

EL AREA DEDICADA A LA RELIGION EN EL NUEVO MONTAJE DEL MUSEO DE AMERICA

Félix Jiménez Villalba

Dpto. América Prehispánica
(Museo de América)

"Si se diera a alguien, no importa a quién, la posibilidad de elegir entre todas las naciones del mundo las creencias que considera mejores, inevitablemente elegirían las de su propio país. Todos sin excepción pensamos que nuestras costumbres nativas y la religión en que hemos crecido son las mejores".
(Herodoto)

Con este apartado se inicia un cambio sustancial en el guión del montaje. Una vez que hemos visto en las anteriores áreas: cuáles fueron los instrumentos utilizados para el conocimiento de América por parte de los europeos (AREA 1), las características geográficas, humanas y culturales del Continente (AREA 2), y cómo el hombre americano respondió al desafío de su medio natural con distintas formas de organización política y social (AREA 3), en esta AREA 4 afrontamos la tarea de mostrar qué medios fueron utilizados para transmitir y legitimar estas diferentes realidades culturales.

Desde épocas muy remotas el hombre ha mostrado un gran interés por los aspectos religiosos de otros pueblos, hasta el punto de definirlos ateniéndose exclusivamente a ellos. La religión le sugiere algo mágico y maravilloso, algo que afecta a sus sentimientos, a su visión del mundo y, lo que todavía es más importante, a su papel en el universo. Cuando Herodoto describió a los escitas lo hizo a través de sus ritos guerreros y funerarios, y lo mismo ocurrió con Estrabón, César, etc. Normalmente la religión sirve, por sí sola, para definir un pueblo.

El interés por la religión ha perdurado a lo largo de nuestra historia. Por ella se interesaron buena parte de los cronistas españoles de indias al abordar el estudio de la sociedad indígena americana y también ocupó una parcela muy importante durante el movimiento enciclopedista del siglo XVIII, pero no fue hasta la aparición de la antropología como ciencia independiente, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los estudios adquirieron la madurez necesaria. El primer trabajo en profundidad fue el realizado por Edward Tylor (1871) que consideraba la idea de "alma" como el origen de todos los seres divinos. Andrew Lang, discípulo de Tylor, en "The making of religion" (1898) se opondría a parte de las ideas de su maestro, pero sería de la mano de W. Robertson Smith (1889) y Herbert Spencer (1896), dos evolucionistas alejados de la órbita de Tylor, de quienes vendría el primer análisis de la religión como parte de un sistema social más amplio. Más tarde Robert Marett (1909) completó la definición de Tylor con los conceptos de animismo y mana. El animismo se

refiere a la presencia de una fuerza vital, impersonal, de distinta naturaleza que el alma, en personas, animales y objetos. La posesión de esa fuerza confiere a quien la tiene una capacidad de poder y éxito (mana) extraordinaria. El mayor esfuerzo fue el realizado por James Frazer en "The Golden Bough" (1914), donde se analizan concepciones religiosas de todo el planeta y se pretende confirmar la afirmación de Tylor, según la cual, la religión moderna es el resultado del desarrollo natural de antecedentes primitivos.

Tanto los trabajos de los evolucionistas, definiendo las religiones en un esfuerzo por alcanzar el verdadero conocimiento de Dios, como de los funcionalistas posteriores, que veían la religión como un mecanismo de integración social altamente especializado y, por tanto, como un fenómeno social, llevaron a cabo una ingente labor descriptiva y teórica. Así lo vieron también en la escuela francesa pensadores como Emile Durkheim o Lucien Levy-Bruhl, quienes tratando de establecer la base del fenómeno religioso orientaron sus planteamientos hacia el estudio de la "fuerza" del grupo social y la "mentalidad religiosa".

El marxismo y el estructuralismo son dos de las corrientes teóricas que más han aportado en los últimos tiempos al estudio de la religión. Los trabajos de Peter Berger (1971) y Marvin Harris (1978, 1979b), a partir de concepciones materialistas, o los de Claude Levi-Strauss (1964) Edmund Leach (1978) y Mary Douglas (1973, 1978), desde planteamientos estructuralistas, han tenido una gran influencia sobre las concepciones actuales. Otras aportaciones interesantes debidas a Jean Cazeneuve (1971) o Mircea Eliade (1967, 1979), también han contribuido a clarificar la situación.

Al plantearnos los aspectos teóricos relacionados con el montaje de la religión nos encontramos con algunos problemas de importancia: ¿qué pretendemos mostrar?, ¿de qué forma?. Ambas interrogantes nos conducían al mismo punto: ¿qué modelo utilizar?. La vieja distinción antropológica entre elementos mentales y conductuales no permite describir adecuadamente ni éstos, ni la cultura en su totalidad, y ello porque tanto unos como otros pueden ser enfocados de diversas formas. Marvin Harris (1979: 491-503) distingue entre dos enfoques generales que agruparían las tendencias antropológicas más importantes: "etic" y "emic". Ambos suponen formas distintas, y a veces opuestas, de ver la realidad social. En el planteamiento emic los observadores utilizan conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes en esa cultura, mientras en el etic se parte de conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores ajenos a la cultura. Desde el punto de vista científico podemos decir que en el primer caso los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un miembro más de una cultura determinada, y en el segundo, en vez de utilizar conceptos que sean necesariamente reales, significativos y apropiados desde el punto de vista del participante en la cultura, el antropólogo se sirve de categorías y reglas derivadas del lenguaje fáctico de la ciencia. Los planteamientos emic y etic dan lugar a dos tipos de estrategias de investigación: idiográficas y nomotéticas. Las idiográficas consideran que el azar y la espontaneidad dominan todos los fenómenos humanos y, por tanto, es inútil buscar en la historia un gran proyecto. De esta estrategia se derivan soluciones particulares, ya

que considera cada cultura como un elemento peculiar. Para las nomotéticas existe un considerable grado de uniformidad y regularidad en los fenómenos culturales. Insisten en los aspectos recurrentes de las experiencias sociales y culturales del hombre más que en los de carácter singular e irrepetible.

A la hora de elegir un determinado planteamiento para la sala de religión nos decidimos por una orientación etic y por una estrategia nomotética. El propio discurso general del montaje -organizado de acuerdo con esos criterios- así lo exigía, pero, además, nuestra intención no era mostrar las formas religiosas americanas de forma individualizada, sino desplegar ante el visitante las constantes del pensamiento religioso, independientemente de sus manifestaciones particulares. Por lo tanto el objetivo que perseguimos en este apartado del montaje no es la simple exposición descriptiva de las distintas manifestaciones religiosas que tuvieron lugar a lo largo de la historia americana, sino cuáles fueron los códigos simbólicos utilizados para transmitirlos y perpetuarlos, así como el papel desempeñado por ellas en la definición y clasificación de su mundo. En realidad se trata de reflejar la religión como un lenguaje, como un sistema muy elaborado de transmisión de conocimientos, que tendrá su complemento en el AREA 5 (La Comunicación), donde se abordarán los lenguajes hablado y escrito.



Partiendo de estos presupuestos iniciaremos la exposición con un área dedicada al papel que desempeña la religión en la sociedad. Aquí se abordará la construcción social de esa realidad, donde la religión juega un importantísimo papel y la relación hombre-mundo sobrenatural, a través de la actuación de los distintos especialistas religiosos y del uso que de este vínculo hacen las élites para el control efectivo de la población. A continuación vendrá otra área, que estará formada por los **componentes sintácticos: espacio sagrado y ritual**, siendo éste último el que agrupa a los **elementos morfológicos individualizados (objetos sagrados)** que intervienen activamente, tanto en los rituales como en los espacios o lugares de culto.

La materialización del montaje no se ajusta, por el momento, a un esquema rígido. Puede hacerse de diversas formas pero habrá que resaltar el aspecto comunicador de las manifestaciones religiosas. Esto implicará que siempre habrá que poner en contacto unos elementos con otros y que los espacios se definirán en función de la existencia de un mensaje, un transmisor y un receptor.

AREA DEDICADA AL PAPEL QUE DESEMPEÑA LA RELIGION EN LA SOCIEDAD

La sociedad construida por el hombre está allí antes de que él nazca, y continuará allí después de su muerte. La socialización convierte al hombre en "persona" y le hace copartícipe de los proyectos de su comunidad. Para ello es necesario que el hombre contribuya a la realización de su mundo, actividad que lleva emparejada su propia realización, su propia construcción. El resultado de ese comportamiento interactivo y dialéctico del hombre con su ambiente es la cultura, entendida ésta como la totalidad de lo que realiza. Como dice Peter Berger (1971: 14): "La sociedad es un producto del hombre y no tiene otro ser que el que le confie-

re la actividad y la conciencia humana. No puede existir realidad social fuera del hombre, pero también podemos afirmar que el hombre es un producto de la sociedad."

Parte de ese producto es "material" y parte "espiritual", aunque los dos están destinados a transformar el medio en el que el hombre se desenvuelve y tienen entre sí una estrecha relación que les hace modificarse mutuamente. Una vez que los rasgos culturales pasan a formar parte de la realidad social, a través del "reconocimiento colectivo", se puede considerar que ya son "objetivos" para todo el grupo.

Como hemos visto la sociedad pervive en el tiempo y, por tanto, el primer problema que tiene que afrontar es el de su propia continuidad. Para ello recurre a los procesos de socialización, mediante los cuales el individuo interioriza y hace propios los patrones culturales de su comunidad. Pero la sociedad se encuentra continuamente amenazada por la precariedad característica de todas las creaciones humanas. Existen numerosas fuerzas destructivas que afloran constantemente y que suelen manifestarse en situaciones marginales. El hombre, en determinados momentos de su vida, pone en duda que su forma de vida sea la única satisfactoria, lo que hace necesario recurrir a procedimientos de legitimación ideológica cada vez más incuestionables. Y es en este punto donde la religión adquiere su verdadera función social. Si al hombre se le dice que tiene que vivir de una determinada forma, por muy férreo que sea el control que la sociedad ejerce sobre él, siempre estará expuesto a la duda. Pero si establecemos una relación indivisible entre su mundo social y su mundo sobrenatural, la conclusión que obtendrá será que las cosas son así, porque así lo ha dispuesto una fuerza ajena a su mundo y muy superior a él. De esta forma el complejo entramado social va sacralizándose. La realidad construida por el hombre a través de complicados procesos de definición y clasificación adquiere un orden perfecto e inmutable que comienza por los objetos y comportamientos más simples y que luego se hace extensible a personas e instituciones. Vemos pues que la religión legitima la realidad social otorgándole un estatus ontológico, o lo que es igual, situándola dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado.

ESPIRITUS, JEFES SAGRADOS, REYES DIVINOS, DIOSES.

Desde el enfoque elegido hay dos aspectos fundamentales: la necesidad de legitimación que tienen todas las sociedades, y la forma de establecer contacto con el mundo sobrenatural. En el primer caso la religión sirvió para otorgar carácter divino a las leyes sociales y en el segundo para determinar cuáles eran los cauces apropiados para establecer el contacto necesario entre lo sagrado y lo profano. Había una existencia paralela del mundo sobrenatural y el mundo social, y era imprescindible que hubiera comunicación entre ambos. Esta comunicación se realizó a través de los especialistas religiosos, pero los verdaderos protagonistas de la religiosidad oficial fueron los jefes y monarcas. Aquí trataremos de mostrar distintos ejemplos de cómo existió una perfecta simbiosis entre las divinidades, los jefes y los monarcas. Su principal atribución consistía precisamente en ser el vínculo entre su pueblo y sus dioses, e incluso en muchos casos, los propios monarcas tenían carácter divino.

Anthony F.C. Wallace (1966) hizo una clasificación que ilustra muy bien los diversos tipos de relaciones con el mundo sobrenatural. La **relación individualista**, la forma más sencilla de establecer el contacto, implica creencias y rituales individualizados (aunque culturalmente establecidos). Toda persona se convierte en su propio especialista religioso entablando la relación necesaria con el mundo sobrenatural. La **relación chamanista** constituye la primera especialización religiosa. Se trata de un individuo que dedica parte de su tiempo a esa actividad, lo que puede hacer a título personal o para otros individuos a cambio de honorarios, regalos, prestigio o poder. La **relación comunitaria** supone una mayor complejidad y elaboración. Grupos de personas, que no están especializadas en esa actividad, se organizan en términos de grados de edad, sociedades de hombres, clanes o linajes para llevar a cabo rituales considerados esenciales para su propio bienestar o para la supervivencia de la sociedad. Aunque en estas relaciones comunitarias pueden actuar especialistas tales como chamanes, oradores, danzantes y músicos muy diestros, una vez finalizada la celebración ritual, los participantes vuelven a sus rutinas diarias. La **relación eclesiástica** implica un sacerdocio o clero profesional con dedicación plena a la actividad religiosa. Estos profesionales forman una burocracia que monopoliza la relación con el mundo sobrenatural en nombre de individuos, grupos o, en ocasiones de la sociedad entera. Normalmente las burocracias eclesiásticas están estrechamente asociadas a sistemas políticos de nivel estatal. En la mayoría de los casos los líderes de la jerarquía eclesiástica son miembros destacados de la clase dirigente y resulta muy difícil diferenciar los estamentos religiosos de los políticos y administrativos. El fundador mítico de la sociedad se convierte en un antepasado-dios, el jefe es divinizado, y ambos actúan como garantes del perfecto entendimiento que debe reinar entre lo terrenal y lo sobrenatural. Puesto que la realidad social y el mundo sobrenatural se apoyan mutuamente debe existir un medio de comunicación y éste no es otro que el propio jefe, descendiente directo de los dioses.

Las ceremonias constituyen uno de los elementos de integración social más importantes, especialmente cuando a ellas asisten gran número de personas y tienen como objeto la participación de todo el grupo. Este último aspecto es una función importante del sistema de autoridad. El jefe trabaja para asegurar una buena cosecha, la pronta llegada de las beneficiosas lluvias, pero además, necesita la participación activa de gran parte de la comunidad, que con sus cantos o sus rezos, colaboran inconscientemente en el mantenimiento de la cohesión social.

La clasificación de Wallace no excluye unas formas de relación religiosa de otras. Por el contrario los niveles más complejos incluyen a todos los demás, de tal forma que en una sociedad con una relación sobrenatural eclesiástica existen también las individuales, chamanísticas y comunitarias.

COMPONENTES SINTACTICOS (ESPACIO SAGRADO Y RITUAL)

ESPACIO SAGRADO.

Toda actividad religiosa exige un lugar apropiado. Los espacios sagrados pueden ser tantos como actividades religiosas a desarrollar. Un cerro, una encrucijada, una cueva, una fuente (como espacios naturales);





un templo, una iglesia, una tumba (como espacios sociales) conforman, en líneas generales, los ámbitos en los que la actividad religiosa se desarrolla. Otro aspecto fundamental está constituido por la propia concepción ideológica del espacio social, lo que en algunos momentos hace que se oriente de una determinada forma y se ubique de acuerdo con criterios de tipo geográfico que tienen que ver con la sacralidad que emana de los espacios naturales. Por ejemplo, una ciudad puede edificarse alrededor de un accidente geográfico determinado (una cueva, un cerro, una fuente, etc) al que la comunidad ha otorgado un carácter sagrado.

Como dice Mircea Eliade (1967:19): "La historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, están constituidas por una acumulación de hierofanias, por las manifestaciones de las realidades sacras." Las hierofanias alteran la naturaleza de las cosas, que de ser profanas pasan a ser sagradas sin dejar de ser ellas mismas. El mundo profano tiene como una de sus principales características el ser susceptible de convertirse en sagrado. Para el hombre el espacio no es homogéneo, presenta fracturas. Todo espacio construido por él es un espacio cultural, aunque eso no quiere decir que todos tengan el mismo significado. El sagrado se opone al profano y aunque ambos son fundamentales, el primero termina por ser el único real, el básico para la elaboración del mundo.

Los medios por los que un espacio se convierte en sagrado son muy diversos. La sacralidad de un lugar no es elegida libremente por el hombre, sólo se limita a buscarlo mediante la ayuda de signos misteriosos. Esta forma de actuar responde a una necesidad básica en el hombre: separar el caos del cosmos. Todo territorio habitado por el hombre constituye un cosmos y lo es por haber sido consagrado previamente, por ser obra de los dioses y por haber sido elegido para llevar a cabo la comunicación entre ambos.

Por tanto el espacio sagrado no se limita únicamente al "oficialmente religioso". La ceremonia de fundación de una ciudad sacraliza el espacio donde se instala, le otorga una naturaleza humana y hace de él un lugar integrado en su realidad social. Además reproduce y actualiza la obra de los dioses. El hombre participa activamente en el momento mítico más importante de todas las culturas: la creación del mundo.

El rango de sagrado confiere a los espacios una categoría simbólica de gran importancia. Además de todos los aspectos que hemos visto, la sacralización convierte un espacio determinado en el centro del mundo, el lugar donde los tres niveles del universo (el espacio, la tierra y el interior) se comunican entre sí. Ese contacto pone en relación a los hombres (tierra) con los dioses (espacio) y con el mundo de los muertos (interior), haciendo de la sacralización el componente fundamental para el diálogo sagrado. El simbolismo del centro cósmico explica y da sentido a otras imágenes y creencias religiosas. Las fundamentales podrían resumirse en tres: las ciudades santas y los santuarios se encuentran en el centro del mundo; los templos son réplicas de la montaña cósmica y constituyen el vínculo por excelencia entre la tierra y el cielo; los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores, facilitando el contacto entre nuestro mundo y el de los muertos. El hecho de que esos "centros del mundo" sean múltiples o infinitos no plantea ninguna dificultad para el pensamiento religioso, ya que no se trata de un espacio geométrico, sino de un espacio existencial y sagrado que presenta una estructura radicalmente distinta.

Un buen ejemplo para definir en la práctica cómo se materializa en espacio sagrado puede ser el templo. Suele aparecer iconográficamente como una reproducción terrestre de un modelo trascendente. El templo es el lugar sagrado por excelencia, la residencia de los dioses. Representa al mundo y, al mismo tiempo, lo contiene. Es el lugar de contacto entre los dioses y los hombres.

En la mayor parte de los casos los templos suelen estar dedicados a los antepasados fundadores del grupo y, en torno a ellos, se desarrolla el culto a los ancestros. Los pueblos americanos levantaron miles de pirámides y en la cúspide instalaron un espacio de culto de carácter templario. En él supieron plasmar de forma ejemplar la síntesis entre los espacios sagrado y profano. De hecho el templo no era otra cosa que una representación inmortal y petrea de una vivienda común. Era una forma de otorgar un carácter universalista y sagrado al símbolo unificador de toda la sociedad.

Ofrendas.

En la definición de los espacios sagrados las ofrendas ocupan un lugar muy destacado. Su función puede ser múltiple y abarcar numerosos aspectos de la relación entre el hombre y el mundo sobrenatural. Normalmente las ofrendas recalcan la importancia de un espacio sagrado, pero, además, le otorgan un determinado significado dependiendo de su naturaleza. También constituyen una garantía del pacto sobrenatural entre las dos partes implicadas. Por un lado suponen una renuncia material o espiritual del oferente y, por otra, un compromiso de quien lo recibe. Su natu-

raleza es muy variada y abarca diversos grados de complejidad. Puede ser la simple constatación de una petición determinada (ofrenda), o el resultado de una promesa previa (exvoto). En ocasiones la petición puede ser muy concreta (una buena cosecha), pero también existen otro tipo de ofrendas (fundacionales) que persiguen objetivos tan abstractos como que un determinado edificio pueda cumplir satisfactoriamente con los fines para los que ha sido levantado. En este caso podemos hablar de la ofrenda como un acto propiciatorio ritualizado, donde el lugar de encuentro es también elegido para depositar los presentes que sancionan el contacto sobrenatural.

EL RITUAL

El espacio sagrado no se puede concebir sino como el contenedor de un proceso comunicativo entre los dioses y los hombres, entre las fuerzas terrestres y celestes. Los ritos y ceremonias son los procesos encargados de este cometido. Pueden variar mucho, tanto en sus objetivos inmediatos como en su grado de complejidad, pero su estructura fundamental no difiere gran cosa. Aunque puedan ser realizados por una persona, una familia, un sector determinado de la sociedad, o por la totalidad de ella, todos parten de las mismas premisas. El objetivo es establecer una comunicación sobrenatural buscando la obtención de unos determinados resultados, que pueden ir desde conseguir una buena cosecha (ritos propiciatorios), convertir un adolescente en un guerrero (ritos de paso), o garantizar el equilibrio del universo a través de una partida del juego de pelota o el sacrificio de un cautivo (ritos de mantenimiento).

Para su exposición sería conveniente dejar bien claro que los rituales constituyen un lenguaje complejo y repetitivo que está formado por unidades menores. Estos elementos básicos se relacionan entre sí dando lugar a un mensaje estereotipado comprendido por la totalidad de la sociedad. Un mensaje que se constituye como la clave de uno de los elementos más importantes de la actividad religiosa.

Jean Cazeneuve (1971: 16) define el rito como "un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea suficientemente flexible como para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual." Por tanto, un gesto o una palabra que no sean repetitivos o no contengan ningún elemento destinado a la repetición podrán ser considerados como actos religiosos, pero nunca como rituales.

La etimología de la palabra latina **ritus** abarca tanto las ceremonias vinculadas con creencias sobrenaturales, como los simples hábitos sociales, los usos y costumbres de una comunidad. Como vemos, un elemento fundamental en el rito es su carácter repetitivo, su fidelidad a conductas estereotipadas, y es eso, precisamente, su mejor virtud. Los ritos evolucionan con el tiempo, pero en general lo hacen de una forma lenta e imperceptible. En un momento determinado pueden desaparecer, y cuando es así, lo hacen de una forma drástica y son substituidos por otros nuevos. En general los cambios se realizan con extremada prudencia y solo cuando son imprescindibles para su propio mantenimiento. G. Gurvitch (1952) observó que las conductas colectivas rituales subyacen a los

modelos sociales que están llamadas a realizar. Sin embargo, pueden sobrepasar, desfigurar y transformar a esos modelos. O dicho de otro modo, que en el ámbito del comportamiento religioso, el rito se halla mucho más cargado de inercia que la práctica del culto. De esto podemos deducir que constituyen el soporte más fijo en que pueda afirmarse un observador para describir y reconstruir un fenómeno social completo. Marcel Mauss (1950) proponía clasificar los ritos en dos categorías: ritos positivos o negativos, aunque quizá sería más justo hablar simplemente de determinados tipos de actitudes. Las prescripciones rituales pueden contener tanto prohibiciones como mandatos y, normalmente, resulta muy difícil establecer la línea divisoria entre ambas categorías. Por ejemplo, utilizar un cuchillo de piedra en determinados sacrificios puede interpretarse, en algunos casos, como una prohibición encubierta de utilizar cuchillos de otros materiales.

Desde un planteamiento estructuralista el rito es considerado un sistema simbólico, un lenguaje que remite a determinadas estructuras míticas. Lauriston Sharp (1943) distinguía entre tres especies de ritos: los ritos de control (que comprenderían las interdicciones y las formas más o menos mágicas destinadas a influir sobre los fenómenos naturales), los ritos conmemorativos (que recrean una atmósfera sagrada mediante la representación de mitos en ceremonias complejas y espectaculares), y los ritos de duelo (que se remiten en sentido inverso al mundo mítico, ya que sirven para transformar a los muertos en antepasados). Generalizando aun más podríamos establecer una distinción entre los ritos que se presentan como comportamientos ligados a la vida cotidiana y los que generan un vínculo entre ese mundo y el de las divinidades.

Lenguaje ritual.

Como hemos visto lo más importante de un ritual es que se configura como un sistema simbólico, como un lenguaje abstracto que tiene como cometido fundamental ayudar al hombre a reorganizar el mundo en el que vive. Los componentes del lenguaje ritual son tantos como los elementos que intervienen en el mismo, pero además también es de vital importancia su disposición dentro del conjunto. Los elementos pueden aparecer "aislados" o formando parte de una "frase", aunque en ambos casos tienen como cometido crear el ambiente apropiado para el contacto sobrenatural. El espacio en el que se desarrolla un determinado ritual es un componente fundamental del lenguaje, además lo abarca en su totalidad y lo impregna de un sentido determinado. También el ritmo y la duración deben tenerse en cuenta. Es difícil determinarlos de una forma objetiva, pero siempre son los apropiados a los fines que se pretende obtener. Además de los objetos rituales necesarios, la mayoría de los ritos suelen ir acompañados de una serie de elementos destinados a crear un clima propicio. Todo lo que hemos visto hasta ahora está relacionado con la vista y, sin embargo existen elementos que afectan a otros sentidos fundamentales. Los instrumentos musicales son imprescindibles en la mayoría de los rituales, establecen un lenguaje paralelo y complementario que facilita su eficacia. En otros casos se recurre a la quema de determinadas sustancias en incensarios para redondear la ceremonia y obtener el efecto necesario.

Los alucinógenos merecen un comentario especial. No cabe duda de que son un componente importante del lenguaje ritual y, de hecho, en muchas culturas americanas, el contacto con el mundo sobrenatural sería impensable sin este recurso. Estos contactos requieren muchas veces la inducción mediante drogas de un estado psíquico adecuado. El trance obtenido proporciona el camino al "más allá", es como si entre los dioses y los hombres se abriera una vía de comunicación, como si la ruptura les hiciera más próximos.

Ritos funerarios.

Es, sin duda, el apartado más importante, tanto porque el 90% de los materiales de cualquier museo proceden de ese contexto, como por la relevancia que le otorgan la mayoría de los antropólogos. Si tuviéramos que estudiar su génesis deberíamos insistir en dos cuestiones fundamentales: la creencia en la vida de ultratumba y el culto a los antepasados. La primera está relacionada con el desarrollo de la religión como forma de legitimidad ideológica. No solo se busca una correspondencia entre la vida de los dioses y la vida de los hombres, sino que además se le suele otorgar un carácter eterno para equipararlas también en la duración. Respecto al culto a los antepasados ya Spencer (1896) veía en él la raíz común de todas las religiones. En todas partes se reverencia a los antepasados como garantes del orden social. Suponen su sacralización y una garantía para los vivos que participan de ese orden. Además constituyen el vínculo con el pasado, con los orígenes de la tradición y la cultura. Los antepasados fueron contemporáneos de los dioses y en muchos casos los dioses mismos. Su prestigio ideológico es tal que se convierten en la fuerza tutelar que protege a sus congéneres y el vínculo imprescindible con el mundo sobrenatural.

El tratamiento funerario varía mucho según la cultura americana que estemos tratando, pero incluso en los más sencillos el difunto suele



aparecer acompañado por el correspondiente ajuar. Tanto los objetos asociados con el difunto como su propia disposición espacial, pueden arrojar mucha información sobre diversos aspectos de su vida material y espiritual. Las ofrendas funerarias incluyen materiales muy diversos: metales, cerámica, hueso, piedra, tejidos, etc., permitiendo una buena visión de la cultura material. Además los elementos que la integran suelen hacer referencia a muchos aspectos de su vida social. Por ellos podemos llegar a saber cómo fue su economía, su indumentaria, sus concepciones artísticas, la guerra y, lo que es más importante, su pensamiento y su religión. Desgraciadamente son muy pocas las piezas de museo que proceden de excavaciones sistemáticas bien documentadas. Cuando es así, además de la información proporcionada por las piezas como tales, contamos con la derivada de la disposición de los elementos funerarios, que puede orientarnos sobre las relaciones sociales, las prácticas religiosas, etc.

En este apartado se quiere mostrar dos tipos de ofrendas relacionadas con los ritos funerarios. Por una parte, y aunque procede de dos tumbas, el Tesoro de los Quimbayas, se presentará de forma unificada, teniendo en cuenta que, tanto las vitrinas como los expositores utilizados para ser mostrado al público, deberán proporcionar las máximas garantías de seguridad. El segundo tipo de muestra funeraria estará formado por la recreación de un enterramiento en el que las piezas principales serán las momias de Paracas, existentes en este Museo. Dichas momias se mostrarán con todos los elementos que integran este tipo de enterramientos, es decir, cerámicas de lujo, tejidos, etc.

Ritos Sacrificiales.

Como en muchas otras culturas de todo el mundo, el sacrificio desempeñó un papel importantísimo en la relación con lo sobrenatural, tanto el autosacrificio como elemento de purificación, como las prácticas sacrificiales comunes. El autosacrificio fue una costumbre muy generalizada en América. Se practicó durante la época precolombina y también en la posterior a la conquista europea. Siempre fue utilizado como preparación para el contacto sobrenatural. Como es lógico, todo contacto de ese tipo requería un complicado y elaborado sistema de autopurificación. Normalmente los sacerdotes y altos dignatarios se sometían a largos encierros en los que se privaban de alimentos y se infligían castigos corporales con el fin de prepararse para el momento sublime de la comunicación con los dioses. Los sacrificios comunes fueron también habituales dentro de su conducta religiosa y podían llevarse a cabo con animales y, en casos excepcionales, con hombres. El objetivo que se perseguía era el propiciatorio y el mecanismo partía del principio; según el cual, para obtener algo de las fuerzas sobrenaturales era necesario renunciar a algo. Su práctica se extendió por toda América y, al igual que en la mayoría de las culturas del resto del mundo, se convirtió en la base de muchos de los procesos religiosos.

Ritos de Fertilidad.

Los ritos propiciatorios encaminados tanto a la obtención de buenas cosechas, como a dar gracias por su abundancia fueron muy comunes en todos los ámbitos americanos. Podían abarcar ceremonias de una

gran simplicidad -enterrar una figurita femenina en las tierras de cultivo-, sacrificar una víctima humana -sacrificios de niños en las ceremonias aztecas dedicadas al dios de la lluvia **Tláloc**-, o incluso complicadísimas ceremonias incruentas como la dedicada por los mayas yucatecos al dios de la lluvia y conocida como el **Chac-Chac**.

Ritos de Mantenimiento.

Incluyen ceremonias muy diversas, pero siempre de una gran complejidad simbólica. Estos rituales -entre los que destacaríamos el Palo Volador, el Juego de Pelota y la Misa- reúnen, todos ellos, unas características comunes. En primer lugar constituyen el regreso a un tiempo mítico, al instante primigenio en el que ocurrió algo de trascendental importancia para el hombre. Su objetivo es, precisamente, la reactualización de ese momento mítico que abarca hechos tan importantes como la creación del Sol y la Luna, la aparición del Maíz, o la muerte y resurrección de Jesucristo. Supone un complicado viaje colectivo que debe ajustarse a un estricto ceremonial donde la improvisación no tiene ninguna cabida. El tiempo -una de las categorías simbólicas más importantes- deja de ser algo incontrolable por el hombre para convertirse en el artífice del milagro. Porque los ritos de mantenimiento no se limitan a reproducir el momento mítico, sino que transportan toda la colectividad a un tiempo real. El hombre sólo recobra la normalidad cuando termina la ceremonia, y lo hace renovado en sus aspectos fundamentales, afirmado plenamente en su cómoda e irreprochable realidad.

Mitos

Los mitos constituyeron la mejor expresión social de la realidad religiosa. Expresados en forma de relatos nos muestran la estructura básica de la cosmovisión de un pueblo. Toda sociedad tiene mitos que se ocupan de cuestiones tan importantes como ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿qué es el mundo?, ¿quién lo creó?, ¿cuándo?, etc. Forman parte de una categoría particular de la creación humana íntimamente relacionada con los sistemas de clasificación y con el tiempo. Ya vimos anteriormente cómo la realidad que envuelve a los hombres se muestra absoluta e indiscutible gracias a la construcción social. Esa construcción implica un ordenamiento continuo del mundo, así como el establecimiento de lo que es bueno y malo para el hombre en todas y cada una de las circunstancias posibles. Esa compleja distribución de categorías se realiza mediante un sistema binario de opuestos. Se enfrentan conceptos antagónicos y complementarios -arriba/abajo, masculino/femenino, blanco/negro, naturaleza/cultura, etc.- y se materializa en un mito concreto, con un contenido cultural determinado y con una estructura sintáctica que se adecua muy bien a las necesidades de cada uno. También nos hace revelaciones acerca de la estructura del tiempo. En general, un mito refiere acontecimientos que han tenido lugar en un instante primordial y atempóreo, en un lapso de tiempo sagrado. Este tiempo mítico o sagrado es cualitativamente diferente del tiempo profano, de la duración continua e irreversible en la que se inserta nuestra existencia cotidiana desacralizada. Al contar un mito no solo se muestran las contradicciones de una determinada cultura, sino que también hay una reactualización del

tiempo sagrado. El mito sucede en un tiempo intemporal, en un instante sin duración, convirtiéndose en lo más parecido a la eternidad. Cuando contamos un mito el tiempo profano queda abolido y tanto el narrador como el auditorio son proyectados a un tiempo sagrado.

CONCLUSIONES

Al concebir las salas dedicadas a la religión hemos procurado evitar los planteamientos meramente descriptivos. Cabía la posibilidad de analizar diferentes modelos concretos, representativos de las manifestaciones religiosas más conocidas (aztecas, mayas, incas, etc.), pero al final nos inclinamos por una exposición global que diera cabida a buena parte de nuestros materiales. Por tanto, no veremos los panteones de divinidades cultura por cultura, ni tampoco los materiales serán agrupados siguiendo ese planteamiento. Nuestra intención ha sido incidir en las grandes constantes del pensamiento religioso. Los hombres, sea cual sea su procedencia étnica, cultural, o el lugar donde viven, han aportado sus propias soluciones a los problemas derivados de la actividad religiosa, y esos problemas podríamos considerar que son y han sido universales.

El hilo argumental de la exposición girará alrededor de la importantísima relación que se establece entre los hombres y el mundo sobrenatural. Comenzará ilustrando el papel que desempeña la religión en la sociedad -fundamentalmente en lo que respecta a su papel legitimador del orden establecido-, y continuará analizando el fenómeno religioso a través de sus componentes más definatorios: ¿quién lleva a cabo el contacto?, ¿dónde tiene lugar?, ¿cómo se realiza? y ¿cuáles son los objetos involucrados en él? Estas interrogantes nos conducirán directamente a los reyes y especialistas religiosos, a los espacios sagrados, a los rituales y a los objetos de culto.

Tal y como se concibe hoy la actividad religiosa, sobre todo desde planteamientos antropológicos, tenemos que abordarla como un proceso comunicativo, altamente especializado, que tiende a perpetuar una concepción del mundo elaborada socialmente, y a transmitirla de generación en generación con las menores variaciones posibles. Si como hemos visto existe una clara correspondencia entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, y si esa correspondencia es la base fundamental de la legitimación ideológica del poder, podemos considerar que la actividad religiosa tiene como fin último la conservación del mundo.

Partiendo de estos presupuestos, la religión se mostrará como una realidad en la que los aspectos formales tienen más importancia que los contenidos, donde los procesos, en sí mismos, constituyen el armazón sintáctico de la comunicación, y donde hombres, espacios y objetos se articulan a la búsqueda de un sólo fin: hacer coherente su propio mundo.

- BERGER, Peter (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairos, Barcelona.
- CAZANEUVE, Jean (1971). *Sociología del rito*. Amorrortu Ediciones, Buenos Aires.
- DOUGLAS, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Editorial Siglo XXI, Madrid.
- DOUGLAS, Mary (1978). *Símbolos Naturales*. Alianza Universidad, Madrid.
- ELIADE, Mircea (1967). *Lo Sagrado y lo Profano*. Guadarrama, Barcelona.
- ELIADE, Mircea (1979). *Imágenes y Símbolos*. Editorial Taurus, Madrid.
- FRAZER, James (1914). *The Golden Bough*. Macmillan, London.
- GURVITCH, George (1952). *Tratado de Sociología*. Kapelusz, Buenos Aires.
- HARRIS, Marvin (1978). *Canibales y Reyes. El Origen de las culturas*. Argos Vergara, Barcelona.
- HARRIS, Marvin (1979). a) *El desarrollo de la Teoría Antropológica. Una historia de las Teorías de la Cultura*. Siglo XXI, Madrid.
- HARRIS, Marvin (1979). b) *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Alianza Editorial, Madrid.
- LANG, Andrew (1898). *The Making of Religion*. Longmans, Green, London.
- LEACH, Edmund (1978). *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1964). *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MAUS, Marcel (1950). *Sociologie et Anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris.
- SHARP, Louriston (1943). «Notes on northeast australian totemisme». En *Studies in the anthropology of Oceania and Asia*. Papers of the Peabody Museum. Cambridge. Harvard University.
- SPENCER, Herbert (1896). *Principles of Sociology*. D. Appleton, New York.
- TYLOR, Edward (1871). *Primitive Culture*. J. Murray, London.
- WALLACE, Anthony F.C. (1966) *Religion, an Anthropological view*. Random House, New York.