor prioritario al estudiar los factores simbólicos contribuyentes a la mayor eficiencia en los sistemas culturales, teniendo, por ello, un alto valor adaptativo. Así, de nuevo, no se llega a mucho más que considerar la religión como un mero epifenómeno o instrumento de adaptación social. Una vía que, inevitablemente para el tema que nos ocupa, lleva a un punto muerto.

-Durkheim y las representaciones colectivas: No hay que esperar tanto para ver teorías que expliquen ya la religión en términos pragmáticos. Todas las explicaciones psicológicas tenían un fuerte regusto a pragmatismo y podríamos citar muchos autores que aludían a las ventajas y función social de la religión en una sociedad: como dar a los individuos el sentimiento de disciplina, justificar el orden y las clases sociales establecidas dando un sesgo jerárquico a las creencias, la preparación militar que algunas danzas y bailes religiosos proporcionan, etc..

Pero sólo citaré dos autores antes de hablar de Durkheim. El primero será Fustel de Coulanges, un historiador francés que tiene mucho interés por ser su mentor. En su tratado *La Ciudad Antigua* dice que la sociedad clásica antigua estaba centrada en la familia, en el sentido más amplio del término (familia o linaje combinados). Lo que cohesionaba a estos grupos, y les daba permanencia, era el culto al antepasado. Para ellos el cabeza de familia ejercía de sacerdote. Por esto los muertos son deidades de la familia y todas las ceremonias, regulaciones matrimoniales, la monogamia, prohibición del divorcio, celibato, etc... se pueden comprender a partir de esta premisa. Al evolucionar las ciudades-estado, estas responden a los mismos patrones estructurales que habían sido configurados por la religión en estas condiciones sociales primitivas (E.Pritchard 1973: 87)

. Otro autor que dejó huella en Durkheim fue Robertson Smith. Este defendía que los miembros de un clan se creían de una misma sangre, la misma que sus totems (según él una especie de animal) porque pensaban que el **tótem** era el padre físico del fundador del clan. Sociológicamente el dios era el propio clan, idealizado y divinizado, y *tenía su representación material* en la criatura totémica. El clan expresaba periódicamente la unidad de sus miembros y la de éstos con su dios, y se revitalizaba a sí mismo, al matar a la criatura totémica y comer su carne cruda en una fiesta sagrada, una especie de comunión sagrada en la cual, como los miembros del clan y el tótem eran todos de una misma sangre, se participaba no sólo *con* el dios sino también *del* dios, incorporando una parte de él a su propia vida individual.

Seguramente las connotaciones judeo-cristianas de esta descripción la hicieron atractiva, como explicación teórica, a muchos pensadores occidentales como Durkheim o Freud, pero lo cierto es que en la bibliografía etnográfica mundial sólo hay un ejemplo sobre totemismo en que un pueblo actúe así (los aborígenes australianos), y no parece que con el mismo significado que le dio Smith. También que esto tenga connotaciones de una *primitiva crueldad materialista* hace que, de nuevo, esta teoría deba matizarse en la crítica al evolucionismo (E.Pritchard: 90).

Pero lo que Fustel de Coulanges y Smith proponían es una especie de teoría estructural de la génesis de la religión, según la cual ésta surge de la naturaleza misma de la sociedad primigenia. Sostenían, como más tarde Durkheim, que las religiones "primitivas" carecían de credos y de dogmas estando formadas totalmente por instituciones y prácticas. Los ritos se vinculan a los mitos, pero los mitos no explican los ritos. Al contrario, los ritos explican a los mitos. La comprensión de la religión primitiva debe buscarse en su ritual, sobre todo en el sacrificio.

Así pues, las teorías de Durkheim sólo se pueden comprender teniendo presentes dos cuestiones: la primera es que para él la religión es un hecho social, por lo tanto objetivo. No le interesaban, pues, las teorías que la intentaban explicar en términos de psicología individual. Les hizo muchas críticas acertadas, de estas destaco una que es necesaria para comprender su teoría del totemismo. Los fenómenos más impresionantes de la naturaleza según él (el sol, la luna, estrellas, mar, etc..) que muestran monótonas regularidades son dados por sentado, en gran medida, entre los pueblos ágrafos. El **totemismo**, la forma más elemental de las religiones para él, no diviniza estos sino precisamente humildes criaturas pequeñas,

como patos, conejos, cuervos, nutrias, etc... sin características especiales que les hagan destacar.

Durkheim no negaba que la religión era pensada, sentida y deseada por los individuos, pero para él era menos un fenómeno de psicología individual que social. Dos argumentos aportaba para rechazar el individualismo: Los distintos niveles de realidad manifiestan propiedades y modos de conducta distintivos y es imposible, pues, explicar el todo a partir de la suma de las partes. Intentar explicar la sociedad como la suma de la conducta de sus miembros individuales es una concepción tan errónea como explicar las funciones mentales en función de las células nerviosas individuales (Hallpike 1986: 49) Él ve la cultura como algo social y objetivo definido por tres características:

-Una generación la transmite a otra. Se adquiere por el individuo igual que se adquiere el lenguaje al nacer en una determinada sociedad.

-Es general, al menos en una sociedad cerrada. La generalidad y la colectividad de las prácticas religiosas les otorga una objetividad que esta por encima de las experiencias psicológicas diferentes de los individuos (esto después también será una de las premisas del estructuralismo).

-Por último, es obligatoria al ser general (siempre hablando de sociedades cerradas). Igual que un hombre no elige su lengua, tampoco puede elegir la religión con la que nace, le viene impuesta.

Empero, un punto flaco de esta teoría, es que sólo es aplicable a las sociedades por las que Durkheim tuvo interés: las consideradas sociedades cerradas. En las más desarrolladas y menos aisladas su teoría es de más difícil -aunque él mismo defendió que no imposible- aplicación.

A pesar de todo, Durkheim también admite que no podría existir vida socio-cultural sin las funciones psíquicas de las mentes de los individuos, pero los procesos sociales trascienden estas funciones a través de las cuales actúan y tienen una existencia propia, aunque no independiente, fuera de las mentes individuales.

Pero para él, "la religión es un hecho social. Surge al margen de la naturaleza de la propia vida social y, en las sociedades más simples, está unida a otros hechos sociales, el derecho, la economía, el arte, etc, que posteriormente se separan de ella y llevan sus propias existencias independientes" (E.Pritchard: 95). Por lo tanto, siguiendo a Durkheim, también estaría unida al registro arqueológico, sobre todo si se piensa que de la religión surgiría la forma en que una sociedad se ve a sí misma como algo más que una colección de individuos, por la cual mantiene su solidaridad

y asegura su continuidad. Él afirma que no es un mero epifenómeno de la sociedad, como consideran los primeros marxistas, con los cuales fue comparado. Una vez que la religión gana un grado de autonomía prolifera de muchas maneras sólo explicadas en términos de otros fenómenos religiosos y sociales, ya no explicable por referencias a la estructura social. Veremos como defiende que la sociedad necesita una religión y un símbolo con el que identificarse.

Este símbolo él lo adscribe, erróneamente, al tótem de las sociedades "primitivas" y dice que a la vez es el símbolo del dios, o principio vital, y el de la sociedad, porque dios y sociedad son lo mismo. (ibid: 95-100) "el dios del clan, el principio totémico, a veces puede ser nada más que el propio clan, personificado y representado a la imaginación bajo la forma visible del animal o vegetal que sirve como tótem" (Durkheim 1912; cit. en Pritchard: 100). Según él "el principio totémico es, pues, nada más que el clan pensado bajo la forma material del emblema totémico. Por la forma en que actúa sobre sus miembros, el clan despierta en ellos la idea de ciertas fuerzas externas que les dominan y exaltan, y *estas fuerzas externas están representadas por cosas exteriores*, las formas totémicas. Lo sagrado no es ni más, ni tampoco menos, que la propia sociedad, representada a sus miembros en símbolos" (E.Pritchard: 101; las cursivas son mías).

En la actualidad tenemos símbolos que representan a instituciones y que, a veces, se llegan a identificar con la sociedad. Cuando hablamos de "la Corona" estamos hablando de una institución designada por un objeto material tomado *simbólicamente* como la justificación y emanación del poder de esa institución ante los súbditos. En el caso japonés, vimos como un objeto material, la espada, se "animizó" y reforzó su vínculo con una clase social a partir de un determinado momento. De nuevo citaré un ejemplo concreto de esta sociedad porque creo que ofrece un llamativo caso de cómo las tesis de la teoría durkhemiana de la religión pueden reflejarse en el registro material.

Muchos pueden sorprenderse al conocer que la monarquía estatal más antigua del mundo, la japonesa, ininterrumpida desde los orígenes del estado japonés, tuvo la legitimación divina de su poder (por decirlo así) en tres objetos singulares considerados sagrados por los japoneses por más de dos mil años. Son los llamados tres tesoros divinos, símbolos de la legitimidad del derecho divino del emperador: el Espejo de Yata, la Espada de las Nubes y el Rosario de cuentas de Yakasani. Estos tres tesoros aparecen relacionados con el mito quizá más conocido del shinto

-que, como se sabe, era hasta no hace mucho la religión imperial- y de Japón: el mito de la salida de la cueva e iluminación del mundo por Ama-Terasu: diosa nacional, del sol, de la luz y, de la que hasta hace bien poco, se decían descendientes directos los miembros de la casa imperial.

No describiré aquí este mito, lo importante es que estos objetos ya aparecen en él, siendo su codificación en el S VII –con la primera escritura en Japón-. Pero su simbolismo es muy anterior. Ya aparecen en las tumbas de aristócratas en el S I a.C (épocas ágrafas de Yayoi y Kofun) espejos de bronce importados de China, espadas, y rosarios de cuentas en estatuas. (Collcutt y Collcutt 1990) Todo esto indica que eran símbolos de poder desde antiguo y su significado se plasma en la codificación de un mito que la casa real hizo suyo (igual que los símbolos) para justificar el dominio y la unificación del país frente a las aristocracias locales. Incluso hay autores que defienden que la diosa Ama-terasu sería la diosa protectora –como vemos noción durkheimiana donde las haya- del clan que finalmente se hizo con el poder.

Esto puede parecer banal pero lo cierto es que, en un principio, era de la posesión de estos objetos sagrados de lo que *verdaderamente* emanaba su poder, como en el período preestatal. Cuando la sociedad se complejizó, y los mecanismos de poder se asentaron, se asociaron completamente con la familia gobernante y no hizo falta su presencia material, sólo la simbólica y nominal. Ejemplo es que los tres objetos fueron perdidos en el mar de Danura en las guerras Genpei en el X y después, en el Período de las Cortes del Sur y del Norte, se robaron muchas veces. No obstante, siempre reaparecieron, y en posesión de la casa imperial. Era *vox populi* que estos eran reproducciones, pero el pueblo aceptó el engaño porque el símbolo verdadero de Japón era ya el emperador. –por ello Foucault afirma que el cuerpo del rey es el cuerpo *real* del Estado en la sociedad moderna (Foucault: 1978)- Aún así, necesitaba guardar las apariencias y un símbolo divino en el que el pueblo pudiera apoyarse para ser cómplice del embuste. Se evita así, la desmembración del Estado y la justificación de otros a pretenderlo.

Esto puede ser un ejemplo perfecto de a lo que Durkheim se refiere cuando dice que en la sociedad las creencias cambian, no se mantienen estables. Empero, no se refiere exactamente a lo que Durkheim entendía por tótem. En las ceremonias religiosas, es a la propia sociedad según Durkheim a lo que se rinde culto. Él define la religión como un sistema unificado de creencias y prácticas que se refieren a

cosas sagradas, es decir, cosas puestas aparte y prohibidas (las cosas sagradas frente a las cosas profanas, separadas por los tabúes). Así, la religión son las creencias y prácticas que unen, en una única comunidad moral llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. -aquí se ve el trasfondo judío de Durkheim- (E.Pritchard: 97)

Para elaborar su teoría, Durkheim estudio a los aborígenes australianos "blackfellows" y observó que, frente a las criaturas totémicas, tenían más importancia los dibujos de las mismas grabados en piezas de madera o piedra. Durkheim sugiere que quizá se han elegido ciertas criaturas por ser modelos apropiados para dibujar. Los dibujos son símbolo de una fuerza impersonal distribuida en las imágenes, los animales y los hombres, pero su carácter sagrado no se deriva de sus propiedades, le esta sobreimpuesto a él. El totemismo para él es una especie de dios impersonal inmanente en el mundo y difundido por una innumerable multitud de cosas, que engloba el *mana* y otras ideas, como el *wakan* o el *orenda* de los amerindios, que para los antropólogos de la época se correspondían. El tótem no es, ni más ni menos, que "la forma material bajo la cual la imaginación representa esta sustancia inmaterial" (Durkheim 1912: 189; cit. en Pritchard: 100).

Los dibujos también simbolizan a los propios clanes, ya que, como dijimos, el tótem es el símbolo del dios, o su principio vital y de la sociedad. Lo sagrado no es más que la propia sociedad representando a sus miembros en símbolos.

Para crear este sentimiento de solidaridad y de unión en donde entran en juego las ceremonias de agrupación de grupos que Durkheim describía entre los aborígenes. En ellas cada individuo se siente parte de una colectividad y reafirman su parentesco sagrado con el tótem, para que una sociedad llegue a hacerse consciente de sí misma, de su colectividad, y a mantener sus sentimientos con el grado de intensidad necesario, debe reunirse y concentrarse periódicamente. La concentración provoca una exaltación de la vida mental que adquiere la forma de un grupo de concepciones ideales -esto se puede apreciar en las tradiciones de los banquetes aristocráticos, como el *symposion*, que de seguro estaban inscritos en ceremonias religiosas-.

Además, Durkheim afirma que en las reuniones colectivas se puede sentir un sentimiento de efervescencia que haga apreciar las cosas de otra manera, pensar que el mundo cambia y depende de los actos de la reunión -que en ellas se beba, baile o cante ayuda a la "experiencia religiosa" que se puede tener. La religión es,

pues, una **representación colectiva**. La hospitalidad que en ellos se puede mostrar y se muestra con otras tribus es para que se beneficien de su estado y contribuir al abastecimiento común.

Pero Durkheim cometió muchos errores en su interpretación de los datos sobre los aborígenes australianos (considerar la tribu y no la horda como forma básica de organización social de estos, puede ser él de partida). Ignora que los clanes están muy dispersos entre este pueblo e identifica erróneamente su interpretación sociológica (emic) con la interpretación propia (etic) que tenían los "blackfellows" de sus reuniones religiosas. Además, no cae en la cuenta de que las representaciones totémicas son escasas en la etnografía mundial y, según esta, ceremonias y reuniones de este tipo en Australia no son practicadas por la mayoría de los aborígenes.

También la clara división que hace entre lo "sagrado" y lo "profano" ha sido puesta en duda en términos de su utilidad real y poca flexibilidad (E.Pritchard: 108).

Durkheim afirmaba que el totemismo australiano era la forma originaria del totemismo, pero en otros pueblos e totemismo no presenta las características que él destacó. Además, esto es (de nuevo) evolucionismo pues, para afirmarlo, admite que los pueblos de cultura y organización más sencilla tendrán una forma más simple de religión: el totemismo. Además, la religión totémica puede provenir y producirse de la emoción individual que los ritos y experiencias colectivas producen, pero esto es muy difícil de comprobar y es altamente subjetivo. Desde luego, en el registro arqueológico -a pesar de que aparezcan los citados elementos para beber del *symposion*, la presencia de drogas o alcohol o los instrumentos musicales asociados a ceremonias colectivas y banquetes religiosos- siempre será complicado aproximarse a los sentimientos reales que experimentó la gente que realizaba un ritual religioso, pues sólo desde la óptica de su época se puede entender su pleno significado.

Además, ¿y la experiencia individual y personal como entes aislados?; ¿y los cenobitas que se retiran a meditar en soledad?, ¿cómo encajan en estas ceremonias colectivas?. Durkheim sustituyó al Dios de Freud por la Sociedad como padre de la religión. Pero esta es algo más que representaciones colectivas, término que creó y que después ha tenido gran profusión y uso en la antropología.

Durkheim también consideraba, en el fondo, llenas de absurdidades patentes a muchas creencias y prácticas primitivas. Las trató de explicar mediante dos

respuestas. Una se basaba en su propio modelo linear de causación, según el cual los sentimientos de grupo del hombre surgían de la naturaleza y estos, a su vez, hacían nacer grupos sociales. Por último, a su turno, estos eran base de las representaciones colectivas. Son estas, pues, reflejo de hechos naturales y, por lo mismo, en cierto sentido "verdaderas". (Hallpike 1986: 66)

Pero, si la magia, el mito, el ritual, el "animismo", la causalidad psicomórfica, etc... son productos espontáneos de la mente humana al estar en cierto ambiente, toda esta cuestión del valor social básico de la religión y de la magia, propuesta por Durkheim, ha de ser reformulada. Si la religión, la magia, la hechicería y los ritos tienen como efecto (función) aglutinar los lazos sociales, su función es un derivado de la propensión básica de la mente humana a pensar en términos religiosos y mágicos cuando está situada en cierto medio. Los efectos pueden existir, pero, si queremos demostrarlo de un modo empírico y no simplemente aceptarlos como axioma, no tienen valor explicativo alguno en cuanto a la cuestión de por qué las creencias religiosas y mágicas son universales en las sociedades no occidentales. (ibid: 67).

Durkheim tuvo muchos seguidores y discípulos, pero sólo citaré a su sobrino: Marcell Mauss. También un antropólogo de renombre, célebre por su trabajo sobre "el don" en las sociedades ágrafas que tiene mucho de lo que ya hemos comentado. A pesar de todo, no añadió demasiadas cosas nuevas sino intentar probar las teorías de su tío con ejemplos antropológicos de pueblos que se reúnen ceremonialmente en circunstancias, como poco, dudosas de encajar en los términos y objetivos que Durkheim. Por ello prefiero hablar de él en relación con la idea de *mana*, también tratada por Durkheim, y dar por cerrado el tema.

Mauss pensaba que una idea única de *mana*, el poder o la fuerza mística, servía como base a todas las manifestaciones de la magia. En su *Teoría general de la magia* intenta demostrar como el valor mágico de las personas o los objetos proviene de la posición relativa que ocupen en la sociedad o en relación con ella. Las nociones de virtud mágica y de posición social coinciden en la medida en que una depende de la otra. Esos valores no dependen de las cualidades intrínsecas de objetos o personas, dependen de la posición o el rango que la opinión pública les atribuya, de sus prejuicios (lo que veíamos en el mito de Ama-Terasu). Son pues, a diferencia de lo que pensaban los autores psicológicos, hechos sociales, no experimentales. Las palabras, los objetos, los seres y las acciones están organizados jerárquicamente y se controlan entre sí, las acciones mágicas se

producen de acuerdo con un ordenamiento del mago a una clase de espíritus, etc... hasta que logran su objetivo. Lo que Mauss llama posición relativa o valor respectivo de las cosas puede, asimismo, llamarse diferencia de potencial, pues debido a esas diferencias las cosas pueden influirse entre sí.

No basta decir que se atribuye la falta de *mana* a ciertas cosas por la posición relativa que ocupan en la sociedad. La idea de *mana* no es otra que la de los valores relativos y la idea de esas diferencias en potencial. Pero estas ideas son absurdas fuera de la sociedad y en relación a la razón pura (de nuevo las creencias "primitivas" son inútiles y absurdas en la sociedad de la razón), sólo derivan del funcionamiento de la vida colectiva. (Mauss 1972: 120-121; cit. en Hallpike: 397)

El pensamiento religioso y mágico, igual que el pensamiento en general, no puede derivarse en exclusiva de las instituciones y las relaciones sociales sin tener en cuenta los procesos de pensamiento de los individuos y la naturaleza de los problemas por resolver. La magia, la brujería, las ceremonias, etc... son categorías sociales, y se las debe analizar como tales, pero conceptos como *mana* u *orenda* son analíticamente vagos y no hacen justicia a lo complejo de las nociones ágrafas sobre causalidad y su relación con el pensamiento. (Hallpike: 398)

Para comprender la causalidad primitiva es indispensable tratar de evitar categorías sociales y términos de tipo mágico (*mana*). Es mejor y más productivo atender a los símbolos o a los procesos cognoscitivos básicos.

2.c. LÉVY-BRUHL Y EL PENSAMIENTO PRELÓGICO:

Lévy Bruhl era filósofo, al igual que Durkheim, y también estudió las creencias y las sociedades no occidentales. Él fue el primero que definió el pensamiento no occidental como diferente al occidental y el concepto de las participaciones en *La Mentalité primitive*. Sus conclusiones en ella suscitaban durante mucho tiempo debates en el seno de la antropología.

Comenzó también apoyándose en supuestos de índole sociológica pero, a diferencia de Durkheim, ciñéndose más a su papel de filósofo, le importaban más los sistemas de pensamiento "primitivos" que las instituciones "primitivas". Todo su análisis no se entiende sino se parte de un punto de vista lógico, y es la lógica una cuestión y preocupación que subyace en toda su obra.

No obstante, como Durkheim, también echó en cara que autores como Tylor o Spencer explicasen los hechos sociales partiendo de sus propios procesos de pensamiento individual: producto de condiciones distintas de las que han moldeado

las mentes que ellos intentaban comprender. Defendía que era inútil interpretar las mentes primitivas en términos de psicología individual y también admitía las representaciones colectivas de la sociedad como obligatorias y función de las instituciones que también variarán con la sociedad y, con ellas, el pensamiento del individuo. Cada sociedad, por lo tanto, tiene una mentalidad característica. (E.Pritchard 1965: 129-131)

¿Cómo abordar entonces su estudio? Lévy-Bruhl intentó lo que nadie antes había intentado: *conscientemente* buscar más lo que nos diferenciaba de ellas que en lo que nos parecíamos. Por ello estableció una división de las sociedades en primitivas y civilizadas. Por tanto, también en dos tipos opuestos de pensamiento correspondientes: la mentalidad primitiva y la mentalidad civilizada, que no sólo difieren en grado, sino cualitativamente.

Los europeos, y occidentales en general, tienen detrás muchos siglos de especulación y análisis intelectuales rigurosos. Es por ello que necesariamente nuestro pensamiento se orienta en un sentido lógico que busca la causalidad de los fenómenos en los procesos naturales. Si no comprendemos algo damos por sentado que se debe a lo insuficiente de nuestros conocimientos. El pensamiento primitivo observa un carácter muy distinto, para Lévy-Bruhl se orienta a lo sobrenatural (E.Pritchard: 133) Piaget, analizando la idea de probabilidad, llega a conclusiones similares: "(...) como los primitivos consideraban todo acontecimiento resultado de causas ocultas y a la vez visibles, y como carecían de criterios racionales o experimentales para eliminar incluso las relaciones más extrañas e impredecibles, la mente precientífica no podía llegar a esa intuición de la probabilidad que nosotros poseemos" (Piaget 1975; cit. en Hallpike, 1986: 426)

Para ilustrar esto citaré una experiencia que relata Evans-Pritchard, autor que no se distingue precisamente por sus prejuicios occidentales o por su falta de rigor, que le aconteció entre los azande. Cuenta Pritchard que sólo una vez vio el alma de la brujería, el *mbismo mangu*, avanzar por su camino. Fue en una ronda que hizo él solo a medianoche por el poblado, en ella vio una luz brillante que avanzó por detrás de unas cabañas. Preguntando la mañana siguiente todo el mundo le aseguró que nadie había salido avanzada la noche ni usado lámpara alguna. Muchos le dijeron que era la brujería porque en esa misma mañana dos personas del poblado murieron, y vivían en las casas hacia las que la luz se dirigía. (Pritchard 1937: 33-34; cit. en Hallpike: 445)

Pritchard, al no poder explicarse este hecho e intentando calmar sus inquietudes, lo asoció a alguien que iba a defecar y había encendido hierbas para alumbrarse. Esto parece poco plausible, por su descripción y por las características del mismo. Simplemente le costaba aceptar algo que los habitantes de ese poblado daban por cierto y él, desde su lógica occidental, no podía entender.

“La actitud de la mente del primitivo es muy diferente. La naturaleza del medio en que vive se le presenta de muy distinto modo. Objetos y seres se encuentran imbricados por igual en un entramado de participaciones y exclusiones místicas. Son éstas las que constituyen su textura y su orden. Son, pues, éstas las que inmediatamente se imponen a su atención y las únicas que la absorben. Si un fenómeno le interesa, si no se contenta con percibirlo, por decirlo así, pasivamente y sin reaccionar, pensará inmediatamente, como mediante una suerte de reflejo mental, en un poder invisible y oculto del cual ese fenómeno es una manifestación” (Lévy-Bruhl 1947: 17-18; cit. en Pritchard: 133)

A esos modos de pensamiento Lévy-Bruhl los llama “prelógicos” y también dicen que no hacen diferencia entre la magia y la religión. Por ello resultan extraños, absurdos o inaceptables (como para Pritchard) al europeo y tan verdaderos para el hombre no occidental.

Aún así, no afirma Lévy-Bruhl que este no razone con coherencia, sino sólo que la mayor parte de sus creencias son incompatibles con una concepción del universo crítica y científica. Sus creencias nos resultan por eso ininteligibles pero no implica que los creyentes sean ininteligentes, simplemente parten de premisas diferentes. La prueba de que razonan siguiendo una lógica propia es que podemos seguir sus razonamientos.

Lo último es algo que se ha aducido para criticar esta postura, “prelógico” significa para el que no se toma la molestia de dar un rodeo para evitar las contradicciones, al modo nuestro, pero no álogico o antilógico. Él que piensa así acepta, sin ver en ello dificultad alguna, lo que a nuestro juicio es imposible o absurdo. Así pues, con este término apenas entiende otra cosa que el hombre primitivo es racional pero acientífico o acrítico. (E.Pritchard: 134-135)

Aún así, no habla de una diferencia biológica o psicológica con nosotros para justificar esta incapacidad de razonar, sino de las categorías con las cuales razona. Se refiere a una diferencia social por la que los pueblos “primitivos” tienden a ser místicos y, por tanto, ajenos a la verificación, inatacables por la experiencia e indiferentes a la contradicción. Para ello les faltaría realizar experimentos en

condiciones determinadas y con una muestra concreta de individuos (cosa que no pueden hacer). No obstante, una explicación alternativa, las más de las veces mítica, puede bastarles para resolver un problema complejo. Eso es lo que describe Hallpike cuando habla de cómo los konsos atribuyen al mal aire de las tierras bajas la enfermedad de la malaria y por eso se asientan en las tierras altas. Aunque los verdaderos causantes sean los mosquitos, la explicación elaborada, a pesar de no ser científica ni deducida experimentalmente, les es útil (Hallpike: 413).

También, como decíamos antes. Gran parte de las ceremonias y mitos que Lévy-Bruhl llamaría prelógicos, al carecer de una explicación empírica, pueden observar variabilidad en su resultado. Por ejemplo "cuando los azandis experimentan dentro del marco de sus nociones místicas actúan como lo haríamos nosotros de no contar con medios para hacer análisis químicos y fisiológicos, y de desear obtener los mismos resultados" (Wallace 1962: 356; cit. en Hallpike: 412). Usándolas como oráculo, inyectan veneno en aves para predecir el futuro de una persona o empresa. No tendría sentido, de todas maneras, utilizar el veneno sin asegurarse antes que todas las aves que sean inoculadas queden vivas o muertas. En ese caso el oráculo sería una farsa. Si las tres primeras aves sobreviven, por lo tanto, los azandis sospecharán que el oráculo no funciona bien. Pero si muere la cuarta ave los azandis quedarán contentos y pensarán que, aunque el oráculo falló con las tres primeras, que haya matado a la cuarta valida su utilidad. "La conducta zande, aunque ritual, es consistente, y las razones que dan para explicarla, aunque místicas, son intelectualmente coherentes" (ibid.) Es más, los valores místicos determinados por la sociedad forman aquí un sistema tan coherente como las construcciones lógicas del intelecto.

Estos modos o sistemas de pensamiento cuya totalidad constituye la mente o mentalidad de un pueblo también los llama Lévy-Bruhl representaciones colectivas. Con ello se alude a las ideas, nociones, creencias y poco más. Nuestras representaciones colectivas tienden a ser críticas y científicas, las de los pueblos pre-lógicos místicas. (E.Pritchard: 136) Como vimos en el caso de Pritchard, tanto las primeras como las segundas se basan en la fe para ser aceptadas.

Conviene definir lo que para él significa "místico". Se refiere a la creencia en fuerzas, en influjos y en acciones imperceptibles a los sentidos, pero no por ello menos reales. Las representaciones colectivas en los pueblos ágrafos tratan sobre todo de tales fuerzas imperceptibles. No obstante, el concepto místico domina a la sensación y le impone su imagen.

Lévy-Bruhl, para explicar esto, dice que el hombre primitivo ve un objeto igual que nosotros, pero lo percibe de diferente manera. En cuanto se fija en él conscientemente la idea mística del objeto se interpone entre él y el objeto, transformando sus propiedades puramente objetivas. Nosotros también percibimos la representación colectiva (racional y objetiva) de nuestra cultura en el objeto, pero la representación prelógica es mística. Por eso él lo percibe místicamente y de una forma que para nosotros es ajena y absurda.

La principal novedad es que Lévy-Bruhl defiende que la percepción mística es inmediata, no hay reflexión. Una sombra no es percibida y después se le aplica la representación colectiva que afirma que se trata del alma. Nada más advertir la persona su sombra advierte su alma. La sombra contiene la creencia, la sombra es la creencia. Pero esta se desarrolla comparativamente en el pensamiento humano (veremos esto más profundamente con la psicología del desarrollo).

Pero además afirma que son las representaciones místicas las que suscitan las percepciones. Sólo se atiende a una pequeña parte de lo percibido y esto es seleccionado por su mayor afectividad. Los intereses del hombre son los agentes de su selección, y en gran medida vienen determinados socialmente, por las representaciones colectivas, con las cuales están fundidas.

Para Lévy-Bruhl los pueblos primitivos hacen tanto caso de sus sombras porque para ellos verdaderamente son sus almas. Nosotros conocemos que son sólo negaciones de la luz y por ello nuestras representaciones no coinciden con las suyas (ibid: 138-139). "Por lo mismo no es de esperar una comprensión de la naturaleza de las sombras en culturas cuyos miembros no saben de leyes de la perspectiva o, incluso, de la línea recta geométrica. Vemos que, en lugar de explicar las sombras por un análisis de las relaciones, los primitivos suelen considerarlas sustancias o emanaciones de la persona, y *manifiestan muy poco interés por las sombras que los objetos crean.*" (Hallpike: 406; las cursivas son mías). Este fenómeno de "proyección sustancial" se ve también en el fenómeno de las cámaras de fotos que capturan las almas, esto es explicado por Needham (Needham 1976). La cuestión de la captura del alma incluye: interpretar la lente de la cámara como ojo, así como la noción entre los primitivos de que el ojo puede penetrar y/o emitir algún tipo de fuerza, sea luz, sentimientos, o alguna otra emanación; la cámara como una caja, donde se almacenarían cosas; el negativo en sí que, en las primeras cámaras, obligaba al revelado en el lugar de la toma, el ver los modelos la imagen de ellos con los alrededores tan bien y tan diminutamente

reproducidos les haría tener deducciones simbólicas; la creencia muy común en que el alma se manifiesta en la sombra o en los reflejos, creencias ambas con obvias asociaciones a lo negativo y lo positivo; la presencia frecuente de representaciones gráficas en la magia, de obvias consecuencias para la fotografía. Ahora bien, aunque el fenómeno sea común, los factores anteriores no se dan de la misma manera y por eso no se puede estudiar igual en todas las sociedades. (cit. en Hallpike: 399).

No sólo se asoció esto a la fotografía en varios lugares del mundo, sino que la gente de los pueblos no desarrollados suponían que quienes les dibujaban también captaban el alma o la esencia vital de los modelos. Estas relaciones místicas son las que podríamos considerar objetivas. En estos pueblos, los individuos participan de sus imágenes o sombras, lo que les afecta sus sombras les afecta a ellos. No puedo dedicarme ahora con mucha profundidad al lenguaje. Pero el mismo proceso sucede con los nombres y las palabras. Mucha gente de estas sociedades rehusa dar su verdadero nombre a extraños porque, ¿quién sabe lo que podrían hacer con él?. El lenguaje también sufre el mismo proceso en muchas sociedades. Cuando un hopi dice que los de tal clan son nubes o cuervos no usa una metáfora literaria, es que para él verdaderamente son nubes o cuervos. Aún hoy, cuando en Japón alguien estornuda, existe la creencia popular de que alguien habla de él (mal por lo común) en otro lugar. Esto se relacionaría antaño con una salida del alma del cuerpo atendiendo a la llamada del nombre. El lenguaje tiene verdadero poder.

Todo lo anterior lo englobó Lévy-Bruhl bajo el término clave de *participaciones*. En ciertos pueblos se participa de los nombres, en otros de los hijos (por eso si el hijo está enfermo es el padre a veces quien toma la medicina), en otros de la tierra donde se habita, etc...

Pero no todos los pueblos ágrafos realizan este proceso. Los hay muy poco preocupados por sus sombras, e incluso los hay que, como sucede con los orokaivas o los konsos, aún hablando de sus reflejos y de sus sombras como almas, se puede decir que los consideran como una metáfora, con todo lo que esto implica. (Hallpike: 406) De nuevo, el registro etnológico no muestra universalmente este patrón.

Lévy-Bruhl llegó, pues, demasiado lejos cuando postuló que el pensamiento primitivo difería del todo, cualitativa y no sólo cuantitativamente del nuestro. Porque si fuera cierto apenas podríamos comunicarnos y entender a los pueblos no occidentales, incluso aprender sus lenguas sería una tarea imposible. Contrapuso

demasiado tajantemente lo primitivo y lo civilizado. Así, de nuevo, da una visión de los pueblos menos desarrollados inmersa en supersticiones y en "lo místico", su término "prelógico" recuerda a veces más al sentido de "supersticioso". Lo cierto es que, para sobrevivir en el día a día, ellos, igual que nosotros, tienen que permanecer con los pies en la tierra y ocuparse de las cuestiones prácticas usando un criterio empírico que permita su utilidad (un intento de armonización lo dará la psicología del desarrollo). Por último, si es necesario para acometer una tarea, las fuerzas trascendentes o suprasensibles se dejarán en esos momentos de lado o en segundo plano (E.Pritchard: 142-146).

Y, lo que puede ser más interesante para los arqueólogos, un objeto puede tener diferentes planos de significación en una misma sociedad. Si un objeto (un altar, un fetiche, una habitación, etc...) no se está usando a efectos rituales no tiene necesariamente que suscitar representaciones místicas; el objeto en sí no las evoca inevitablemente. Así, se produce la asociación en el momento del rito, pero no tiene por qué permanecer en otras situaciones. Hay objetos que, en su materialidad, carecen de significación y sólo la adquieren por un rito que, mentalmente, distingue el objeto y su virtud. Así pues, cuando se ve un altar o una habitación con signos de uso sagrado y profano no hay por qué suponer que no fueron coetáneos.

Por ejemplo, en los palacios micénicos, a diferencia de los minoicos, no se ven, basándonos en su plano, lugares especiales dedicados al culto. Pero este debió existir dentro del palacio (como prueban las pinturas de procesiones, por ejemplo), simplemente no había una división espacial tajante entre lo sagrado y lo profano - muchos antropólogos afirman que esa división, establecida desde Durkheim, en la práctica, no les ha sido muy útil.

Tampoco hoy muchos antropólogos aceptan esta división tan rígida de los dos tipos de mentalidad. La explicación causal objetiva y la explicación mística no tienen necesariamente que contradecirse (como veíamos en el ejemplo de los konsos y la malaria). Pueden mantenerse, como suele suceder, una a otra complementándose mutuamente y no excluyéndose. (ibid: 146) Además, cuando una representación social no es compatible con la experiencia individual es cuando se da el conflicto. Quiere esto decir que un sacerdote no puede decir "mete la mano en el fuego, no te quemarás", pero sí puede decir "si tienes suficiente fe, no te quemarás". Pues así, en caso contradictorio, hay una salida explicativa. El mismo concepto lo veíamos en el oráculo de los azandi y se puede ver comunmente en los

dictados de oráculos y adivinos, ayudando a comprender el porqué de muchas creencias, prácticas religiosas o representaciones de la prehistoria y la antigüedad que consideramos incomprensibles desde el presente, quizá sólo pueden ser entendidos en su totalidad desde la fe de la época. Incluso en épocas relativamente cercanas vemos comportamientos sólo explicados por estos estados de fe, que si la definimos como creencia ciega en algo, racionalmente, quizá la ciencia podría considerarse también una locura o insensatez.

"(...) *Moirā* se ha vuelto, de hecho, un sinónimo (de muerte) en el griego moderno, tal como lo era en el clásico... al tratar de su "suerte" como un agente – al obligarla a *hacer* algo- Agamenón da un primer paso hacia la personificación. Asimismo, al culpar a su *moira* no se declara un determinista sistemático, como tampoco lo hace el campesino griego de hoy día cuando recurre a un lenguaje similar. Preguntarse si los personajes de Homero son deterministas o libertarios significa un anacronismo fantástico; jamás se les ocurrió tal cosa y, de plantearles nosotros esa situación, muy difícil les sería comprender lo que deseáramos transmitirles. Pero sí reconocen la distinción entre actos llevados a cabo en un estado de *ate* (estado mental, oscurecimiento o confusión temporal de la conciencia normal que, de hecho, como es una locura parcial y temporal no tiene causas fisiológicas o psicológicas, sino que proviene de un "demonio" externo). Atribuyen indistintamente a la *moira* o a la voluntad de un dios los de este último tipo, según aborden la cuestión desde un punto de vista subjetivo u objetivo. De igual manera, Patroclo atribuye su muerte directamente al agente inmediato, a Euforbo, e indirectamente a Apolo; lo achaca a su *moira* mala desde un punto de vista subjetivo" (Dodds 1951: 5; cit. en Hallpike: 378)

A pesar de todas las críticas que se le han hecho, Lévy-Bruhl fue el primero que formuló cómo considerar los componentes cognitivos de los sistemas de creencias que parecían tan diferentes a los occidentales modernos. Hacia el final de su carrera (1949) Lévy-Bruhl parece que quiso revisar sus conclusiones anteriores e incluso planteó abandonar su término clave: "prelógico". (Price Williams 1980: 169) Este párrafo puede ser revelador:

"...quiero abogar por la participación, si no desde el punto de vista lógico, al menos desde el punto de vista del conocimiento de los objetos, y de su comprensión –reconociendo que esta comprensión, cuando conlleva participaciones, también incluye una parte importante de elementos afectivos, no cognitivos.(...) Hay una mentalidad mística que, ciertamente, está más marcada y se observa más

fácilmente entre los "pueblos primitivos" que en nuestras propias sociedades, pero está presente en cada mente humana. En el momento que ya no se dispone de algo como opuesto a una mentalidad diferente, todos los problemas anteriores desaparecen" (Levy Bruhl 1949; cit. en Price-Williams: ibid)

PARTE III: DOS TEORÍAS DEL PENSAMIENTO: LA PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO Y EL ESTRUCTURALISMO

A pesar de lo que pueda dar a entender el título, como dije al principio, mi intención no es contraponer estas dos teorías que se han usado como medios para entender el pensamiento en los pueblos prehistóricos y ágrafos (más la segunda que la primera). Mi objetivo es ver hasta que punto estas teorías antropológicas, que han tenido como objetivo común averiguar cómo funciona la mente ágrafa y no occidental, se contradicen o complementan, y cómo la adopción de sus postulados, desde el punto de vista etnoarqueológico, puede servir de ayuda a la arqueología.

3. a. ¿PENSAMIENTO COLECTIVO O INDIVIDUAL?

Y es que, a pesar del decline y la caída de las tesis anteriores sobre la mentalidad primitiva, siempre permaneció la sospecha de que había una diferencia básica entre el pensamiento de las sociedades occidentales y las no occidentales. Esta teoría se ha desarrollado por otros derroteros que difieren de las primeras formulaciones de Lévy-Bruhl en varios puntos. Primero, ahora se es más cuidadoso y, segundo, no hay ya ningún intento de asociar los diferentes modos de pensamiento a la inferioridad o la deficiencia de una cultura (de ahí el problema al usar "primitivo"). Más aún, modos de pensamiento que asociaríamos a culturas no occidentales pueden encontrarse aquí y dentro de los sistemas occidentales, aunque no son los dominantes. Si hay una diferencia entre los dos tipos de pensamiento, esta yace en los criterios con los que el ejercicio de pensamiento se ejerce, no necesariamente en los procesos de pensamiento (Price-Williams 1980: 169). Respuestas a la situación han intentado dar el estructuralismo y la psicología del desarrollo.

En muchos aspectos estas dos teorías son la plasmación de dos corrientes muy distintas que, como hemos visto, han venido contraponiéndose en la historia de la antropología para intentar averiguar cómo funciona el pensamiento humano y su evolución: las reflexiones individuales (explicaciones psicológicas) y las

representaciones colectivas (explicaciones sociológicas). Cuando veíamos las teorías psicológicas observábamos que, sobre todo para Tylor, el individuo tenía un gran peso en la creación y elaboración de las ideas simbólicas (tales como el alma). El animismo tyloriano postulaba que, desde la reflexión individual basándose en experiencias personales (como lo sueños, las visiones, etc...) se había llegado a disimular el yo espiritual (el *anima* para Tylor) y el yo en el sentido físico (el *corpus*). Esta reflexión era el origen de la moderna doctrina dualista pero, además, implicaba para Tylor un primer deseo de racionalidad y de diferenciarse de la naturaleza y el mundo que le circundaba, también de diferenciarse de las otras personas, los otros individuos. Era un intento de aplicar la reflexión individual como respuesta a unos problemas que el hombre "primitivo" quería dar respuesta.

Ya hablamos de los problemas de esa visión y lo mucho que tenía de actualista, no los volveré a mencionar aquí. Lo que me interesa es ver como esta visión, desarrollada desde Tylor hasta Freud, fue contrarrestada por otros autores que pusieron más énfasis en las instituciones y en los mecanismos sociales: las representaciones colectivas, los símbolos, etc... La psicología social influyó mucho en esta corriente y fueron indudables sus aportes a la antropología, especialmente en el campo de la religión, la ideología y las creencias.

Para que cualquier sociedad sea coherente y sus miembros puedan cooperar entre sí y entenderse es necesario que compartan un lenguaje, valores y tengan representaciones comunes, eso nadie lo pone en duda. Ahora bien, la tradición durkheimiana iba más allá de esto y, de la existencia anterior de la cultura respecto a cualquier individuo, concluye que este es pasivo en el proceso de socialización (Hallpike 1986: 47) Autores de esta corriente, como Gluckman, no querían decir que el individuo careciese personalmente de ideas, no sintiera emociones o no comprendiese los procesos tecnológicos. Lo que se decía era que no los *inventaba* y que, en contenido y organización, se originaban exclusivamente en la sociedad como resultado de los procesos colectivos, no teniendo, pues, una vida trascendental propia: "Las representaciones colectivas son resultado de una cooperación inmensa, que no sólo penetra en el espacio, sino también en el tiempo; para que surjan se han asociado una multitud de mentes, que unieron y combinaron sus ideas y sentimientos; para lograrlas, muchas generaciones han acumulado sus experiencias y sus conocimientos" (Durkheim 1947: 16; cit. en Hallpike: 49)

Pero, como vimos, Durkheim tiene problemas al afirmar que las características comunes de los individuos como un todo tengan que ser de tan extrema generalidad que no influyan sobre las formas de las instituciones específicas o de las representaciones colectivas. Para Hallpike, el modelo durkheimiano se basa en cinco confusiones importantes (Hallpike: 50):

-La primera es suponer que el aprendizaje es pasivo y que el individuo absorbe listas para usar las categorías y las ideas de una cultura mediante un simple proceso de imitación, sin asimilación.

-La segunda que, como el pensamiento de un individuo no puede por sí sólo afectar a las representaciones colectivas de su cultura, el pensamiento *en general* no influye en ellas.

-La tercera es que tomando en cuenta la interacción entre procesos cognoscitivos de individuos y las representaciones colectivas de su sociedad, no diferencian entre efectos a corto y largo plazo.

-La cuarta, la confusión entre la mente considerada en función del contenido de cierto conjunto de creencias e ideas, y la mente considerada como un sistema de procesos cognoscitivos.

-La quinta, no diferenciar entre las formas particulares y distintivas de representaciones colectivas existentes en diferentes sociedades; por ejemplo, las formas de adivinación y las similitudes y suposiciones comunes a todas ellas, como las nociones de destino o suerte.

Gluckman dice, en defensa de Durkheim, que es posible la acción sin pensamiento. Esto permite afirmar a los *durkheimianos* la posibilidad de que las representaciones colectivas mantengan esa existencia trascendental sin base ninguna en los procesos de pensamiento de los individuos. Para Mary Douglas, ideas como el destino, la brujería, el *mana* y la magia son parte de filosofías o de un pensamiento sistemático. No están simplemente unidas a instituciones, como afirma Pritchard, *son* instituciones (Douglas 1966: 89; cit. en Hallpike, 52).

Es por eso que la psicología del desarrollo intenta demostrar que la oposición entre pensamiento y acción, presupuestada por los antropólogos citados, es errónea. Simplemente porque se exprese el ritual por un simbolismo concreto que resulte difícil de explicar en palabras o porque explicaciones dadas a ideas, como el *mana*, sean verbalmente incoherentes no es garantía para derivarlos de la conducta social.

Sin embargo, el estructuralismo, como Lévy-Strauss reconoció, tiene una deuda muy importante en el terreno de la sociología con Durkheim y Mauss. Aunque no habla de representaciones colectivas ya, lo cierto es que, puesto que se basa en descubrir los procesos de interpretación e interacción de símbolos culturalmente definidos y establecidos en la mente humana, tiene algo de aquellas. Pues se supone que estos símbolos son conocidos, compartidos y aceptados como una especie de *representaciones colectivas* de los aspectos de una cultura. Pero, del mismo modo, como veremos más adelante, el pensamiento preoperatorio definido por la psicología del desarrollo, tiene mucho del pensamiento prelógico descrito por Lévy-Bruhl. Los errores de este último, para Hallpike, vienen de no estar al tanto de las posibilidades de la psicología cognoscitiva. Respecto de él dice "(...) vale la pena señalar que si, en su obra, ponemos *preoperatorio* en lugar de *prelógico*, muchas de sus observaciones acerca del pensamiento primitivo tienen cierta justificación" (Hallpike: 55)

Antes de comenzar con la definición de estas dos teorías, quiero mencionar las dos imágenes que actualmente, en los escritos sobre la cultura y la mente, se tiene de la cultura, según Yoshihisa Kashima (Kashima 2002: 208-210)

1. La cultura se ve como un sistema estructurado de significados simbólicos que son compartidos por un grupo de personas. Esta ve la cultura en perspectiva a largo plazo buscando un patrón común en un período histórico largo. Tiende a congelarla en el tiempo como algo estable en un período histórico. No obstante, con ella se pueden buscar pautas.
2. Ve la cultura como un proceso de construcción de significados. Una corriente de actividades simbólicamente desarrolladas por individuos concretos en contextos particulares. Esta adopta perspectivas a corto plazo buscando la fluctuación y los patrones recurrentes ejercidos por individuos concretos en actividades específicas en contextos particulares. La cultura se contempla como en un flujo constante.

Veremos que, mientras que sin muchos problemas se puede encuadrar el estructuralismo en el primer grupo, el segundo está más bien pensado para todas las corrientes post-modernas, pero la psicología del desarrollo no termina de encajar bien en él. Si hemos visto como intenta dar un peso importante a los individuos en el proceso cognoscitivo y de culturización, lo cierto es que también intenta ver procesos a largo plazo y busca un patrón común en períodos históricos largos. Creo que esto la vuelve una útil alternativa para la etnoarqueología y una posible nueva aproximación al conocimiento de las sociedades del pasado.

3. b. EL ESTRUCTURALISMO

Se puede decir que, considerando a Piaget como fundador de la psicología del desarrollo y a Saussure como quien asentó las bases del estructuralismo, ambas escuelas de pensamiento tienen un arranque cronológico similar, a comienzos del siglo XX, y fueron elaboradas por autores suizos que enseñaron en Ginebra.

Las dos también tenían en común no haberse originado en disciplinas, en principio, relacionadas directamente con los estudios antropológicos. Piaget desarrolló sus teorías sobre todo con vistas al estudio del aprendizaje humano desde el punto de vista pedagógico y Saussure para hallar las relaciones funcionales que los elementos de los sistemas lingüísticos mantenían entre ellos. La paradoja es que, si bien en los 30 y los 40 muchos antropólogos se dedicaron a comprobar si los principios de la psicología del desarrollo se podían encontrar en las sociedades (ej. Vygotsky o Luria), este énfasis decayó en la antropología, quizá asociado al descrédito en que cayeron las teorías que, como las de Lévy-Bruhl, intentaban diferenciar estados de pensamiento diferentes en las personas y (por extensión) entre las sociedades occidentales y las no occidentales. A partir de entonces -quizá en un movimiento pendular- se pasó del extremo de considerar a las sociedades no occidentales diferentes a nosotros, a ver lo que mucho que de "lógico" había en su pensamiento: se volvió a prestar más atención a lo que nos asemejaba a ellos más que a lo que nos diferenciaba. Es por ello que el uso del estructuralismo es una salida arqueológica que nos permite aproximarnos a las creencias de los pueblos del pasado (aunque el propio Lévi-Strauss dijo que no creía que su teoría sirviera para la Historia).

Lévi-Strauss recogió las enseñanzas del estructuralismo y las aplicó al estudio antropológico de las sociedades. La gran novedad era que no sólo se apoyaba en las relaciones entre sistemas de elementos -especialmente los lingüísticos- en las culturas, sino que hablaba de nuevo del pensamiento mítico en la sociedad ágrafa como diferente al actual.

En "El pensamiento salvaje" (1966) Lévi-Strauss supera la habitual dicotomía "abstracto-concreto" señalando que la versión, llamada primitiva, del pensamiento concreto es mucho más sofisticada que lo que supone la mentalidad occidental. Para definir esta mentalidad recurre a la palabra francesa *bricoleur*, con ella quiere ser más preciso que con el término más corriente de "concreto". *Bricoleur* hace referencia a un hombre que sabe hacer trabajos ocasionales y variados que ha

aprendido por sí mismo, una especie de *factotum*. Lévi-Strauss habla, pues, del pensamiento mítico como un tipo de bricolage intelectual, que contrasta con el pensamiento del ingeniero o del científico. Los últimos funcionan por medio de conceptos, pero el bricoleur funciona por medio de *símbolos*. Los elementos del pensamiento mítico están a medio camino entre las percepciones y los conceptos. Las referencias a comida, animales o cosas en los mitos son proposiciones que pueden parecer abstractas en los mitos, pero que tienen una lógica interna. Esta se basa en las relaciones entre personas, animales o cosas materiales, también sus estatus. Para averiguar estas relaciones recurre a las oposiciones binarias, lo que, como veremos más adelante, simplifica una cuestión que parece ser mucho más complicada. (Price Williams 1980: 172)

También postula que los mitos no deben ser analizados de manera lineal porque "Las secuencias forman el aparente contenido del mito; el orden cronológico en el cual suceden ciertas cosas... Pero estas secuencias se organizan en planos de diferentes niveles (de abstracción) que concuerdan con los esquemas, que existen simultáneamente y superpuestos unos sobre otros" (Levi-Strauss 1968: 17; cit. en Price-Williams: *ibid*)

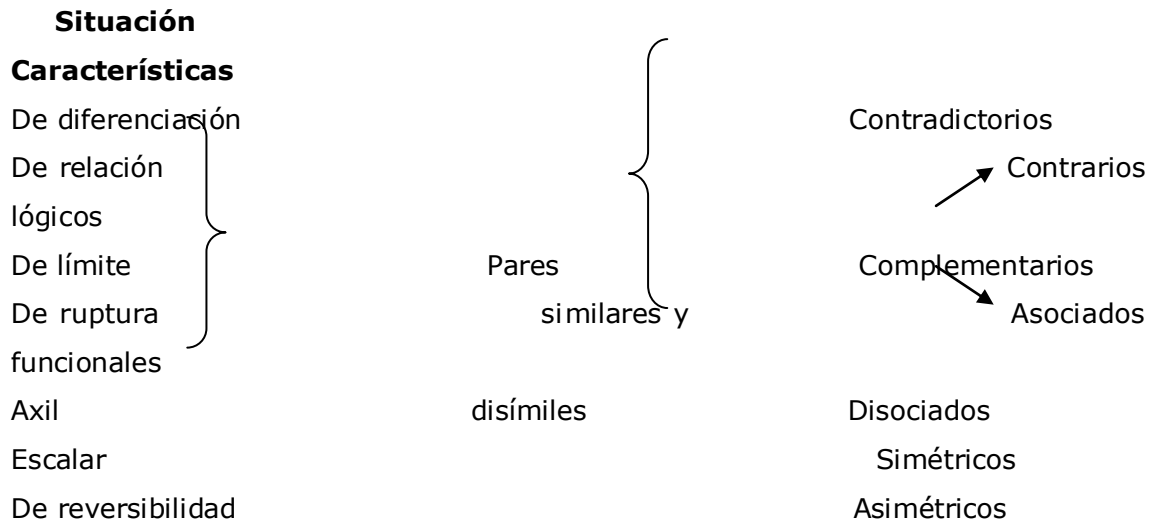
Los elementos de los mitos forman estructuras que son, en gran medida, inconscientes, para los que los han mezclado. Una afirmación interesante de Lévi-Strauss es que el mito es un tipo de mediación mágica para resolver paradojas representadas por opuestos irreconciliables; aquí, de nuevo, entronca con la oposición binaria que mencionábamos antes.

Lévi-Strauss aplicó su teoría a los mitos, sobre todo. Pero otros antropólogos extendieron la misma a otros ámbitos culturales de la sociedad. Era inevitable que los arqueólogos, con la crisis de los modelos procesuales y post-procesuales, se fijaran en estas nuevas propuestas y las tomaran como hipótesis de trabajo. No obstante conviene decir que, si bien sus teorías sobre el mito y el pensamiento estructuralista, gozaron de mucho predicamento como teoría de la cognición; está actualmente muy en entredicho el papel que la psicología *per se* interpretaba en ellos -sólo los seguidores de la psicología "profunda" como los sucesores de Freud, Fromm, Jung, etc... han continuado por esta vía-. Cuando los procesos psicológicos de similitud y contiguidad se han examinado, no ha sido en el contexto del pensamiento mítico, sino en los análisis psicológicos de la retención o inteligencia. Por ello algunas escuelas de psicología atacan la teoría del estructuralismo, entre ellas los seguidores de Piaget (que también atacan la psicología freudiana).

Algo que critica Hallpike de Levi-Strauss y de los antropólogos, tanto en el siglo XIX como en el nuestro, consiste en suponer que hay una contradicción en decir que los procesos cognoscitivos del hombre primitivo son más infantiles que los de los hombres instruidos, y que a la vez son capaces de representaciones de la realidad más complejas y profundas que las de los niños. (Hallpike 1986: 45) Quizá debamos diferenciar más los procesos cognoscitivos, por una parte, y el conocimiento y la experiencia, por la otra. Algo así se puede ver en la psicología del desarrollo.

Por último, a pesar de no ser aceptados por muchos psicólogos los análisis estructuralistas de los mitos, lo cierto es que la catalogación binaria parece ser algo que las sociedades practican, aunque no sea el único medio de organización del mundo y, en todo caso, es más complicado. De cualquier modo, "las personas, en cualquier etapa de su desarrollo mental, tienen la tendencia a reducir las situaciones complejas a relaciones binarias y al parecer la comparación se facilita en especial cuando se considera a los elementos de dos en dos; pero ello no justifica la afirmación de que la clasificación binaria es simplemente expresión de una propensión dualista en la mente humana (como hace Lévi-Strauss)" (ibid: 219)

Quizá la clasificación binaria psicológicamente fundamental sea la simple diferenciación, que en el aspecto perceptivo se adopta como forma de discriminación figura-fondo y la conciencia de discontinuidad. En todo caso, Hallpike no da una base innatista a este proceso y afirma que el predominio de la clasificación binaria en el pensamiento ágrafo y el nuestro tienen como causa prioritaria el que en el mundo físico sean comunes *pares* de distintos tipos. Por consiguiente, se deben examinar las diferentes maneras en que pueden generarse esos *pares*, sean similares o distintos. A esto él lo llama *situaciones*: sus miembros o elementos de pares pueden ser propiedades, objetos, clases de objetos, relaciones o clases de relaciones. Las relaciones necesariamente generan pares porque cualquier relación necesita un mínimo de dos elementos. (ibid: 216-217) Mas, a pesar de que al trazar un límite se crean, por lo menos, dos elementos, no es obligatoria la relación entre los mismos, sólo la topológica elemental creada por la separación. Descubrir las otras relaciones puede ser el verdadero problema si queremos realizar una arqueología de los símbolos. La clasificación de las relaciones entre situaciones descrita por Hallpike (ibid: 219) puede ser un útil referente:



No obstante, a pesar de que es de suponer que se encontrarán elementos asociados convencionalmente con las representaciones colectivas de todas las culturas. Puede que una sociedad pueda reconocer una variedad de pares sin poseer un modelo de clasificación sistemático y dualístico que permita ordenar jerárquicamente esos pares con base en principios taxonómicos convencionales. Un ejemplo conocido es la filosofía china, esta era dualística, pero en ella el dualismo era parte de una teoría explícita sobre la naturaleza del cambio y la estabilidad que trasciende el empleo dado a la oposición en la clasificación primitiva. (Hallpike: 224) Este ejemplo nos puede ilustrar de lo peligroso de asumir la clasificación binaria sin matizaciones:

“En su significado original *yin* es “lo nebuloso”, “lo encapotado”; *yang* significa de hecho “banderas que onden al sol”, es decir, algo brillante o en lo que “cae brillo”. (...) se aplicaron esos dos conceptos al lado oscuro y al lado luminoso de una montaña o un río. En el caso de la primera, el lado meridional es el luminoso y el septentrional el oscuro; en el caso de un río visto desde arriba, el lado norte es brillante (*yang*), porque refleja la luz, y el sur se encuentra en la sombra (*yin*). Las dos expresiones (...) fueron aplicadas a los dos estados prístinos y alternos del ser. Sin embargo, es necesario hacer notar que no aparecen con este sentido derivado (en los comentarios más antiguos). Su primera mención ocurre en el *Gran comentario*, que ya muestra influencias taoístas en algunas partes, en este los

términos utilizados para nombrar esos opuestos son "lo firme" o "lo flexible", no *yang* o *yin*.

No obstante, aplíquense los nombres que se apliquen a esas dos fuerzas, lo cierto es que el mundo del ser surge de su cambio y de su relación mutua. Por tanto, en parte se concibe el cambio como la transformación continua de una fuerza en la otra y, en parte, como un ciclo complejo de fenómenos relacionados entre sí, como el día y la noche, el verano y el invierno. El cambio no carece de significado – de otra manera, no habría conocimiento acerca de él-, y sí se halla sujeto al *tao*, la ley universal" (Wilhelm 1968: 1; cit. en Hallpike: 224).

La matización aquí sería el tener en cuenta la variación para explicar el sistema. En otros casos también se deben tener en cuenta las relaciones funcionales y de asociación derivadas de las propiedades concretas y de las asociaciones cotidianas, que son complejas por naturaleza. En todas las sociedades existe alguna clasificación jerárquica –por ejemplo, ver lo alto como bueno o lo bajo como malo, o la izquierda y la derecha- pero no está del todo formada o no es de utilidad particular (lo que ha reforzado al relativismo post-procesual). Si tomamos la postura de la psicología del desarrollo, la clasificación binaria no sería tanto resultado de una imposición como de un acomodo a la "dualidad" de la realidad. Si nos preguntamos de qué manera estos postulados pueden ayudar a un arqueólogo a abordar el estudio simbólico del pasado, quizá encontremos respuesta si nos apoyándonos en las únicas estructuras binarias fundamentales de la mente: la diferenciación y la comparación. (Hallpike: 225). Si estas afirmaciones parecen aún oscuras, quedarán más claras en el siguiente apartado, donde explicaré con más detenimiento la psicología del desarrollo.

3. c. LA PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO

La psicología del desarrollo, o cognoscitiva, es el resultado no sólo de las investigaciones llevadas a cabo por Piaget –que, todo sea dicho, ante todo se centraron en sujetos occidentales de clase media suizos- sino también por otros investigadores en otros países (como Vygotsky, Luria, Werner o Bruner). Pero me centraré en la obra de Piaget para abordar su explicación.

Piaget considera al crecimiento cognoscitivo como un aspecto especial de la adaptación orgánica general al ambiente, proceso en el cual ni características heredadas del organismo ni la estructura del ambiente en sí bastan para explicar los patrones de crecimiento de dicho organismo. Piaget piensa *más bien* que el

pensamiento es un mecanismo autorregulado, que lucha por conseguir un equilibrio con su ambiente elaborando representaciones estables que trascienden la variabilidad y las fluctuaciones de dicho ambiente. Es decir, el funcionamiento mental se encuentra sujeto a una organización general, la cual se desarrolla mediante un proceso de *acomodación* a la realidad y de *asimilación* de la experiencia a las estructuras cognoscitivas existentes. (Hallpike 1986: 16) Una posible analogía se puede hacer con el proceso de ingestión y digerido de alimentos. A estos el cuerpo humano ha de acomodarse por medio de diferentes mecanismos como son chupar, moder, digerir, etc..., según la naturaleza de la comida.

Así pues, para Piaget, el pensamiento es un proceso activo y selectivo, dominado por una interacción constante entre acomodación y asimilación. Esta teoría, como se puede ver, se opone a las puramente empíricas, pues no considera el aprendizaje como mera acumulación gradual de datos. Por el contrario, enfatiza la organización interna del conocimiento como fundamento esencial de la estabilidad y del crecimiento. Al ser constructivista pues, también se opone radicalmente a las teorías de la cognición innatistas (como el estructuralismo en la formulación de Lévi-Strauss). Que consideran los procesos cognoscitivos básicos como innatos y comunes a todos los seres humanos normales, no importa su medio social o ambiente. Lo que vimos antes a propósito de las diferencias del pensamiento ágrafo con el occidental puede ser explicado asumiendo estos propósitos. Las aceptadas como verdades reconocidas de modo innato no son innatas de ningún modo: se las elabora en el transcurso de la interacción con el ambiente social y con el físico. (ibid: 16-17)

No puedo detenerme demasiado en los estudios que Piaget y sus colaboradores hicieron con personas de diferente edad para dilucidar los procesos cognoscitivos. Tampoco puedo explicar detenidamente las críticas que a estos se han hecho. De manera análoga al estructuralismo me limitaré a exponer su fundamentación, su posible uso en la comprensión de las sociedades y las críticas que se le pueden hacer en el terreno puramente antropológico.

Lo primero es explicar lo que Piaget llama períodos de las épocas de desarrollo en la persona, después veremos como afectan a la comprensión del mundo.

La primera etapa, técnicamente período, sería el justamente posterior al nacimiento. Al nacer se poseen determinados reflejos (como la percepción de los colores, el movimiento, llorar, tragar, etc...) pero estos, igual que las percepciones,

no se pueden coordinar o modificar. Verdaderamente el primer estadio cognoscitivo ocuparía el lapso entre los dieciocho meses y los dos primeros años: el llamado *sensorio-motor* o etapa 1. Cuando nace, el niño no tiene un conocimiento de los objetos permanentes (que algo que no ve continúa existiendo) o de su constancia en tamaño y forma, etc.. El neonato relaciona todas estas percepciones con su propio cuerpo, como si este fuera el centro del universo, pero un centro sin conciencia de sí mismo. No discrimina bien entre sujeto y objeto. Esto se supera (por lo común) por la coordinación progresiva de patrones o "modelos" de acción: es decir, a medida que el niño interactúa con el mundo elabora representaciones espacio-temporales y causales estables de la realidad física. Esto son los "esquemas", elaborados a partir de actos repetitivos con el mismo resultado. Al final del período sensorio-motor, ya se es consciente de ser un objeto físico entre otros objetos. No obstante, este "egocentrismo" se reafirmará después a niveles de pensamiento más elevados. (ibid.)

La progresiva asimilación y generalización de esquemas se va completando, cada vez en mayor medida, por la discriminación; ciertos objetos interesan más que otros. Por ejemplo, está comprobado que a los pocos meses de vida el niño se interesa más y está más a gusto entre gente que habla el idioma que está acostumbrado a oír más a menudo (que probablemente será el suyo) o que también observa comportamientos para "interiorizarlos" -los miedos de los adultos con los que esté en contacto serán también sus miedos, instintivamente no hay nada que haga al niño temer a las tormentas o las serpientes-. Todos estos esquemas se van progresivamente generalizando y coordinando, elaborándose así el infante la representación del mundo.

Al final de la etapa sensorio-motora el niño puede imaginar la consecuencia de un acto antes de llevarlo a cabo -esto es algo imprescindible, como vimos, para su supervivencia- pero además, gracias a este proceso de imitación e interiorización, el niño puede imaginarse las cosas por medio de imágenes mentales y simbólicas, a las que acompañan los comienzos del lenguaje, los gestos simbólicos, la imitación diferida, etc... Este desarrollo de las representaciones simbólicas plantea al niño problemas nuevos, pero también le da una habilidad de representar mucho más poderosa que la acción por sí sola. La capacidad para la representación en imágenes (o "icónica") hace comenzar el pensamiento *preoperatorio*. A *grosso modo* desde los 2 a los 7 años.(ibid.: 20-21)

Frente a la anterior etapa -la del pensamiento sensorio-motor, que estaba limitada por los actos del sujeto en la realidad física y, como tal, no tenía un contenido genuinamente representador- las capacidades representadoras de las imágenes le permiten al niño fabricarse representaciones coordinadas de las relaciones ya no limitadas a las manipulaciones del momento. Por decirlo así, ahora este pensamiento representador le permite escapar imaginando estados futuros o recordando estados pasados y reflexionar sobre los mismos. Pero ahora se hace necesario integrar estos esquemas con imágenes mentales y lograr la misma disociación explícita entre sus propias representaciones y la realidad física a nivel de las imágenes, como pasó antes cuando se dio cuenta de que era un objeto autónomo en un mundo poblado por otros objetos.

El conjunto de imágenes del niño es, en un principio, "global" de manera que no puede analizar una figura en sus distintos elementos (todo esto se ha comprobado por diversos experimentos). El niño preoperatorio no puede conservar la longitud, el número, la cantidad, el peso, el área, el volumen, etc... porque le es imposible coordinar simultáneamente las variaciones ocurridas en dos dimensiones. Esta rigidez es fruto del predominio de la acomodación sobre la asimilación.

El análisis y la síntesis posterior de las configuraciones perceptivas es base de pensamiento operatorio, pero las clasificaciones hechas por el niño preoperatorio reflejan esos problemas en la representación. El niño confunde sus propias asociaciones subjetivas con relaciones reales, por lo cual la clasificación resulta idiosincrática e inestable y de nuevo se vuelve a una especie de egocentrismo. Esto se ha observado también en experimentos cognitivos con sujetos de ámbitos ágrafos. En ellos, a diferencia de los conceptos lógicos o "clases", los individuos clasificaron por complejos basados más en relaciones de "pertenencia" que de "similitud" de criterios y, por tanto, no se componen de elementos que tengan, todos ellos, por lo menos un criterio en común (ibid.: 22-23) Por ejemplo, cuando son pequeños, a los niños les resulta difícil disociar el lugar en que habitan (una ciudad, por ejemplo) de una entidad mayor: el estado que le engloba y en el que está integrada. Su "entorno" es su mundo, nada hay fuera del mismo diferente y que lo pueda englobar.

Aunque desde el punto de vista de la acción el niño, y según Hallpike también el sujeto ágrafo, sabe que es un objeto físico distinto y diferente de otros objetos, le es imposible disociar su punto de vista y sus opiniones de los de los otros, y de un modo automático supone que quienes lo rodean lo comprenden. Si tropieza con

dificultades se disocia de los otros desde un punto de vista psíquico: "Los nombres se encuentran unidos a las cosas de un modo físico: los sueños son cuadros vivos y materiales que contemplamos en nuestro dormitorio; el pensamiento es una especie de voz (...). el animismo surge de esa misma falta de diferenciación, pero ocurrida en dirección opuesta; todo lo que posee movimiento está vivo y consciente: el viento sabe que sopla; el sol, que se mueve, etc..." (Piaget e Inhelder 1969: 110; cit. en Hallpike: 25)

Así pues, en esta etapa el niño no toma las propiedades causales como un conjunto de relaciones entre objetos, sino como el despertar de la manifestación de fuerzas latentes y nítidas inherentes a los objetos. Debido a su realismo conceptual, el niño deriva su noción de fuerza de sus propias reacciones musculares a los objetos –en el vocabulario de los pueblos ágrafos no suele existir la palabra "peso" entendida como magnitud, sólo "pesado" o "ligero", algo es pesado si un hombre no lo puede levantar, menos pesado si una mujer no lo puede levantar, etc..- Por lo tanto no se da cuenta de que esos esfuerzos musculares no son resultado del cuerpo que él mueve: las piedras tienen fuerza dentro de sí, por ejemplo.

Así, el niño (y el pensador preoperatorio) da a los objetos volición y conciencia, y explica su existencia y conducta en función de la utilidad que tenga para el hombre. Aún así, es importante entender que la manipulación *real* de los objetos aventaja a su análisis y a sus representaciones de los procesos y las relaciones existentes en el mundo (Hallpike: 24-25)

Esto es importante para comprender cómo puede darse el paso al pensamiento operacional

-como vimos con los konsos, si no hay medios materiales o no hay necesidad de realizar un experimento es difícil discurrir de forma lógica-. También se debe tener en cuenta que la lógica participante en la inclusión en clases, en la transitoriedad o en las relaciones reversibles o compensatorias no son dominadas *desde un punto de vista verbal* en el pensamiento preoperatorio. El patrón de razonamiento es transductivo –es decir, va de lo particular a lo particular- y no inductivo (de lo particular a lo general) o deductivo (de lo general a lo particular).

Flavell afirma que no se captará en realidad el concepto de clase (lógica) sin entender lo que presupone un sistema de clasificación, pues dicha clase única es una mera abstracción del sistema total. Si la persona no comprende que categorías como "animal" o "herramientas" pueden englobar a todos los tipos de animales por encima de la apariencia o la apreciación subjetiva, se continúa razonando por el

pensamiento "concreto": en función de objetos y sucesos físicos reales. Esto es así, aunque se sea capaz de imaginar objetos ausentes y su ubicación como si estuvieran presentes o proyectar estados futuros para esos objetos o configuraciones.

Ya se puede adivinar cuál es la principal crítica que se puede hacer a esta teoría, si queremos aplicarla al estudio de los pueblos no occidentales y ágrafos. La psicología cognitiva no deja de ser una teoría evolucionista, mas tampoco lo oculta. Empero, ya no parte de premisas de superioridad de la sociedad occidental y letrada. Hay que tener en cuenta que se habla del progreso entendido como proceso constructivo en la mente en los individuos, no en las sociedades o las culturas, pero que este se da sólo como una adaptación a su medio (aún así, Hallpike señala que el pensamiento creador no debería ser minusvalorado). Tampoco niega la capacidad de abstracción o de elaboración de pensamiento complejo en sociedades no occidentales. Es más, según esta teoría, el pensamiento de las mismas comprenderá mejor su entorno *desde un punto de vista adaptativo*, que el nuestro, al haberse desarrollado en interacción con el mismo. Por lo tanto, también es muy posible que se adecúe mejor a él. Creo que hay un error en la afirmación que define la tecnología como el medio extrasomático humano de adaptarse a un ambiente o nicho ecológico. Al menos al llegar a cierto nivel, la tecnología debería ser definida como el mecanismo extrasomático que permite que el medio sea adaptado a nosotros. En otras palabras, las consecuencias del desarrollo de la tecnología no han sido que la sociedad occidental se haya podido adaptar a prácticamente todos los ambientes, han sido que prácticamente todos los ambientes puedan adaptarse a nosotros y a nuestro modo de pensamiento científico-occidental (por eso necesitamos comprenderlos).

Ahora bien, para sobrevivir en un determinado medio, como dijimos es necesario comprender muchos procesos del mismo. Para ello es necesario realizar la transición a partir de un pensamiento preoperatorio, intuitivo y articulado: a las *operaciones concretas* (que serían el siguiente paso). Para darlo se hace necesario entender las relaciones de reversibilidad y compensación.

Esto puede hacerse comprendiendo las relaciones causales de forma objetiva, pero queda muy lejos del realismo conceptual (que es parecido al pensamiento mítico) pues este considera las mismas en función de la volición y de esencias

vitales (por ejemplo el *mana* o el alma) consideradas propiedades inherentes y absolutas de las cosas, más bien despertadas que producidas por las interacciones. Quizá este tipo de pensamiento se pueda conservar para fenómenos imposibles de comprobar empíricamente -ya sea por una falta de tecnología o por no ser necesaria su comprensión (como vimos en el caso de los konsos)-, pero para otras situaciones se hace necesaria la causalidad operacional, pues no representa ya a los procesos como secuencias de estados estáticos, sino como sistemas de transformaciones integrados. (ibid.: 28)

Y, en el caso de la clasificación, el niño puede ahora captar las consecuencias lógicas de la inclusión en una clase (por ejemplo, si A es más grande que B y B es más grande que C, entonces A debe ser más grande que C). En este caso, la inteligencia es simbólica y lógica y el pensamiento es menos egocéntrico. Se limita a los fenómenos concretos y sus propias experiencias pasadas que son pensadas ya de manera no abstracta (Bjorklund 1989)

Creo que en este paso es donde ha estado el error, quizá por la dificultad de lectura de Piaget, de muchos de los que afirman que la psicología del desarrollo compara al pensamiento de los pueblos ágrafos con el de los niños. Se ha confundido este período de *operaciones concretas* (de los 7 a los 11 años) con el período de aprendizaje de las *operaciones formales*: es decir, el llamado pensamiento formal que podría equivaler al pensamiento lógico de Levy-Bruhl, y que se caracteriza por la capacidad de elaborar y comprobar hipótesis que posibilitan un cierto dominio y superioridad sobre la realidad que rodea al individuo (ibid.). Lo primero es parecido a la definición de *bricoleur* que mencionábamos a propósito de Lévi-Strauss, pero no tiene por qué limitarse este modo de pensamiento a las sociedades no occidentales. Foucault en su "Microfísica del poder" también reclama la recuperación de estos saberes que no se enseñan por explicaciones en academias, sino que se aprenden por medio de la acción como, por ejemplo "el saber de los obreros" (Foucault 1978)

También Hallpike afirma que "No hay por qué considerar al pensamiento primitivo inherentemente distinto al del hombre industrial alfabetizado" pero va más allá diciendo que "es un postulado esencial de la psicología del desarrollo que todos podemos funcionar en cierto número de niveles mentales diferentes, incluso aunque seamos capaces de alcanzar el pensamiento formal" (Hallpike: 40) Esto, que puede parecer incoherente, no lo es si dejamos de considerar los diversos

niveles de pensamiento como compartimentos estanco y centramos nuestra atención en los problemas particulares que a los individuos se les presentan para resolver.

Por ejemplo, una parte considerable de la población, incluso de la sociedad occidental, es muy posible que no avance a la etapa del pensamiento formal. Pero esto no quiere decir que no puedan realizar operaciones concretas, pues propiedades como la conservación o la causalidad asociadas a estas son necesarias para desenvolverse en el mundo. A pesar de ello, no se adquiere de golpe esta etapa. En todas las sociedades se dan los denominados "*décalages*" o retrasos, que no se refieren necesariamente a personas en particular, sino a determinadas asunciones. Un ejemplo sería cuando un niño es capaz de resolver un problema mediante la acción, pero fracasa ante él intentando expresarlo normalmente. Es decir, se da un retraso entre dos niveles de pensamiento diferentes.

Pero también, justo es decir, que tampoco se adquiere de forma súbita el nivel de las operaciones formales. Para ello es necesario pasar por las experiencias del alfabetismo y la escolaridad: "quienes han ido a la escuela por cierto número de años y han adquirido la capacidad de leer, escribir y manejar números, pensarán probablemente de modo bastante diferente de quienes nunca tuvieron esa experiencia" (ibid: 38). Por lo tanto, el modo de razonar que allí aprendieron (basado en clasificaciones y relaciones lógicas) ya estará ligado a sus mecanismos cognoscitivos. Si bien no tiene ello por que implicar que haya una comprensión real de estos mecanismos -por ejemplo, las tablas matemáticas en nuestra sociedad son constantemente empleadas y enseñadas, pero relativamente pocos de nosotros podríamos explicar sus principios.

También hay otros factores que ejercen efectos cognoscitivos especiales. Estos pueden ser el grado en el cual los niños pueden estar rodeados de un ambiente urbano moderno o por la obra del hombre -su contacto y comprensión de lo no humano-. También, y muy importante, están el grado en que se imparte a los niños, por parte de los adultos, las normas de la cultura y las de las sociedades, en lugar de hacerse de una manera implícita participando en la vida social.

Por último, antes de analizar la manera en que la alfabetización influye decisivamente en el pensamiento, conviene decir que en aquellas sociedades en las que la gente crece rodeada tan sólo de los procesos orgánicos de la naturaleza, que son irreversibles y complicados de dividir en sus elementos componentes de forma experimental, y nunca maneja herramientas mecánicas o máquinas es más

complicado que se desarrollen operaciones posteriores de la etapa concreta, sobre todo las relacionadas con la causalidad (ibid). A pesar de ello, no tienen por que extenderse a otras características, como la conservación, que puede ser muy desarrollada si el medio requiere necesidades de planificación. Como ha deducido Donald O. Henry a partir de la industria lítica de los yacimientos del musteriense levantino, la capacidad de planificación que mostraron sus fabricantes y moradores, muy posiblemente neandertales, ya era muy notable. (Henry 1992)

Aunque en muchas comunidades ágrafas se dan a los niños instrucciones específicas antes de iniciarlos en las costumbres de una sociedad. Esta instrucción es muy diferente a la que se puede recibir en las escuelas de occidente. Aunque pueda parecer lo contrario, no se fomenta en las primeras sociedades la capacidad de cuestionar o experimentar, el pensar por sí mismo, etc... sino el sentido común, la sabiduría (no la "listeza") y la habilidad para desempeñarse como un ciudadano cabal en las relaciones de trabajo y en las sociales. El compromiso de aprendizaje del niño no es con las cosas o las ideas, sino con la gente, sobre todo con los más próximos a él desde un punto de vista social (Hallpike: 108-109)

En la sociedad occidental se estimulan habilidades mentales muy diferentes. Irónicamente la "individualización" es algo esencial en nuestra socialización. No quiere esto decir que los pueblos ágrafos no tengan conciencia de sí mismos como individuos, sino que esa individualidad es mucho menos pronunciada a nivel cognoscitivo que en nuestra sociedad. Así pues, el acomodo a distintos puntos de vista puede ocurrir en el aspecto de la acción y la experiencia compartida (y no tanto del aporte de experiencias individuales) se expresa en un simbolismo concreto, de un modo que es imposible en nuestro tipo de sociedad. Entre otras cosas, debido a que la amplitud de la misma (lo que llamamos la "aldea global") imposibilita, paradójicamente, el uso de símbolos que todos conozcamos y a la vez tengan un sentido regional -un ejemplo serían los proverbios y refranes regionales, muy empleados, por otro lado, en el pensamiento ágrafo- No hay que olvidar que las "Parábolas" de Jesús son historias cotidianas y reconocibles pensadas para hacer comprender abstracciones, como la bondad o el perdón, a los iletrados. Quizá los anacronismos de las imágenes religiosas de las iglesias siguen el mismo principio de que los iletrados identifiquen los personajes como cercanos y las situaciones como reconocibles, no tanto errores de los artistas.

No obstante, la escritura es el mecanismo más poderoso que permite acceder al pensamiento lógico y plenamente proposicional. La escritura y la enseñanza en la escuela sacan el aprendizaje de su contexto y lo convierten en un arte, libre de los objetivos inmediatos de la acción. Goody incluso llega a decir que "la diferencia está menos en el pensamiento o en la mente que en la mecánica de los actos de comunicación" (Goody 1973; cit. en Hallpike: 125)

Y, volviendo al tema de la individualidad, es la escritura un mecanismo que ayuda a que esta se desarrolle definitivamente en el individuo. Sus exigencias cognitivas son muy diferentes de las hechas por la comunicación oral. Por ejemplo, en el discurso escrito no existe interlocutor y los motivos para escribir son más abstractos, se encuentran más intelectualizados y apartados de las necesidades inmediatas. En él debemos *crear y representarnos* la situación.

También el sujeto que escribe puede explicar situaciones de forma superior al sujeto ágrafo, las razones que le han llevado a actuar de tal o cual manera. Es decir, le capacita para explicar mejor los procesos y las acciones (las propias y las de los demás) y secuencia mejor las mismas.

Por último, parece que los niños que van a la escuela, desarrollan más su espíritu crítico, quizá porque las personas alfabetizadas muestran mayor capacidad de analizar lo que perciben y de dividirlo en sus elementos componentes en el aspecto verbal (lo cual les ayuda en la clasificación). No obstante, no quiere decir esto que la gente no pueda mostrar las facultades anteriormente dichas, sólo que esto no sucede con tanta frecuencia y tampoco en las mismas situaciones. Pero no es un "todo o nada" la situación y aplicación de los procesos de pensamiento; como vimos, es mucho más compleja y los diversos niveles pueden interactuar entre sí si se han adquirido.

Según Hallpike, todo lo anterior es el meollo de la cuestión que puede explicar las diferencias entre el pensamiento primitivo (para respetar sus palabras) y el nuestro. El primero no es del todo ajeno al último en sus características básicas, sino que, desde el punto de vista del desarrollo, resulta más elemental en su expresión típica. Si tiene que contar como una "diferencia", en cualquier sentido absoluto, es, en último caso, una cuestión más bien terminológica que de naturaleza analítica real. (Hallpike: 42)

No puedo extenderme sobre las aplicaciones de esta teoría en el campo de la arqueología pero, aparte de las tentativas de algunos autores para ver aspectos del pensamiento –el caso de Henry- creo que se puede aplicar, del mismo modo o

como crítica al estructuralismo, para discernir los modos de pensamiento de las sociedades pasadas. Intentar dilucidar cómo estas entendían las relaciones temporales, las causales, las espaciales, etc... Sin embargo, hasta donde yo sé, y quizá por su evolucionismo, esta escuela de pensamiento apenas ha sido tenida en cuenta fuera del campo de la psicología. Hace poco, en una conferencia de arqueología post-procesual a la que asistí, se decía que esta corriente era la única que daba protagonismo al individuo. Creo que la psicología cognoscitiva podría ser otra alternativa factible y con esta característica pero, al basarse en sistemas de pensamiento comunes a todas las personas presentes y pasadas que se pueden estudiar, podría aproximarse a algo tan difícil como las relaciones ideológicas y el pensamiento de las sociedades pretéritas sin descuidar algo tan importante como la coherencia del discurso y la posibilidad de discusión y crítica teórica.

-CONCLUSIONES.

Comenzaré la conclusión con una pregunta: si el pensamiento formal da tantas ventajas al individuo, ¿por qué no ha sido adoptado por todos los seres humanos del globo?. Esta puede ser otra crítica a la psicología del desarrollo pero creo que se puede responder. Como dijimos, según esta teoría, el pensamiento individual se elabora en una interrelación con su medio. Es de lógica suponer que, fruto de varios siglos de interacción, la mentalidad de unos habitantes de una región es la más propicia para desenvolverse en la misma y organizar los grupos humanos que en ella vivan. Como he dicho antes, sólo el avance de la tecnología ha permitido al hombre asentarse en lugares difíciles y hostiles. Empero, creo que para conseguir esto ha sido necesario cambiar drásticamente esos lugares y el paisaje originario en un esfuerzo de la mente -el asentamiento en verdaderas ciudades y núcleos urbanos comienza precisamente muy unido al desarrollo de la escritura-. Pero para la expansión de esta forma de vida ha sido necesario, sobre todo, cambiar la mentalidad y el pensamiento de las comunidades humanas que vivían en esos ambientes y que habían conseguido mantener un equilibrio con los mismos -no sólo tecnológica o socialmente, sino también intelectualmente-. Un hecho significativo es que en las sociedades ágrafas las personas suelen sentirse más atraídas por los ingenios tecnológicos occidentales que por los fenómenos naturales que en ellas acontecen.

Si se recurrió al mito para explicar lo que parecía inexplicable y poder desenvolverse en el mundo, quizá este debería considerarse como una especie de

“Caja de Pandora”. En cuanto se empiezan a cuestionar, investigar y desmitificar las relaciones naturales, es cuando el hombre verdaderamente se siente poderoso y comienza a transformar el mundo, y su sociedad, de forma drástica e irreversible. No quiero decir que en ese momento comiencen todos los problemas de la sociedad, pero sí se asientan las bases por lo menos para uno que como personas nos debe preocupar.

Como podemos ver hoy en día, la extensión de la cultura occidental y el alfabetismo está acabando con las culturas (y las formas de pensamiento) tradicionales. Por lo común se incluye a sus individuos alfabetizados en los miembros más pobres y desfavorecidos según los cánones de la sociedad occidental. La alfabetización les hace entrar de lleno en el Tercer Mundo, lo cual es lamentable, y les hace abandonar lo que eran sus formas de vida y creencias demostrando su falsedad o ridiculizándolas. Con la esperanza de encontrar una oportunidad y un lugar en la sociedad moderna, muchos emigran a la ciudad o construyen poblados y se dedican a actividades que poco tienen que ver con las que hacían sus antepasados antes de que la sociedad occidental llegase y los integrase como individuos (esclavos potenciales, en realidad) de su esfera de acción.

Por ello, una función social del antropólogo debería ser estudiar y sacar a la luz las formas de pensamiento de las culturas que aún no han sido absorbidas por completo por nuestra sociedad industrial (y consumista) del Primer Mundo, denunciar estos procesos que no tienen nada de desinteresado o inconsciente.

Ya dije al principio que comprobar si la ideología religiosa se podía detectar en el registro arqueológico y cómo los símbolos de la misma podían ser interpretados en este era el objetivo inicial de mi trabajo. Aunque haya terminado hablando de formas de pensamiento, creo que está justificado. Para deducir creencias animistas de un registro arqueológico o en una sociedad no occidental primero debemos comprender sus modos de pensamiento y comprobar en lo que difieren o se parecen al nuestro. Algo que puede chocar más es ir de allí a la tragedia que actualmente supone la desaparición de los pueblos no occidentales, y de sus formas de pensar.

Lo he hecho así porque creo que la antropología en la actualidad no debe mantenerse al margen de las sociedades que estudia –lo mismo debe suceder con la arqueología, en tanto que estudia restos de sociedades no modernas que, en la

mayoría de los casos, están en países del Tercer Mundo-. Los antropólogos y arqueólogos deben tomar partido y mostrar que todavía en la actualidad no existe una única manera de pensamiento; y que, ni mucho menos, nuestra forma de pensar es la adecuada o la más ventajosa para todas las sociedades del globo. Las sociedades y los individuos que piensan de forma diferente a nosotros cada vez son menos, pero deben de ser respetados y defendidos ante el despiadado avance del pensamiento y la cultura occidental. De otra manera, si los científicos sociales se comportan como fríos científicos, estaremos volviendo a los postulados de los primeros antropólogos que, mirando y estudiando otras sociedades, en realidad se miraban y estudiaban a sí mismos y se reafirmaban en su superioridad.

Por tanto, los antropólogos y arqueólogos con este objetivo deben tener mucho cuidado con lo que escriben y cómo lo escriben. Si, por ejemplo, la psicología del desarrollo o la arqueología procesual cognitiva se dan a entender desde el evolucionismo más extremo o adoptan una postura positivista, haremos un flaco favor al objetivo anterior. Por ello, es discutible el uso y abuso que autores que he comentado, como Hallpike o Puente Ojea, hacen de la palabra "primitivo" en sus obras, por ejemplo. En la actualidad ésta está tan cargada de matices (incluso yo he tenido problemas con ella al escribir este trabajo) que hacen difícil la comprensión real de lo que se quiere verdaderamente decir fuera de ámbitos académicos -este creo que es el caso de Hallpike, Puente Ojea, al no ser antropólogo, la usa con una completa ignorancia del problema, punto-.

Dejando los ámbitos académicos de discusión, también creo que todo comienza por la base. Es discutible que en las clases de filosofía de nuestros institutos o universidades sólo se enseñe la manera de pensar lógica y proposicional (es decir occidental) y que no se hable nada de otras maneras de pensamiento en otras culturas. Formas que existen, que conforman las religiones y las cosmologías y cuyo conocimiento, o por lo menos saber sólo que están ahí, pienso que sería necesario y muy útil enseñar si queremos librar a la sociedad de los prejuicios y juicios preconcebidos que se tienen sobre los "primitivos".

En todo caso, el primer paso para respetar algo es comprenderlo y ahí debe estar la labor de la antropología y la arqueología. Quizá de esta manera se logre que en nuestra sociedad materialista e impersonal los individuos dejemos de creernos poseedores del pensamiento más avanzado o evolucionado y nos apercebamos que hay una diversidad cultural y mental que es tan válida, y más

apropiada a su entorno, que la nuestra. Si todos los pensamientos y creencias se han creado y tienen sentido pleno en un contexto, en el caso del no occidental este se está destruyendo cada vez más deprisa e imparablemente para adaptarlo a nuestra manera de pensar y, por consiguiente, de comportarnos. Del mundo cognitivo de muchas personas, del mundo que comprenden, cada vez queda menos y, si seguimos concibiendo otras mentalidades como atrasadas, pronto no quedará nada.

-BIBLIOGRAFÍA

Bjorklund, D. F. (1989): *Children's Thinking: Developmental Functions and individual Differences*, Pacific Grove, CA: Brooks/Cole

Collcutt, Jansen y Collcutt, Kumakura (1990): *Japón, el Imperio del Sol Naciente*, Barcelona, Editorial Folio

Diamond, Jared (2004): *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*, Madrid, Debate

Evans-Pritchard, E. E. (1973): *Teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI

Foucault, Michel (1978): *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de la piqueta

Garanger, José (1986): "Mitos e historia en Vanuatu", en Christine Flon (ed.), *Gran Atlas de Arqueología*, Barcelona, Ebrisa, pp. 380-381

Hallpike, Christopher Robert (1986): *Fundamentos del Pensamiento Primitivo*, México, Fondo de cultura económica

Hawkes, C. F. C. (1954): "Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World", *American Anthropologist*, 56, pp. 155-168

Henry, Donald O. (1992): "Trashumance During the Late Levantine Mousterian", en Dibble, H. y Mellars, P. (eds), *The Middle Paleolithic: adaptation, behavior, and variability*, Ephrata: Pennsylvania, The University Museum, pp. 143-162

Hill, J. (1994): "Prehistoric cognition and archaeology", en Renfrew, C. y Zubrow, E.B. (eds), *The Ancient Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-93

Kashima, Yoshihisa (2002): "What is the Conception of the person Assumed in the Current Literature?", en Margaret Foddy y Yoshihisa Kashima, *Self and Identity*, New Jersey, Lawrence Erlbaum associates, pp. 3-25

Levy-Bruhl, Lucien (1974): *El Alma Primitiva*, Barcelona, Editorial Península

Milner, Richard (1995): *Diccionario de la evolución*, Barcelona, Bibliograf

Price-Williams, Douglas R. (1980): "Anthropological approaches to Cognition and their Relevance in Psychology", en Triandis, Harry, C. y Lonner, W. (eds), *Handbook of cross-cultural psychology*, Boston, Allyn and Bacon Inc, pp. 155-184

Puente Ojea, G. y Careaga Villalonga, I. (2005): *Animismo: El umbral de la religiosidad*, Madrid, Siglo XXI

Renfrew, C. (1994a): "Towards a cognitive archaeology", en Renfrew C. y Zubrow, E.B (eds), *The Ancient Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-12

Renfrew, C. (1994b): "The archaeology of religion", en Renfrew C. y Zubrow, E. B. (eds), *The Ancient Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 47-58

Spiro, Melford E. (1993): "Is the western conception of the self "peculiar" within the context of the world cultures?", *American Anthropological association*, 21 (2), pp. 107-153