

# Presentación:

## La religión como sistema de pensamiento en la vida social

### 1. INTRODUCCION

Una sociedad es un sistema de valores, una comunidad moral. Las primeras escuelas de sociología (la leplaysiana y la durkheimiana) aunque enfrentadas, tenían una misma preocupación práctica, el orden moral de la sociedad. Para ambas, la tarea sociológica tenía un doble fin, el científico y el moral (Durkheim) o reformador (Le Play).

Cohesionar socialmente a los miembros de un grupo humano a través de una serie de valores compartidos no es tan sólo una característica de la *comunidad*, como creía Tönnies, sino también de la *sociedad*. Durkheim nos recuerda que no hay sistema social que funcione sin unos valores que lo sustenten. Estos valores sociales que *expresan* las creencias colectivas y que *orientan* el comportamiento y la conducta social (modelos de y para, según Geertz) se manifiestan sobre todo en el ámbito simbólico y especialmente en el religioso.

La religión, la primera ciencia según Durkheim, estaría llamada a cumplir varias funciones en la vida social.

Todo acto religioso cumple, al menos, cuatro funciones principales, a)ordenar el universo (*función clasificatoria*): las primeras clasificaciones humanas fueron religiosas, dirá Durkheim, y la primera ciencia, de carácter religioso, b)servir de mediación entre lo sagrado y lo profano (*función mediadora*), c)comunicación y creación de identidades colectivas (*función socio-identitaria*) y d)función de revitalización de la vida social a través de la fuerza regeneradora de los mitos (*aspecto cosmogónico*).

La primera es de carácter cognitivo (clasificatoria), ya que este fenómeno social puede comprenderse como una forma de ordenar la experiencia cotidiana. En segundo lugar, la religión provee significados socialmente compartidos que orientan la vida individual. Desde este punto de vista, la religión es un sistema simbólico que expresa el *orden moral* de la comunidad pero que, además, ayuda a construirlo mediante símbolos que ordenan lo social a través

de una serie de procesos de carácter representacional mediante los cuales toda cultura se construye. En concreto, me estoy refiriendo a los rituales y a los límites. Mediante los procesos rituales, las culturas construyen, defienden y reproducen sus límites de relación a través de los cuales aparece la identidad y la diferencialidad. Estos límites físicos, sociales y simbólicos son el espacio en el que la vida social se reproduce y se legitima.

Mary Douglas percibió magistralmente el papel de los símbolos en este marcaje de los límites sociales de la sociedad. Para esta autora, el ritual es una forma no verbal de ordenar la vida social. Sin rituales, el grupo humano no tiene pautas culturales de ubicación social, lo cual equivale a decir que, sin estas acciones simbólicas carece de fuentes extrasomáticas de información orientadoras del comportamiento y sin las cuales ninguna cultura humana podría sobrevivir.

La sociedad, por lo tanto, es un orden moral, es decir, un conjunto de representaciones sociales (bien externas al individuo -Durkheim-, bien producto de la acción individual -P. Berger y T. Luckmann-) que forman el lado sagrado (separado, intocable, tabú) de la vida social. La religión (el marcaje simbólico de los límites cosmológicos, biológicos, sociales e ideológicos) nos acerca a este mundo de lo sagrado y recurre a él para regenerar, reordenar y guiar el comportamiento cotidiano de una determinada cultura.

## 2. LOS APORTES DE ESTE NUMERO

Sea desde el punto de vista histórico, etnográfico o antropológico, los trabajos de este volumen presentan el fenómeno religioso como un hecho ligado a la experiencia humana compartida, sea ésta vital, social o cosmológica, es decir, a nivel de acompañamiento del ciclo vital humano, de los procesos sociales o a nivel de control de las fuerzas cosmológicas en beneficio de la subsistencia colectiva.

En el primer caso, los trabajos que ofrecemos privilegian el estudio de la ritualización del momento de la muerte. Este es el tiempo de *life-crisis* que afecta con mayor intensidad la estabilidad del grupo doméstico y del grupo de personas que forman las repúblicas de vecinos de las aldeas, pueblos y caseríos de Euskal Herria.

Las cofradías de la Vera Cruz, los lugares de reposo de los muertos, los restos y vestimentas que los cubren son objeto de análisis preciso y detallado. Nos hacen ver la forma en que la cultura occidental convierte los muertos en antepasados asegurando la permanencia del pasado en ritos, piedras, lienzos y tumbas que funcionan como fijadores de la memoria genealógico del grupo.

En el caso de las cofradías de la Vera Cruz, nos encontramos con la ritualización de un hecho, el de la muerte, que se enmarca en el seno del ciclo vital de la tierra en el que la vida personal y social están inmersas. El hecho físico de morir es socializado y ritualizado de forma que la sociedad rural se convierte, desde ese momento, en comunidad de vivos y de muertos. Integrar al difunto en la comunidad de los muertos para que siga viviendo dentro del grupo de vecinos era una de las tareas de estas cofradías. Lo hacían realizando un elaborado ritual estudiado extensamente por los antropólogos. El sepelio, las novenas, el año de luto, el aniversario y el posterior recuerdo de los muertos de la comunidad los días de la Santa Cruz (3 de Mayo y 14 de Septiembre), el día de los finados y el 2º día de las fiestas patronales muestran la preocupación de las comunidades rurales por ordenar el tiempo y el espacio de la vida humana dentro del ciclo vida/muerte/regeneración.

La cultura rural se define por el proceso según el cual el grupo de vecinos acompaña la fertilidad de la tierra para hacerla producir y de esta manera dar vida a la comunidad. Dentro de esta lógica, el muerto debe volver a la tierra, al recuerdo, a los restos y al patrimonio de la vecindad. Las tumbas de la Iglesia, los cementerios, las cruces y las capillas son las huellas permanentes de la historia colectiva de un grupo que grava su permanencia en el espacio de la comunidad.

Los símbolos de la vida (piedra), del sacrificio (cruz) y de la regeneración (árbol) son los llamados a representar la realidad más profunda y duradera de las comunidades rurales: la ciclicidad fertilizadora del cosmos en la que el ser biológico y social de la vecindad se inscribe.

Otros trabajos de este volumen inciden en el aspecto protector de las prácticas religiosas. Es algo estrechamente relacionado con lo que venimos diciendo. Las sociedades rurales viven en la incertidumbre que llega a provocar la muerte de las plantas, los animales y los miembros de los grupos domésticos que componen la comunidad vecinal. Frente a las enfermedades, las crisis y las inseguridades, estas sociedades recurren al poder de lo sagrado para securizar, regenerar y recomponer. La protección del espacio de vida y desarrollo de la vida comunitaria a través de ritos y de límites en los que lo mágico y lo religioso se aúnan para garantizar la supervivencia es la forma privilegiada mediante la cual lo sagrado penetra lo profano impidiendo su degradación<sup>1</sup>. El grupo social recurre a la sacralidad (fuente de poder) a través de los ritos (función mediadora). Los espacios y tiempos rituales liminares logran, a través de lo que en antropología se conoce como performatividad ritual, que lo sagrado penetre lo profano protegiéndolo, regenerándolo y purificándolo.

En el País Vasco, la casa es el microcosmos social a proteger y limitar. Es la verdadera religión del pueblo vasco de tal manera que no es extraño que Joxemiel de Barandiaran diga que la casa es templo y sepultura.

*La etxe es templo. Es, desde luego, lugar sagrado, protegido por el fuego del hogar, símbolo de un genio llamado Andre Mari, que tiene virtudes sobrenaturales, por el laurel de su huerta o por el que se conserva en su casa, por diversas ramas de espinos albar, de fresno y de las flores solsticiales, por la flor de cardo, símbolo del sol, por el hacha y la hoz dotadas de poderes místicos, por ser morada de espíritus de antepasados o lugar visitado por estos, por la perenne ofrenda de luz que en ella se enciende a las almas, procurando conservar el fuego del hogar conforme a una ritual prescripción o norma de 'alumbrar a los muertos siquiera sea con una pajueta', por la práctica de depositar sobre las repisas exteriores de las ventanas piadosas ofrendas de comestibles destinadas a los difuntos de la casa, por la costumbres antigua de orientar las casas de suerte que su entrada principal mire al sol nascente, y finalmente porque la casa es cementerio familiar* (Obras completas, 1972, I:362).

La idea básica de Barandiaran es que la casa es a)un lugar de culto, o sea, un templo, cuya deidad principal es el fuego del hogar (sol -*eguzki*- y tierra -*Mari*- estarían representados en él y serían las deidades más importantes del pueblo vasco tradicional, ambas simbolizadas por el fuego del hogar), y especialmente b)un lugar de culto a los muertos<sup>2</sup>. El ofi-

---

<sup>1</sup> Un rito de protección de este estilo es la colocación del mayo en S. Vicente de Arana (Araba), narrado por Josexu Martínez Montoya (1996) *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural. Valle de Arana (Euskalherria)* Bilbao: Desclee de Brouwer, 85-89.

<sup>2</sup> Es decir, estamos ante la manifestación de una forma de religiosidad que encontramos en las zonas europeas basadas en la casa (familia troncal) como modo unidad primaria de organización social (Alpes, Pirineos, zonas de montaña europea), y que puede definirse como religión doméstica (Ver Josexu Martínez Montoya (1998) "Lógica doméstica y lógica comunitaria en los Pirineos", *Zainak* 17: 155-180.

ciante es una mujer, la *etxeoandere* o *sacerdotisa de la casa*. La dimensión de ser morada de los muertos es una de las más importantes dentro del conjunto de creencias y prácticas religiosas tradicionales. En la tumba que cada casa tiene en la Iglesia reposan los antepasados. Esta relación directa entre casa y sepultura nos habla de una de las características principales de la sociedad tradicional, característica que hemos mencionado, la no ruptura entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Incluso, a nivel físico, ambos están unidos por el *ilbidea*, el camino de los muertos, que hace del templo y de la casa dos moradas de un mismo grupo doméstico, el de antepasados y el de los moradores del *baserri*.

### 3. CONCLUSION

La religión tendría un rol de primer orden en la tarea de identificar las personas y los grupos a una determinada organización social (pueblo/casa/familia) y de simbolizar los valores sociales. La manera en que hoy en día son utilizadas las ermitas, procesiones, romerías y fiestas tradicionales manifiesta un ansia colectiva por recuperar la identidad perdida como consecuencia de varias décadas de desritualización, modernización y abandono de las religiones tradicionales. Nos encontramos ante una religión socio-identitaria. Frente a los aspectos socio-cosmológicos y socio-religiosos del pasado, las sociedades modernas estarían dando a la religión, a sus monumentos y ritos, precisamente por su capacidad de fijar el pasado y la memoria, el papel de cohesionar la conciencia colectiva en torno a valores comunitarios que tienen el riesgo de fosilizarse y arqueologizarse en un patrimonio rico y poderoso pero con graves dificultades para reproducir los anhelos, deseos y creencias de los nuevos ciudadanos de Euskal Herria. Preguntarse por lo religioso, globalmente, es ser capaces de vivir el reto de construir una nueva comunidad, sea esta local, (el caserío, el pueblo, la familia, los amigos), zonal (en torno a santuarios que cumplen viejas y nuevas funciones: Urkiola, Arantzazu, Angosto, Santa Teodosia, Aralar, Iratxe, etc.) o nacional. Los nacionalismos no son sino nuevas maneras de estar juntos compartiendo sentimientos de identidad supralocal con proyectos sociopolíticos que integran a los individuos del mismo modo que lo hacían las religiones tradicionales. Son los sustitutos de la religión. Analizar estas manifestaciones sociales de la religión debería reorientar nuestros estudios sobre una dimensión de la vida social que nunca, ni siquiera en la modernidad, ha dejado de ser fuerza de cohesión y de simbolización de los anhelos identitarios de las sociedades humanas.

Josetxu Martínez Montoya