

E. O. James

Historia de las religiones



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Teach Yourself: History of Religions*
Traducción de María Luisa Balseiro

Primera edición: 1975
Tercera edición: 2016
Tercera reimpresión: 2024

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: Diosa ave (Egipto, período predinástico, 3000 a.C.).
British Museum, Londres © ACI/Bridgeman
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© The English Universities Press, Ltd., 1956
© de la traducción: María Luisa Balseiro
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1975, 2024
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-9104-420-8
Depósito legal: M-11.501-2016
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Prólogo
11	1. Los orígenes de la religión
49	2. La religión en el antiguo Oriente Medio
84	3. Las religiones de la India
119	4. La religión en China y Japón
150	5. El zoroastrismo y el judaísmo
182	6. Las religiones de Grecia y Roma
215	7. El cristianismo y el islam
259	8. El estudio de la historia de las religiones
295	Bibliografía recomendada

Prólogo

Existe hoy día un interés generalizado por la historia y el estudio comparativo de las religiones, motivado por muy diversas razones y propósitos, y enfocado desde distintos ángulos y puntos de vista. Pero el problema inicial que se plantea a quienes por primera vez abordan el tema, o a quienes desean familiarizarse más con él, ya se trate de estudiantes que deben preparar un examen como parte de su currículum o de lectores aficionados, es el de por dónde empezar. De antemano, hay que advertir que pasó la época en que cualquiera podía aspirar a dominar como experto un campo tan amplio. No obstante, antes de emprender el estudio particularizado de un sector concreto del mismo, resulta muy ventajoso procurarse un panorama de conjunto de todo el territorio. Hecho esto, será el momento de concentrar la atención sobre una porción más reducida, para someterla a un examen intensivo y detallado. Por otra parte, en una época de excesiva especialización como la nuestra, cuando los expertos tienden a saber cada vez más sobre

menos cosas, incluso al especialista puede, a veces, serle de provecho detenerse un momento para informarse mejor de lo que se ha hecho y se está haciendo en otros campos de investigación emparentados con el suyo.

Finalmente, y por lo que respecta al lector aficionado, su objetivo primordial puede ser el de adquirir unos conocimientos generales y una visión razonablemente clara de un tema muy vasto, que ha llenado una parte muy importante del horizonte humano a lo largo de la extensa y accidentada historia de la humanidad; averiguar, en suma, cómo se pueden encajar entre sí los diversos fragmentos y retazos de algo muy semejante a un rompecabezas. En mi opinión, avalada por una larga experiencia de docencia universitaria y de indagación personal sobre el tema, son motivos como los apuntados los que justifican un libro de esta índole, escrito a manera de introducción a un estudio más profundo y pormenorizado, que podrá después ser proseguido con ayuda de las obras que se mencionan en la bibliografía recomendada para cada capítulo.

E. O. James
Oxford

1. Los orígenes de la religión

Dado que la religión, en una u otra forma, parece ser casi tan antigua como la humanidad misma, el punto de partida de cualquier intento de comprensión de la historia de las religiones del mundo, tanto antiguas como modernas, debe ser lógicamente el del comienzo de la búsqueda espiritual del hombre. Nos enfrentamos aquí, sin embargo, con la dificultad inicial que se plantea en toda investigación sobre los orígenes de las instituciones humanas, ya sean sociales, económicas, culturales, éticas o religiosas, y que procede de la falta de conocimientos y testimonios. En realidad, ni sabemos ni tenemos medios de averiguar cuándo, dónde y cómo se originaron exactamente los diversos componentes de eso que colectivamente llamamos «cultura», o qué forma precisa adoptaron. En el caso de una disciplina espiritual como es la religión, son solamente aquellos de sus aspectos que se han materializado en forma concreta, tales como las tumbas, santuarios y templos, objetos de culto, esculturas, bajorrelieves, grabados y pinturas que han sobre-

vivido a los estragos del tiempo, los que pueden darnos una cierta idea de cómo fueron los comienzos de la religión antes de la redacción de libros sagrados y la conservación de documentos antiguos.

En años recientes se ha intentado suplementar esta evidencia arqueológica mediante analogías tomadas de los pueblos contemporáneos que han vivido al margen de la civilización en Australia, Tasmania, África, la India, Indonesia y las islas del Océano Pacífico, en condiciones semejantes a las que, según se cree, prevalecían cuando toda la población del mundo atravesaba un estadio de cultura paleolítico. Este procedimiento requiere, sin embargo, ser empleado con gran cautela, porque estos pueblos supuestamente «primitivos» tienen tras de sí una historia muy larga y a veces complicada. De ahí que actualmente se haya demostrado que gran parte de la especulación en torno a los orígenes y el desarrollo de la religión y las instituciones sociales, tan abundante a finales del siglo XIX, está muy lejos de la realidad. Una obra tan monumental como *La Rama Dorada* de sir James Frazer, por ejemplo, aunque seguirá siendo una mina de información recogida con cuidado y precisión extremos y escrita en prosa excelente, ha de ser leída con precaución, sobre todo por los principiantes en el tema, en lo que respecta a sus conjeturas teóricas.

Magia y religión

Partiendo de la suposición gratuita de Hegel, según la cual una «era de la magia» habría precedido a la «era de la religión», Frazer supuso la existencia de una época en la que el hombre creía poder controlar directamente los procesos

naturales mediante la fuerza de hechizos y encantamientos. Cuando este método no producía el efecto deseado, el hombre apelaba a seres sobrenaturales superiores a él —esíritus, dioses o antepasados divinizados— para que obraran lo que sus prácticas mágicas no podían alcanzarle. Así se habría pasado de una hipotética «era de la magia» a una «era de la religión», y el curandero o mago habría dejado su puesto al sacerdote al tiempo que los métodos suasorios del sacrificio y la oración venían a sustituir a los conjuros dictatoriales del arte mágico anterior.

Pero la evidencia de que disponemos no confirma este sencillo esquema evolutivo. Lejos de haber nacido la religión del fracaso del mago en el ejercicio eficaz de sus funciones, vemos que en toda comunidad conocida, antigua o moderna, ambas disciplinas aparecen simultáneamente, y tan indisolublemente entrelazadas que no es posible que una de ellas haya sido predecesora y fuente de la otra. La distinción que separa a la magia de la religión no es cronológica: es decir, la magia no antecede en el tiempo a la religión, ya que ambas vías de acceso al orden sobrenatural parecen haber coexistido siempre. Lo que las diferencia es la naturaleza y función de sus respectivos sistemas de ideas y prácticas. La magia se basa en el modo en que determinadas cosas son dichas y hechas, con determinado fin, por quienes poseen el saber y el poder necesarios para hacer actuar a una fuerza sobrenatural. Está atada a sus propios ritos y fórmulas, y limitada por su tradición específica. Mientras que la religión presupone la existencia de seres espirituales externos al hombre y al mundo, que controlan los asuntos mundanos, la magia se centra en el hombre y en las técnicas por él empleadas de acuerdo con las normas estrictas del proceder mágico. Mientras que la religión es per-

sonal y suplicatoria, la magia es coactiva, y domina a las fuerzas misteriosas del universo mediante la realización impecable de sus particulares manipulaciones mecánicas. Pero, dado que ambas disciplinas aluden a un misterioso poder sobrenatural que reside en un orden trascendente de realidad contrapuesto y distinto del mundo, y al mismo tiempo controlador de él, o, a la inversa, en unas técnicas prescritas cargadas de una potencia especial, una y otra tienden a coincidir en la práctica, por muy diferentes que puedan ser en teoría.

Es indudable que las poblaciones primitivas creen que las cosas semejantes entre sí poseen propiedades y poderes similares. Nosotros distinguimos entre un retrato y la persona retratada por el artista, pero una mentalidad no adiestrada en el pensamiento analítico imagina que, de alguna manera, ambos forman parte del mismo individuo. Por lo tanto, si se actúa sobre uno se producirá un resultado semejante en el otro. De ahí el reparo y el temor arraigados entre las gentes sencillas al hecho de ser fotografiadas, por miedo a que alguien pueda hacerles mal a través de su imagen. Como veremos más adelante, el uso generalizado de amuletos y la utilización de sangre, o en su lugar de almagre, desde la prehistoria hasta nuestros días, derivan su eficacia de su poder sacro inherente, pero también pueden ser encarnación de la sacralidad que los seres divinos les han infundido. En estas condiciones no es fácil, pues, trazar una línea clara de demarcación entre magia y religión en la práctica, ya que a menudo se adopta una actitud religiosa hacia objetos y acciones que, tomados en sí mismos y extraídos de sus contextos rituales, se considerarían mágicos.

El hombre primitivo, antiguo y moderno, siempre ha «escenificado» su religión y manipulado su magia sin analizar

sus actos ni teorizar sobre sus métodos. Su preocupación primordial es que «den resultado»; y mientras se logre este fin, la cuestión de a qué categoría particular pertenezcan le trae sin cuidado. Por nuestra parte, al tratar de entender e interpretar su conducta debemos guardarnos de pensar en términos de «eras» de la magia, de la religión, de la ciencia o, de hecho, de cualquier clasificación claramente definida. Las numerosas creencias y prácticas que ocupan una posición fronteriza se pueden calificar de «mágico-religiosas»: es un término incómodo, pero que tiene la ventaja de evitar los errores de Frazer y otros teóricos demasiado netos y pulcros a la hora de trazar esquemas de desarrollo.

Cuando un curandero o hechicero recurre a hechizos y encantamientos para curar a su paciente o hacer daño a su víctima, para infundir amor u odio, atraer la lluvia, fomentar la fertilidad o asegurar una buena caza o pesca o una cosecha abundante, podemos decir que es un mago. Por otra parte, puede ser que deba su poder sobrenatural a espíritus o dioses con los que está en contacto: en ese caso es posible que, como Balaam, no pueda hacer nada por sí solo, sino únicamente lo que le concedan las potencias superiores. El hechicero que trae la lluvia, el vidente, el adivinador o el médium, que actúa como representante oficial de seres trascendentales o es él mismo considerado persona sacra o semidivina, quizá no ejerza funciones sacerdotales como maestro del sacrificio, pero de todos modos se encuadra dentro de la tradición religiosa más que de la magia. De manera semejante, el chamán o vidente que danza o toca el tambor hasta caer en éxtasis para obtener un conocimiento y una sabiduría sobrenaturales está muy cerca del oficio profético. A diferencia del sacerdote, que lleva en sí el poder sagrado en virtud de una ordenación que le ha conferi-

do cierto «carácter» permanente, el chamán o profeta suele estar sólo esporádicamente «poseído» como lo estaba Saúl a su regreso de la búsqueda de las asnas (1 S. 10, 10-16). Pero mientras permanece en ese estado intensamente emocional actúa como portavoz del mundo de los espíritus, aunque sus declaraciones inspiradas no sean más inteligibles que las de aquellos que, en la época apostólica de la Iglesia primitiva, «hablaban en lenguas» en Corinto (1 Co. 14, 21-40).

Queda claro, pues, que, lejos de ser el sacerdote un descendiente directo del mago, y la religión un resultado de la magia ineficaz, como sugería Frazer, ensalmos y oraciones, encantamientos y súplicas, coacción y oblación, delirios extáticos y declaraciones proféticas aparecen tan entremezclados en desconcertante confusión que el observador apenas sabe en qué categoría clasificar a un rito complejo o a sus oficiantes. Lo más que podemos afirmar es que, si se trata de un acto de adoración realizado con respeto reverencial –o, como diría Otto, de manera «numinosa», con una actitud de admiración y humillación en presencia de lo sagrado (cfr. *Lo Santo* [Alianza Editorial, Madrid, 2001], pp. 7, 15)–, entonces se debe considerar como observancia religiosa más que como operación mágica, y a los que intervienen en él como sacerdotes o fieles. Aislados de su contexto general, algunos elementos podrían parecer esencialmente mágicos, pero tomados en conjunto constituyen un acto religioso. Cuando se dan estas condiciones es cuando resulta apropiado el calificativo de «mágico-religioso». Si bien ello es más evidente en el estado cultural preliterario, no queda en absoluto limitado a la sociedad primitiva y prehistórica. En todas las expresiones de la búsqueda espiritual del hombre, desde las más bajas y primitivas hasta las

más elevadas y recientes, constituye, en efecto, un rasgo recurrente en la historia de la religión.

Los espíritus del animismo

Al pasar de estos planteamientos generales de lo sacro, el religioso y el mágico, a las creencias más concretas sobre la naturaleza y función del orden divino, encontramos un estado de fluidez semejante, del que con el paso del tiempo han ido brotando conceptos claros y distintos en forma de espíritus, dioses, antepasados, reyes divinizados, tótems y seres supremos. También aquí hemos de estar en guardia contra las secuencias evolutivas y las simplificaciones netas y pulcras que tan queridas fueran de los teóricos de fines del siglo XIX. Así, uno de los más grandes pioneros en el estudio de la antropología social, sir E. B. Tylor (1832-1917), en general mucho más cauto y crítico que la mayoría de sus contemporáneos, en su gran obra *Primitive Culture* (publicada por primera vez en 1871) hizo descansar todo el edificio histórico de la religión sobre el «animismo», que es como él llamaba a la creencia en «seres espirituales». Para Tylor era ésta la «definición mínima de la religión», la fuente primigenia de la que con el tiempo había surgido todo lo demás.

A partir de deducciones erróneas, de la observación de fenómenos como los sueños, los trances, las visiones, la enfermedad y la muerte transferidos al orden natural, Tylor mantenía que el sol, las estrellas, los árboles, los ríos, los vientos y las nubes habían sido «animados», esto es, investidos de un alma o espíritu, creyéndose que desempeñaban sus funciones especiales dentro del universo lo mismo que

los hombres o los animales. El mundo se habría poblado así de infinidad de espíritus individuales que, según palabras de su discípulo sir James Frazer, habitaban «en cada escondrijo y en cada montículo, en cada árbol y cada flor, en cada arroyo y cada río, en cada brisa que soplabla y cada nube que salpicaba de blanco y plata el azul del cielo». Más tarde, de estos espíritus innumerables surgió un sistema politeísta de dioses que controlaban los diversos sectores de la naturaleza. «En lugar de un espíritu distinto para cada árbol, llegaron a imaginar un dios de los bosques en general, un Silvano o lo que fuera; en lugar de personificar a todos los vientos como dioses, cada uno con su carácter y rasgos peculiares, imaginaron un solo dios de los vientos, un Eolo, por ejemplo, que los tenía metidos en sacos y podía dejarlos salir a voluntad para enfurecer los mares.» Una generalización y abstracción posterior, «la ambición instintiva de la mente de simplificar y unificar sus ideas», condujo a la deposición de los muchos dioses localizados y especializados en favor de un único creador supremo y rector de todas las cosas. Por tanto, así como del animismo surgió el politeísmo, así también este último dio a su vez paso al monoteísmo, la creencia en un solo Señor soberano del cielo y de la tierra (cfr. Frazer, *The Worship of Nature* [1926], p. 9 s.).

El culto a los antepasados

Fue sobre esta misma base animista sobre la que Herbert Spencer (1820-1903), que ejerció gran influencia sobre el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX, erigió su teoría espiritualista del origen de la idea de Dios, y de la religión en general. Buscando «la raíz de todas las religiones»

en el culto a los antepasados, Spencer resucitó una teoría que el escritor griego Euhemero (320-260 a. C.) había sido el primero en exponer. Este autor antiguo había tratado de demostrar que todos los dioses griegos, como Zeus y sus compañeros que vivían juntos en el monte Olimpo de Tesalia a la manera de los cabecillas de las antiguas invasiones nórdicas, no eran más que gobernantes y benefactores de la humanidad que se habían ganado la gratitud de sus súbditos, y después de morir habían sido elevados en el cielo al rango divino de inmortales, al mismo nivel que el sol, la luna y las estrellas, el trigo y el vino, todo lo cual había sido divinizado. También Herbert Spencer mantenía que el origen y desarrollo del concepto de la Deidad eran resultado de la propiciación, el culto y la deificación de los muertos ilustres. Habiendo disfrutado de respeto y reverencia en vida, a su muerte se veneró y propició a sus espíritus, hasta llegar a constituirse en torno a ellos un culto establecido.

Seres supremos

Toda esta línea de especulación armonizaba con el pensamiento evolucionista de la época, y en bastante medida se ha conservado en la mentalidad popular y la literatura de nuestros días. Entre los expertos, sin embargo, se observó pronto que este planteamiento era demasiado especializado e intelectual para explicar satisfactoriamente los orígenes y la historia de la religión. Además, a medida que se acumulaban nuevos testimonios, llegó a ser imposible encajar los hechos dentro de estos esquemas y secuencias teóricos, tanto en los de Tylor y Frazer como en el de Spencer. Así, a finales del siglo XIX un polígrafo escocés, Andrew Lang, de-

mostró que, lejos de ser cierto que las deidades hubieran ido ganando en dignidad y supremacía con el avance de la civilización, existían «dioses superiores» entre las «razas inferiores». Insistía, y con razón, en que este dato echaba por tierra la teoría de un desarrollo lineal desde el animismo al politeísmo y finalmente al monoteísmo, o desde unos mortales ilustres a unos inmortales divinizados. En su obra *The Making of Religion*, Lang llamó la atención en 1898 hacia una serie de Seres Supremos cuya existencia era reconocida entre pueblos tan primitivos como, por ejemplo, los aborígenes australianos; seres que no eran ni espíritus ni fantasmas, ni antepasados ni dioses particulares elevados a la más alta potencia. Más bien se trataba, como diría Matthew Arnold, de «hombres no naturales magnificados». Aunque por lo regular se mantenían al margen de los asuntos cotidianos, eran personificaciones y guardianes de la ética tribal. Eran ellos quienes daban al pueblo sus leyes, y quienes habían instituido los ritos de iniciación para inculcar en la sociedad la conducta recta, cuyas normas se habían transmitido de generación en generación en asambleas solemnes presididas por el Dios Superior.

Esta figura única y remota se alza en sublime majestad como la expresión más alta de un poder y una voluntad sobrenaturales, primigenia y benévola, es la promulgadora y guardiana de lo bueno y lo justo, dispensadora y mantenedora suprema de las leyes y costumbres por las que la sociedad pervive como un todo armónico y ordenado. Es, en efecto, tan elevado este concepto del Padre Común de todas las tribus que al principio se descartó su autenticidad, suponiéndolo importado por misioneros cristianos u otros extranjeros familiarizados con las ideas más altas de la Deidad. Ahora se ha comprobado, sin embargo, que Andrew

Lang acertaba plenamente al afirmar que la creencia en dioses superiores es un rasgo genuino y característico de la religión primitiva incontaminada, que recurre en pueblos aborígenes como los australianos, los fueguinos de América del Sur, las tribus californianas de América del Norte, algunos pigmeos oceanoasiáticos y otros negroides de África y otros lugares. En todos estos grupos muy alejados entre sí, por encima de los espíritus animistas de los héroes divinizados y de los dioses particulares, se cree en un Ser Supremo o Padre Común de las tribus, que existía antes de que la muerte entrara en el mundo, y que habiéndose hecho a sí mismo vivía en la tierra, pudiendo «ir a cualquier sitio y hacer cualquier cosa». Pasado cierto tiempo, y por una u otra razón, se retiró a la soledad del cielo, donde vive desde entonces como Gran Jefe, habitualmente lejano e indiferente a los asuntos humanos excepto en ocasiones como las ceremonias de iniciación, en las que se convierte en Dios de los Misterios.

Si bien el padre Wilhelm Schmidt carece de base suficiente al interpretar esta creencia como un verdadero monoteísmo, menos aún como una revelación primigenia de Dios comparable a la que autores judíos tardíos exponen en los primeros capítulos del Génesis, lo cierto es que no se puede explicar como producto final de un proceso evolutivo según las líneas del desarrollo del monoteísmo sugeridas por Tylor y Frazer. Cualquiera que haya podido ser el origen del concepto, es un hecho que estos dioses superiores primitivos se alzan en solitario muy por encima de todas las divinidades secundarias, aunque ello no signifique la exclusión de seres espirituales menores. Por el contrario, es a esos espíritus menores, tótems, héroes culturales y dioses particulares que controlan procesos naturales como el del

tiempo atmosférico a quienes se dirige el culto popular, mientras que al Ser Supremo, «el de arriba», apenas se le molesta en su excelso retiro celestial. Efectivamente, puede llegar a ser una figura tan imprecisa y ociosa que apenas pase de ser un mero nombre, o a veces una personificación del toro sagrado, cuyo bramido atronador se considera su voz, especialmente entre las mujeres y los niños no iniciados.

Una vez más, hay que recordar que la mentalidad primitiva concibe los atributos más altos de los dioses dentro de una capacidad de pensamiento muy limitada. Cuando se dice, por ejemplo, que existían antes de que la muerte entrara en el mundo, ello no presupone ninguna idea del tiempo que admita la eternidad como corolario. De modo semejante, la creencia en que pueden ir a cualquier sitio y hacer cualquier cosa puede significar simplemente que poseen poderes comparables a los de un gran caudillo o curandero, lo mismo que sus actividades creadoras son muy similares a las que en la sociedad tribal desarrollan los magos que atraen la lluvia y otros iniciadores e inventores. Si bien dieron al hombre sus leyes y normas de conducta, al abandonar el mundo se han disociado en general de la ética social, excepto, de una manera distante, en lo que se refiere a la admisión de los adolescentes en la comunidad tribal. De lo dicho se desprende que difícilmente se les pueden aplicar conceptos abstractos como lo de eternidad, omnipotencia, poder creador y bondad ética en el sentido que nosotros damos a esos términos, que en realidad carecen de equivalente en las lenguas nativas.

Hecha esta advertencia contra la pretensión de hallar en esta creencia en un dios superior ideas e interpretaciones más elevadas de las que en sí puede admitir, dicha creencia

parece representar, a pesar de todo, la más alta expresión de trascendencia divina que la mentalidad primitiva ha concebido en términos de poder y voluntad sobrenaturales. Además, estos seres superiores son personificaciones del orden moral, primigenios y benéficos. Son los promulgadores y guardianes de lo bueno y lo justo, los dispensadores y mantenedores de las leyes por las que la sociedad pervive como un todo ordenado. Dondequiera que los encontremos, siempre estarán situados en un plano aparte, dotados de mayor poder que el resto del panteón de divinidades y espíritus menores. Representan, en fin, el valor moral último del universo, en la medida en que la mentalidad primitiva es capaz de concebir una realidad tan absoluta.

El profesor Evans-Pritchard nos dice, por ejemplo, que los nuer, un pueblo nilótico de África oriental, consideran a Dios espíritu puro, y que, al ser como el aire o el viento, «está en todas partes, y por estar en todas partes está ahora aquí». Es, dicho en pocas palabras, lo que nosotros llamaríamos trascendente e inmanente. Está lejos, en el cielo, y al mismo tiempo presente en la tierra, que él creó y sostiene. «Todo en la naturaleza, en la cultura, en la sociedad y en el hombre es como es porque Dios lo hizo así.» Aunque es ubicuo e invisible, ve y oye todo lo que sucede y es sensible a las súplicas de quienes le invocan, por lo que se le dirigen oraciones y se le ofrecen sacrificios para evitar la desgracia. Dado que puede enojarse, Dios puede castigar y de hecho castiga las malas acciones, y el sufrimiento se acepta con resignación porque es su voluntad y escapa, por tanto, al control humano. Pero las consecuencias de las malas acciones pueden ser aplazadas o mitigadas mediante la contrición y la reparación, la oración y el sacrificio.

Semejante concepción de la deidad, indistinguible del monoteísmo auténtico, constituye una conciencia religiosa de una providencia divina más fundamental que cualquier tránsito gradual de la pluralidad a la unidad. En el primer caso, el culto depende siempre del reconocimiento de un poder y una eficacia sobrenaturales, y al objeto del culto no tiene por qué serle necesariamente atribuida un «alma» o «espíritu», ni lleva necesariamente implícita la idea de la causalidad. Por tanto, la respuesta religiosa al sentido de respeto y admiración en presencia de lo inexplicable, lo imprevisible y misterioso –de la sacralidad trascendental, en suma– es independiente de cualquier explicación conceptual particular en relación con espíritus, dioses o causas.

El *mana* y lo numinoso

Así, por ejemplo, en las islas de la Melanesia se cree que cualquier objeto, persona o acontecimiento que se comporte de manera insólita, sea para bien o para mal, está investido del poder del orden sagrado o trascendental. Conocida con el nombre de *mana*, esta sacralidad se entiende como una influencia sobrenatural que se manifiesta en la fuerza física, o en cualquiera de las facultades o excelencias que un hombre pueda poseer (por ejemplo, en forma de fortaleza, inteligencia, autoridad o habilidad notable), o a través de un medio como el agua, una piedra o un hueso, y en cualquier suceso fuera de lo común. De modo semejante, los indios norteamericanos interpretaban las actividades de la naturaleza bajo la denominación de *orenda*, término asociado a las ideas de voluntad e inteligencia y comparable a lo

que también se llama *wakonda* ('el poder que mueve'). A veces, sin embargo, lo encontramos transformado en un dios más o menos personal, como ocurre en la idea de *manitu*. En Marruecos lo sagrado, entendido como principio sobrenatural inmanente, lleva el nombre de *baraka*, mientras que entre los antiguos agricultores latinos de Italia los poderes asociados a determinados lugares o funciones se conocían como *numina*.

Este último término, *numen*, es el que el doctor Otto adoptó no hace mucho para describir la sacralidad en el sentido de santidad no moral, como categoría de valor y estado de ánimo y de experiencia espiritual privativo de la religión. Lo numinoso no se confunde, para Otto, con el mana, el orenda o el baraka, porque según él es una condición mental única privativa de la conciencia religiosa, y comparable a las virtudes cardinales, la bondad, la belleza y la verdad, mientras que el mana, según el uso correcto o incorrecto que le han dado los antropólogos (cualquiera que pueda ser su significado exacto en Melanesia), es un nombre genérico del poder que se atribuye a las personas y objetos sagrados, sea dentro de la religión o de la magia. Así, se nos dice que fue una reacción numinosa lo que experimentó Jacob cuando pasó la noche en Betel, en un antiguo santuario megalítico. Allí tuvo un sueño sobrecogedor, del que despertó consciente de un terror demoníaco en presencia de la sacralidad trascendental. «¡Qué temible es este lugar!», exclamó, porque «Yahvéh está aquí y yo no lo sabía». Jacob dedujo que no era «otra cosa sino la casa de Dios (Betel) y la puerta del cielo» (Gn. 28, 10-22). Es este tipo de experiencia numinosa lo que constituye la raíz de la respuesta religiosa a la sacralidad.