

Mediadores e intermediarios. Sacerdotes, brujos y santones

Pedro Gómez García

En Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura, 1*. Sevilla, Consejería de Cultura / Fundación Machado, 1999: 29-43.

La figura del mediador es fundamental en el sistema religioso de todas las sociedades humanas. Si la religión es siempre mediación, el mediador representa un exponente característico de cada sistema. La historia sociocultural de la humanidad se caracteriza por la evolución del sistema social, con el que se correlaciona la evolución del sistema de creencias y prácticas religiosas, así como su institucionalización y el tipo de personaje especialista en el dominio de lo religioso. Chamanes, hechiceros, brujos, magos, sacerdotes, fundadores, santos, santones, ocultistas, profetas, etc. son sólo algunos entre los muchos nombres que podemos encontrar por los contornos, a veces imprecisos, de la magia y la religión. Cada uno de ellos desempeña un papel bien perfilado en un contexto específico, con unas tareas de mediación que presentan innumerables transformaciones, combinatorias y avatares.

Acaso nos parezca todo eso una amalgama de supercherías ya sobrepasadas por el progreso de una conciencia laica. No caigamos en ese error. Hay religiones muertas, como hay lenguas muertas; pero la dimensión religiosa es constitutiva del ser humano. No es un momento del despliegue de la Idea hegeliana, ni un estadio comtiano superado, ni una ilusión definitivamente disuelta por la crítica a la religión. Desde el principio acompañó el nacimiento del hombre, aunque desde entonces no ha cesado de cambiar su configuración particular.

Cómo entender la religión

El problema está en la idea de religión. No debe extrañarnos que el concepto antropológico de «religión» entre en conflicto con la idea convencional de lo que se entiende por religión en una sociedad o una época determinada. Debemos sobreponernos a esa actitud que, mirando desde la propia creencia, ve siempre la fe del otro como infidelidad, herejía, o superstición.

En los albores de la antropología, E. B. Tylor sostenía que lo religioso se funda en el animismo, esto es, en la creencia en seres incorpóreos: almas, espíritus, ángeles, genios, hadas, dioses. El animismo sería universal, por basarse en experiencias presentes en todas las sociedades, tales como ensueños, trances, visiones, sombras, reflejos, la muerte... Esto lleva a producir mentalmente un desdoblamiento del cuerpo y del mundo, que serían respectivamente el alma y el otro mundo. En la actualidad se duda de la validez universal de este enfoque. Es probable que el animismo no pase de ser una construcción de los antropólogos, como lo fue la interpretación del totemismo como religión.

Lo que define la religión es el esfuerzo del hombre por encontrarle un sentido a la vida: dárselo, o descubrirselo, quizá inventárselo. Como parte de cada cultura, el subsistema religioso proporciona una objetivación social de ese sentido: relatos que lo traen codificado y lo describen, prácticas simbólicas que comunican su eficacia, valores o normas de comportamiento sancionados y especialistas en la transmisión de tales mitos, ritos y códigos morales. El cuerpo social puede ser más o menos dócil respecto a la religión, o a alguna de las religiones socialmente organizadas, dependiendo del entorno político. Al individuo, en todas partes, se le reserva cierto ámbito de autonomía, condicionado por el grado de la presión social. Por eso caben individuos ateos, como los puede haber apolíticos. Efectivamente lo son, respecto a determinados dioses, o respecto a determinada política (si la pretensión fuera absoluta, ya se sabe hasta qué punto pudiera no ser más que una ilusión, o un nihilismo inconsecuente).

Lo divino tiene que ver con el sentido de la vida. Eso que se llama «sentido de la vida» jamás es una experiencia ni una evidencia inmediata. Y no me refiero a que se trate de algo sutil, trascendente, espiritual, desligado de la materialidad de la existencia cotidiana, o ciego ante la brutalidad de la historia. El sentido se satisface en ocasiones con poder comer, sobrevivir y reproducirse. La afirmación de la vida y la pugna contra la muerte, esa tarea en la que toda criatura humana está empeñada, se realiza por medio de una modelación cultural, en la que lo religioso nunca ha estado ausente. Sabemos que el vivir humano en sociedad está culturalmente mediado y, al menos en parte, esa mediación se presenta como religión, implica una religación con algo no evidente, invisible, que se concibe generalmente bajo forma de espíritus, o de dioses (en singular o en plural, y sin prejuizar ahora qué signifiquen). Aparece siempre un correlato de la relación: el polo humano y el polo divino. Entre uno y otro es donde se instaura, como movimiento de ida y vuelta, la *mediación*; ahí entran en juego los mediadores.

Ellos son los expertos en responder a las preguntas sin respuesta evidente. Median para la superación simbólica o imaginaria de la oposición entre lo profano y lo sagrado, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano y lo divino, entre lo finito y lo infinito, lo inmanente y lo trascendente, lo temporal y lo eterno. Depende de diversas categorizaciones culturales, con frecuencia equívocas. No hay unanimidad ni claridad a la hora de definir el objeto de la relación religiosa o su naturaleza, pese a E. Durkheim, M. Mauss, R. Otto, M. Eliade. Quizá sea algo que tiene que ver con las dimensiones misteriosas del universo y de la vida, con su origen y destino. Pero sus complejas nociones han de analizarse en cada caso. En general, la religión manifiesta un carácter adaptativo; debe ser buena para vivir, es decir, tanto buena para comer como buena para pensar, y viceversa.

Los fenómenos religiosos se dan constituidos en sistemas, más o menos coherentes, de creencias, prácticas y especialistas mediadores. Como subrayan Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz, en todo pensamiento humano hay una radical exigencia de orden y sentido. De esta exigencia depende la religión. Su finalidad es, pues, la producción de sentido, pasando por encima de la experiencia de desorden y caos. Para tal fin, la

sociedad elabora (es tarea de los mediadores) un *discurso* religioso y crea un *espacio* de la acción religiosa. El primero da inteligibilidad del segundo, que aporta realización y experiencia vivida.

El discurso religioso, en forma de representación, cosmovisión, creencia, dogma, mito, supone una forma específica de apropiarse intelectualmente del mundo. Es palabra simbólica que presume descifrar el sentido oculto de la realidad. El objeto representado ofrece una información privilegiada, que a su vez explicitará el significado de las prácticas rituales. «El discurso religioso trata sobre la totalidad de una experiencia humana de la naturaleza, cuya puesta en acción, a este respecto, organiza el todo dado al hombre: lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo inmanente y lo trascendente, etc. Libera una *intención taxonómica*: distingue, clasifica y ordena. Valora y jerarquiza: el discurso religioso es *normativo*» (Herrenschmidt 1991: 631). Al «instaurar intencionadamente el sentido», está próximo al discurso filosófico, y al histórico, si bien el discurso religioso sitúa el lugar del sentido fuera del hombre, o más allá del hombre. El sentido está aquí, a la vez que sigue ausente, como objeto de esperanza, promesa, o apuesta.

Por otro lado, el espacio religioso es el que se abre entre los hombres y su objeto de representación o creencia (los «dioses»), en el que se inscriben las relaciones con ese sentido ausente y presente. La relación puede establecerse de manera inmediata (como en la búsqueda de la unión mística) o mediata (a través de la práctica del culto ordinario, con todas las variantes, oficiales o no, que se dan en la sociedad). En toda religión, Georges Dumézil (1966) distingue dos clases de relaciones culturales, las que se dirigen de los hombres a los dioses y las que proceden de los dioses a los hombres. A partir de ellas se definen dos campos complementarios, que designa como el de los *sacra* y el de los *signa*.

Constituyen los *sacra* las acciones rituales destinadas a los dioses: ofrendas, oraciones, sacrificios... Están dotadas de eficacia, son realizadas en las oportunidades previstas por aquellos que reúnen el conocimiento preciso de la actuación y su significado, y son reconocidos socialmente como chamanes, magos, o sacerdotes.

El campo de los *signa* abarca los mensajes dirigidos por los dioses a los humanos: oráculos, adivinaciones, posesiones, hierofanías, teofanías... Aquí son los dioses los que intervienen en primera persona, hablando por la boca o actuando con el cuerpo del mediador. Éste emplea artes de interpretación, o entra en trance, para que se produzca la revelación o el milagro.

Aunque estos dos movimientos inversos parecen excluirse, resultan a la par complementarios. Por una parte, tanto en el plano de las acciones «sagradas» de iniciativa humana como en el plano de las «señales» atribuidas a iniciativa divina es innegable la presencia e intervención del otro polo de la relación. Hay, de hecho, un bucle o circuito entre la ofrenda sacrificial y la esperada respuesta favorable de la divinidad; y entre los mensajes enviados por los espíritus o la divinidad y la obediencia por parte humana; siempre hay un movimiento ascendente y descendente, aunque

unos sistemas acentúen más una forma que otra. Por otra parte, en consecuencia, se desdibuja la oposición entre religión y magia (la antropomorfización de la naturaleza y el fisiomorfismo del hombre son dos polos extremos que casi nunca se dan en estado puro). Tampoco la oposición entre religión y revelación -que trazara el teólogo Karl Barth- cuenta con mejor fundamento.

La crisis y la crítica de la religión se plantea mal cuando se contrapone la religión a la magia, o los «signa» proféticos a los «sacra» rituales. Pues afecta, en grados que habrá que discernir, a todos los componentes del sistema religioso, poniendo en cuestión sus formas, su función y sentido en contextos antropológicos concretos. La función normal de los *sacra* y los *signa* estriba en la integración social; pero no se excluyen rituales subversivos, ni revelaciones o profecías reaccionarias.

Estas consideraciones preliminares son necesarias, porque, según cómo se entienda qué constituye la religión, la interpretación de la mediación será diferente. El enfoque adoptado desvela la religión como proceso de producción de sentido, socialmente sistematizado, en códigos simbólicos que frecuentemente instituyen dioses.

La mediación está imbricada con el problema del sentido: aquello que da cumplimiento a la naturaleza, al ser, al destino de cada cosa, de cada hombre. Es siempre el logro de unas posibilidades en el tiempo de una sociedad, o de un individuo.

Lo que hace imperativa la mediación es la lejanía de los fines, el antagonismo o conflicto inherente a la existencia humana, que constantemente afronta tensiones y canaliza impulsos de superación, sin detenerse en los límites de lo empírico y lo técnicamente resoluble. Se trata de mediar entre cuerpo y espíritu, muerte y vida, enfermedad y salud, opresión y justicia, mal y bien, pecado y gracia, tinieblas y luz, presente y futuro, etc. El supuesto tácito es la esperanza en que es posible obtener una vida más plena, o al menos soportar dignamente los infortunios, con ayuda de ocultas potencias, a las que, a través de las mediaciones convenientes, se suplica o se obliga.

La evolución del oficio de mediador

Si la religión es una dimensión de lo social, conforma un conjunto de sistemas simbólicos entre los restantes sistemas simbólicos de la cultura. Y evoluciona a la par que ellos y por las mismas causas. Es el cambio en las condiciones de la organización social lo que genera cambios también en los sistemas religiosos. El sistema religioso es inseparable de su contexto social de producción. En ocasiones, la función religiosa puede ser competencia de una instancia no específicamente religiosa, de modo que, al menos en parte, se halla confiada a la organización del parentesco, o al poder político, o a cada individuo en privado. Ahora bien, no hay sociedad, por simple que sea, donde falte el especialista religioso como mediador reconocido. En todas las sociedades humanas encontramos la figura del mediador religioso. Todas atribuyen a algunos

individuos una capacidad superior para comunicarse con el mundo de los espíritus, con el mundo del sentido que confiere a cada cosa su verdad y su valor.

Para entender correctamente las distintas figuras de los mediadores religiosos, sin duda el mejor enfoque nos lo proporciona la hipótesis evolucionista. Según este enfoque:

1. Originariamente en las sociedades más simples, organizadas en bandas y aldeas, era el chamán la figura extendida por todas partes.

2. Con la evolución sociopolítica hacia los sistemas de jefatura, el chamán fue transformándose paulatinamente en una figura sacerdotal, a medida que aparecían religiones eclesiásticas.

3. En las jefaturas avanzadas y en los primeros estados se consolidó el sacerdote, como especialista en los rituales de redistribución de carne, es decir, en los sacrificios animales y en los banquetes redistributivos.

4. La evolución histórica de los estados e imperios condujo a una metamorfosis de la religión eclesiástica, que de religión étnica se convirtió en religión universalista. Se desmaterializó su concepción y su práctica ritual de intercambios con la divinidad, de manera que la religión redistributiva de ciclo alimentario pasó a ser una religión ética del amor y la misericordia -aunque, al mismo tiempo, se prestara a ser religión legitimadora del poder-.

Así pues, la evolución del especialista religioso o mediador hace aparecer tres tipos genéricos, correlativos a la fases de evolución de la organización social. Encontramos una mediación chamanista, carismática, en las sociedades igualitarias de tipo banda y aldea; una mediación aún carismática, protosacerdotal, de transición, en las sociedades jerarquizadas o de jefatura; y una mediación institucional o burocrática, de la casta sacerdotal, en las sociedades estatales y estratificadas en clases sociales. Ésta última presenta dos modalidades, según sus ritos sean cruentos o incruentos, y cuenta a veces con el contrapunto del profetismo o el mesianismo.

La evolución de los mediadores, por consiguiente, va en sincronía con la evolución de la sociedad y de sus dioses. En líneas generales, la mediación se diversifica acorde con el proceso de especialización y división social del trabajo, en los sucesivos niveles de integración sociocultural. Lo cual no obsta para que se observe una abigarrada diversidad en cada uno de esos niveles. Y es que probablemente sólo las bifurcaciones principales poseen un valor adaptativo, mientras que toda la variabilidad restante queda al albur del azar y la inventiva.

En la relación de intermediación con los espíritus, los dioses, o la divinidad, caben varias estrategias (Marvin Harris 1989: 396): A) El enfrentamiento, como agresión que pretende dominar o arrebatar el poder divino. B) El intercambio de bienes y servicios, mediante el cual el hombre entrega unas ofrendas materiales y obtiene otros

beneficios. C) La invocación de la piedad y misericordia divina, que concede sus dones a cambio de amor y devoción. D) La inmolación sacrificial del que se entrega a sí mismo o a alguien o algo muy apreciado sin pedir nada. La mayor parte de las religiones consideran que lo más apropiado, para obtener beneficios divinos, es alguna forma de *intercambio*, cuyas técnicas o gestión están en manos de los mediadores. Refiramos la historia un poco más detenidamente.

En las sociedades organizadas en bandas y aldeas, que son igualitarias, cada individuo adulto suele dominar los recursos simbólicos para relacionarse con los espíritus y cuenta con la ayuda de algún «espíritu guardián». Pero allí topamos siempre con el inquietante personaje del chamán o hechicero, poseedor de especiales saberes y poderes de comunicación con el mundo de los espíritus. Puede utilizarlos para el bien o para el mal. Aúna conocimientos empíricos y conocimientos esotéricos, técnicas medicinales y poderes mágicos, puestos al servicio de la comunidad. Los casos más estudiados, en Siberia y en América del Sur, nos lo muestran a la vez como oficiante religioso, brujo, mago, adivino y sanador. Cumple el papel de intermediario, para el que es llamado e investido por algún espíritu, tras pasar por una crisis, grave enfermedad, peligro de muerte o experiencia extraordinaria. Luego, experimentado y con el auxilio de su espíritu aliado, contribuye a la integridad psíquica y a la curación de los demás, reparando los desórdenes que ineluctablemente sobrevienen.

En sociedades cazadoras, el chamanismo debe asegurar la alianza con los espíritus donadores de vida y con los animales de la naturaleza, mediante un intercambio equilibrado, a fin de que ofrezcan caza abundante y la cacería resulte un éxito. De ello pende la supervivencia.

En las sociedades de este nivel, se cree en los espíritus ancestrales de la comunidad, identificados de forma difusa y anónima, o bien con nombres totémicos. En numerosas sociedades de tipo aldea, la comunidad indiferenciada de espíritus de los antepasados supervisan y protegen al grupo; su bendición es precisa para garantizar el éxito en cualquier actividad, y en su honor se celebran festines en fechas señaladas. Mientras la organización económica y política radica en una redistribución igualitaria, se da culto a los espíritus de los antepasados, sin distinción entre ellos.

Los hombres siempre han proyectado en sus dioses sus propias apetencias y valores. De manera que, en el intercambio con la esfera divina, han entregado sin duda lo que más deseaban. Durante milenios, el ritual religioso consistió en sacrificios animales y humanos. Los altares fueron, en todas partes, originariamente aras para la inmolación de animales y, en no pocos sitios, para la matanza de congéneres. El canibalismo -por mucho que nos repugne- no era para sus practicantes un acto depravado sino religioso. El chamán era el encargado del sacrificio y del reparto equitativo de la carne.

Al formarse los sistemas de jefatura, mediante la confederación de aldeas, aumenta la población y la riqueza, aparecen diferencias de jerarquía, rango social y riqueza. Entonces el culto se orienta hacia parientes muertos concretos y con nombre propio, que legitiman el derecho a la herencia. En las sociedades ganaderas, la relación con los

espíritus y la naturaleza se transforma según una lógica de filiación. La subsistencia depende de los antepasados humanos, a quienes hay que mantener contentos. El oficio del chamán se hace hereditario, y se especializa en curar enfermedades del ganado.

Cuando evolucionan las jefaturas, son los antepasados de los grandes jefes, enterrados en suntuosas tumbas, quienes son objeto de culto, del que se encarga a especialistas bien remunerados. Es en las jefaturas avanzadas y los estados naciendo donde la figura del mediador religioso evoluciona, operando mutaciones culturales en el chamanismo, hasta hacer aparecer instituciones eclesiásticas, especializadas en la redistribución de los beneficios ofrendados a los dioses. Hay ofrendas y tributos en especie, botín y cautivos de guerra, que benefician a las minorías dirigentes, pero que en parte son también redistribuidos a la gente popular. Al chamán le sucede el sacerdote, y al carisma lo sustituye la institución eclesiástica (es decir, un clero permanente). El chamán asumía su función especial en virtud del carisma personal, la vocación recibida, la experiencia iniciática y el reconocimiento social; siempre seguía perteneciendo a la gente común y debía trabajar como todos los demás. A diferencia de él, el sacerdote ocupa un cargo dentro de un clero instituido, centralizado y jerarquizado, vive separado del común de los mortales, como una casta aparte, dedicado de por vida al estudio de las ciencias y la tradición, a la medicina, la magia, la adivinación, las fiestas y los ritos sacrificiales.

El desarrollo de los estados e imperios, y el auge de las civilizaciones prístinas, a partir del milenio III antes de nuestra era, en el Viejo Mundo y más tarde en Mesoamérica y los Andes, llevó consigo una consolidación del sacerdocio y del sistema religioso. Durante siglos, el ritual y el sacrificio de animales estuvo íntimamente vinculado. En las antiguas religiones eclesiásticas, ser sacerdote significaba ser experto en matar animales de modo agradable a la divinidad. Al menos con motivo de grandes conmemoraciones, se celebran ritos sagrados en los que, tras alimentar debidamente a los dioses, se reparte comida abundante para todos. En la India védica, la casta sacerdotal de los brahmanes tenía a su cargo el sacrificio ritual de los animales domésticos, cuya carne era redistribuida entre los invitados de la casa. A cambio del sacrificio ritual y las plegarias, las deidades accederían a las peticiones de salud y bienestar.

Los levitas del Israel bíblico, continuadores del sacerdocio de Aarón, estaban encargados de los sacrificios, de presentar las ofrendas a Yahveh y redistribuirlas al pueblo, que no podía comer vacuno ni oveja si no eran matados ritualmente. En la fiesta de la dedicación del templo de Jerusalén, el rey Salomón mandó sacrificar 22.000 bueyes y 120.000 corderos (1 Reyes 8,62-66).

En la inauguración de su palacio, el rey asirio Asurnasirpal sacrificó, para cerca de 70.000 invitados, decenas de miles de corderos y diez mil odres de vino, durante diez días.

Entre los celtas prerromanos, los sacerdotes druidas, como otros muchos por doquier, aparte de la adivinación, practicaban los sacrificios públicos y domésticos de animales.

Por todo el mundo antiguo, los festines redistributivos, religiosamente oficiados, venían a regular el acceso a un bien tan precioso para la vida y la salud como es la carne.

Las religiones de nivel estatal unifican el panteón de dioses, y en ciertos casos evolucionan hacia un monoteísmo más o menos personalizado. En general, se da un proceso de integración de los dioses étnicos, subordinados bajo una deidad suprema (como en el panteón egipcio, hindú, o grecorromano), y más tarde una transición hacia la creencia en alguna divinidad única, de índole universal (por ejemplo, en el judaísmo, el taoísmo o el budismo).

Así, pues, durante mucho tiempo, las religiones eclesiásticas se desarrollaron como religiones cruentas. Los sacerdotes mediadores oficiaban el sacrificio ritual de animales y los banquetes redistributivos. Es verdad que se llegaron a prohibir los sacrificios humanos rituales y el canibalismo bélico -según Marvin Harris, porque los cautivos de guerra eran entonces más útiles empleados como mano de obra: «resulta mucho más provechoso consumir el producto de su trabajo que la carne de sus cuerpos (Harris 1989: 411)-. La excepción a esta regla la encontramos en las religiones precolombinas de los imperios inca y azteca, en las que prosiguió el sacrificio ritual de seres humanos y el banquete redistributivo antropofágico (seguramente por el grave déficit de proteínas de origen animal en aquellos reinos).

El hecho de los sacrificios humanos atraviesa casi toda la historia de la humanidad. La evolución de las civilizaciones no siempre puso fin a los sacrificios humanos, aunque ya no se comiera su carne. En las antiguas culturas mediterráneas se practicaba la inmolación de niños, quemados en honor de Baal y Moloc (*1 Reyes* 16,34; *2 Reyes* 16,3; 17,16-17; 21,6). Igualmente los prisioneros de guerra solían ser sacrificados, tanto en los estados mesopotámicos, como entre los antiguos israelíes, los antiguos griegos y romanos, los celtas, o los chinos Shang (siglo II a. C.). No pensemos que la idea de sacrificar humanos a los dioses se ha erradicado: recordemos, por ejemplo, los espeluznantes degüellos indiscriminados del Grupo Islámico Armado (GIA) argelino, sacrificios como esos de los que daba cuenta la prensa hace pocos días: «Treinta personas, entre ellas 10 mujeres y nueve niños, de la etnia urhobo fueron sacrificados en un sangriento ritual a los dioses locales, en el estado de Beyelsa, al sur de Nigeria» (*El País*, 20 de marzo de 1998); o las autoinmolaciones de algunas sectas patológicas en países supuestamente secularizados.

En una evolución ulterior, tal vez como reacción a una redistribución cada vez más reservada a las minorías poderosas, las religiones cruentas evolucionaron hasta convertirse en religiones incruentas, en las que las ofrendas sacerdotales con derramamiento de sangre fueron sustituidas por una vida ética entregada a las buenas obras, y donde la recompensa debía esperarse después de la muerte. Esta gran transformación del espíritu humano se inicia en los siglos VI y V antes de nuestra era,

en el Viejo Mundo: Surgen sistemas religiosos o filosóficos con un carácter crítico, ético, y humanista. Son obra de numerosos renovadores e innovadores, quizá a menudo ignotos, de entre los cuales la selección cultural nos ha preservado a los fundadores de religiones universalistas, o de algunas otras que no llegaron a serlo.

En Persia, Zoroastro (siglo VI) enseñó una moral basada en la virtud y en la obligación de elegir entre el bien y el mal, la verdad y la mentira.

En China, Kung Tse (Confucio, 551-479) fue maestro de moral, enseñó el altruismo, la tolerancia y la armonía social basada en el cumplimiento del deber. Mo Tse (Mencio, siglo V) propuso la necesidad de abolir la guerra y seguir la vía del amor universal y la ayuda mutua entre todos los seres humanos.

En India, Mahavira, fundador del jainismo (siglo VI), opuesto a los rituales brahmánicos y al sistema de castas, formuló una religión ascética, defensora a ultranza de toda vida. Gautama Buda (560-483) rechazó los rituales hinduistas y predicó la liberación del ciclo de las reencarnaciones mediante el óctuple sendero de la perfección, de la disciplina física y mental que conduce al nirvana.

En Grecia clásica, Pitágoras (580-500), que también sostenía la creencia en la transmigración de las almas, propuso buscar el conocimiento de la armonía y el orden del cosmos, para adecuar a él la propia vida.

Los profetas del antiguo Israel condenaron el ritualismo del culto y la eficacia de las ofrendas alimenticias a la divinidad. Posteriormente, en el quicio de nuestra era, en Judea, Jesús anunció el evangelio del reinado de Dios, basado en la ética del amor fraterno. La *Carta a los Hebreos* habla de la abolición de los sacrificios de animales y el sacerdocio ritual; utiliza la simbólica de sacrificio-sacerdocio, aplicándola al asesinato político de Jesús, para afirmar que el culto a Dios se da en la vida misma, entregada por amor a los demás, conforme a la voluntad divina. Ésta sería la mediación definitiva. En coherencia con tal teología, el simbolismo del Espíritu Santo, que desciende sobre todos, judíos y paganos, propone una relación con Dios primariamente individual y comunitaria, de alguna manera laica y sin mediación sacerdotal. Todo esto no fue obstáculo para que, en la historia de la iglesia cristiana, se reconstituyera el sacerdocio, como ocurriera antes en el budismo y después en el islam.

A comienzos del siglo VI d. C., en Arabia, Mahoma suprimió el culto idolátrico y predicó una doctrina monoteísta y una ética de la misericordia.

En el fondo, sin embargo, las nuevas religiones no quedan tan lejos de la función social primigenia de la religión, es decir, la de propiciar que todos puedan comer y convivir en paz. La diferencia está en que la creación de las condiciones materiales para el bienestar social no suelen ser ya competencia del mediador religioso (salvo, tal vez, en el caso de los movimientos mesiánicos). El maestro o el profeta mediador está ahora muy lejos del sacerdote redistribuidor de carne. Se limita a proclamar unos valores éticos, aunque bien es verdad que, en principio, son los que deberían favorecer

aquellas condiciones. Pero su realización se limita con frecuencia al plano puramente simbólico o imaginario. Las que se imponen son las condiciones sociales del crecimiento demográfico, la aglomeración urbana, la opresión clasista y las guerras, la escasez alimentaria y la inestabilidad política (cfr. Harris 1989: 425-428). Suscitan un ansia por escapar al sufrimiento y por encontrar un sistema de valores que permita organizar la convivencia humana.

La mediación religiosa ofrece ahora, ante todo, bienes espirituales: el perdón de los pecados, la salvación del alma, el favor divino, la vida eterna, condicionando a la rectitud moral una compensación futura. En lugar de recompensas en este mundo (para las que, por lo demás, no cesarán de suscitarse otras mediaciones), las grandes religiones éticas desplazan más bien su promesa de felicidad y salvación a un más allá. Es sin duda lo que expresa la creencia hindú, budista y pitagórica en la reencarnación de las almas, o la creencia egipcia y platónica en la inmortalidad del alma, y esa especie de síntesis que les sucede y es la creencia cristiana y musulmana en la resurrección de los cuerpos. El radical inacabamiento del sentido en los logros humanos de este mundo y la inevitabilidad de la muerte constituyen el reto definitivo para todo intento de mediación llevado suficientemente adelante.

Aunque los profetas y fundadores de esos sistemas religiosos cuestionan el valor de los ritos (postulan que los *sacra* y los *signa* tienen su verdadera realización en el plano ético-político) y aunque se enfrentan a los mediadores afincados en las instituciones eclesiásticas enfeudadas en el poder, el hecho cierto es que, con la evolución posterior, prácticamente todas esas doctrinas de renovación religiosa naufragaron en pomposos ceremoniales, o en evasiones místicas, e indefectiblemente en un servilismo agudo respecto al poder político. En efecto, una clave decisiva para entender la evolución de las religiones universalistas radica en su capacidad para adaptarse a la estructura del poder sociopolítico y a potenciar el control estatal. Tanto el budismo como el cristianismo o el islam, pese a predicar el amor a los semejantes, se las arreglaron históricamente, como religión del estado, para legitimar las guerras de conquista, la colonización y el reforzamiento de los privilegios de las clases dominantes. Algo así como el ideal democrático, en la Grecia clásica, fue perfectamente compatible con el estado de esclavitud para la mayoría de la población. Lo mismo que la democracia parlamentaria moderna resulta conciliable con la existencia de enormes desigualdades sociales.

A pesar de todo, del seno mismo de esas religiones ha resurgido periódicamente la crítica a la idolatría y la superstición, así como la reivindicación de una ética del respeto al otro y solidaridad con el que sufre. La figura del buen mediador pasa a ser, en adelante, no la del sacerdote entregado a los mitos y los ritos, sino más bien la del maestro que propone un orden social justo, basado en una opción ética personal y una visión utópica o escatológica de la historia.

Las fluctuaciones de los sistemas religiosos son constantes, oscilando entre una concepción éticamente depurada en torno a la idea de justicia y solidaridad universal, y un barroquismo ritualista, que multiplica hasta el infinito los mediadores terrenales y

los intermediarios del otro mundo. Por ejemplo, el catolicismo promocionó la creencia en la mediación de la Virgen María y la intercesión de los santos. Y en su seno han germinado toda suerte de órdenes y congregaciones religiosas, y de tipos al margen de la institución oficial: ermitaños, santones, curanderos, sabios, videntes, iluminados, heterodoxos...

Capítulo aparte merecerían las revitalizaciones religiosas y, destacando entre ellas, el mesianismo. Los movimientos mesiánicos son movimientos religiosos con un contenido político, que se han desencadenado en muchas épocas y países, siempre en sociedades en situación de crisis, opresión o dominación colonial. En torno a un profeta o mesías, que alienta las esperanzas en un mundo nuevo, se aglutinan los oprimidos, se rebelan contra la insostenible situación presente y pugnan por la instauración o restauración de un orden social justo y armonioso (cfr. Gómez García 1991: 61-68).

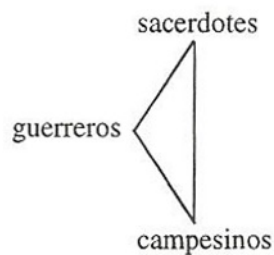
Por lo demás, parece ser una constante la promoción de los mediadores al rango de espíritus, seres sacralizados, divinizados. Los antepasados difuntos, primero anónimos, luego con nombre propio, que fueron mediadores durante su vida terrenal, se convierten en espíritus protectores e intercesores en su vida tras la muerte. Las almas de reyes y faraones o emperadores, a veces ya divinizados en vida, ascienden al cielo de los dioses, mientras sus momias yacen en colosales pirámides, criptas, mausoleos. A los fundadores de grandes religiones universalistas les aguarda una metamorfosis parecida; su memoria es venerada en templos adonde sus fieles acuden en peregrinación: Benarés, Jerusalén, Roma, La Meca. Es lo mismo que ocurre con los santos canonizados por las iglesias cristianas; y con los «santos» venerados espontáneamente por la gente: como, por ejemplo, el milagroso capuchino fray Leopoldo de Alpanseque, en Granada; el «santo» Manuel, en Noalejo (Jaén); o el «santo» Antonio, en Moraleda de Zafayona (Granada), siguen haciendo prodigios desde su tumba. El significado de ese mundo de espíritus, dioses o santos no es muy diferente del que tiene el panteón de hombres ilustres de una nación -elevados a la gloria-, la galería de rectores o presidentes de ciertas instituciones, o esas genealogías políticas e ideológicas que alinean las imágenes de Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao Zedong, o Che Guevara. En todos los casos se exhibe un paradigma que encarna valores compartidos por una colectividad, en los que se cifra el sentido de la vida o la historia.

Con la evolución cultural y cultural no desaparecen del todo los tipos de mediadores que van quedando desfasados. Por el contrario, aunque pierden su papel globalizador de la mediación, ostentado por la figura más avanzada, forman parte de hecho del sistema religioso, que adquiere formas más complejas, y a menudo restringe las funciones de los antiguos tipos de mediación, ya sea asimilándolos en papeles subalternos, ya sustrayéndoles el reconocimiento oficial. Se constata, así, un encabalgamiento o superposición simultánea de niveles evolutivos, de diferentes tipos de mediadores. La centralización política y la imposición de la religión del estado, con su tradición escrita, no eliminan las prácticas chamánicas, sino que las mantienen en

una posición complementaria dentro del sistema simbólico global, como el curanderismo y algunos cultos no oficiales o llamados «populares».

Lo que acontece es una paulatina *bifurcación y diversificación* de la originaria figura del mediador religioso, la del chamán, o la del sacerdote. En un principio concentra en sí todo el saber y el poder de mediación, de puente entre los humanos y lo divino. La posterior evolución genera una creciente taxonomía de especialistas que se reparten y disputan el campo de la ideología, la salvación, la salud, el sentido. Ocurre así lo mismo que en otros órdenes del sistema sociocultural. Ahora bien, las estructuras básicas y los tipos fundamentales son siempre pocos.

Georges Dumézil, en sus estudios comparativos de las religiones de los pueblos indoeuropeos, demuestra la hipótesis de una concepción subyacente de la sociedad al modo de una jerarquización entre tres clases funcionales, que modela la estructura de la religión, el derecho, el arte, la filosofía, la civilización entera. Las tres categorías de la India son homólogas con las de Roma y vienen a coincidir con al modelo medieval de tres órdenes: sacerdotes, guerreros, labradores.



La relación de oposición a la defensa militar y el trabajo productivo trazan los contornos de la funcionalidad religiosa, que inicialmente agrupa todo el «saber». Éste proporciona a los campesinos y a los gobernantes el enlace con el cielo, único que garantiza abundancia de energías espirituales y materiales. La mediación sacerdotal garantiza tanto «comer bien» como «pensar bien», la salud del cuerpo y del alma. Es posible conjugar lo religioso con los otros polos, dando lugar a tipos intermedios. La conjunción de sacerdote y guerrero se plasma en figuras tales como la del faraón, el califa, el rey-papa, o el caballero de una orden militar. La conjunción de sacerdote y campesino se trasluce en el monje que vive de su trabajo, o en la regla benedictina del *ora et labora*.

Cuando aparece el sacerdote, éste conserva las aptitudes mágicas del *chamán* y la doble virtualidad para el bien y para el mal, para dar vida y muerte, salud o enfermedad, bendición o maldición. La principal novedad del *sacerdocio* está en la institucionalización y la vinculación con el estado. Luego, el sacerdocio oficial evoluciona hacia la idea de una mediación exclusiva para el bien, mientras a nivel extraoficial pervive la ambivalencia de lo sagrado en un tipo que podemos llamar *hechicero*, que se desdobra a veces en especialista benéfico (*santón*, curandero) y especialista maléfico (*brujo*, nigromante, etc.). Cada tipo puede diversificarse en otros subtipos.

Por su lado, el sacerdocio eclesiástico contrasta, en entornos sociales de fuerte crisis, con la denuncia profética, situado el *clérigo* de parte del sistema político opresor, mientras el *profeta* o mesías popular reclama en nombre de Dios justicia para los oprimidos.

A medida que adelanta el conocimiento, los eclesiásticos se bifurcan en dos direcciones: el *sabio*, dedicado por entero al cultivo del saber (de ahí saldrá el filósofo y el teólogo y se independizará el científico); y el *pastor* o padre espiritual, que ya ha confiado el cuidado del cuerpo a la ciencia médica, y se dedica al cuidado de las almas de los fieles y al culto litúrgico. Más tarde, se distinguirá entre el alma y la mente, ésta competencia del *psicólogo* y aquélla reservada en un sentido moral y trascendente al *cura*. La resultante (véase el cuadro adjunto) es un progresivo estrechamiento del campo de la función/mediación religiosa y sacerdotal.

chamán	sacerdote	profeta/mesías		
		clérigo	sabio	científico
				filósofo
				teólogo
		pastor	psicólogo	
	cura			
	hechicero	santón	curandero naturista	
			curandero «santo»	
		brujo		

Estructura y función de la mediación religiosa

La dimensión religiosa de la humanidad nunca se elimina, simplemente se desplaza. No hay formas religiosas eternas, sino que la evolución del sistema religioso y sus mediadores -como he repetido- interactúa con la evolución de los restantes niveles del sistema antropológico en su conjunto. La religión no se reduce a sus determinismos sociales, ni a ser una mera «proyección social» (cfr. Izard y Smith 1979). La mediación como estructura se transforma adaptándose a la organización general de la sociedad; y como función tiende a cumplir no sólo los fines asignados específicamente a lo religioso sino otros vinculados con la política y la vida cotidiana.

Existe una matriz antropológica, inherente a la función simbólica humana, que impone su imperativo de orden y sentido, que genera estructuras antropológicas propias de cada civilización, replicándose en todos los niveles del sistema social. Y a la vez, se dan unos acontecimientos contingentes que introducen principios singularizadores en los

modelos o tipos que se suceden, aparecen, mutan, o se acumulan y readaptan, a lo largo de historias plurales. Los individuos adquieren inconscientemente la gramática de la religión durante el temprano proceso de endoculturación, a la par que desarrollan el aprendizaje moral en contacto con los cuidados y la convivencia familiar. Pese a la ostensible diversidad de las creencias y prácticas y mediaciones religiosas, hay también entre ellas homologías estructurales y analogías de función, gracias a las cuales es posible traducirlas unas a otras. Hay, por ejemplo, una innegable homología entre las grandes religiones éticas y universalistas, e incluso entre todas sin restricción, por cuanto proporcionan un esquema de mediación con lo divino y por cuanto proponen pensar y vivir como si la vida tuviera un sentido. El espíritu, enfrentado a los enigmas de la existencia, se lanza automáticamente a la superación de sus contradicciones, forjando mitos y rituales, a través de los cuales experimenta todas las combinaciones posibles, sin alterar una estructura invariante, subyacente tras la diversidad.

Realmente no podemos dispensarnos de tratar con el «mundo de los espíritus», habitado por los símbolos. Existe en la cultura, en nuestra imaginación y pensamiento e interactúa con la realidad empírica, influye en nuestra biografía y en la historia, como efecto de una selección cultural milenaria. La religión consiste en la relación con tales simbolismos del sentido, y viceversa. El símbolo significa «un más allá aquí»; esto es, hace presente algo más que la facticidad empírica de lo que está a la mano o al alcance de una relación técnica. Son religiosos los símbolos que dotan de sentido al comportamiento humano, los que implican valores. En este mundo de los espíritus/símbolos habitan los antepasados, su memoria, las interpretaciones valorativas del presente, los proyectos anticipadores del futuro, las fantasías de un tiempo fuera de nuestro tiempo.

Los mediadores tienen como tarea la comunicación con ese mundo. Son actores especializados en el circuito de intercambio entre hombres y divinidad; un intercambio concebido como en clave de información y de poder. La información asciende y desciende a través de la plegaria, la adivinación, la revelación, el mito. El poder (fuerza vital, energía, etc.) se entrega y se recibe en la ofrenda, el sacrificio, el banquete ritual, la fertilidad.

Esa estructura de comunicación simbólica contribuye, directa o indirectamente, a la adaptación de la humanidad a sus condiciones de existencia, y en este sentido la buena religión es «buena para comer». Pero a la vez responde a exigencias del pensamiento, no utilitarias sino netamente intelectuales y desinteresadas: necesidad de comprender el mundo y la sociedad como un todo; en este sentido, es «buena para pensar», pues «brinda [al hombre] la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo y que, de hecho, él *entiende* el universo» (Lévi-Strauss 1978: 38), aunque se trate de una ilusión.

El simbolismo religioso constituye una reserva de posibilidades para el pensar humano, una fuente de conceptos cifrados en el plano imaginario, un potencial de recursos susceptibles de traducirse en el comportamiento y la realidad social. Porque lo

imaginario -que tomó pie en la experiencia del mundo- repercute retroactivamente sobre lo fáctico, en la misma medida en que los significados tejen la realidad. Tejen y destejen sin cesar, en una pretensión soteriológica de poner fuera de peligro la vida de los hombres.

La mediación es requerida por los problemas de la vida y la muerte. Para la conciencia humana, el límite infranqueable es la muerte (y, por tanto, el sentido último de la vida, que planea sobre cada uno de sus momentos). A esta preocupación puede responder la ficción científica o literaria. Pero, a diferencia de ellas, sólo el pensamiento religioso pretende un sentido real. Frente a la experiencia temible del caos, el desorden catastrófico, el peligro de estallido social, de guerra, hambre, enfermedad y muerte, la función mediadora responde a la necesidad de orden, armonía con la naturaleza, paz social, una vida que escape al absurdo. Los mediadores están siempre, de múltiples formas, activando sus mecanismos a fin de levantar puentes entre el absurdo y el sentido. Gracias a esto, sin duda alguna, el sentido está en el hombre; pero no sabemos si el hombre está en el sentido (objetivamente).

Crisis actual: desfase de los mediadores

La era de la Ilustración y la revolución industrial opuso de forma tajante la razón analítica al pensamiento mítico. Pero la necesidad de criticar la religión establecida ofuscó un análisis más lúcido de lo religioso. De manera que la mala religión se les coló en los ámbitos seculares de la ideología política, la racionalidad filosófica, la historia y hasta las ciencias, que asumieron más o menos implícitamente la función de generadoras del sentido y heredaron, inmanentizándolo, el supuesto teológico de un orden determinista del universo. En realidad el «proceso de secularización» encubre no pocas veces nuevas sacralizaciones. Según Feuerbach, la conciencia de Dios no es más que la conciencia del género humano, una proyección de la esencia del hombre. Por eso, cada hombre tiene su dios: «Quien tiene un fin que sea en sí verdadero y esencial, tiene también la religión» (Feuerbach 1841: 111), entendida de una manera real, reducida antropológicamente. Está claro que esta idea aporta un elemento de verdad, pero, al vaciar la proyección en sí de todo contenido propio, la reduce a total alienación, perdiendo de vista que, si tal proyección retroactúa sobre la sociedad, hay que concebir ese bucle. Hay que discutir sobre él y acerca del contenido, sentido y valor real de lo proyectado.

Marx y Freud desplegaron otras facetas de la crítica a la religión. Pero la observación de las mismas sociedades secularizadas pone de manifiesto hasta qué punto el pensamiento humano es persistente en su empeño de buscar sentido. Sólo un absoluto escepticismo podría detenerlo. Como escribe Lévi-Strauss:

"si tuviéramos que pautar desde ese escepticismo radical todos nuestros pensamientos y todos nuestros actos, resultaría imposible vivir. Un escepticismo consecuente no podría desembocar más que en el suicidio o en el más feroz de los ascetismos, si no fuera porque tropieza con una constatación empírica: sin tener

necesidad alguna de justificarlas de otro modo, el hombre encuentra satisfacciones sensibles en vivir como si la vida tuviese un sentido, por mucho que la sinceridad intelectual asegure que no es en absoluto así" (Lévi-Strauss 1991: 276).

Por eso, Dios siempre existe socialmente: Allí donde se afirma el sentido de la vida. Sea cual sea la interpretación del hecho, es incuestionable el embuclamiento de lo secular y lo religioso, démosle el nombre que se quiera. La funcionalidad religiosa permanece y conserva su esquema allí donde, trascendiendo lo fáctico, se consagran comportamientos de gran trascendencia para la sociedad o la humanidad. Se ha escrito que tal vez «en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función» (Lévi-Strauss 1978: 65).

No es nada disparatado ver cómo la mentalidad sacrificial de las antiguas religiones pervive con enorme arraigo en la política de los estados. Lo muestran las atroces guerras del siglo XX, en este aspecto el peor siglo de la historia de la humanidad. El envío de jóvenes soldados a morir «por la Patria», o «por Dios», o «por la Revolución» no es menos sacrificio humano que la inmolación de niños, doncellas o enemigos. El supremo dirigente de esa «religión de salvación terrestre» que era el marxismo-leninismo no dudó en fusilar (sacrificar) millones de campesinos en aras de la colectivización de las tierras. Tampoco vaciló el presidente de Estados Unidos, Truman, en ordenar el holocausto nuclear de dos ciudades japonesas. El dios supremo puede llamarse Interés Nacional, al que, por ejemplo, se está dispuesto a sacrificar materialmente a cincuenta mil iraquíes, sin ningún escrúpulo moral y religioso. Baal y Moloc no han muerto.

Una dimensión religiosa atraviesa siempre la política. Y, en nuestra edad de hierro planetaria, en ausencia de un sistema religioso mundial (lugar que ocupa en parte la declaración universal de los derechos del hombre), las religiones tradicionales basculan entre la pérdida de credibilidad y el fideísmo integrista, mientras reviven viejos clichés de chamanismo y prosperan nuevas clerecías mediáticas.

Pero lo más grave, en la Babel de las religiones, reside en el pensamiento totalitario que anida en el integrismo y el nacionalismo étnico, formas fanáticas con enorme auge en la actualidad. Ante la dificultad de concebir la unidad y la diversidad de nuestra especie, aparecen grupos que elevan sus particulares creencias -cuya génesis histórica ignoran- al rango de verdad absoluta. Los nuevos misioneros ya no apelan a la «razón universal», sino más comúnmente hacen ostentación de una conciencia fragmentaria y xenófoba, divinizando la «raza», o el «pueblo», o la «identidad étnica». Creo justificado afirmar que las ideologías nacionalistas, en su propia concepción, han resucitado las religiones étnicas. Y además se suelen servir de ellas (por ejemplo, del judaísmo se sirvió el sionismo; tal o cual confesión o monasterio o clerecía respalda a un fanatismo nacionalista, desviando religiones en principio universalistas, como el budismo, el cristianismo o el islam). Las religiones étnicas se oponen al pluralismo y al universalismo: su dios es el «Dios del pueblo» (pueblo escogido, por supuesto), el «espíritu del pueblo», el «espíritu nacional», la «identidad cultural». El fascismo y el nazismo representan la meta final de esta aberración de espíritu totémico. Estos

dioses étnicos acostumbran a pedir sangre, igual que hace tres mil años. Así, en la acción terrorista reaparece el mediador como matarife, al servicio de un dios/ideología que reclama sacrificios humanos, en cuya eficacia cree ciegamente para salvar al pueblo. A mayor escala, la denominada «limpieza étnica» adopta a menudo la máscara de purificación sagrada, bajo la que encubre un genocidio.

Mientras que la religión ética universalista lleva en germen los principios de una política democrática, las religiones étnicas, como las de clase, máxime en sociedades culturalmente pluralistas, propenden, por su lógica interna, a la exclusión de los otros y a un sistema política y culturalmente uniforme. Si caemos en la cuenta de que lo «popular» no es sino un avatar de lo étnico, entonces no nos extrañará que la llamada religión popular corra el riesgo de prestarse fácilmente a la manipulación con fines nacionalistas.

Hoy, encontramos un desfase entre la mundialización de la economía, la política, la ciencia, la técnica, la información y las comunicaciones, y la fragmentación de las civilizaciones y las religiones. La mediación eclesiástica está en crisis, desde muchos puntos de vista. ¿Qué queda al sacerdocio, o a la iglesia, cuando la redistribución de bienes y servicios depende del mercado; la organización de la convivencia depende de la constitución democrática del estado; la visión del mundo es asunto de las ciencias y las filosofías; la ética pertenece al ámbito privado de cada uno; la salud del cuerpo y del alma, está respectivamente en manos de la medicina y la psicología o psiquiatría; cuando el «más allá» ha perdido sus vinculaciones con el más acá? La iglesia católica, por ejemplo, tras los esfuerzos del concilio Vaticano II, no logró su adaptación a los nuevos tiempos. Ahora bien, el malestar en la cultura y la conciencia no se arregla regresando a los chamanes, adivinos y brujos, ni dejándose seducir ya sea por los charlatanes del «espíritu del pueblo», ya por los del «pensamiento único», sino tal vez mediante el diálogo abierto, en una misma interfaz de valores compartidos, capaz de elaborar las posibilidades de convivencia pacífica que cabe esperar a la humanidad planetaria.

El simbolismo del *Deus absconditus* alude a la posibilidad de trascendimiento en la evolución histórica. Cuando la física ha abandonado el determinismo, la imagen de la divinidad -suprema mediación- no puede concebirse ya conforme al modelo del orden determinista (como esencia inmutable, como ley eterna, como ley dialéctica de la naturaleza y de la historia, todo escrito, como predestinación que anula la libertad del hombre). La emergencia de lo nuevo no es el paso de la potencia al acto, ni el cumplimiento de una ley natural o de un *telos* preexistente desde siempre. Pues la propia posibilidad es un resultado, a veces singular e imprevisible, de inestabilidades, fluctuaciones, azares y necesidades particulares, todo lo cual requiere la libertad humana en un sentido real.

En conclusión, Será menester despanteizar, desabsolutizar siempre el orden existente, a fin de vivir formando parte de un mundo abierto, habitado de posibilidades inciertas, donde resulta evidente a la vez el sentido y el sinsentido; donde históricamente se han alcanzado ciertas cotas de sentido, y merece la pena luchar contra el sinsentido, contra

el sufrimiento. La apuesta del mediador religioso, cuya genealogía he esbozado, estriba en llevar más adelante, en diálogo con la naturaleza y con sus semejantes, la organización de un mundo más justo, más humano y, por eso mismo, más divino. Hay una estrecha interrelación entre el orden mundano y el orden sagrado. Los hombres difieren entre sí por sus obras, sin duda, pero también por sus dioses, en cuyo desvelamiento desempeñan un papel insustituible los buenos mediadores -que bien pueden ser laicos-. Lo fueron en sus respectivos contextos históricos, los grandes fundadores de religiones éticas y universalistas, iconoclastas frente a las imágenes divinas convertidas en ídolos alienantes. Durante mucho tiempo aún, podrán acompañarnos con sus lámparas en medio de la noche, haciéndonos meditar en los enigmas de nuestra condición humana, lejos del oscurantismo de los santones, la malevolencia de los brujos y la hipocresía de los sacerdotes: metáfora de la caterva de intermediarios de esa mala religión polimorfa, que sustenta este mundo secular, dominado por sistemas luciferinamente faltos de piedad.

Obras citadas

Dumézil, Georges

1958 *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruselas, Latomus.

1966 *La religion romaine archaïque*. París, Payot.

Eliade, Mircea

1967 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. IV. Las religiones en sus textos*. Madrid, Cristiandad, 1980.

Feuerbach, Ludwig

1841 *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.

Gómez García, Pedro

1991 *Religión popular y mesianismo*. Granada, Universidad de Granada.

Herrenschmidt, Olivier

1991 «Religión», en Pierre Bonte y Michael Izard, *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid, Akal, 1996 (629-634).

Harris, Marvin

1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, 1980.

1989 *Nuestra especie*. Madrid, Alianza, 1992.

Izard, Michel (y Pierre Smith) (coord.)

1979 *La función simbólica*. Madrid, Júcar, 1989.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1964.

- 1962 *El totemismo en la actualidad*. México, FCE, 1965.
- 1978 *Mito y significado*. Madrid, Alianza, 1987.
- 1985 *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós, 1986.
- 1991 *Historia de Lince*. Barcelona, Anagrama, 1992.