

# **LOS ORÍGENES DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO**

**INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE  
ÉMILE DURKHEIM**

**MAURICE HALBWACHS**

**NUEVA EDICIÓN Y PRESENTACIÓN REALIZADA POR**

**FERNANDO ÁLVAREZ-URÍA**



**colección inédita 1**

ISBN: 978-84-945072-3-6  
Depósito Legal: M-10250-2017

© 1925 de la edición original  
© 2017 Dado Ediciones. Nueva edición y presentación realizadas por Fernando Álvarez Uría  
© 1927 de la traducción castellana: D. Miguel López de Atocha. Librería y casa editorial Hernando S.A.

© Título original: *La genèse du sentiment religieux d'après Durkheim*  
© Primera edición: «La culture moderne», Librairie Stock, París

Primera edición: abril 2017

Título: *Los orígenes del sentimiento religioso. Introducción a la sociología de la religión de Émile Durkheim.*

Autor: Maurice Halbwachs

Colección: inédita, n.º 1

Maquetación: dadoediciones

Corrección: Tatiana Vargas Löwy, Mario Domínguez

Diseño de cubierta: Vanessa Bejarano

Fotografía interior: Guillermo Pérez Villalta: *Sagrario*, 2013. Temple/lienzo 40x20 cm

Nuestro mayor agradecimiento a Guillermo Pérez Villalta por la cesión de la imagen de su cuadro para la edición de este libro.

Tipografía: Lovelo, diseño de Hans Rezler; Libre Caslon

Ediciones Dado

dadoediciones@gmail.com Producción

gráfica: Gráficas de Diego

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

- POR LA LAICIDAD. LOS MARCOS SOCIALES DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE ÉMILE DURKHEIM Y SU ESCUELA. Fernando Álvarez-Uría . . . . . 9

## LOS ORÍGENES DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO. INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE ÉMILE DURKHEIM.

Maurice Halbwachs

- Prólogo . . . . . 105
- ¿Cómo puede definirse la religión? . . . . . 107
- ¿Existen religiones elementales? – El animismo y el naturismo . . . . . 117
- Las creencias totémicas en Australia . . . . . 129
- ¿Cómo se explican las instituciones totémicas? – El mana . . . . . 145
- El tótem, símbolo del clan: El principio divino no es más que la sociedad hipostasiada . . . . . 153
- El origen de las nociones de alma, espíritus y dioses . . . . . 161
- Conclusión . . . . . 169
- Bibliografía . . . . . 177

## ANEXO

- EL FUTURO DE LA RELIGIÓN. Émile Durkheim . . . . . 181

**MAURICE HALBWACHS**

***LOS ORÍGENES DEL SENTIMIENTO  
RELIGIOSO***

***INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA DE LA  
RELIGIÓN DE ÉMILE DURKHEIM***

## PRÓLOGO

**Émile Durkheim**, el fundador de la escuela sociológica francesa, ha presentado en sus diversos estudios una teoría original y profunda de la religión. La presente obra no es más que un resumen, lo más exacto y hasta lo más literal posible, de estas ideas, que recibieron su forma definitiva en su último libro, aparecido en 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*.<sup>77</sup> No tenemos la pretensión de dar en tan poco espacio una idea de la riqueza y amplitud de tal obra, ni podemos entrar en el detalle de las discusiones que ha suscitado esta tesis, tanto entre los etnógrafos, cuyos mejores trabajos utilizó, como entre los historiadores de las religiones y los filósofos. Pero hemos creído que, reducida a lo esencial, merecía ser desde ahora conocida y meditada por un público más extenso.

Hemos dejado casi siempre la palabra al autor mismo, lo que nos dispensará de repetir a la cabeza de cada página «Durkheim dice», y no pediremos excusas por haber multiplicado las citas.

El lector encontrará en las «indicaciones bibliográficas» la lista de los libros, memorias, y artículos, mencionados en el texto.

---

77. Todos los pasajes entre comillas, cuyo autor no se indique, están tomados de esta obra.

## ¿CÓMO PUEDE DEFINIRSE LA RELIGIÓN?

LA explicación que dieron los filósofos del siglo XVIII de las ciencias religiosas nos parece hoy bastante superficial. Partiendo del principio *is fecit cui prodest*, decían que la casta de los sacerdotes, gentes astutas, ávidas de dinero y autoridad, las había inventado en todas sus partes. Los pillos de los sacerdotes habrían explotado la credulidad de los fieles.

No seamos, sin embargo, demasiado severos con los Voltaire, Diderot, y demás enciclopedistas. La ciencia histórica no existía todavía en su época, e hicieron cuanto era posible por levantar el velo. No era ya poco haber puesto la mano en él. No es menos verdad que se equivocaron al ver en las religiones puras construcciones arbitrarias y artificiales.

Muy distinto es el punto de vista de los sociólogos modernos. No creen éstos que una institución humana, que sólo descansase en el error y la mentira, hubiese podido durar tan largo tiempo, y poseer todavía hoy tal vitalidad. Las religiones tienen, sin duda, que estar fundadas en la naturaleza; sin esto «hubiesen encontrado resistencias en las cosas, de modo que no habrían triunfado». Es cierto que «cuando no se considera más que la letra de las fórmulas, estas creencias y prácticas religiosas parecen, a veces, desconcertantes, y nos sentimos tentados a atribuirles a una especie de aberración radical. Pero bajo el símbolo hay que saber llegar a la realidad que representan y les da su significación verdadera». Desde el momento en que una religión responde a ciertas necesidades permanentes de los hombres (y tiene que responder, puesto que se la conserva, a pesar de los mentís aparentes que le da la realidad), no se tiene derecho a decir que es completamente

falsa. En este sentido hay en toda religión, por grosera y bárbara o por rara y complicada que nos parezca, un elemento de verdad. Este elemento de verdad es el que nos interesa. Hay que buscar qué función útil cumplen las religiones en la sociedad.

Sin duda, hay entre las distintas religiones muchas diferencias, procedentes de haberse desarrollado en sociedades más o menos complejas; pero cada una se adapta perfectamente al tipo de sociedad en la que funciona. Si se comprende bien la naturaleza de una de ellas, por sencilla que sea, se tendrá gran probabilidad de alcanzar al mismo tiempo qué es esencial en toda religión. Hay, además, varias razones para estudiar primero las religiones más sencillas. En primer lugar, «no podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia la manera como progresivamente se han compuesto». Hay, pues, que empezar por el principio, es decir, debemos remontarnos a la forma más primitiva y sencilla de la religión que nos sea dado conocer. Sin duda no podremos demostrar que esta religión, la más sencilla, es, al mismo tiempo, la forma original de todas las demás; pero podremos admitirlo a título de hipótesis cómoda, y de idea directriz: buena falta nos hace un hilo conductor, para orientarnos a través de la multitud de hechos religiosos, a menudo muy oscuros, y en los que se mezclan tantos elementos. Por otra parte, las instituciones de las sociedades inferiores, precisamente por ser más sencillas, son más fáciles de estudiar. En ellas, los individuos desempeñan un papel menor al que tienen en nuestras sociedades modernas. Estos grupos son, además, poco extensos y cambian lentamente. Encarnan «una uniformidad intelectual y moral de la que sólo encontramos raros ejemplos en las sociedades más adelantadas. Todo es común a todos. Los movimientos están estereotipados. Todo el mundo ejecuta lo mismo en las mismas circunstancias, y esta concordancia en la conducta no hace más que traducir la del pensamiento... Al mismo tiempo que todo es uniforme, todo es sencillo. Nada tan tosco como esos mitos com-

puestos de un solo y mismo tema, siempre repetidos, o como esos ritos formados por un pequeño número de temas reproducidos hasta la saciedad. La imaginación popular o sacerdotal aún no ha tenido tiempo ni medios refinados para hacerlos más complejos. Lo accesorio, lo secundario, las amplificaciones de adorno, no han venido aún a ocultar lo principal. Todo está reducido a lo más indispensable, a aquello sin lo cual no podría haber religión». Así se puede estar seguro de encontrar en esos mitos y ritos los rasgos esenciales de la religión, bajo su forma más diáfana.

Pero se presenta una cuestión previa: ¿existen realmente en estas sociedades primitivas creencias que merezcan ser llamadas religiosas? Y ¿qué debemos entender por religión? Estamos obligados a partir de una definición provisional. En ella nos proponemos solamente «señalar un cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan reconocer los fenómenos religiosos en cualquier parte en la que se encuentren, de modo que sea imposible confundirlos con otros». A este efecto, procuraremos atenernos a las ideas que nos hemos hecho hasta el presente de la religión, ideas que se explican por nuestra educación, y que hemos recibido de nuestro medio; compararemos todas las religiones que podamos conocer, antiguas y modernas, sencillas y refinadas, pues no tenemos derecho a excluir unas con preferencia de otras, desconfiando, sobre todo, de las definiciones corrientes que se dan, ya que casi todas son demasiado estrechas.

¿Hay que afirmar, como admiten Spencer y Max Müller, que toda religión nos pone en relación con un mundo sobrenatural? ¿Es, ante todo, la religión un esfuerzo para alcanzar y expresar lo que es superior a nosotros? «Es cierto que el sentimiento de lo misterioso ha desempeñado un papel importante en algunas religiones, señaladamente en el cristianismo». Pero, ante todo, en los diversos períodos, la historia cristiana no siempre fue así. Principalmente, la idea sobrenatural «no aparece sino tardíamente en la historia de las religiones; es totalmente extraña, no sólo a los pueblos que se



llaman primitivos, sino también en todos los que no han alcanzado cierto grado de cultura intelectual». Esta observación quizá sorprenderá. Las concepciones de los salvajes, y de los hombres de la antigüedad, nos parecen tan extrañas, que no podemos creer que no les haya parecido así también a ellos. Pero no hay nada de esto. El salvaje encuentra naturalísimo «que con la voz y el gesto se pueda mandar sobre los elementos, detener o precipitar el curso de los astros, suscitar la lluvia o suspenderla, etcétera. Los ritos, que emplea para asegurar la fertilidad del suelo, o la fecundidad de las especies animales de las que se alimenta», son tan racionales a sus ojos como para los nuestros los procedimientos de los agricultores y agrónomos. Las fuerzas que así pone en juego les son tan familiares como la gravedad y la electricidad para el físico de hoy. Además, para elevarse a la noción de lo sobrenatural, se necesitaba saber de antemano lo que es el orden natural. Esta distinción es modernísima: es una conquista de las ciencias positivas. Los salvajes ignoraban lo que llamamos la necesidad del orden de la Naturaleza. Por esto, «las intervenciones milagrosas, que los antiguos atribuían a sus dioses, no eran a sus ojos milagros», en el sentido moderno. Les maravillaban (*mirabilia, miracula*), pero no veían nada milagroso en ellas. ¿Se dirá que si los hombres han imaginado seres y fuerzas religiosas es para explicar todo lo que les parecía inesperado, excepcional o anormal? Muy al contrario, generalmente «los dioses sirven mucho menos para explicar monstruosidades, cosas extrañas, anomalías, que la marcha habitual del Universo, el movimiento de los astros, el ritmo de las estaciones, el brote anual de la vegetación, la perpetuidad de las especies, etcétera». Lejos de «haberlos confinado en un papel negativo de perturbadores», desde las religiones más sencillas que conocemos, los seres sagrados «han tenido por misión esencial sostener de una manera positiva el curso normal de la vida. Es, pues, en un pequeño número de religiones superiores, donde la idea de misterio pasa al primer plano; esta idea no basta para definir a la religión en general».

Se ha dicho que todo culto religioso se dirige a uno o varios dioses. Entre la idea de divinidad y la de religión, habría una relación tan estrecha, que se podría definir ésta por la creencia en dioses, si bien es verdad que también las almas de los muertos y los espíritus de toda especie y categoría son objeto de ritos. Se propondrá, pues, como definición mínima de la religión, la creencia en seres espirituales, es decir, en sujetos conscientes, más o menos personales, dotados de poderes superiores. Como no se puede influir sobre tales sujetos más que a través de invocaciones, plegarias, ofrendas, sacrificios, seríamos llevados a distinguir netamente, como Frazer, la religión de todas las prácticas supersticiosas que se encuentran entre los salvajes que no conocen tales ritos, ni creen en tales seres. Todas estas prácticas entrarían en el terreno de la magia, y no tendrían nada de religioso.

Sin embargo, aún más allá de las sociedades primitivas, existen grandes comunidades, seguramente religiosas, que ignoran lo que son los dioses o los espíritus. Hay religiones sin dios: el budismo, por ejemplo. El budista no aspira más que a evadirse de un mundo en perpetuo movimiento, predestinado al dolor, y para esta obra de salvación sólo cuenta consigo mismo. No implora a los dioses, sino que se reconcentra en sí mismo y medita. Buda, al principio, sólo fue considerado como «el más sabio de los hombres». Es un santo al cual únicamente se rinde un culto conmemorativo porque, habiendo entrado en el Nirvana, no tiene ya poder alguno sobre la marcha de los acontecimientos humanos. Lo mismo sucede con el jainismo y el brahmanismo, del cual se derivan una y otra religión. En el brahmanismo las figuras de los antiguos dioses se esfuman: el Brahma reina muy por encima del mundo humano, para que se vea en él otra cosa que un principio impersonal y abstracto. Además, hay aún en las religiones deístas muchos ritos «que son completamente independientes de toda idea acerca de los dioses y seres espirituales», como son un gran número de prohibiciones: «la Biblia manda que la mujer viva ais-

lada cada mes durante un período determinado; a un aislamiento análogo la obliga en el parto; prohíbe uncir juntos asno y caballo, usar un vestido en que el cáñamo esté mezclado con el lino». Pero todo esto no interesa a Yahvé, y tampoco se explica por la creencia en él. El sacrificio védico «es omnipotente por sí mismo, y sin ninguna influencia divina». Y aún más, es al sacrificio a quien se le atribuye el origen, no sólo de los hombres, sino también de los dioses. Así, hay ritos sin dioses, y hasta los hay que dan origen a los dioses, sin ser por esto menos religiosos. No es, pues, a partir de la idea de los dioses, o de los espíritus, como se puede definir la religión.

Si buscamos ahora un carácter que sea común, no ya a algunas religiones, sino a todas las creencias religiosas, aun a aquellas que subsisten como restos de religiones desaparecidas, y que constituyen la materia del *Folklore* (fiestas del árbol de mayo, carnaval, y todas las creencias populares todavía vivas en nuestras poblaciones rurales, referentes a genios, demonios locales), nos encontraríamos con esto: todas las creencias religiosas conocidas suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos, que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*.

Por *cosas sagradas* no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una peña, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito también puede tener este carácter. Hay palabras, voces, fórmulas, que no pueden ser pronunciadas más que por boca de personas consagradas, y que son sagradas. Pero ¿en qué se distinguen las cosas sagradas de las profanas? ¿Es porque son superiores a éstas, y en particular al hombre, en dignidad y en poder? Pero «no basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada respecto a la primera. Los esclavos dependen de su amo, los vasallos de su rey,

los soldados de sus jefes, las clases inferiores de las clases dirigentes, etcétera». Sin embargo, sólo metafóricamente se puede decir que el rey, el amo, el jefe, las clases elevadas, son sagrados a los ojos de sus esclavos, de sus vasallos, etcétera. Aún más: el hombre no siempre se siente en un estado de dependencia respecto a los seres sagrados y respecto a los propios dioses. «Se golpea al fetiche cuando no se está satisfecho con su mediación». Para obtener la lluvia se arrojan piedras a la fuente, o al lago sagrado en el que se supone que reside el dios de la lluvia. Los dioses, además, precisan del hombre no menos que el hombre de los dioses. «Sin ofrendas y sin sacrificios se morirían». En realidad, lo sagrado no es superior a lo profano; no es una diferencia de categoría, sino de calidad, lo que explica que se distingan. Son heterogéneos. No cabe duda de que muchas cosas son heterogéneas bajo ciertos aspectos, sin que haya entre ellas una línea de separación muy clara. Pero la heterogeneidad de la que aquí se trata, tiene de particular el ser absoluta. «No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas. La oposición tradicional entre el bien y el mal, no es nada al lado de ésta, porque el bien y el mal son dos especies contrarias del mismo género, esto es, de la moral [...], mientras que lo sagrado y lo profano son géneros separados». Para pasar de uno a otro de estos mundos hay que morir y renacer. Se considera que las ceremonias de iniciación realizan esta muerte y renacimiento, no en un sentido simbólico, sino materialmente. Así se explican las prohibiciones que impiden que haya confusión o contacto entre los dos géneros de objetos, y obligan, en todos los momentos, a precauciones particulares cuando se está obligado a ponerlos en relación. «Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; profanas, aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras». Se puede, por tanto, definir una religión como un conjunto solidario de creencias y de ritos relativos a las cosas sagradas.

Nuestra definición no es, sin embargo, completa. La magia, en efecto, está formada también por creencias y ritos. Tiene sus mitos, sus dogmas, sus ceremonias, sus sacrificios, sus plegarias. Con gran frecuencia los mismos seres sagrados, en particular las almas de los muertos, los demonios, son a la vez objeto de ritos religiosos y de prácticas mágicas, «Hasta hay divinidades regulares y oficiales que son invocadas por el mago. Incluso los dioses de un pueblo extranjero pueden ser invocados: por ejemplo, los magos griegos hacían intervenir a los dioses egipcios, asirios o judíos, a la vez que a los mismos dioses nacionales: Hécate era objeto de un culto mágico; la Virgen, Cristo, los Santos, fueron utilizados de la misma manera por los magos cristianos». Y, sin embargo, la magia no se confunde con la religión. Lo prueba «la repugnancia marcada que la religión manifiesta por la magia, y, a su vez, la hostilidad de la segunda por la primera». El mago se complace en profanar las cosas santas. Frecuentemente parodia las ceremonias religiosas. «Por ejemplo, se profana la hostia en la misa negra. Se vuelve la espalda al altar comenzando por la izquierda en lugar de la derecha». Como han mostrado Hubert y Mauss, «hay en los procedimientos del mago algo radicalmente antirreligioso».

¿Cómo distinguir entre la magia y la religión? Hagamos notar que no encontramos en la historia religión sin Estado. Tan pronto la religión es estrictamente nacional, como se extiende más allá de las fronteras nacionales: en ocasiones comprende un pueblo entero (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), o sólo a una fracción de él (las sociedades cristianas desde el advenimiento del protestantismo); una veces está dirigida por un cuerpo de sacerdotes, otras carece de jefes; pero en todas partes en las que observamos una vida religiosa, se extiende ésta a un grupo definido. Igual sucede con los cultos particulares, cultos de familia o corporación, que además no representan sino formas especiales de una religión más generalizada, como otras tantas capillas de una Iglesia más vasta. Por el contrario, las creencias mágicas, aunque

se hallen extendidas a grandes capas de poblaciones, «no tienen ya por objeto ligar entre sí a los hombres que las profesan para unirlos en un mismo grupo. No existe Iglesia mágica. El mago tiene una clientela, y sus clientes pueden muy bien ser desconocidos entre sí». Si bien se reúnen los magos alguna vez, si bien hay, por ejemplo, asamblea de hechiceros, en general, el mago es más bien un solitario: lejos de buscar la sociedad, la rehúye. Pero sobre todo, en estas asambleas no entran más que los magos, y no aquellos en cuyo provecho operan ellos. Al contrario, una Iglesia no comprende solamente a los sacerdotes, sino que abraza también en su seno a todos los fieles. No hay, pues, Iglesia en la magia.

Llegamos así a una definición de la religión: *la religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella.*

## ¿EXISTEN RELIGIONES ELEMENTALES? EL ANIMISMO Y EL NATURISMO

De entre todas las religiones conocidas, ¿existen algunas que puedan llamarse elementales, en el sentido de que no supongan otras más sencillas de las cuales se deriven? No es éste un problema nuevo; se ha planteado bien temprano, buscando la solución en dos direcciones diferentes. Se ha advertido, en efecto, que en casi todos los sistemas religiosos antiguos y recientes se pueden distinguir dos religiones asociadas, y a veces fundidas una en otra, y que son, sin embargo, muy diferentes. «Una se dirige a las cosas de la Naturaleza, y a las grandes fuerzas cósmicas, como los vientos, los ríos, los astros, el cielo, etcétera, y a objetos de toda especie que pueblan la superficie de la tierra: plantas, peñas, etcétera: se le da por esta razón el nombre de naturismo». La otra tiene por objeto a los seres espirituales: espíritus, almas, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes, como el hombre, pero que disponen de distintos poderes que él, y que, en particular, escapan generalmente a sus sentidos y a su vista. «Se llama *animismo* a esta religión de los espíritus». Para explicar la existencia de estas dos clases de culto, se han sostenido dos teorías diferentes: para unos, el animismo sería la religión primitiva, y la de la Naturaleza se derivaría de ella; para otros, es el culto de la Naturaleza el que se manifiesta primero, y el que produce el mundo de los espíritus. Veamos el valor de estas dos explicaciones.

En la teoría animista se muestra primeramente cómo se ha constituido la idea de alma en los hombres que no tenían todavía ninguna creencia religiosa. La idea de alma, una vez explicada, sirve para deducir de ella toda la religión. En este punto de vista se colocaron Tylor y Spencer. Partían de una ilusión, de la que

serían víctimas los primitivos con ocasión del sueño. El salvaje confunde el sueño con la realidad; «cuando sueña, pues, que ha visitado un país lejano, cree que realmente ha ido a él; pero no puede haber ido si no existen dos seres en él: uno, su cuerpo, que ha permanecido echado en el suelo, y que se encuentra al despertar en la misma postura; otro, el que durante el mismo tiempo se ha movido a través del espacio». Cuando sueña que mantiene una conversación con uno de sus compañeros, situado a gran distancia, supone también que este último está compuesto de dos seres: uno, que ha continuado echado donde dormía, mientras que el otro ha venido a su encuentro. De aquí nace la idea de un otro yo que, en ciertas circunstancias, puede desprenderse y alejarse de nosotros temporalmente. Este doble reproduce nuestra imagen; pero es más móvil que nuestro cuerpo, «puesto que puede recorrer en un instante grandes distancias. Es más maleable, más plástico, pues para salir del cuerpo es preciso que pueda pasar por los orificios del organismo, nariz y boca principalmente. Se le representa como formado por materia, sin duda, pero de una materia mucho más etérea que todas las que conocemos. Este doble es el alma». En efecto, para muchos primitivos el alma no es más que la imagen del cuerpo, y parece bastante natural que se confunda este doble con el alma, puesto que se cree que se aleja durante el sueño, y que durante el sueño igualmente la vida y el pensamiento parecen suspendidos.

Pero para que el alma se convierta en objeto de culto, es necesario que se transforme en un espíritu, que es lo que se produce cuando el hombre muere. La muerte se asemeja al sueño en el sentido de que el alma se separa del cuerpo; pero la separación esta vez es definitiva. «Estos son, pues, espíritus desligados de todo organismo y puestos en libertad a través del espacio. Estas almas de hombres tienen necesidades y pasiones de hombres; tratan de mezclarse en la vida de sus compañeros de ayer, ya para ayudarles o perjudicarles, según los sentimientos que conserven



respecto a ellos». Por lo tanto, pueden hacer mucho bien, o mucho mal, según penetren en los cuerpos para producir toda clase de desórdenes, o para fortificarlos. A ellos se les atribuyen las enfermedades, y también esos estados de inspiración, que elevan al hombre por encima de sí mismo. Se ha de procurar, por lo tanto, «conciliarse con su benevolencia, o apaciguarlos cuando estén irritados; de aquí las ofrendas, sacrificios, plegarias; en una palabra, todo el aparato de prácticas religiosas». Puesto que es la muerte la que transforma el alma de simple principio vital en un espíritu, y casi en una divinidad, «es a las almas de los antepasados a las que se hubo de dirigir el primer culto que ha conocido la humanidad». Así los primeros ritos debieron ser ritos funerarios; los primeros sacrificios, ofrendas alimenticias, destinadas a satisfacer las necesidades de los difuntos; los primeros altares fueron en realidad tumbas.

Queda por explicar cómo surgieron otros espíritus presidiendo los diversos fenómenos naturales, cómo «al lado del culto a los antepasados se constituyó un culto a la naturaleza». Se ha explicado esto de dos maneras diferentes. Según Tylor, el primitivo tiende a confundir, al igual que el niño, lo animado y lo inanimado. Desde el momento en el que cree que el hombre es un cuerpo dotado de espíritu, admite que las cosas tienen también espíritus. De ahí nació la idea de los espíritus cósmicos, que residen en las cosas y producen todo lo que acontece: la marcha de las corrientes de agua, el movimiento de los astros, la vegetación, etcétera. El hombre depende de estos espíritus, porque depende de las cosas; por esto les rinde culto. Spencer piensa, al contrario, que el hombre primitivo, al igual que los animales superiores, sabe distinguir los seres animados de las cosas no vivas. Según él, es otra la confusión que explica el paso del culto de los espíritus al de la naturaleza. En muchas tribus primitivas, se les da a los individuos los nombres de ciertos objetos naturales, animales, plantas, astros, etcétera; más tarde se olvida que estos nombres

no eran más que metáforas, y creyendo que los antepasados eran realmente animales, plantas, astros, se rinde a estos seres y objetos igual culto que a los mismos antepasados. Así nacería la religión de la naturaleza. Es una explicación sin gran valor, porque «todos los recuerdos personales dejados por el antepasado en la memoria de los hombres» hacían difícil tal confusión. ¿Cómo hubiesen podido admitir los propios primitivos, sin otra razón que estos nombres, que hayan podido nacer hombres de una montaña o astro, de un animal o de una planta? Atengámonos, pues, a la doctrina de Tylor, «cuya autoridad es siempre muy grande», y examinémosla en sus diferentes partes.

¿Hay que creer que el sueño ha sugerido a los hombres la idea de que existe en cada uno de ellos un doble, que puede alejarse del cuerpo y volver a él? Y ¿no sería posible explicar de otro modo y más sencillamente las ilusiones del sueño? «¿Por qué, por ejemplo, el durmiente no podría imaginarse que durante el sueño era capaz de ver a distancia? Para atribuirse tal poder, no necesitaba hacer tanto gasto de imaginación como para construir esta noción tan compleja de un doble formado de una substancia etérea, semi-invisible, y de la cual la experiencia directa no ofrecía ningún ejemplo».

Por lo demás, ¿cómo se explicarían de esta manera los sueños en los que intervienen los parientes, los compañeros del durmiente, como si sus dobles hubiesen venido al encuentro del nuestro? Él los ha interrogado al despertar, y le han dicho que han tenido en el mismo momento que él sueños completamente diferentes, que han visitado otros lugares y a otras personas. Y si esto ha debido producirse casi siempre, ¿cómo se podrían erigir en regla general los casos excepcionales, en los que no aparecen tales contradicciones? Sería hacer al primitivo demasiado crédulo. Además, no es evidente que el primitivo haya tratado de explicarse el problema del sueño. «Pasamos sin cesar al lado de problemas, que no nos planteamos, que no sospechamos siquiera. Sobre todo, cuando se

trata de hechos, que se reproducen siempre de la misma manera; el hábito adormece fácilmente la curiosidad, y no pensamos ya en interrogarnos». Esta pereza intelectual llega necesariamente a su máximo en el primitivo. «El sueño ocupa muy poco espacio en nuestra vida. No se guardan de él más que impresiones vagas, que se borran muy de prisa». ¿Cómo había de gastar el salvaje tantos esfuerzos para encontrarle una explicación? «De las dos existencias que lleva sucesivamente, la diurna y la nocturna, es la primera la que tenía que interesarle más». ¿Cómo había de hacer de la segunda, es decir, del sueño, la base de todas sus creencias mientras está despierto? Lo más probable es lo contrario, que haya sido atendiendo a sus creencias de día, creencias religiosas preexistentes, como han interpretado los primitivos algunos de aquellos sueños en los que creían entrar en relación con seres religiosos, genios benéficos o malignos, almas de difuntos, etcétera. «Ni aun estos sueños eran posibles más que donde existía ya la idea de espíritus, de almas, de países de muertos; es decir, donde la evolución religiosa estaba relativamente adelantada». No son, pues, estos sueños los que explican la religión, puesto que la suponen.<sup>78</sup> ¿Cómo, por otra parte, poseería la muerte la virtud de hacer pasar el alma a la categoría de los seres sagrados y transformarla en espíritu? El alma-doble, en efecto, no es «más que una cosa profana, un principio vital ambulante»; pero «la muerte nada le añade de esencial, salvo una mayor libertad de movimientos».

El alma, desligada definitivamente del cuerpo, es posiblemente más temible, pero por esto no continúa siendo menos profana. Por lo demás, los primitivos creen que el alma participa íntimamente de la vida del cuerpo, envejece y se debilita al mismo tiempo que él. «En efecto, hay pueblos en los que no se rinden los deberes fúnebres a las personas que han llegado a la senilidad: se

---

78. Un estudio de la interpretación de los sueños en otras sociedades más o menos «primitivas», nos ha llevado a las mismas conclusiones. Véase la referencia en las indicaciones bibliográficas.

les trata como si su alma también se hubiese hecho senil, y hasta ocurre que se ejecute regularmente antes de llegar a la vejez a los personajes privilegiados, reyes o sacerdotes, que pasan por ser poseedores de algún espíritu poderoso, cuya protección importa conservar a la sociedad»; pues se supone que este espíritu sufriría la decrepitud física de aquellos que lo contienen en su interior. Lejos de fortalecer el alma, la muerte debería debilitarla; en todo caso, no puede explicar que cambie de naturaleza, pues hay una diferencia de naturaleza entre lo sagrado y lo profano. No basta con que las almas de los muertos sean más temibles, porque el temor que el fiel experimenta por las cosas que adora «es un temor sui géneris, compuesto de respeto más que de espanto, y en el que domina esta emoción tan particular, que inspira al hombre, *la majestad*». No basta tampoco con que se desencarnen las almas, para que adquieran este carácter. Los Melanesios, por ejemplo, no rinden culto a las almas de todos los muertos, sino sólo a las de aquellos que ya en vida pasaban por ser sagrados, sacerdotes, hechiceros, jefes, etcétera. En cuanto a las otras almas —dice Codrington— «son como nada, son igual antes que después de la muerte». Así pues, no es la muerte la que da a ciertas almas el carácter sagrado, pues éste carácter lo poseían ya durante la vida. Y sobre todo, si el culto de los antepasados fuese el origen de todos los demás cultos, debería ocupar el lugar principal en el culto religioso de los primitivos; pero, más bien ocurre lo contrario, «el culto ancestral se desarrolla en sociedades más adelantadas, como China, Egipto, las ciudades griegas y latinas, pero en cambio no se da en las sociedades australianas», las más sencillas que conocemos. Sin duda encontraremos en estas sociedades ritos fúnebres y de luto; pero un culto es un sistema de ritos *que se reproduce periódicamente*. «No hay culto a los antepasados más que cuando se hacen sacrificios en ciertas épocas sobre las tumbas, cuando en ellas se derraman libaciones en fechas más o menos espaciadas, cuando se celebran fiestas regularmente en honor del muerto;

pero Australia no sostiene con sus muertos ninguna relación de esta clase». Si bien es cierto que ciertas tribus australianas celebran periódicamente ritos en honor de antepasados fabulosos, se trata siempre de personajes que pasan por haber poseído en vida poderes sobrehumanos. Se les rinde culto no por ser simplemente antepasados, sino por haberseles mirado en todo tiempo, y aun en vida, casi como a dioses. El australiano no se ocupa de los muertos más que en el momento de la muerte, y durante los días o semanas que suceden inmediatamente a la muerte. De estos ritos no pueden haber salido los cultos permanentes y periódicos que llenan por completo una gran parte de su existencia.

¿Es, en fin, por haber confundido los primitivos lo animado y lo inanimado, por lo que atribuyeron un espíritu a las cosas de la Naturaleza, astros, plantas, etcétera? Se recordarán los casos en los que los niños tratan a la mesa con la que han tropezado como a un ser vivo, u olvidan que su muñeca es una muñeca, etcétera; pero aquí se da más bien un juego de la imaginación que una ilusión real. Atengámonos, pues, a las creencias primitivas. «Si los espíritus y los dioses de la Naturaleza se han construido realmente a imagen del alma humana, deben llevar el sello de su origen, y recordar los rasgos esenciales de su modelo». Ahora bien, se concibe al alma humana como un principio interno que mueve al cuerpo, sostiene su vida, y reside en él; pero no sucede así con los espíritus que presiden sobre las diferentes cosas de la Naturaleza. El dios del Sol no está necesariamente en el Sol, ni el espíritu de tal piedra en la piedra que hace las veces de morada principal para él. Según Codrington, el espíritu del mar, de la tempestad, o de la selva, no es para ellos lo que es el alma para el cuerpo. Los indígenas piensan solamente que «el espíritu frecuenta la selva o el mar, y tiene el poder de levantar tempestades y producir enfermedades a los viajeros». El espíritu, por tanto, está ordinariamente fuera del objeto con el cual se le relaciona.

Si fuese, además, su alma o su espíritu lo que el hombre hubiese así proyectado en las cosas, habría que contar con que hubiera concebido los primeros seres sagrados a su semejanza. Pero no hay nada de esto. El antropomorfismo no es primitivo; no aparece más que en las civilizaciones bastante adelantadas. En Australia «animales y plantas ocupan el primer puesto entre las cosas sagradas. Aun entre los indios de América del Norte, las grandes divinidades cósmicas, que ya comienzan allí a ser objeto de culto, son frecuentemente representadas bajo formas animales. Para encontrar un dios formado por completo de elementos humanos, hay que llegar casi al cristianismo. Hasta en Roma y en Grecia, donde los dioses fueron generalmente representados con rasgos humanos, muchos personajes místicos llevaban todavía la huella de su origen animal: Dionisos, que se encuentra a menudo bajo la forma de un toro, o al menos con cuernos de toro; Deméter, que se representa con una crin de caballo; Pan, Sileno, los Faunos, etcétera». Lejos de haber impuesto su forma a las cosas, animales y plantas, el hombre ha creído en un principio que tenía por antepasados a animales y plantas. El culto a la Naturaleza no deriva, por tanto, del culto al alma y a los espíritus.

Pero la principal objeción que dirigimos al animismo es la de que hace derivar toda la religión de las ilusiones del sueño, y no ver en ella más que una gran aberración, y una especie de delirio sistematizado. «Es inadmisibles que sistemas de ideas, como las religiones, que han ocupado en la historia un puesto tan preeminente, de donde han venido los pueblos en todas las épocas a sacar la energía que necesitaban para vivir, no sean más que un tejido de ilusiones». ¿Cómo hubiera podido perpetuarse tal engaño? ¿Cómo la moral y el pensamiento científico, que han permanecido tanto tiempo confundidos con la religión, y que llevan todavía su sello, hubieran podido nacer de un simple delirio? La religión debe responder a alguna realidad natural.

La escuela naturista, por el contrario, ha buscado en la Naturaleza, y en las primeras ideas que el hombre se ha formado de ella, el origen de las creencias religiosas. El hombre habría percibido a Dios en las cosas, y nada habría más sólidamente fundado en la realidad que la religión, ya que ha nacido en nosotros de la contemplación del mundo exterior.

Cuando se descubrieron los Vedas, es decir, uno de los más antiguos textos escritos de los que disponemos en una lengua indoeuropea, y se comenzó a estudiarlos, se advirtió que a los dioses se les designaba por nombres comunes todavía en uso, o que lo fueron en otro tiempo; pues bien, estos nombres son los de los principales fenómenos naturales. Por ejemplo: *Agni*, nombre de una de las principales divinidades de la India, significa *el fuego* (como en latín *ignis*). La palabra sánscrita *Dyaus*, pariente del Zeus griego, del Júpiter latino, significa *el cielo brillante*. Se diría, pues, que en estos pueblos «los cuerpos y las fuerzas de la Naturaleza fueron los primeros objetos a los cuales se dirigió el sentimiento religioso». Max Müller, que es el principal representante de esta escuela, creyó que en todas partes habría sucedido lo mismo. «A la primera ojeada que los hombres echaron sobre el mundo —dice Max Müller—, nada les pareció menos natural que la Naturaleza. Esta era para ellos la gran sorpresa, el gran terror; era una maravilla y un milagro permanente... Fue este vasto dominio abierto a los sentimientos de sorpresa y temor, esta maravilla, este milagro, este inmenso mundo desconocido, opuesto a lo conocido, lo que dio el primer impulso al pensamiento y al lenguaje religiosos».

Así pues, la sensación de un infinito superior al hombre, nacida del contacto con las fuerzas naturales, sería el punto de partida de la religión. El hombre ha tratado de comprender estas fuerzas, y como no puede pensarse sin hablar, las ha designado por medio de nombres, solamente que las palabras de las que se servía entonces, y de las que subsisten huellas en las raíces de

las lenguas indoeuropeas, designaban, sobre todo, los principales modos de acción del hombre: la acción de golpear, de empujar, de frotar, etcétera. Así se designaron las principales fuerzas de la Naturaleza «por aquellas manifestaciones suyas más semejantes a las acciones humanas: al rayo se le llamó algo que excava el suelo al caer; al viento, algo que gime o sopla; al sol, algo que lanza, a través del espacio, flechas doradas; al río, algo que corre, etcétera». De aquí nacieron toda una serie de metáforas que poco a poco se fueron adoptando literalmente. El lenguaje no pudo aplicarse a la Naturaleza sin transfigurarla. Detrás del mundo material se representó desde entonces un mundo ficticio de seres espirituales creados en todas sus partes. «A medida que la Mitología fue dotando a cada dios de una biografía cada vez más extensa y compleja, las personalidades divinas, en un principio confundidas con las cosas, acabaron por distinguirse de ellas y singularizarse».

Admitamos los postulados lingüísticos, muy discutibles, sobre los que descansa esta teoría. Lo que no se comprende bien es cómo si los hombres han inventado la religión para explicarse los fenómenos de la Naturaleza, no han reconocido, a la larga, que se han engañado. Enfermedad del pensamiento, delirio verbal, dice Max Müller. «Representar al dios supremo como culpable de todos los crímenes, engañado por los hombres, reñido con su mujer y pegando a sus hijos, es, seguramente, un síntoma de condición anormal o enfermedad del pensamiento; digamos mejor de locura bien caracterizada». Pero un error de este género, que no puede ofrecer ninguna utilidad, que no trae consigo más que equivocaciones prácticas, no es viable. Si se esperaba de la religión la explicación del Universo y una ayuda para sacar partido de las fuerzas de la Naturaleza, ¿cómo no se habría advertido, puesto que era falsa, que no nos aclaraba nada?

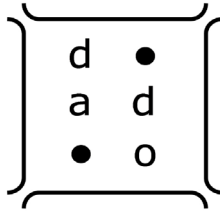
Pero, además, ¿es verosímil que sean estas creencias como una reacción natural del hombre en presencia de la «maravilla» del mundo? «Lo que caracteriza la vida de la Naturaleza es una regu-



laridad que llega a la monotonía. Todas las mañanas sube el sol al horizonte; todas las tardes se pone; todas las semanas cumple la luna el mismo ciclo; el río corre de una manera ininterrumpida en su lecho; las mismas estaciones vuelven a traer periódicamente las mismas sensaciones». Normalmente, el curso de la Naturaleza es uniforme, y el Universo no podría producir fuertes emociones. La admiración de las grandes fuerzas naturales, y aun el sentimiento de lo infinito, no basta para que tengamos la idea de las cosas sagradas, que un abismo separa del mundo profano. Y sin la noción de lo sagrado no hay religión. ¿Hemos de admitir también que el primitivo se siente «aplastado» por las fuerzas de la Naturaleza? Lejos de creer que sean hasta este punto superiores a las suyas, «se atribuye él un imperio sobre las cosas que no tiene», pero cuya ilusión «le impide sentirse dominado por ellas». En fin, las grandes fuerzas cósmicas, el sol, la luna, las montañas, el mar, etcétera, no han sido divinizados sino tardíamente. «Los primeros seres a quienes se ha dirigido el culto son humildes vegetales o animales, respecto a los cuales se encontraba el hombre, por lo menos en un pie de igualdad: el pato, la liebre, el canguro, el emú, el lagarto, la oruga, la rana, etcétera».

Concluamos: ni el animismo, ni el naturismo, consiguen explicar cómo ha nacido la religión. Ni las ilusiones del sueño, ni la experiencia de la muerte, ni el espectáculo de la Naturaleza, ni las extravagantes imaginaciones que ésta habría suscitado en los primeros hombres, han podido producir la noción de lo sagrado, sin la cual no hay religión. Es exacto que los sueños, la muerte, la Naturaleza, dan lugar a creencias religiosas en los pueblos primitivos, pero es probable que el pensamiento religioso se haya aplicado a estos hechos y objetos como a muchos otros, que ha arrastrado en su corriente, pero cuya fuente hay que buscar en otra parte.

INÉDITA busca una selección de textos antiguos, raros y agotados, editados pero poco difundidos y cuya publicación actual obliga a una relectura. Supone una disposición trastocada respecto a los escritos de ciencias sociales antiguos por cuanto se acepta que la transformación de la ciencia no es lineal y es lícito asomarse al presente "a hombros de gigantes"



La presente edición de *Los orígenes  
del sentimiento religioso*  
de MAURICE HALBWACHS  
se terminó de imprimir  
en Madrid, mayo de 2017,  
en Gráficas de Diego