

I. BUSQUEDAS PRIMITIVAS DE RELIGIOSIDAD.

RELIGION Y MAGIA

A. Primeros vestigios de religiosidad

Hasta hace algunas décadas, los primeros homínidos conocidos por la paleontología eran el llamado "Sinántropo" ("homo pequinensis") y el "Pitecántropo" ("hombre de Java"). Ambos tipos de "homo sapiens" remontan al Pleistoceno Medio (alrededor de 500.000 años ha)¹ y se extinguieron durante ese mismo período, debido a la glaciación. El descubrimiento del Sinántropo constituyó también el hallazgo de los vestigios del rito funerario más primitivo de que disponemos. Efectivamente, esos restos humanos habían sido enterrados de una forma ritual, después de extraer el cerebro de su cabeza, a través de un orificio practicado en la parte occipital del cráneo, para comérselo en un banquete ritual. La verificación de que ese era el significado del hoyo occipital encontrado en esos cráneos, fue hecha posteriormente por Hose y Mc Dougall, al constatar el mismo tipo de ritual practicado todavía por grupos tribales primitivos de la isla de Borneo². De estos hechos puede concluirse que el banquete "caníbal" habría sido "uno de los rasgos establecidos del culto a los muertos en el Pleistoceno Medio de la China norte"³. Esta misma práctica de extracción del cerebro está comprobada en épocas primitivas muy posteriores a la anterior, con los esqueletos del tipo Neandertal, correspondientes al Paleolítico Superior (unos 100.000 años atrás), descubiertos en el Mont Circé⁴. Descubrimientos parecidos fueron repitiéndose, de tal manera que pudo establecerse que ese tipo de ritual había constituido una práctica general entre los primitivos seres humanos. Tal acto caníbal iba acompañado, por lo que parece, de un culto primitivo especial dado a los cráneos de aquellos hombres de quienes se extraía el cerebro. ¿Pero cual es el significado de tan macabro rito? Al respecto, James señala lo siguiente: "Pareciera que el cerebro había sido extraído del cráneo y comido a fin de que pudieran ser transmitidos a los vivos los atributos mágico-religiosos de los muertos...El deseo de conservar los trofeos, como es el caso en el culto de los cráneos, parece haber

¹ Según apreciación de E.O. James en **La religion préhistorique**, Paris, Ed. Payot, 1959, p. 14.

² cf. **The pagan tribes of Borneo**, Londres, 1912, vol I, p. 114.

³ E.O. James, op. cit. p. 8.

⁴ James, op. cit. p.15.

sido inspirado por la idea de guardar una reliquia detentora de un poder especial; la extracción del cerebro y el acto de comerlo era una forma de comunión con el muerto, o un medio de compenetrarse de su fuerza y de sus virtudes"⁵.

En esta práctica, verificada a través de los diversos vestigios paleontológicos, puede ya verse implícita la existencia de una mentalidad de tipo mágico, aunque sea difícil determinarlo con certeza. Pero tal mentalidad se encuentra claramente presente en las formas primitivas de religiosidad que ha podido ser observada y descrita "en vivo", gracias a investigadores antropólogos, sobre todo a fins del siglo XIX y principios del siglo XX⁶.

B. La Magia

1. Características principales

La Magia no es propiamente un tipo de religión, si por religión se entiende la fe en determinados poderes sobrenaturales, de tal manera que la "religión mágica" remitiera a un tipo de "poderes sagrados" y, así, quien creyera en otros "dioses" estuviera ya fuera del ámbito propio de la magia. En realidad la actitud mágica no depende de los poderes en los cuales alguien cree, sino en la forma cómo intenta relacionarse con ellos. La magia es, pues, una especie de "técnica ritual" que intenta imponer el propio deseo a la realidad, con el control o la utilización de poderes ocultos o trascendentes, sean cuales sean éstos. Por lo mismo, puede haber actitud mágica referida a cualquier tipo de creencia religiosa, o también al margen de cualquier creencia propiamente religiosa. Así, el gran antropólogo Frazer postula que "la magia ha precedido a la religión, comprobándose inductivamente mediante la constatación de que entre los nativos de Australia, los salvajes más rudos de que tenemos noticia, se use generalmente la magia; mientras que la religión, en el sentido de una propiciación u obtención de auxilio de poderes superiores parece casi desconocida"⁷.

En ese sentido, la actitud mágica remite probablemente a los repliegues "psicológicos", conscientes o inconscientes, más recónditos del ser humano: su búsqueda

⁵ James, op. cit., pp. 15 y 27.

⁶ Para la ampliación de este apartado, remito a mi libro, **Muerte y búsquedas de inmortalidad**, Santiago, Ed. Pontificia Universidad Católica, 2002, c. II, "Formas primitivas de religiosidad ante la muerte".

⁷ Frazer, **Totemism and Exogamy**, Londres, 1910, vol I, p. 141 (cf. ejemplo de increpación mágica en Apéndice de **Textos**, n. 1.

narcisista de seguridad que lo lleva a pretender ser "omnipotente", imponiendo, así, su propio deseo a la realidad⁸.

La eficiencia atribuida al rito mágico permite al primitivo confiar en la secuencia segura de los procesos de invierno y primavera, gracias a la celebración de los rituales mágicos de encantamiento de la naturaleza que determinarán su fertilidad periódica con seguridad. Es también en esa perspectiva que se ubican las representaciones pictóricas de caza de animales, en las cuevas paleolíticas de Altamira (en Cantabria) o de Ariège (Francia). En esta última puede verse el gravado en roca de un "hechicero" con forma de animal, que vincula precisamente la caza con el ritual mágico homeopático, gracias al cual se asegura que habrá presas para la caza. Un significado mágico similar tienen las representaciones femeninas de "fertilidad", cuyos exponentes más notables son las famosas "Venus" paleolíticas, descubiertas sobre todo en diversos lugares de Europa⁹.

La primera característica de la actitud mágica consiste en la pretensión de que el rito practicado tiene eficiencia **automática**, o dicho de otra forma, que el rito que uno controla es "omnipotente"; es decir, que, hecho el rito, la realidad está sometida al deseo expresado en el rito. Por lo tanto, la realidad, o el poder sobrenatural que la controla, no es libre con respecto al rito, sino que está obligado a realizar aquello a lo que tal rito (mágico) lo obliga. De esta manera, el hombre puede sentirse seguro frente a la realidad, gracias al control automático del rito mágico.

Ahora bien, el hombre primitivo, o también lo primitivo que hay en todo hombre, experimenta que de hecho a menudo el rito mágico no produce el efecto automático esperado. Esta constatación podría poner en duda su eficacia automática y, por lo mismo, mantener al hombre en su inseguridad angustiante. Para ello, la culpa de esa ineficiencia no se atribuye a que el rito haya dejado de ser automático, sino que se recurre al pretexto de la "falla técnica". El rito resulta siempre automáticamente, a condición de que esté bien ejecutado. Si, pues, no resulta es que algo no se hizo como correspondía, de acuerdo a lo prescrito por la norma obligatoria del ritual. De ahí la segunda característica de la actitud mágica: la **escrupulosidad** en su ejecución, así como el carácter de "especialista"

⁸ Freud definía el narcisismo como la "omnipotencia del deseo", cf, por ejemplo, **Animismo, magia y omnipotencia de las ideas**, Madrid, 1967, Obras Completas, vol. II, pp. 551ss.

⁹ Es particularmente notable la llamada "Venus del cuerno" (Relieve de una cueva de Dordogne, en Francia), que representa a una mujer exuberante, con un cuerno de bisonte, relacionando la fertilidad con la caza, dentro de un contexto evidentemente ritual mágico (Cf. en Apéndice, **Ilustraciones**, n. 1).

(brujo o mago) de quien conoce y puede, de esta manera, garantizar la exactitud de las normas o "rúbricas" correspondientes a cada rito¹⁰.

Pero a pesar de la meticulosidad empleada, ocurre a veces que el rito falla. Y ello podría de nuevo poner en duda la supuesta eficiencia automática del rito bien hecho, volviendo a dejar al hombre en su sensación intolerable de inseguridad. Pues bien, precisamente para evitar la fácil constatación de que el rito mismo es el ineficaz, aun siendo realizado acuciosamente, los rituales mágicos tienden a la **complicación**. Si el rito fuera simple, y fallara, resultaría fácil repasar los aspectos fácilmente controlables del rito, para verificar dónde se produjo la falla y ahí podría ocurrir que se constatará que no hubo ningún error en su ejecución, lo cual podría suscitar la sospecha de que el rito no garantiza su eficiencia automáticamente, por bien que se haga y entrar en la inseguridad respecto a la eficiencia ritual. Pues bien, la complicación ritual evita precisamente esa fácil verificación de la "falla técnica" como responsable de la no realización del resultado previsto. La complejidad de los diversos aspectos requeridos por el rito, particularmente evidente en los ritos de "brujería", hace imposible la verificación del error cometido y así puede seguir en pie la pretensión mágica de que el rito bien ejecutado garantiza el resultado automático previsto. No es que con esto se impute "mala voluntad" al rito mágico; se trata más bien de un mecanismo inconsciente o estructural determinado por el narcisismo humano en búsqueda desesperada de seguridad controlada.

Es en función de ese mismo narcisismo que se explica otra característica del rito mágico como es su carácter **homeopático**: "Lo semejante produce lo semejante"¹¹. Esta simple observación sacada de la realidad, que permite constatar que los individuos producen otros individuos de la misma especie y que "de tal palo tal astilla", se traspassa a la pretensión de "omnipotencia" del deseo. Y así el rito elabora simbólicamente un determinado deseo, con elementos que lo caracterizan en el mismo rito y pretende que, de esta manera, la realidad tendrá que corresponder a esos elementos presentes en el rito,

¹⁰ Esta característica dio pie a Freud para asociar ciertas formas de religión, que él identifica con la actitud mágica, con la neurosis obsesiva; así comenta: "La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre" (**El porvenir de una ilusión**, Obras Completas, vol II. p. 93; también en **Actos obsesivos y prácticas religiosas**, pp.1048-1053).

¹¹ Sobre esta característica de la magia "homeopática", puede verse J. G. Frazer, **La rama dorada**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 33ss.

debiendo la realidad resultar "semejante" a lo expresado en el rito, gracias al carácter automático u "omnipotente" del mismo.

2. Origen del "poder mágico"

La garantía del éxito en el resultado del recurso ritual mágico está en que todo se haga de acuerdo a lo establecido, sin "falla técnica". Ahora bien, quien asegura esa corrección en el desarrollo del rito es el especialista iniciado en los "secretos" o exigencias rituales. Por eso la corrección del ritual deba ser realizada o supervisada por él. De ahí que los especialistas del rito sean formados en una rigurosa preparación, e incluso haya una institución propia para realizar esas "iniciación" que tiene a la vez el carácter de formación en los secretos rituales y también el de adquirir o recibir un "poder" especial para ello. La magia se desarrolló, como una actitud espontánea, desde las formas más primitivas de cultura y, como ya dijimos, tiene sus raíces en la estructura "narcisista" del ser humano. De ahí que, al comienzo, todo ser humano tiende a ser su propio "mago" o "brujo". Pero su desarrollo más organizado se da cuando ya los grupos humanos han descubierto y desarrollado su capacidad de acción sobre la naturaleza, con los inicios de la "cultura agraria del azadón", así como en la cultura "totémica" de la caza. Es ahí donde mejor pueden analizarse los orígenes del poder mágico atribuido a los "brujos" o "magos".

Veamos algunos elementos más notables. En primer lugar, el hombre de las sociedades totémicas distingue la energía o poder mágico que tiene y maneja el especialista del rito, o brujo, del elemento material en el cual localiza el secreto del poder mágico que ha recibido. Ese elemento suele ser un hueso, o bien ciertas piedras especiales, en particular cuarzo o cristal de roca. Se presume que tal objeto ha sido introducido dentro del cuerpo del mago y que, gracias a esa asimilación, él tiene el poder mágico, alimentado con su iniciación técnica, con la convicción de que, sin tener ese secreto del poder, de nada le serviría su iniciación técnica.

Pero ¿cómo se introdujo en su cuerpo ese objeto que le confiere el poder mágico? Y, además, ¿qué tipo de persona se requiere para poderlo recibir?

Los dos investigadores más clásicos en este tema, H. Hubert y M. Mauss¹²,

¹² **El origen de los poderes mágicos en las sociedades australianas**, en **Institución y culto**, trad. Castellana, Barcelona, 1971, vol II, pp. 193ss.

distinguen tres elementos a tomar en cuenta: la **herencia** familiar, la **iniciación** por parte de otros magos o brujos y la **revelación** personal directa. De estos tres elementos, el más importante, y a menudo exclusivo, es el último. La revelación tiene lugar durante el sueño o en un éxtasis. Se cree que tal revelación, donde al agraciado se le confiere el secreto sobre el control y la utilización de los poderes ocultos, proviene de espíritus ("sombras") de ancestros muertos. A veces, entre los aborígenes australianos, tal éxtasis presupone que el "iniciado" brujo haya consumido, en un acto de canibalismo ritual, parte del cadáver de un brujo muerto, asimilando de esta manera su "poder". En la forma de recibir la revelación del neófito mago existen variadas mitologías. Así, se cree en que el nuevo mago tiene que subir al cielo por un hilo de araña que segrega de su propia boca y en el cielo entra en contacto con el espíritu revelador.

Otras veces, en cambio, el neófito va a un lugar solitario del bosque y allí un espíritu le abre el costado, introduciendo en su cuerpo el cristal de roca o el hueso donde llevará localizado el poder mágico. En la obra citada se relata la confesión fantástica de un nuevo iniciado como mago¹³. Aun cuando tal tipo de narración pueda ser mera ficción o responder a alucinaciones culturalmente condicionadas, no por ello tiene que ser una simple invención hipócrita. El mago está realmente convencido de ello, como lo está la sociedad en la cual se inserta. Ese mismo contexto de convicción psicosocial explica, por lo demás, el resultado sorprendente de muchos ritos practicados por el mago. Lo cual refuerza esa misma convicción psicosocial y el prestigio del mago al interior del grupo tribal.

3. Magia y "mana"

Los primitivos consideran que el poder mágico, que garantiza la eficiencia del uso de los elementos "técnicos" en que el neófito mago ha sido iniciado, éste lo ha recibido, durante un sueño o trance extático, de parte de ciertos espíritus, quienes lo introdujeron en su cuerpo y se encuentra así "localizado" en determinado objeto material, generalmente un hueso.

Sin embargo, el secreto del poder mágico a menudo va vinculado a otro elemento, presente en determinadas personas u objetos, que los convierte en

¹³ Op. cit, pp. 211-212.

transmisores, por "contagio", del poder especial que habita en ellos. Tal "contagio" tiene una connotación de "mancha" que los convierte en "temibles" y, a la vez, "fascinantes". De esta manera la perspectiva de estar en presencia de alguien o de algo que tiene ese "poder" especial, lo "separa" de la dimensión "profana", propia del tiempo y espacio cotidianos, dándole, sin embargo, un atractivo particular debido precisamente a la necesidad humana de tener acceso a la realidad trascendente. Ello determina la ambivalencia de lo "sagrado", propia del "tabú".

Ese poder sagrado recibe el nombre genérico de "mana", de acuerdo a término usado por los indígenas de las melanesia¹⁴. Así, pues, quien ha recibido el "poder mágico" tiene un "mana" particular y, por lo mismo, es "tabú", o sea temible porque "mancha" o "contagia"; pero, a la vez, ese especial poder es "peligroso" y, por ello, puede exorcizar los espíritus o fuerzas malignas que han contagiado o "poseído" a alguien. Sin embargo, "mana" es, de alguna forma, inherente a toda realidad profana que tenga "poder". Y si bien el "mana" siempre está vinculado a una "persona", a menudo se proyecta antropomórficamente en las fuerzas de la naturaleza; así la tempestad despliega su "mana", lo mismo una víbora que pica y mata; por otro lado, un guerrero o un cazador tienen éxito en su empresa gracias también a su poder "mánico". Toda acción es, pues, eficaz debido a que quien la ejecuta posee "mana"¹⁵. Entre los primitivos no hay una separación clara entre lo "profano" y lo "sagrado", ni entre "sujeto" y "objeto". Sólo que, dentro de ese conjunto de realidades que actúan en el mundo, todas ellas portadoras de "mana", las hay con un poder particular que las convierte en especialmente "temibles".

Así, pues, la creencia en lo "sagrado" como una realidad "tabú", es decir temible y, a la vez, deseable, contiene siempre cierta dimensión de "poder mánico". La institución de la "magia" busca, así, en el "poder sagrado" (mánico) la defensa con respecto al carácter peligroso y temible de ese mismo poder sagrado. Y el hecho de que su presencia resulte particularmente clara en las formas más primitivas de cultura, no significa que ello sea ajeno a la vivencia religiosa de culturas y religiones más desarrolladas. El análisis hecho en culturas primitivas permite, por el contrario, comprender mejor los elementos

¹⁴ Para los melanesios, "el **mana** es la fuerza misteriosa y activa que poseen ciertos individuos y generalmente los muertos y todos los espíritus", en Codrington, **The Melanesians**, Oxford, 1891, p.118; cf. también B. Malinowski, op. cit. pp. 90-93.

¹⁵ Cf. Codrington, op. cit. p. 120ss.

subyacentes a las vivencias religiosas de toda cultura, por desarrollada que sea; tal como lo expresa el famoso antropólogo francés, Emile Durkheim en la Introducción de su obra más clásica:

"No estudiamos la religión arcaica de que vamos a tratar por el mero gusto de contar sus rarezas singulares. Muy al contrario, hemos tomado esa religión (primitiva) como objeto de nuestra investigación porque nos ha parecido más apta que cualquiera otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre; es decir, **para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad**"¹⁶.

C. Creencia primitiva en un "Ser Supremo"

La creencia en un Ser Supremo, o "dios del cielo", se encuentra verificada prácticamente en todas las culturas primitivas. Tal constatación ha podido llevar a algunos a considerar, erróneamente, que en las culturas primitivas existía la creencia "monoteísta". Contra ello, a mediados del siglo XIX, un gran historiador de la religión como O. Pfléderer había ya advertido que "no sería justo pretender, como a menudo sucede, que en esa creencia en un dios del cielo se encuentre propiamente el verdadero monoteísmo"¹⁷. Esta insinuación hecha por Pfléderer fue olvidada de momento por los historiadores de la religión contemporáneos a él, los cuales, influenciados por el evolucionismo, descartaban de partida la posibilidad de una creencia primitiva en un Ser Supremo, que identificaban con el monoteísmo. Consideraban, en cambio, que tal monoteísmo era el resultado evolutivo de un proceso cultural, cuyo punto de partida habría sido animista¹⁸ o politeísta.

Sin embargo, hubieron quienes insistieron en ese monoteísmo primitivo inicial. Los autores más clásicos al respecto son de dos tipos radicalmente opuestos en su intención: Andrew Lang, quien postula ese primer monoteísmo, del cual habrían derivado, por degeneración ulterior, todas las formas religiosas animistas y politeístas hasta volver al

¹⁶ **Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le totémisme en Australie**, Paris, 1937, p. 2.

¹⁷ **Religionsgeschichte**, Leipzig, 1869 vol. II, p. 47.

¹⁸ E. B. Tylor, **Primitive culture**, Londres, 1871 (nueva edición en New York, Ed. Harper, 1958).

monoteísmo originario, por medio del Cristianismo y el Islam¹⁹, y el apologeta católico Wilhem Schmidt, quien intentó documentar de forma avasalladora la existencia de ese monoteísmo primitivo, cuya presencia se habría mantenido siempre en el corazón humano, aun cuando después, debido a la fragilidad del hombre, se hubiera contaminado con otras formas religiosas menos puras o incluso degradadas, de magia, animismo y politeísmos, tal como lo sostiene

Lang²⁰. En ese sentido, según Schmidt, el monoteísmo judío y cristiano, así como, después, el islámico, constituiría la profundización de una intuición humana originaria debida a una especie de "revelación primitiva"²¹ dada por Dios ya a los primeros seres humanos y cuyo vestigio se habría mantenido en esa creencia primitiva en un "ser supremo", tal como se verifica en todas las culturas indígenas estudiadas por el equipo de Schmidt.

Así, pues, tanto Lang como Schmidt pretenden situar el monoteísmo no al final de la evolución religiosa de la humanidad, sino ya al comienzo. Schmidt encuentra la explicación lógica del carácter original de ese monoteísmo como la fe en un "dios del cielo", por la necesidad experimentada por el hombre de un garante moral, así como por la necesidad también lógica de una primera causa del mundo y en la necesidad de un instaurador supremo de la institución familiar y de sus relaciones de amor mutuo. La visualización de ese Ser Supremo con la simbólica del "dios celeste" respondería, según Schmidt, al contexto cultural nómada posterior (primario) dentro del cual la bóveda celeste habría constituido la experiencia cósmica más sobresaliente y, por ello, les habría servido para expresar al Ser Supremo, la fe en el cual sería anterior (primitiva). De esta manera, para el primitivo, el Ser Supremo no constituiría una simple personificación mítica del cielo, sino que, a la inversa, las imágenes celestes le habrían servido para expresar su creencia básica en ese Ser Supremo, aunque no asimilado para nada con la bóveda celeste.

¹⁹ **The Making of Religion**, Londres, 1898 (Pueden verse algunos textos de Lang en el Apéndice de **Textos**, n.2,a).

²⁰ **Der Ursprung der Gottes Idee**, Múnster, 1912-1936 (6 vol.).

²¹ El postulado de que habría esa "revelación primitiva", mantenida a lo largo de la historia humana y, por eso, presente en las formas primitivas de cultura, constituye una de las tesis del denominado "tradicionalismo fideísta" católico, que defendieron algunos teólogos de fines del siglo XIX, para fundar la verdad en la **tradición**, conservada como revelación primera de Dios, y no en la razón propugnada por los ilustrados racionalistas. Sin embargo, el "tradicionalismo católico" fue rechazado por el Magisterio de la Iglesia, tanto por Gregorio XVI, como después por el Concilio Vaticano I (para más detalle al respecto, cf. mi libro **La opción creyente**, Santiago, Ed. San Pablo, 2001 (6ª ed), pp. 358-365).

Hoy día nadie niega la realidad, documentada de manera tan contundente por Schmidt, de la creencia primitiva en un Ser Supremo. Sin embargo, con la misma fuerza, casi nadie acepta tampoco la pretensión de Smidt, y de Lang, de que esa creencia primitiva sea propiamente monoteísta, previa a las proyecciones politeístas que serían posteriores. Así R. Pettazzoni, verdadera autoridad en la materia, considera que efectivamente el Ser supremo primitivo es el mismo "dios del cielo", cuya imagen es la personalización mítica de la bóveda celeste²². Por su lado, el fenomenólogo de las religiones Mircea Eliade comparte con Pettazzoni la convicción de que no hay tal monoteísmo primitivo; sin embargo, contra Pettazzoni, Eliade tampoco considera que el Ser Supremo celeste derive de la mera personificación de la bóveda del cielo²³. Si bien es cierto que la etimología indoeuropea del término "dios", conservada en el idioma sánscrito de los Vedas, muestra que la raíz "div" significa "brillar", identificándola con la luz proveniente del cielo, que permite discernir con claridad lo que ocurre en la tierra²⁴. De esta manera "dios" es quien tiene la "perspectiva de altura y de luminosidad celeste" para poder **juzgar** en definitiva los actos humanos con conocimiento de causa.

Y es el "juicio" precisamente lo que las culturas primitivas reservan para el Ser Supremo en el cual creen, mientras que no recurren nunca a él para pedir favores cotidianos, sino que para ello se remiten a otros poderes sagrados. Por lo mismo el Ser Supremo no tiene tampoco culto ni se lo vincula a ritos mágicos, sino que estos están relacionados con los otros poderes sagrados que actúan útilmente en la cotidianidad del mundo y del hombre.

El tema del "alejamiento" u "ociosidad" ("Deus otiosus"²⁵) del Ser Supremo, en las culturas primitivas, es bien conocido. Para la mayoría de esos pueblos, el Ser Supremo fue el creador y el que garantiza la ética de las relaciones entre los seres humanos y es la única divinidad a quien invocan como **padre**. Pero consideran que, una vez ese Ser supremo hubo creado el mundo, se alejó y permanece inactivo en la lejanía del cielo. Desde entonces el mundo está regido por poderes sagrados inferiores, y es a ellos a quienes van dirigidas las plegarias de petición y el culto mágico. La conciencia de ese alejamiento del Ser Supremo

²² **Dio: Formazione e sviluppo del Monoteismo nella storia delle religioni**, 3 vol., Roma, 1922; vol I, "L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi".

²³ Cf. **Traité d'histoire des religions**, Paris, PUF, 1948, en nota de p. 50.

²⁴ Cf. Mircea Eliade, op. cit. cap II, n.20, "Dyaus, Varuna", pp. 69ss. Puede verse una narración de ese Ser Supremo en la cultura primitiva de los fueguinos, en el Apéndice de **Textos**, n. 2,b.

²⁵ Esta expresión la utiliza Mircea Eliade en op. cit. cap II, n. 14 "Deus otiosus", pp. 53-56.

lleva a que el hombre primitivo atribuya a ese Ser Supremo una especie de desinterés con relación al mundo de los hombres²⁶. De tal manera que sólo recurre a él en casos de catástrofe extrema, cuando los demás poderes sagrados se han mostrado impotentes para solucionar una situación límite, o como recurso "final" de justicia.

Conclusión

De lo visto hasta aquí resulta claro que el fenómeno religioso es una dimensión antropológica universal, presente en la vida humana desde sus orígenes más primitivos. En esos contextos culturales originarios encontramos ya vestigios prehistóricos de creencia en un "más allá" con características animistas. Asimismo, la conciencia humana de la propia inconsistencia determina las diversas formas de "ritos mágicos" que pretenden tener eficiencia automática, reflejando con ello la pretensión narcisista de "omnipotencia del deseo", propia del ser humano desde su primera infancia.

Esos ritos van vinculados a diferentes formas de creencia, e incluso a menudo se consideran eficientes por el poder propio de la misma acción mágica. El poder inherente a determinados sujetos u objetos ("mana") determina el carácter de "tabú", o de ambivalencia, característico de la relación del hombre con lo sagrado. Si bien en la etapa primitiva el mundo entero es sagrado y no aparece con claridad la diferencia entre profano y sagrado, sin embargo, dentro del mismo mundo hay objetos y personas más "poderosas" (con más mana) que otras y, por lo mismo más "temibles". El rito mágico utiliza ese poder y, a la vez, intenta defenderse de él.

Finalmente, está claramente demostrada la creencia primitiva en un Ser supremo, de connotaciones "celestiales", creador del mundo y garante de la diferencia entre bien y mal. Sin embargo no se trata de un "monoteísmo primitivo". El monoteísmo aparece sólo en formas posteriores de religión. El Ser supremo de la creencia primitiva es un dios que, una vez ha creado el mundo, "se aleja" al cielo remoto, dejando la intervención en este mundo a otros poderes divinos secundarios, a los cuales recurre el hombre primitivo en sus necesidades, invocando al Ser Supremo sólo como un Ser lejano, que lo creó todo al comienzo y garante de la justicia final; y a quien, sin embargo, se le dirigen a veces invocaciones como **padre** (que está en el cielo).

²⁶ Cf. al respecto el Apéndice de **Textos**, n.2,c.