

REIVINDICACIÓN DEL FETICHISMO.
FETICHISMO Y RELIGIÓN, PASANDO POR LA MAGIA

1

La cuestión del fetichismo como cuestión filosófica

1. El fetichismo ¿es un hecho (quizá un conjunto de hechos), o es una teoría? Lo más prudente sería suponer que ambas cosas: pero la prudencia puede aquí estar de más, si efectivamente el fetichismo fuese una teoría, al margen de la cual, ni siquiera eso que llamamos *fetiches* —un poste totémico, un dije...— hubieran sido jamás considerados como tales. En cualquier caso, conviene que advirtamos que de la circunstancia de que el fetichismo fuese una teoría no se deduciría que el fetichismo fuese más irreal que si fuese un hecho —salvo que la teoría no fuese verdadera. La América que se descubrió en 1492 tampoco fue un hecho —no pudo siquiera ser percibida globalmente hasta que, en nuestro siglo, la han fotografiado, o ha sido vista por los astronautas. Pero en el siglo XVI y siguientes, América era sólo una teoría, que se nos dio a través de la teoría de la Tierra esférica (la teoría de Eratóstenes, por ejemplo), y no por ello América era menos real. Si esto ocurre con el fetichismo ¿qué no ocurrirá con la religión, en el sentido global según el que esta idea se utiliza en Antropología?

Pero entonces, cuando nos disponemos a comparar fetichismo y religión ¿qué es lo que estamos en realidad comparando? ¿Hechos o teorías? ¿Acaso teorías a través de hechos, o hechos a través de teorías? Y ¿qué tipo de teorías? Vamos a proceder, como si fueran hipótesis de trabajo, suponiendo que fetichismo y religión son géneros de instituciones dotadas de ciertos rasgos objetivos

diferenciales, poniendo entre paréntesis, provisionalmente, la cuestión de si estos géneros son construcciones teóricas, de nivel *Nk* y verdaderas, en algún sentido, o bien si son realidades factuales (o simplemente fenómenos). Y, a este efecto, hablaremos de concepto teórico de fetichismo, sobreentendiendo que el concepto de fetichismo o el de fetiche, no puede reducirse a la condición de mero concepto empírico, trasunto de ciertos hechos concretos dados. No porque el concepto teórico no recoja hechos, sino porque los recoge necesariamente en el marco de determinadas teorías, más o menos desarrolladas, que contienen, además, determinadas conexiones con la religión y con la teoría de la religión.

La vinculación entre el fetichismo y la religión, sin perjuicio de su efectividad, puede, según esto, alcanzar significados totalmente opuestos. Pues unas veces el vínculo se entenderá en el sentido de una semejanza, o identidad de fondo (sea porque el fetichismo se considere —en la teoría correspondiente— como una religión, acaso la más primitiva, sea porque se considere como una religión relativamente tardía y degenerada), y otras veces, se entenderá en el sentido de una oposición genética (el fetichismo derivaría de fuentes totalmente distintas de aquellas de las que emana la religión; incluso estarían en competencia con éstas). Pero en todos los casos, la asociación entre fetichismo y religión —ya sea esta asociación, para decirlo en la terminología humeana, de semejanza, ya sea de contraste o de contigüidad—, es una asociación que se mantiene regularmente en el ámbito de las «ciencias de la religión», y no hay un tratado general de «ciencias de la religión» que no incluya algún capítulo sobre el fetichismo. No sólo las «ciencias de la religión»: es evidente que también la Filosofía de la religión, necesita tener en cuenta la enorme masa de fenómenos antropológicos englobados bajo el rótulo «fetichismo», para contrastarlos con los fenómenos religiosos y tratar de determinar el alcance relativo de éstos y de sus límites virtuales. Pues establecer todas estas determinaciones corresponde a la Filosofía de la religión tanto, desde luego, en el supuesto de que se clasifique el fetichismo entre los fenómenos religiosos, como en el supuesto de que el fetichismo sea considerado como una figura cuya naturaleza es totalmente distinta a la de la religión, sin perjuicio de sus probadas «interferencias».

2. Ahora bien, fetichismo —como religión, y como otros muchos términos del vocabulario antropológico (comenzando por el término «cultura») —, son términos teóricos que se utilizan, unas

veces, con pretensiones descriptivas (axiológicamente neutras), y otras veces, con intenciones normativas (axiológicamente polarizadas, de modo positivo o negativo). ¿Qué quiere decirse con esta distinción? Por ejemplo, que en el vocabulario de un grupo «ilustrado-progresista», es muy probable que el término «cultura», sin perjuicio de sus usos descriptivos, tenga siempre una connotación normativa (la que se recoge en expresiones como *Kulturkampf* de Bismarck, o incluso, en algunas constituciones políticas, artículo 43 de la española de 1978). «Religión» tendría una connotación normativa ambivalente (positiva para unos, negativa para otros), mientras que «fetichismo» se sobrentenderá en un sentido claramente negativo (axiológica y normativamente negativo) como designando, por ejemplo, formas de conducta propias de los pueblos salvajes, o procesos de hipóstasis lógicas ilegítimas (el «fetichismo de la mercancía», del que habló Marx y al que volveremos más tarde), o bien, en su acepción psiquiátrica, como designando formas de la conducta patológica, una «sinécdoque» de la libido, podríamos decir. (El fetichismo, en los cuadros nosológicos de la Psiquiatría, figura como una *perversión sexual*: «Fetichismo —leemos en un diccionario médico reciente— es una aberración sexual en la que el paciente asocia sus sensaciones eróticas con los objetos de la persona amada».)

Sin duda, estas diversas connotaciones axiológicas están en función de las concepciones globales ideológicas del grupo social al que pertenece quien habla. Un católico, estará inclinado a utilizar el término «religión» con una connotación axiológica positiva, mientras que «fetichismo» será para él una degeneración, o un pecado (no necesariamente sexual), mientras que «cultura» será ambivalente. Pero no solamente un católico utiliza el término «fetichismo» con una connotación negativa; también el «racionalista ilustrado», y esto en función, obviamente, de sus coordenadas ideológicas globales respectivas. Si nosotros hemos titulado este cuodlibeto como «reivindicación del fetichismo» —una reivindicación que se ejerce contra las interpretaciones espiritualistas o positivistas del fetichismo—, lo hemos hecho para subrayar las consecuencias que, desde el materialismo filosófico, podrían derivarse en orden al entendimiento del fetichismo (no en todas sus formas, pero sí en algunas de ellas, y acaso hoy de las más importantes), como algo que, en modo alguno, puede considerarse siempre «aberración», «perversión», «degeneración», o «primitivismo» de la conducta humana, sino como institución cuyas raíces acaso están

plantadas en la arquitectura misma de la vida humana, y no sólo en las fases en las cuales ella comenzó a constituirse como un reino distinto del orden de los primates, sino en la actualidad.

3. Ante todo, tenemos que desglosar, a efectos de alcanzar nuestro proyecto reivindicativo, el *fetichismo* de la *magia*, puesto que ambos conceptos teóricos aparecen de vez en cuando intersecados, no ya sólo por la mediación de alguna teoría antropológica (el concepto de fetichismo que John Lubbock construyó en su obra clásica *La civilización primitiva* guarda ciertas semejanzas con el concepto de *magia* que J. G. Frazer desarrolló en *La rama dorada*), sino también a través del propio material etnográfico (quien manipula fetiches es el «feticheiro», «hechicero», «mago»). Incluso el mismo concepto psiquiátrico del fetichismo, al que nos hemos referido en el punto anterior, no está enteramente desvinculado (al menos si atendemos a la forma de las relaciones holóticas que utiliza) del concepto que algunos etnólogos se forjan de la magia «por contigüidad simpática», en tanto que (como dice Marcel Mauss), «la forma más simple de esta noción de contigüidad simpática, nos es dada en la identificación de la parte al todo» (Marcel Mauss y H. Hubert: *Esquisse d'une théorie de la magie*, 1902-1903, reimpresión en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF 1968, p. 57). *Totum ex parte*: la parte vale por la cosa entera. Los dientes, la saliva, el sudor, las uñas, los cabellos..., representan íntegramente a la persona (lo que dicho sea de paso, no es, en principio, ningún absurdo biológico, como tampoco lo sería para la teoría de los fractales de Mandelbrot). Si siguiéramos consecuentemente el criterio de M. Mauss, cabría decir también, por ejemplo, que la descripción que Minucio Félix nos ofreció (*Octavius*, IX, X) del modo como muchos paganos veían los ritos de los cristianos (reverencian los genitales del sacerdote, veneran la cabeza de un asno...), era una descripción de ritos fetichistas (al menos en su sentido psiquiátrico), tanto como una descripción de ritos mágicos.

Pero ¿qué sentido tiene este proyecto de «desglose» de los conceptos de magia y fetichismo? Sólo puede entenderse, a su vez, como un episodio del proyecto más amplio de «desglose», o delimitación, de todo un sistema de conceptos del cual *magia* y *fetichismo* forman parte, junto con *religión* y *chamanismo*, pongamos por caso. Conceptos que se intersectan profundamente en determinadas situaciones, pero que aparecen deslindados con nitidez en muchas otras. Parece que el sentido de este proyecto no puede ser

otro sino el de la tarea misma de llevar a cabo un conjunto de redefiniciones esenciales de cada uno de los conceptos teóricos de referencia. Tan sólo operando desde un sistema de definiciones esenciales podríamos, al parecer, esperar poder alcanzar un minimum de éxito en el análisis y valoración (a efectos de cualquier reivindicación siempre relativa) del superabundante material etnográfico e histórico que tenemos por delante.

Ahora bien: el recelo de los especialistas (etnólogos, filólogos, historiadores) ante las definiciones esenciales es proverbial, y no de todo punto injustificado. Cualquier definición «esencial» de *magia*, o de *religión*, o de *fetichismo* —dirán los especialistas—, resulta excesivamente rígida, incapaz de acoger las variedades y matices que los hechos (las fuentes, el material) nos proporcionan: las definiciones esenciales establecen disociaciones abstractas escolásticas, incluso apriorísticas, que son invariablemente desmentidas por los fenómenos.

Pero lo cierto es que todo el mundo utiliza, de algún modo, estas definiciones esenciales. Al menos implícitamente, aunque no sea más que por razón de utilizar los términos «magia», «religión», «fetichismo», en cuanto términos que no se confunden enteramente unos con otros. ¿Qué sentido tendría discutir la cuestión sobre si Jesús fue un mago o si fue un sacerdote, es decir: si Jesús es un «fenómeno mágico» (M. Smith: *Jesus; the magician*, New York, 1968), o si más bien, fue un «fenómeno religioso» (J. M. Hulk: *Hellenistic Magic and the Synoptic Traditions*, Londres, 1974) si no fuese posible distinguir, de algún modo, entre magia y religión? Reconociéndolo así, se diría que los especialistas tienden al siguiente «arreglo» (en realidad: a la siguiente «teoría de la definición»): aceptar las definiciones «conceptuales» a título indicativo («definiciones nominales»), acaso como una concesión obligada a las exigencias gramaticales de la exposición, pero resistiéndose a tomarlas como definiciones esenciales. Por tanto, manteniendo siempre su derecho a modificarlas («en nombre de las fuentes») y modificándolas, de hecho, añadiendo, o quitando, o variando, según situaciones *ad hoc*, que serán presentadas continuamente como transgresiones a la definición inicial (a la cual, por tanto, no se le concede demasiada importancia en el conjunto de la «actividad científica»).

En el caso que nos ocupa, las definiciones, tenidas por nominales, de referencia suelen ser las definiciones que Frazer construyó, en *La rama dorada*, de religión y magia *simpática* (ya sea

homeopática, regida por el principio de que «lo semejante causa lo semejante» —el brujo dayak simulando los movimientos del parto, ayuda a la parturienta, que se encuentra en una habitación próxima—, ya sea *contaminante*, la que se rige por el principio de que «lo que ha estado en contacto con otra cosa, mantiene su influjo sobre ésta» —la herida se alivia limpiando el cuchillo que la produjo). Mientras que la magia sería «manipulación de objetos, según secuencias que se suponen concatenadas de modo necesario e impersonal», las religiones supondrían actos dirigidos a lograr el favor de alguna entidad personal capaz, si lo quiere, de hacer o deshacer lo que se le pide por ruego, y a veces, por amenaza. Así —decía Frazer—, «siempre que se manifiesta la magia simpática en su forma pura, sin adulterar, se da por sentado que, en la naturaleza, un hecho sigue a otro hecho, necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún agente espiritual o personal [lo que no es exacto, puesto que, a veces, el mago pretende obligar a los agentes personales por actos mágicos]. De este modo, el concepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna... el mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos... a menos que sus encantamientos sean desbaratados y contrarrestados por los conjuros más potentes de otro hechicero. Él no ruega a ningún alto poder, no demanda el favor del veleidoso y vacilante ser; no se humilla ante ninguna deidad terrible».

«Todos contra Frazer»: éste podría ser el grito de guerra de los especialistas en magia y religión, el lema de la crítica científica, desde Jensen a Malinowski, desde Maret a Lowie, de Lévi-Strauss a Harris, de Mauss a Max Weber, de Goldenweiser a Evans-Pritchard. Todos contra Frazer, pero girando siempre en torno a él. Unas veces destacando algunos de los rasgos con los cuales Frazer acompañó a su distinción principal (lo importante, dirán unos —Lowie, Goldenweiser—, son los rasgos psicológicos o sociales, por ejemplo, que el mago se comporta de modo conminatorio frente al sacerdote, actuando por medio de súplicas o ruegos; o bien, que la conducta mágica tiende a desarrollarse de modo individual, o con más ocultamiento que la conducta religiosa —que tiende a ser colectiva y pública; otras veces, rectificando, incluso invirtiendo ciertas notas diferenciales que figuraban, de algún modo, en la distinción de Frazer (la religión, dirá Jensen, es anterior a la magia; la magia es una religión degenerada), o bien, en tercer lugar, englobando la distinción en un concepto común, bien sea con la pretensión de neutralizar las diferencias («magia y reli-

gión son dos modos de comportamiento ante lo sobrenatural»), bien sea con la pretensión de mantenerlas, pero como puntos extremos de una serie continua («la magia es una antirreligión: maleficio contra sacrificio, irregularidad ceremonial de la magia frente a la regularidad del ceremonial religioso, secretismo de la magia frente a la publicidad del ceremonial religioso»), lo que explicaría la frecuencia con que las religiones derrotadas pasan a ser consideradas como formas de magia. Así, los romanos, vieron como mago a Zarathustra, o a la religión etrusca; los judíos, los albigenses, fueron considerados magos por la Iglesia Católica.

Lo que se le reprocha a Frazer, en sustancia, es lo siguiente:

1) Que sus definiciones son muy rígidas y escolásticas, porque ellas obligan a establecer separaciones artificiosas en el continuo de la realidad antropológica: el sacerdote, en el templo de Jerusalén, en determinadas fiestas, arrojaba agua sobre el altar para provocar la lluvia. ¿Habría que decir entonces que es un mago?

2) Que son definiciones externas, trazadas desde fuera (desde nuestra cultura, que distingue «asociaciones por semejanza» y «asociaciones por contigüidad») es decir, definiciones etic, (en el sentido de K. L. Pike) y que, por tanto, no es fácil la verificación emic de ellas. ¿Cómo aplicar, en efecto, la distinción entre magia y religión, tal como Frazer la propuso (la distinción entre concatenaciones impersonales y personales), en el ámbito de una cultura animista? Si todo está animado, no cabría hablar jamás de magia, en el sentido de Frazer. Además de estos reproches explícitos parece actuar, al menos implícitamente, otro género de reproches, que tienen que ver con los que el conductismo, de tipo fisicalista, oponía al «mentalismo»: el criterio conducta individual/conducta social, se mantiene en el plano conductal, mientras que el criterio «semejanza/contigüidad», se mantendría en un plano «mental» (estaríamos, en definitiva, en una sustitución parecida a la que determinaba, en muchos casos, la preferencia de los «ritos», sobre los «mitos», en el estudio de los materiales religiosos o mágicos).

Y, desde luego, se reprocha a Frazer su «intelectualismo», la tendencia a interpretar la religión y la magia como formas de «conciencia intelectual» (creencias, teorías), en términos proposicionales, como lenguajes apofánticos, evaluables según la verdad o el error; siendo así que la conducta del mago, tendría que ver, más bien, en cuanto conducta ritual, con una mera «representación del efecto» (Mauss), mientras que las religiones serían «expresión pura de la existencia» (*modernismo*, según la *Pascendi*, Bergson). Es

probable que las posiciones desde las cuales Wittgenstein formuló sus *Observaciones sobre la Rama dorada*, tuvieran algo que ver con las formas de antiintelectualismo aludidas: su concepción de la magia como «*Darstellung* del deseo», con la «representación del efecto» de Mauss; su concepción de la religión con el «modernismo existencial». (Vid. Javier Sádaba, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Mondadori, 89, cap. VI).

No pretendo, por mi parte, defender la distinción de Frazer de modo incondicional, puesto que sus definiciones, sin perjuicio de contener un núcleo certero (a nuestro juicio, la oposición entre lo impersonal y lo personal, más que la oposición entre la semejanza y la contigüidad) están muy toscamente construidas, al tratar de establecer la oposición magia/religión apelando a una oposición entre conducta causalista y conducta acausal, en el sentido humano, como si la «leyes» de la magia homeopática, o de la magia contaminante, pudieran ser consideradas como leyes causales, y como si la acción de los sacerdotes, o de los dioses, hubieran de tener un significado acausal, por el hecho de ser volitivas. Mis reparos a los críticos de Frazer tienen que ver con las imputaciones que se le hacen: 1) por un lado, a su supuesta voluntad de alcanzar definiciones esenciales y, por otro 2) a la orientación eticista de las definiciones que propuso. En efecto:

(1) La voluntad de alcanzar definiciones esenciales nos parece ineludible en una construcción racional, científica o filosófica. Propiamente, no cabe siquiera hablar de definiciones meramente «nominales», si no media una relación, o un significado objetivo, que ha de haber sido formulado mediante una definición esencial. La rigidez no es una característica de las definiciones esenciales sino, a lo sumo, de las definiciones esenciales según el formato porfiriano, por género y diferencia específica, orientadas a determinar una especie o esencia invariable y distributiva. Pero cabe considerar otro tipo de esencias y de definiciones esenciales: esencias no rígidas, sino variables, según reglas de variación o transformación conceptual que puedan corresponder a la misma variedad empírica que, de este modo, podría quedar internamente conceptualizada. «Esencias plotinianas», podrían ser denominadas, ateniéndonos al siguiente texto de Plotino (VI,1; VI,2): «La raza de los heráclidas forma un género, no porque todos tengan un carácter común, sino por proceder de un tronco». Son conceptos, por tanto, que no encomiendan al material, o a los hechos, la tarea de variarlos, sino que son los mismos conceptos aquellos que, en su desarrollo,

varían internamente, precisamente para recoger conceptualmente la variación del material. Los matemáticos nos ofrecen los mejores ejemplos de estas estructuras esenciales transformacionales: la elipse, es una estructura susceptible de ir tomando infinitos valores paramétricos capaces de ajustarse a la variedad empírica de las órbitas celestes, por ejemplo. Una estructura que se transforma además, por sí misma, en círculo o en hipérbola, sin por ello perder su contenido esencial. No se trata, por tanto, de devaluar las definiciones esenciales, como si fueran meras definiciones nominales, pretendiendo acogerse a las situaciones empíricas; se trata de conceptualizar, si es posible, estas situaciones empíricas en un concepto que admita, a su vez, el desarrollo de sus valores internos. En *El animal divino*, utilizamos una teoría de la esencia que, aplicada a la definición esencial de la religión, abriese la posibilidad de un desarrollo dialéctico interno. Partiendo de un núcleo esencial, debía mostrarnos, a través de un curso histórico dado, la variación del *cuerpo*, también esencial, y la transformación de la religión en estructuras que incluso ya dejan de ser religiosas.

Nos inclináramos a tratar el concepto de magia de un modo similar: una definición esencial no porfiriana, comenzaría por determinar un núcleo de la magia tal, que fuera capaz de desenvolverse en un cuerpo cambiante hasta un punto tal, en el que la magia pudiera quedar transformada conceptualmente (no sólo empíricamente) en otras estructuras, eventualmente, en religión o en ciencia —a la manera como la elipse se transforma en círculo o en hipérbola. El núcleo de la magia, si tenemos en cuenta que el *cuerpo* se constituye a través de materiales tomados del medio, podría evolucionar en las sociedades preestatales, de un modo distinto a como puede evolucionar en las sociedades estatalizadas. Por ejemplo, en las sociedades preestatales o dotadas de un Estado débil, las ceremonias mágicas, junto con las religiosas, podrán marchar a la par; pero en una sociedad estatalizada, la magia tenderá a ser considerada ilícita —y no sólo la magia negra, *goetella*, sino la blanca, *theurgia*—, mientras que la religión tenderá a ser convertida en religión de Estado. En su curso *evolutivo*, la magia debería poder recorrer la más amplia combinatoria de situaciones, afectada, cada una de ellas, de un grado de probabilidad determinado: unas veces, recorreremos una situación de intersección parcial con la religión; otras veces, deberemos poder construir la situación de disyunción antagónica; menos probables serán las situaciones de absorción, o inclusión de la religión por la magia (¿panmagismo zoroástrico?),

o de la magia por la religión (que comportaría, por cierto, la disolución del núcleo originario, y tal sería el caso del cristianismo más radical).

(2) Tampoco encontramos justificada la pretensión de reducir al plano emic, todo tipo de definición «esencial» en virtud del supuesto de que el plano etic ha de considerarse siempre externo y accidental. Esta pretensión equivaldría a hacer de los contenidos emic algo así como fenómenos absolutos, datos incorregibles de un *cógito* peculiar, a saber, el *cógito* del sujeto agente, tal como es contemplado por el etnólogo. Los datos emic vienen a ser los *cogitata* fenoménicos e irreductibles, en el sentido de Husserl. Sin embargo, estas pretensiones nos parecen inadecuadas. El *cógito* de los sujetos agentes, dista mucho de poder ser resuelto en *cogitata* claros y distintos; con frecuencia es un *cógito* que se resuelve en formas diversas de la falsa conciencia, o de la conciencia confusa (véase la cuestión 9.^a). Según esto, los contenidos emic no podrán siempre entenderse como fenómenos absolutos y verdaderos; muchas veces son fenómenos falsos, apariencias, y sólo desde coordenadas etic, podemos expresar esa apariencia o falsedad. La eucaristía de los cristianos podrá ser vista emic, no sólo como una teofagia, sino como una forma de canibalismo (al menos, el propio Tertuliano lo sugiere), pero etic, esa acusación es absurda porque la manducación del pan sagrado nunca puede ser confundida por un científico con la manducación de carne humana. Además, el análisis y sistematización de ciertos contenidos emic, no nos remite siempre al plano etic, pero tampoco puede ser reducido al plano estricto emic, pues los agentes acaso no tienen conciencia refleja de tales análisis y sistematizaciones. Aquellos que Oepler designaba como «postulados culturales», no se recogen en un plano etic estricto, y su sistematización más bien se parece a una teología emic. Y las «leyes de asociación por semejanza y contigüidad», invocadas por Frazer, no tienen por qué ser consideradas como contenidos emic. Más aún, en el plano etic, esas asociaciones, en cuanto soportes de la relación causal, son erróneas, al menos desde determinadas doctrinas de la causalidad. En efecto, constituyen una reexposición «teológica» de los principios emic que, si bien no se mostrarán como plenamente emic en el plano de la representación, sí pueden considerarse emic en el plano del ejercicio. Según esto, podrá considerarse como un grave error el interpretar las «leyes de la magia», de Frazer (lo «semejante causa lo semejante...», etc.) como leyes etic causales y externas a los fenómenos,

como una mera «racionalización» de la conducta mágica que nos permitiera aproximar ésta a la conducta científica, como el propio Frazer sugirió. Este error encubre un desconocimiento total del significado de la «nematología», en este caso, de la teología de la magia (por así decirlo), que no puede definirse como la racionalización de la dogmática sino, como ya hemos dicho en la cuestión 2.^a, como la formulación de sus contenidos, acaso más incomprendibles. La teología tomista de la transustanciación no es, en modo alguno, una racionalización de la eucaristía, sino una reformulación del milagro en el ámbito del sistema hilemórfico aristotélico; las «leyes de la magia» de Frazer, lejos de aproximar la magia a la ciencia, la alejan, de modo irreversible puesto que tales leyes constituyen la expresión de la transgresión más radical imaginable de las leyes que presiden la relación causal. La « semejanza » entre magia y ciencia propuesta por Frazer, es puramente abstracta (las concatenaciones impersonales) y en ningún caso puede utilizarse en contextos de «contigüidad» genética. En este contexto, por el contrario, es donde cabe mantener nuestra tesis: que la magia, lejos de educar a las gentes en las categorías causales, las ha deseducado, y, por tanto, la magia ha bloqueado la construcción de la ciencia mucho más que la religión (sobre todo si nos referimos a la religión cristiana, por su creacionismo, y a la ciencia moderna, por su operacionismo). Pero únicamente podemos mantener estas tesis cuando disponemos de una concepción rigurosa de la relación causal, una concepción que, siendo en parte etic, no por ello pierde la capacidad de reformulación de situaciones emic dadas (porque la oposición etic/emíc, no tiene sentido disyuntivo, sino alternativo). ¿Con qué recursos procederá cualquier especialista —etnólogo, historiador—, en el momento de juzgar sobre la naturaleza causal o acausal de ciertas conexiones mágicas emic, si no dispone de una teoría adecuada de la causalidad, si sólo le es dado acogerse a cualquier «autoridad», aunque sea la de Hume, como un modo de «salir del paso»? Su actitud tendría el mismo alcance que la del historiador-filólogo de la Geometría que pretendiese dar cuenta de la concepción pitagórica emic de los irracionales, desconociendo la teoría moderna (etic) de los números reales.

(3) Suponemos que las definiciones de magia y religión de Frazer, determinan el *núcleo esencial* —aunque no la esencia íntegra— de estas instituciones, y que lo determinan confusamente, al ofrecerlo «envuelto» en determinadas ideas causales, a nuestro juicio, impertinentes. Habría que comenzar purificándolo, para

extraer el núcleo, de esa envoltura causal que juzgamos inadecuada. Por nuestra parte, llevaremos a cabo esa purificación acogiéndonos a la distinción gnoseológica entre metodologías α operatorias y β operatorias (tal como han sido expuestas en *El Basilisco* n.º 2).

Esta distinción es capaz de incorporar, en su plano, lo que consideraremos contenido nuclear abstracto de la oposición de Frazer, a saber, la contraposición entre concatenaciones de términos formalmente «impersonales» (magia), y concatenaciones de términos «personales» (religión). Contraposición que, aunque por sí misma, es excesivamente abstracta y poco significativa, tiene capacidad para recuperar un significado definicional, en el contexto de la distinción gnoseológica de referencia.

En efecto, la oposición entre metodologías α operatorias y β operatorias fue inicialmente formulada para dar cuenta de la distinción (gnoseológica) entre las ciencias naturales (α operatorias) y las ciencias humanas y etológicas (β operatorias). Pero se extiende, obviamente, a las tecnologías correspondientes, dada la continuidad que damos por supuesta entre las ciencias y las tecnologías. Hablaremos pues de tecnologías α operatorias para referirnos a aquellas tecnologías que se aplican a campos de términos en los cuales ha sido lograda la abstracción del sujeto operatorio (podríamos hablar de «secuencias impersonales»); hablaremos de tecnologías β operatorias para referirnos a aquellas tecnologías que se aplican a campos de términos entre los que figuran intercalados formalmente los propios sujetos operatorios. Una tecnología de caza al acoso es β operatoria, porque ella se aplica en un campo en el que figuran animales que se suponen actúan como sujetos operatorios; una tecnología de fabricación de vasos de cerámica es β operatoria, porque se supone que el barro, el fuego, etc., no actúan como sujetos operatorios (lo que no excluye que el análisis del propio proceso de fabricación sea β operatorio). Una tecnología quirúrgica aplicada al cerebro de un animal es, formalmente α operatoria, aunque materialmente, el cerebro forma parte de un sujeto operatorio.

El concepto de tecnologías α , o de tecnologías β , se configura en principio, con independencia del contenido causal o acausal, de las relaciones implicadas. Puesto que, tanto las tecnologías α , como las β , pueden ser causales, como también pueden ser acausales. Habrá tecnologías causales (desde el punto de vista étic de la teoría de la causalidad de referencia) cuando en el sujeto operatorio se desencadene una cadena de sucesos causalmente concatenados.

Esto quiere decir, principalmente (desde la perspectiva de la teoría general de la causalidad que tomamos como referencia: vid. artículo «Causalidad», en *Terminología científico-social*, Anthropos, 1988) que median esquemas procesuales de identidad *sustancial*, entre determinados términos de la secuencia, que se ha producido una fractura de esta identidad (es decir, un *efecto*) y que existe un determinante causal de esa fractura que ha de estar inserto en una «armadura» tal, que no sólo lo vincula a la identidad procesual de referencia, sino que también lo desvincula de terceros contextos, evitando el proceso *ad infinitum* en cada suceso causal. La teoría general de la causalidad que tomamos como referencia se opone, muy especialmente, a la teoría humeana basada en la «evacuación de los contenidos», ligados por el nexo causal, y en la pretensión de reducir la relación causal a una relación de regularidad; porque si la causalidad incluye esquemas de identidad sustancial entre antecedentes y consiguientes, la *materia* de la conexión no podrá ser evacuada, y si la propia regularidad tiene que ver con la causalidad, será a título de indicio *ordo cognoscendi* de la identidad sustancial, y no *ordo essendi* como razón de la regularidad. Para decirlo brevemente, la regularidad humeana es indicio de causalidad, en la medida en que ella pueda ser un resultado de la identidad: hay regularidad porque hay causalidad (pero no hay causalidad porque haya regularidad).

Según esto, hablaremos de las secuencias causales como si fueran «circuitos causales» que pueden tener lugar en recintos finitos de la realidad procesual, que no necesitan vincularse a una supuesta «concatenación universal» que anularía la posibilidad de hablar de un proceso causal determinado. Pero sería necesario reconocer la realidad de tecnologías no causales en todos los casos en los cuales no tengan aplicación formal estas «leyes de los circuitos causales». Aquí es necesario distinguir, a su vez, los casos en los cuales quepa hablar de series o circuitos causales que, aunque no lo sean efectivamente, lo sean al menos intencionalmente (en cuanto pretenden ajustarse a las leyes de la causalidad acaso incorrectamente aplicadas) y aquellos otros en los cuales, ni siquiera haya una posibilidad de hablar de leyes causales, de un modo objetivo (aun cuando, subjetivamente, alguien quiera darles un sentido causal). Hablaremos de circuitos causales aparentes y de circuitos acausales. Y no será legítimo confundir un circuito causal aparente, o erróneo —por ejemplo, el canto del gallo como causa de la salida del sol— con una secuencia, o circuito, acausal (los

primeros compases de una sonata, o los primeros pasos de una danza, no son la causa de los compases o pasos subsiguientes).

En la teoría de Frazer la magia parece que se entiende como una tecnología causal aparente, diríamos como una tecnología-ficción. De ahí su carácter sobrenatural o irracional y, a la vez, su supuesta analogía con las tecnologías efectivas o con las científicas (analogía fundada en una característica común a todas ellas, el reconocimiento de un orden objetivo de las secuencias). Pero este modo de entender la magia es gratuito y se basa en la confusión que lleva a reducir las tecnologías acausales al caso de las tecnologías causales aparentes. Con independencia de que, en algunas circunstancias, alguien pueda interpretar una tecnología acausal como si fuera una tecnología causal, lo cierto es que una tecnología acausal puede mantenerse como tal en su propio terreno. Más aún, una tecnología tendrá que ser considerada inicialmente acausal (en el sentido de su intencionalidad objetiva) cuando sus consecuencias incluyan una transgresión formal de las leyes de la causalidad tomadas como referencia. Tal ocurre con las leyes de la magia homeopática o contaminante de Frazer. Porque la magia homeopática no incluye esquemas de identidad sustancial y porque la magia contaminante no excluye la concatenación universal de todas las contigüidades recursivas. Mientras que en las tecnologías reales el efecto es producido mecánicamente (observa Mauss) y los productos son homogéneos [interpretamos: con identidad sustancial] a los medios de su producción, en las conexiones mágicas no lo son. Y esto es lo que, a nuestro juicio, no puede confundirse con la consideración de las secuencias mágicas como si fueran secuencias causales aparentes. Las secuencias mágicas serán secuencias *α operatorias* acausales y por ello, en lugar de constituir una anticipación de la ciencia, pueden llegar a ser un bloqueo para la misma. La insistente analogía entre la magia y la ciencia debe ser puesta en entredicho (o limitada al mero sentido de «automatismo» en el desarrollo de una secuencia de términos dados).

El núcleo de la oposición entre magia y religión lo formularíamos, en conclusión, de este modo: la magia se organiza, como su núcleo, en torno a una tecnología *α operatoria* acausal (y no causal-aparente), orientada a obtener determinados objetivos (*prolépticos*) mediante la simulación intencional de una construcción de esos mismos objetivos propuestos (Hubert y Mauss, lo expresan de este modo —aunque sin advertir que la representación del efecto en la misma prólepsis-anamnesis—: el *mínimum* de repre-

sentación que comporta todo acto mágico, es la representación de su efecto). La religión, en cambio, sería en principio una tecnología β operatoria de tipo causal (bien sea efectiva, si los númenes sobre los que opera son reales, bien sea meramente intencional, o realizada en la mera apariencia, si los númenes sobre los que opera son imaginarios). La aplicación cruzada (no formal) de las metodologías α tendrá lugar cuando aplicamos esta metodología a campos β , pero no formalmente, sino de suerte que sean los propios sujetos operatorios aquellos a los que se somete a la metodología α . Nos aproximaríamos así a la llamada magia «ceremonial», o «ritual», en la que se actúa por medio del conjuro o *incantatio* que se supone dirigido a demonios, o a otro tipo de númenes, a fin de obligarlos a realizar determinadas acciones, de lo que nos da abundantes ejemplos N. Cohn en *Los demonios familiares de Europa*, cap. 9; o también, lo que Hubert llamó «magia indirecta», la que necesita la intervención de demonios, dioses o animales, y no la mera manipulación de objetos (como la magia directa).

De lo anterior, no se sigue que la magia implique una «concepción del mundo» de signo «sobrenatural». Posiblemente, muchas tecnologías mágicas, más que de una «concepción del mundo», derivan de tecnologías efectivas previas, por estilización metafórica de las mismas, por sustitución de las identidades sustanciales por identidades esenciales analógicas. De este modo, habrá que suscitarse, en cada caso, la cuestión de la intencionalidad objetiva, discutir si las tecnologías mágicas concretas son causales-aparentes, o si son simplemente acausales. La ceremonia mágica que consiste en clavar puñales en la efígie de una persona, acaso no tiene inicialmente la intencionalidad objetiva de conseguir, por vía causal, la muerte de esa persona (puesto que, de hecho, no la consigue, en general, ¿cómo demostrar esa intención mental subjetiva?). Las secuencias α operatorias acaso constituyen sólo una analogía de la muerte que sea bastante para satisfacer un deseo que no quiere llegar «a mayores», para liberar una tensión emocional insoportable siguiendo un camino analógico y no causal. Aquí pondríamos el fundamento de las llamadas «teorías emocionales» de la magia —en rigor, teorías defectuosamente conceptualizadas, porque la emoción no excluye la analogía teórica, sino que precisamente se canaliza a través de ella.

El concepto de mago, que se deriva del concepto inicial de magia expuesto, se corresponde bastante bien con el concepto de mago, en sentido amplio, que Evans-Pritchard ofreció en su famo-

so estudio sobre los Azande, como si fuera una mera transcripción emic de ciertos contenidos de la cultura azande, en la época en que él los estudió; pues el mago, en sentido amplio, comprende tanto al mago que practica magia buena o neutra (ira, ngwa), acaso la magia de adivinación como al *hechicero* (sorceler) que practica una magia maléfica (ira gbgita, ngwa): ambas tienen en común (dicho en nuestros términos) la tecnología *α operatoria* acausal. Por ello el mago, y en particular el hechicero, se contradistinguen, en principio, del brujo (*whitcher*) precisamente (en nuestros términos), porque el brujo no tiene mecanismos propios de las tecnologías *α operatorias* o, si los utiliza, es siempre a partir de sus poderes no tecnológicos sino, por ejemplo, innatos (incluso heredados) o místicos; por ejemplo, alguien es brujo porque tiene *mangu*, que no es ningún espíritu o entidad indeterminada, como *mana*, sino algo así como una bolsa negruzca o rojiza (que se encuentra en su vientre). Esto no impide que el brujo utilice también sus armas en este sentido, resultando ser prácticamente indistinguible del mago. Se comprende que Aurora González Echevarría, en su magnífica obra sobre *Invencción y castigo del brujo en el África negra* (Barcelona, 1984) se incline a utilizar el término *brujo* en el sentido inclusivo (de mago). Pero no por ello (me parece), el concepto de magia se desvanece; simplemente varían quienes utilizan los procedimientos mágicos, pero el brujo puede no utilizarlos y sigue siendo brujo. Y entonces se mantiene más en la cercanía del «sacerdote», incluso del místico (cuando el brujo se transforma en leopardo, o en pájaro), o simplemente en la cercanía del adivino que (como el astrólogo) ya no tiene que ver con la religión en sentido estricto.

(4) El concepto de magia que hemos expuesto, se refiere sólo al *núcleo* de la magia, pero el *núcleo* no es la *esencia* íntegra. El *núcleo* nos remite a una situación particular, dada por un contexto (construido por la religión, la tecnología...) que, precisamente, permite que ese *núcleo* mágico se reproduzca una y otra vez como tal, en cuanto contradistinto de otras muchas tecnologías colindantes. Pero la propia evolución del contexto puede modificar profundamente el alcance y significado de las tecnologías mágicas (unas veces, ellas podrán coexistir con las tecnologías de fabricación, o con las religiones; otras veces, resultarán ser incompatibles con ellas, adquirirán una polarización anti-religiosa, o tenderán a imponerse sobre todas las demás); unas veces, el influjo del contexto tenderá a aumentar el peso de las tecnologías mágicas, y otras

veces, tenderá a disminuirlo hasta reducirlo a cero, y no siempre por mera extinción, sino por reabsorción del *núcleo* originario en un cuerpo capaz de absorberlo (en nuestro caso, o bien el *cuerpo* de la religión, o bien el *cuerpo* de la ciencia). En efecto:

1) Si los sujetos operatorios que intervienen en los circuitos tecnológicos mágicos van siendo sustituidos, de modo estable, por sujetos o númenes divinos, lo que puede tener lugar de muchas maneras (particularmente a través de sacerdotes que asumen las tecnologías mágicas), se comprende que las instituciones mágicas puedan ir paulatinamente adquiriendo la coloración de la religión. Pues el mago, subordinando sus poderes mágicos a su condición de sacerdote, podrá, al mismo tiempo, ir transformando, por intercalación de operaciones atribuidas a númenes ante los cuales él es el mediador, las secuencias α operatorias en secuencias β operatorias, de naturaleza religiosa, e incluso, causal-aparente. La tesis doctoral (todavía inédita) de A. Pedregal, *La magia en el cristianismo primitivo* (Oviedo, 1988) ofrece un material copiosísimo que demuestra el enorme alcance que las instituciones mágicas tuvieron en el desenvolvimiento de la nueva gran religión mediterránea. El interés principal de la tesis, desde nuestra propia perspectiva, reside en los momentos en los que ella no trata de ser un mero análisis de los «componentes mágicos residuales», o de las «intrusiones mágicas» en el cristianismo primitivo, cuanto una exposición dialéctica de la evolución de una ingente masa de instituciones mágicas hacia la forma de instituciones religiosas. La cuestión: «¿Cristo mago o Cristo sacerdote?», no la entendemos sólo como cuestión taxonómica en función de definición porfiriana preestablecida o, a lo sumo, como cuestión de crítica a toda taxonomía (Cristo es, a veces mago, a veces sacerdote), sino que es, sobre todo, una cuestión de evolución masiva de instituciones mágicas en instituciones religiosas, transformación propiciada por el carácter creacionista de una religión superior.

2) Si las secuencias acausales propias de las tecnologías mágicas pueden ser sustituidas, en todo, o en parte considerable, por secuencias causales, al menos en un sentido formal intencional (lo que comienza a tener lugar, no necesariamente por la intercalación de nuevos eslabones, sino por reinterpretación de los antiguos en marcos causales, intencionales o efectivos), entonces podríamos hablar de una evolución, o transformación, de las instituciones mágicas hacia la forma de instituciones científicas, o causales. Lo que en la situación anterior corría a cargo, principalmente de la

«teología mágica», en la situación presente correrá a cargo de la física (o al menos intencional).

Consideremos el caso del amuleto apotropaico, en otro tiempo tan frecuente en España (¿influencia árabe?), de la higa de azabache, o del azabache en forma de higa (cigua). Este amuleto se utilizaba como una defensa ante el mal de ojo (aojo), producido por la mirada de ciertos individuos a quienes se les consideraba dotados de un poder especial. Parece que estamos ante un caso típico de fenómenos que tienen que ver con la magia; sin embargo, es lo cierto que el análisis de la mirada maléfica, o del amuleto de azabache, en términos mágicos (magia homeopática, magia contaminante), se mueve en un terreno puramente especulativo, por falta de datos. También son especulativas las explicaciones psicológico-genéticas que apelan a los procesos emocionales. No más especulativas serán las hipótesis que tiendan a ajustar estos fenómenos en un marco causal, desde el cual podrán incluso llegar a dejar de ser consideradas mágicas. Esta hipótesis servirá, al menos, para analizar las condiciones de aplicación del concepto de magia, tal como lo estamos reconstruyendo. Supongamos, a este efecto, que la sociedad en la que registramos los fenómenos de referencia tienen, entre los contenidos de su concepción del mundo, la doctrina de que la mirada consiste en un proceso por el cual sale un fuego sutilísimo de los ojos (de hombres y animales), que va a encontrarse con el fuego (la luz) procedente de los objetos. Esta doctrina no tiene nada que ver con la magia, e incluso puede considerarse como una «explicación» muy refinada, aunque sea errónea (como lo era la del flogisto), del mecanismo de la percepción visual, que se encuentra entre los médicos y filósofos griegos (Almeón, Platón), y entre médicos y escolásticos árabes y cristianos medievales, o del Renacimiento, como Francisco Valles, por ejemplo. («Pero aun siendo esto cierto [que la visión implica una admisión de especies de la misma naturaleza de los colores, que son como llamas producidas por la «luz fría» del cielo, que llegan al mismo cristalino], la visión no es posible sin que haya una emisión de la potencia visiva y que... aunque el color pueda verse mediante el ingreso de la especie en la pupila, sin embargo, no puede verse la magnitud ni el lugar sin que la facultad se traslade hasta el mismo lugar del objeto», leemos en el lib. 29, cap. XXVIII, de las *Controversiarum medicorum et philosophorum*, 1564). Dentro de este supuesto, es también una consecuencia racional (natural) reconocer la posibilidad de que algunos individuos, por la intensidad del

«fuego de sus ojos», o por su particular composición (idiosincrasia), puedan tener, por motivos naturales una mirada dañina, a la manera como pueden despedir un perfume desagradable. La capacidad de producir «mal de ojo» podría asociarse, por tanto, a esta disposición. Santo Tomás se refiere a los espíritus vitales maléficos que actúan a través del aire, y Fray Martín de Castañega decía que los niños reciben mal de ojo porque muchas personas lanzan con las miradas impurezas y suciedades que tienen efectos venenosos (vid. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*, Ediciones del Centro, Madrid, 1984, p. 259). La interpretación del «aojo» como proceso natural permitirá también dar cuenta del «mecanismo causal» (imaginario sin duda, pero no mágico) del amuleto de azabache, o bien, a partir de la capacidad, atribuible a su negro intenso, de absorber los rayos del aojador (acaso a partir de la capacidad de devolverlos como un espejo similar al que mata a los basiliscos: de hecho suele verse en el azabache un medio para fortificar la vista de las personas normales que lo miran), o bien a partir de su capacidad (ahora debida en parte a la forma del amuleto) de diversión, como dice Cobarrubias, o desviación de la mirada fascinadora.

La primera hipótesis, constituye un ejemplo muy notorio de la aplicación formal de *metodologías α* porque, aun cuando estemos hablando de sujetos que miran, estos sujetos están siendo considerados no como tales sujetos, sino como «sistemas mecánicos emisores de luz a través de sus ojos», de una luz que se absorbería, o reflejaría, también mecánicamente, por el amuleto (se diría que el amuleto ejerce una función natural, similar a la de esas pulseras antirreumáticas interpretadas, sin duda fantásticamente, en el ámbito de nuestros conceptos populares relativos al electromagnetismo). La segunda hipótesis ya parece introducir otra consideración del sujeto, pues éste ya no figura en cuanto despide fuego maléfico, sino en cuanto desvía su mirada atraído (divertido) por la higa; se diría que ahora el aojador está siendo tratado etológicamente, mediante un «engaño», según una metodología *α operatoria*, lo que pondría al amuleto más cerca de la religión (dado que la mirada también es animal) que de la magia. Sin embargo, y dado que esta interpretación de la función apotropaica del amuleto como «engaño», está, en todo caso, subordinada a la línea principal de su función (que es evitar que el fuego maléfico llegue al niño, etc.) podemos concluir que, en ambos casos, el amuleto resulta intercalado en un proceso causal, imaginario, pero no mágico, si es que éste es acausal (aun dentro de las *metodologías α*). Pues esa acau-

salidad (y es un caso típico de magia contaminante) supone que la herida de arma blanca mejorará, y aun curará, untando el arma que la produjo y limpiándola (y esto, aun cuando el propio Francis Bacon lo haya creído así, según subraya Frazer). Es menos irracional la creencia en el mal de ojo de Fray Martín de Castañega, que la creencia en el procedimiento para curar la herida del canciller Bacon, «el instaurador de la moderna ciencia natural», porque la creencia de Bacon es, formalmente, mágica, mientras que la de Castañega no lo es (aunque sea errónea).

(5) En cualquier caso sólo tiene sentido hablar de reivindicar (o de negar la reivindicación) instituciones como el fetichismo, cuando aceptamos que estamos manteniendo una perspectiva filosófica. Desde el punto de vista de un etnólogo, de un antropólogo especialista, o de un científico, la cuestión de la reivindicación podrá parecer desorbitada y aun un mero sinsentido. Ellos se han trazado unas tareas positivas de investigación en el marco de una neutralidad axiológica, respecto del cual, resultaría muy poco científico suscitar cuestiones como la enunciada. Por nuestra parte, aceptamos plenamente las razones de los especialistas. Pero hacemos algo más que aceptarlas, «dejarlas ahí» y dedicarnos a otras cosas. Aceptarlas significa sobre todo, más que «acatarlas» como si fueran la revelación absoluta de la verdad, para mirar a continuación a otro lado, tomarlas en cuenta, partir de ellas, pero tratar de entender lo que ellas dicen cuando cambiamos las referencias, o las insertamos en contextos más amplios. Los resultados de la ciencia antropológica podrían considerarse, respecto de la Filosofía de la religión como si fueran sus dogmas de fe: la Filosofía de la religión sería algo así como la teología de las ciencias positivas, el requerimiento para conocer el sentido de sus resultados desde «coordinadas envolventes» de las mismas especialidades científicas. Y, evidentemente, como le ocurría a la Teología, también de vez en cuando se verá obligada a precisar, y aun a rectificar, los propios contenidos revelados. Esto es debido a que los circuitos que recorre el especialista del fetichismo han de ser necesariamente muy delimitados y, por tanto, han de dejar fuera muchos contenidos con los cuales el fetichismo ha de estar concatenado. Reviste una gran dificultad, por este motivo, precisar los criterios de esta delimitación a efectos de establecer un *cierre categorial* más o menos precario. Por nuestra parte, nos valdremos, en esta ocasión, de la distinción del punto de vista emic y el punto de vista etic, de K. L. Pike, en tanto ella proporciona un criterio significativo, al menos,

a grandes rasgos: los especialistas en fetichismo que, como tales, renuncian ascéticamente a cuestiones trascendentales (como puede ser la cuestión de la reivindicación) y buscan atenerse a los hechos, lo que en rigor están haciendo (puesto que el fetichismo no es un hecho, ni siquiera un conjunto de hechos, sino una teoría) es atenerse a la perspectiva emic, única desde la cual, cobra cierta apariencia hablar de hechos (emic) en un sentido operacional. Pero estos hechos emic, no agotan el campo del fetichismo. Sobre todo, porque estos hechos emic no son todos concordantes (unas veces los informadores nativos dirán que aquello a lo que el etnólogo llama fetiche, es una estatuilla que lleva dentro a un «espíritu residente», y otras veces, el etnólogo creerá entender que el fetiche lo es en virtud de su propio «bulto configurado»).

(6) En nuestro caso podremos proceder dialécticamente *ad-hominem* mostrando la imposibilidad de que un especialista mantenga la neutralidad en el momento mismo de proponerse la tarea de coordinar los resultados de las investigaciones emic, en tanto ellas son diversas entre sí, no concordantes de modo inmediato. Nuestra prueba consistiría en presentar un sistema de alternativas tales, ante las cuales resultaría imprescindible «tomar partido» para poder llevar a cabo una teoría del fetichismo capaz de concatenar los diversos resultados emic ofrecidos por el especialista. No tomar partido por una opción es tomarlo por la otra, y suponemos que sólo tomando partido, puede configurarse la misma idea de fetichismo. Y si todo esto es así, cabrá concluir que el fetichismo es, en efecto, una teoría, y que el propio fetiche que está en la vitrina del museo, lo está en función de unos principios, en virtud de los cuales, es llamado fetiche. Una teoría que por la naturaleza de sus presupuestos es, ante todo (acaso por desgracia), una teoría filosófica, y no una teoría científica, puesto que parece imposible cerrar categorialmente desde una perspectiva emic, a todos los contenidos materiales que comprende.

He aquí los tres pares de alternativas (que, por otra parte, se intersectan necesariamente) que envuelven siempre cualquier análisis emic de los fenómenos fetichistas:

I. Primer criterio, de orden estructural, es decir, relativo a la misma naturaleza del fetiche en cuanto tal. El objeto fetiche:

A) ¿Tiene su valor, cobra su «prestigio» *sui generis* como fetiche en virtud de su misma corporeidad, de su entidad física (incluyendo aquí la eventual función atribuida a esta entidad como «concentradora» de energías, *mana*, o fuerzas materiales del contorno del fetiche)?, o bien,

B) ¿Tiene su valor, o toma su «prestigio» como fetiche, en cuanto es recipiente (estuche, soporte, significante, habitáculo, envoltura) de un espíritu residente capaz de emigrar a otros habitáculos?

La distinción entre el supuesto A) y el supuesto B) (la distinción entre fetiches sustanciales y fetiches habitáculos) no es siempre clara, dada la ambigüedad del concepto de «espíritu residente». Pues este espíritu (o ánima) puede, a veces, sobreentenderse como una entidad corpórea más sutil (por ejemplo, gaseosa, al modo del «animus» de los epicúreos), o incluso, como una entidad cuasi incorpórea («energía», «mana», de Codrington) que se supone actuando dentro del cuerpo del fetiche, aunque sustancialmente unida a él, sin perjuicio de admitir que ha procedido de fuera. En estos casos, decidirse entre la opción A) o la opción B), no es nada fácil, pues todo depende del grado de intervención del cuerpo del fetiche en su condición de tal o, si se prefiere, de la «unión hipostática» entre el cuerpo del fetiche y su espíritu residente. Nosotros nos inclinaremos por la opción A, siempre que el cuerpo del fetiche desempeñe un papel central en la condición de fetiche, por ejemplo, como objeto capaz de concentrar en unión sustancial una energía cósmica que, sin embargo, puede recibir de su entorno, o que, incluso, fluye a su través. Se comprende que la distinción entre fetiches sustanciales y fetiches habitáculos, no podrá decidirse fácilmente por motivos emic, siendo así que, en este plano, la distinción no aparece siempre; la distinción es propiamente etic, pero no por ello evitable.

II. Segundo criterio, de orden genético: cualquiera que sea la naturaleza del fetiche (sustancial o habitáculo), tendremos siempre que decidirnos, en lo que respecta a la génesis (emic) de su prestigio, entre la tendencia a considerar al fetiche como poseyendo su valor de tal, en virtud de la misma configuración de su cuerpo (tanto si esta configuración es espontánea, natural, como si resulta de las operaciones humanas del arte) —y entonces hablaremos de «fetiche originario»; o bien, si el valor de fetiche lo ha adquirido como resultado de su contacto con otras entidades que tenían ya, por sí mismas y previamente, ese valor excepcional —y entonces hablaremos de «fetiche derivativo». Tampoco será fácil decidir sobre el carácter absoluto o derivativo de un fetiche, dado que la derivación no es siempre unívoca. Con frecuencia un objeto es fetiche tras haber sido tallado por un fabricante y aunque no medie ninguna ceremonia de confirmación como tal fetiche ¿podríamos hablar de fetiche originario?, ¿no serán las propias operaciones del fabricante los canales por los cuales se le comunica su valor de fetiche?

Además, esta opción no suele presentarse emic cuando el fetiche está ahí y se ha cortado la referencia al origen.

III. El tercer criterio es de orden funcional teleológico y nos lleva a distinguir dos casos, según que el valor del fetiche, en cuanto tal, esté dado por su referencia a sí mismo (podríamos hablar de fetiche absoluto, autogenérico, no porque carezca de toda relación, sino porque como tal fetiche no la muestra y, por decirlo así, no es un mediador hacia otros fines, sino el fin de las demás relaciones), o bien, está dado con referencia a otros términos o fines (protección de tormentas, arma de ataque, etc.). Hablaremos en este segundo caso, en general, de fetiches instrumentales, y no porque el fetiche absoluto no tenga funciones instrumentales, sino porque las funciones de que se habla están definidas fuera del propio fetiche. También aquí será muy difícil en cada caso determinar emic si un fetiche es instrumental o absoluto, pues las funciones pueden ser descritas de maneras no concordantes, pueden estar sobreañadidas al fetiche absoluto o, por el contrario, puede sostenerse que el fetiche absoluto no existe, que es la clase vacía.

Cruzando las alternativas dadas, según los tres criterios expuestos, obtenemos la siguiente tabla de desarrollo booleano de las alternativas básicas del fetichismo:

TABLA DE DESARROLLO DE LAS ALTERNATIVAS BÁSICAS SOBRE EL FETICHISMO

<i>Criterio genético</i> / <i>Criterio estructural</i>	<i>A</i> <i>Fetiche sustancia</i>	<i>a</i> <i>Fetiche habitáculo</i>	<i>Criterio funcional</i>
<i>B</i> <i>Fetiche originario</i>	(1) A B C	(5) a B C	<i>C</i> <i>Fetiche absoluto</i>
	(2) A B c	(6) a B c	<i>c</i> <i>Fet. Instrum.</i>
<i>b</i> <i>Fetiche derivatio</i>	(3) b A C	(7) a b C	<i>C</i> <i>F. absoluto</i>
	(4) b A c	(8) a b c	<i>c</i> <i>Fetiche instrumental</i>

(7) La tabla precedente está concebida, en principio, como una tabla de desarrollo de los fetiches fenoménicos, considerados en la perspectiva emic. Podrá ocurrir que algún cuadro no pueda ser llenado con datos empíricos —emic—, aunque es muy improbable. Podrá ocurrir que un mismo fetiche sea incluido en cuadros diferentes por informadores distintos. Estas dificultades, muy importantes, desde luego, deben resolverlas los especialistas, los científicos. Supongamos que el especialista ha calificado satisfactoriamente todo el material etnográfico disponible. ¿Cabe concluir que la teoría del fetichismo ha sido terminada? En modo alguno: se trataría de una taxonomía fenoménica y todavía no habría sido planteada la cuestión teórica más importante, a saber, la cuestión de la ordenación que quepa establecer entre los cuadros emic de la tabla. Son las hipótesis sobre el orden de los tipos de fetichismo aquellas que darán lugar a diferentes teorías del fetichismo y, recíprocamente, podemos aventurarnos a afirmar que el objetivo por el cual de una teoría del fetichismo puede definirse principalmente (aunque no exclusivamente) no es otro sino la determinación de la existencia de algún orden interno entre los diversos tipos, ya en referencia a un área cultural dada, ya en referencia a la totalidad de las áreas culturales. Una teoría que mantenga la tesis de la naturaleza prístina de los fetiches habitáculos absolutos será, sin duda, una teoría diferente de la que sostenga la tesis de la naturaleza prístina de los fetiches sustanciales e instrumentales, etc. Evidentemente, y como caso particular, tendremos que contemplar la posibilidad de una teoría del fetichismo basada en la negación de cualquier tipo de orden interno entre sus tipos, una teoría del fetichismo que consiste en afirmar el alcance meramente taxonómico de la tabla, y el carácter aleatorio de las ordenaciones eventuales que puedan establecerse entre sus cuadros. Pero esta teoría sería el límite de la teoría misma del fetichismo.

A la vista de una tabla de desarrollo como la precedente, ¿cómo podríamos hablar de teorías del fetichismo que no contengan, de algún modo, respuestas argumentadas a la cuestión de la ordenación? Tales «teorías» se encontrarían, en el mejor caso, en el nivel en el que se encontraba la Química en los primeros pasos de la tabla periódica. Pero es imposible llevar adelante las cuestiones de ordenación al margen de criterios etic definidos. Y los criterios etic que es preciso movilizar, desbordan, sin duda, el horizonte de la ciencia etnológica o antropológica, aun cuando la materia que estas ciencias suministran es el único punto de referencia.

Por último, la escala desde la cual está construida esta tabla de desarrollo, nos permite dar cuenta de ciertas conexiones internas que (al menos en el plano emic) mantienen el fetichismo y la religión y, por consiguiente, las teorías del fetichismo y las teorías de la religión. Estas conexiones internas se advierten, al menos desde el momento en que presuponemos que la religión tiene que ver, de un modo o de otro, con los númenes, como identidades subjetuales originariamente no humanas, aunque en el límite, estos númenes llegarán a ser declarados incorpóreos, inmateriales, incluso in-finitos. El fetichismo tendría que ver, de un modo u otro, con las configuraciones corpóreas finitas en tanto que son entidades objetuales que, en el caso límite, se nos presentan como desligadas de toda referencia subjetual. Estas afirmaciones no excluyen la posibilidad de una tesis que establezca la indisociable conexión esencial entre religión y fetichismo en razón, por ejemplo, de la supuesta imposibilidad de disociar las entidades subjetuales de las corpóreas, y aun recíprocamente, declarando como meros fenómenos o ilusiones los estados límites de una religión referida a un sujeto incorpóreo, infinito (según lo representa el teísmo), o de un fetichismo referido a un objeto estrictamente impersonal e infinito (algo así como el «cosmos» del panteísmo al que, por cierto, Augusto Comte interpretó como la forma en la cual el fetichismo primitivo subsistía en la filosofía alemana de su tiempo). Teísmo y panteísmo podrían, según esto, considerarse como las formas límites respectivas de la religión y del fetichismo, límites en los cuales se desvanecerían, tanto la religión, como el fetichismo, transformándose ambos, acaso en «filosofía». Desde este punto de vista el panteísmo, pese a la etimología del nombre, designaría contenidos que, en principio, podrían ser considerados de un género totalmente distinto al de los contenidos religiosos.

2

Reexposición de algunas teorías clásicas sobre el fetichismo

1. Podría decirse, con referencia a la ciencia antropológica del fetichismo, lo que tantas veces se ha dicho del totemismo: que después de una época en la que el fetichismo desempeñó el papel

de figura de primer orden en la constelación de conceptos etnológicos y antropológicos, ha llegado la época en la cual este concepto ha pasado a un segundo plano, incluso, a ser considerado como un concepto confuso, o un pseudoconcepto, llamado a desaparecer del horizonte de esas ciencias, a la manera como el «flogisto» desapareció del horizonte de las ciencias físicas.

Sin embargo, es lo cierto que, a diferencia del concepto de «flogisto», que sólo tiene hoy un sentido arqueológico en la ciencia natural, el concepto de fetiche, como el de religión, sigue estando vivo, de algún modo, en la ciencia antropológica y, por supuesto, en la «realidad» de sus campos. Otra cosa es que se hayan abandonado progresivamente las teorías clásicas del fetichismo, sin duda en función de su misma debilidad, lo que sólo querrá decir, por lo demás, que carecemos de una teoría del fetichismo fundada en principios distintos de aquellos en los que se fundaban las teorías clásicas. En realidad sus fundamentos estaban tomados de la psicología; pues eran fundamentos referidos a unas supuestas disposiciones perceptuales o volitivas de los primitivos (salvajes, o niños). Pero en cualquier caso, las teorías clásicas parece que habrían de poder ser expuestas desde las coordenadas de la tabla de desarrollo, si es que ésta tiene las propiedades gnoseológicas que le hemos atribuido.

Desde la perspectiva de la tabla, acaso pueda afirmarse que las teorías clásicas sobre el fetichismo no contienen explícitamente decisiones relativas a su tercer criterio (C/c). Esto no significa que este criterio no pueda serles aplicado si suponemos que, al menos ejercitativamente, él está presente en esas teorías; aunque su presencia será vacilante y poco segura. Debemos atenernos, por tanto, a los cuadros genéricos (los cuadros AB, Ab, aB y ab) para reexponer la Teoría de las teorías clásicas del fetichismo. Los cuatro grandes cuadros genéricos que se contienen en la tabla, podrían ponerse en correspondencia, en efecto, con las cuatro grandes teorías sobre el fetichismo, que pueden ser distinguidas sin violencia en la historia de la antropología: el primer cuadro genérico (AB), podría cobijar a la teoría de De Brosses; la teoría del fetichismo de A. Comte, se desenvolvería cómodamente en el cuadro genérico (aB). El tercer cuadro (bA) acogería a la teoría de J. Frazer, y el cuadro (ab) a la teoría de Salomón Reinach.

2. La teoría sobre el fetichismo de De Brosses constituye, como es sabido, la primera teoría del mismo y, más aun, propiamente, la introducción del concepto del fetiche en Antropología.

El «presidente De Brosses» (presidente del Parlamento), sobre la base de informes de fuentes portuguesas del África occidental, del siglo XV, y con noticias recogidas de las antigüedades egipcias, afrancesó el término portugués, procedente del latín *factitium* (feitiso, de donde *fetichero* = hechicero) y lo hizo célebre a través de su obra *Du Culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, 1760. Por supuesto que De Brosses no utiliza el concepto A de fetiche sustancial (frente al fetiche habitáculo a) ni, menos aún, el concepto de fetiche absoluto C (frente al fetiche instrumental c); pero si tuviéramos que caracterizar su concepto de fetiche en los términos de la tabla, seguramente se aproximaría al concepto de fetiche total (ABC). En efecto, De Brosses forjó su concepto de fetiche subrayando, ante todo, el constitutivo físico-práctico de un objeto finito, y aun pequeño, manual, terrestre. Pues el fetiche quedaba restringido a las formas terrestres próximas manuales, y aun afines, al fetiche en el sentido psiquiátrico, de acuerdo con el sentido del portugués *fitizo* (que designa objetos tales como colas, dientes, uñas, plumas, conchas, hierro, montones de arcilla agujereada, etc., etc.). Se excluían, en principio, los astros, puesto que el culto a los astros, o sabeísmo, tal como lo entendió De Brosses, ya no sería propiamente fetichismo (el sabeísmo, como la idolatría, derivarían, más bien, de la admiración, y no del temor, o de la locura, como sería el caso de la superstición fetichista). Fetiche parece ser algo así como el «bulto configurado» de ciertos objetos próximos, dotados, sin embargo, de un prestigio *sui generis*, en virtud del cual, son ellos quienes reciben «culto directo»: fetichismo, dirá De Brosses, «es el culto directo dado, sin intermedio de figuras e imágenes, a los productos animales o vegetales». O bien, «designamos en general con este nombre [fetichismo], a toda religión que tiene como objeto de culto a los animales o seres terrestres inanimados». Sin duda, esto no significa eliminar o excluir de estos cuerpos un «algo» que, en ocasiones, pudiera llegar a parecerse a un alma, y el propio De Brosses habla de «dioses fétiches». Pero, en todo caso, este alma podrá describirse como sustancialmente unida al cuerpo, inseparable de él, conformándolo como raíz de su propio «prestigio». Los fétiches de De Brosses, por tanto, habría que incluirlos en la columna A de la tabla, y puesto que la condición de fetiche la poseen esos cuerpos independientemente de que hubieran sido fabricados por los hombres, es decir, en virtud de su propia sustancia, o cuerpo configurado, y no por derivación, o

contagio de alguna otra entidad, habría que incluirlos en la fila B. De hecho, De Brosses propuso la distinción entre el culto fetichista, que sería un culto directo, y el culto que la *idolatría* daba a obras de arte representativas de otros objetos (a los cuales se dirigía realmente la adoración). Por último, y teniendo en cuenta que el fetiche, si puede ser utilizado como instrumento para conseguir algún fin, lo hace en virtud del valor o prestigio intrínseco que posee, podría ser considerado como fetiche absoluto (inscribible en la fila C de la tabla).

Tan importante como su sustancialidad (A) sería, en la teoría del fetichismo de De Brosses, la característica B de su originariedad. Pues ésta es postulada como originariedad estricta, y es por ello por lo que el fetiche no es un mero ídolo cuyo prestigio pueda suponerse resultado de una degeneración o degradación de un culto previo dirigido a algún numen subjetual (el caso del becerro de oro de los israelitas, tal como lo cuenta Moisés). Por ser estrictamente originario, el fetiche —los dioses fetiches—, en su primitivismo cronológico (el antiguo Egipto y la Nigrícia) podría verse también no como una degradación, sino como un primer paso en el camino de las formas religiosas. Es importante subrayar, sin embargo, que el concepto (1) de fetiche, tomado etic, incluye la independencia del fetiche respecto de las restantes religiones, aunque no recíprocamente. Pues De Brosses sugiere que el fetichismo es el primer paso para el despliegue de las formas de religión. El esquema evolucionista quedaba esbozado, de este modo, en la teoría de la religión, y el fetichismo, en la teoría de De Brosses, es algo así como la religión de los pueblos más salvajes.

3. La crítica de Salomón Reinach al concepto de fetichismo de De Brosses está llevada a cabo desde una concepción animista de la religión, que no sólo niega el papel atribuido a los fetiches totales en el conjunto de las formas religiosas, sino que también niega el concepto mismo de fetiche de De Brosses. Los fetiches, en el sentido del cuadro (1), propiamente, no existen en la «Nigrícia», como estadio primigenio de la religión; por tanto, no cabría hablar siquiera de fetiches totales. «De Brosses —dice Reinach (*Orpheus. A History of Religions*, 1931)—, mal informado, creyó que el culto a los fetiches era el origen de todas las religiones. El fetichismo habría sido el primer paso para el culto de los ídolos. Ignoraba que el fetichismo negro no tiene valor en sí, sino por el espíritu residente.»

Con todo, la crítica de Salomón Reinach a la teoría del feti-

chismo de De Brosses no significa que él haya prescindido de todo concepto teórico. Simplemente, él utiliza otros conceptos relacionados dialécticamente con los de De Brosses, a la manera como el cuadro (8) de la tabla se relacione con el cuadro (1). Cabría ensayar la tesis, en efecto, de que Reinach utiliza un concepto de fetiche del tipo (abc). En efecto, lo que Reinach está diciendo es que los fetiches no tienen un valor (o prestigio) «sustancial», sino que lo tienen en cuenta habitáculos (a) de espíritus residentes. Además, esta condición de habitáculos no es originaria (B), sino que deriva de la circunstancia (b) de que algún espíritu, o alma, ha pasado a ocupar algún lugar del fetiche receptáculo. El alma del fetiche, por tanto, puede llegar a estar fuera de él, bien sea numéricamente, bien sea en especie. Pues el fetichismo no es sino un caso particular, o un desenvolvimiento del animismo. Y sabemos hoy —decía Reinach— que los negros del África occidental, lejos de ser exclusivamente fetichistas [incluso en el sentido del fetiche-habitáculo] conocen espíritus generales, o locales, que son verdaderos dioses y tienen culto en consecuencia. Acaso el concepto de De Brosses puede verificarse, pero no como concepto primitivo, sino degradado, en lo que Reinach llama *ídolo*; al menos, hablando de los *terafines*, pequeños ídolos portátiles (los que poseía el rey David, o aquellos a los que el profeta Oseas consideraba, en el siglo VIII, indispensables para el culto), Reinach dirá que el fetichismo persistió entre los judíos.

4. La concepción que Comte dio del fetichismo en su teoría general de la religión (dentro de su doctrina del primer estadio de la humanidad o estadio teológico), conserva algunos rasgos característicos, como muchas veces ha sido advertido, de la concepción del fetichismo de De Brosses; el fetichismo como fase primera de un proceso de evolución de la religiosidad al que seguirán el politeísmo y el monoteísmo. Con todo, parece que el concepto mismo de fetiche, aun siendo muy próximo al de De Brosses, ha cambiado, comenzando por el cambio de su misma extensión. Comte incluye entre los fetiches también a los astros —que De Brosses reservó al sabeísmo. Intencionalmente, el cambio puede graduarse por la distancia que media entre la columna Aa de la tabla, es decir, el cambio del fetiche-sustancial al fetiche-habitáculo. Y no porque propiamente Comte suponga (como las teorías animistas ulteriores) que los espíritus o las almas de los antepasados preexisten a los fetiches en los cuales se habrían introducido, sino, más bien, porque en virtud de la explicación «psicológica» que da del fetichismo

(como resultado del proceso «infantil» de animación de objetos naturales), ha subrayado la diferencia entre receptáculo y residente, a fin de explicar ulteriormente la transición a la segunda fase, la del politeísmo, entendida a partir de un proceso de «liberación» del espíritu residente y, consecuentemente, de la reducción del fetiche a «materia inerte». Sin duda, el concepto que Comte se forjó del fetichismo y del fetiche, está determinado por su construcción sistemática, que le inclinaba a ver a los fetiches de su primera fase desde los dioses libres de la segunda (el politeísmo). De este modo, la concepción comtiana del fetichismo, contiene una importante ambivalencia: por un lado, los fetiches aparecerán como conceptos de actividades «subjetivas» arbitrarias (al margen de una legalidad común) —lo que, según Comte, no dejaría de tener una funcionalidad en el desarrollo humano, en tanto favorece el interés por plantas, animales, fuerzas mecánicas. Pero, por otro lado, el fetiche no deja de ser una situación en la cual, las «almas» están encerradas en sus cuerpos que, además, pueden ser manipulados, transportados, etc., por los hombres. Por ello, es en la fase de los agricultores —que sobreviene tras la fase de cazadores y pastores— cuando aparecerán los últimos y más poderosos fetiches, a saber, los astros: el fetichismo acaba en sabeísmo. Por ello, dice Comte, que el paso del fetichismo al politeísmo (en el que los dioses, libres de sus cuerpos mantienen sus fuerzas sobrenaturales), paso que se produce a consecuencia del «desacuerdo de los hechos y los principios» (*Curso*, V, 53) comporta la constitución de una materia inerte (que sustituye a la materia animada fetichista) y con ello, al «triumfo del espíritu de observación y de inducción, y el paso de lo individual a lo general», por ejemplo, el paso del fetiche de cada árbol al Dios del bosque. La fase politeísta (la más larga y duradera del estadio teológico) al separar las fuerzas «sobrenaturales» habrá dado paso a la posibilidad de observar los cuerpos, que ya no son divinos, en su legalidad intrínseca; así también, es la época en la que la imaginación (y con ella, las Bellas Artes) puede comenzar a desplegarse más allá de la época de los sentimientos, propia de la fase fetichista.

Se comprende bastante bien la transformación que el concepto mismo de fetichismo experimentó en los ámbitos positivistas, si se tiene en cuenta que el concepto comtiano, era en realidad un concepto etic (desde las coordenadas de la ley de los tres estadios). Un concepto que, visto desde la fase politeísta, hacía posible redifinir al fetichismo como la fase en la que «todavía» las voluntades subjetivas están encerradas en los cuerpos. Vista así, la fase fetichis-

ta resulta ser una situación, en la cual los dioses están encadenados en sus receptáculos materiales, e incluso en muchos casos, subordinados a la propia potencia de los hombres. Es así como llegamos al concepto que John Lubbock se forjó del fetichismo, concebido también como fase primera de la Historia de las religiones. El ateísmo que la antecede, representaría, no ya la negación de Dios, sino simplemente «la falta de ideas definidas sobre la materia», como sería el caso de los kubbus de Sumatra, de los indígenas de Quesland, de los cifea kussos (quienes, según el padre Baeger, no ofrecen señales de culto religioso de «ninguna especie»). Ahora bien, el fetichismo es la fase, según Lubbock, «en la que el hombre puede obligar a las divinidades a cumplir sus deseos». Y así, el negro de Guinea pega a su fetiche cuando no le cumple sus deseos, y se lo esconde en la cintura siempre que va a hacer algo de lo que se avergüenza, para que el fetiche no pueda verlo (el fetichismo de Lubbock se aproxima así, notablemente, a la condición de una religión secundaria).

5. Muy escasas son las referencias de Frazer al fetichismo, acaso porque gran parte del material etnográfico cubierto por el rótulo «fetichismo», pasa a formar parte del material cubierto por el rótulo «totemismo». Por supuesto, el fetiche no es, por sí mismo, un tótem. El tótem es un concepto que, junto con el totemismo, y a partir de las observaciones de John Long, publicadas en 1791, y de las observaciones australianas de M. Grey, fue construido por MacLenann entre los años 1869 a 1897, como categoría religiosa primitiva, aun cuando el totemismo como institución habría de ser ulteriormente desvinculado, en lo esencial, de sus connotaciones religiosas, para convertirse en una institución «informática» (según la idea de H. Bergson que más tarde desarrollaría etnológicamente C. Lévi-Strauss). Pero cualquiera que sea la interpretación que se le dé al tótem, es evidente que muchos fetiches no pueden ser llamados tótems, o emblemas totémicos. En cambio, es mucho más aceptable decir que el tótem, incluso el emblema totémico, es casi siempre un fetiche, sobre todo cuando el «alma externa» del hombre, que ha encontrado en el tótem un receptáculo, logra fundirse sustancialmente con él. Desde una perspectiva más o menos «comtiana», A. Moret y G. Davy, en su hace años muy leída obra *De los clanes a los imperios*, identificaban prácticamente los animales totémicos, «en la fase en que aún no eran dioses» —en el antiguo Egipto—, con animales fetiches: «Al lado de los animales fetiches de las viejas tribus, promovidos bas-

tante más tarde al rango de divinidades nacionales, apareció desde los primeros tiempos del Egipto unificado, un dios cuyo culto fue común a todas las ciudades. Osiris, al principio fetiche multiforme, ya árbol, ya toro, se separó de sus orígenes totémicos: muy pronto revestirá la pura forma humana».

El cuadro (bA) de la tabla podría acaso servir para acoger la acepción que el fetiche adquiere en la obra de Frazer. El fetiche no tendría ahora su valor, según el modo originario, sino por derivación de otro principio que lo informa (b); pero, al mismo tiempo, este principio se muestra sustancialmente unido al cuerpo sagrado, de suerte que este cuerpo sagrado, sea el centro mismo del poder y del prestigio. Tal ocurre con los reyes fetiches (que no son tótems) del África occidental. Allí reinan, dice Frazer, dos reyes conjuntamente: uno es el rey-fetiche, o religioso, y el otro es el rey-seglar o civil, pero el rey-fetiche es de hecho el supremo. Controla el tiempo y, además, puede pararlo todo y a todos. Cuando coloca su cetro rojo en el suelo, nadie puede pasar por allí, etc.

3

Fetiches y númenes

1. La consideración de las diversas teorías posibles sobre el fetichismo, y la dependencia que el concepto mismo de fetiche tiene respecto de ellas, explican no ya sólo la dificultad, sino incluso la imposibilidad de llegar a un concepto emic de fetiche. Pues toda descripción emic tiene que traducir, y esta traducción, en nuestro caso, se hará desde alguno de los cuadros de la tabla de desarrollo y el cuadro que ofrece las mayores posibilidades para forjar un concepto específico de fetiche es el primero que, además, según hemos dicho, es el que más cerca está del concepto inicial de De Brosses. Esto no significa que este concepto sea el más adecuado, puesto que el cuadro podría ser considerado como la clase vacía. Tal es la crítica de Reinach en general y, en particular, la de Amauri Talbot («el verdadero fetiche, en que el objeto de la veneración no es simbólico, sino que es venerado por sí mismo, y no en relación con una divinidad o con un espíritu o en su represen-

tación, no se encuentra en esta región», *Los pueblos de Nigeria del sur*, Oxford, 1926, *apud*. W. Schmidt, *Manual de Historia comparada de las religiones*, 1941, p. 72). De hecho, las diversas teorías del fetichismo están llevadas a cabo desde posiciones próximas a algunos de los cuadros de la tabla. Y todas ellas incluyen premisas étic muy fuertes, de índole animista o espiritualista (incluyendo la concepción de Comte, en tanto ve al fetichismo «desde» el politeísmo). Una «reivindicación» materialista del fetichismo frente a las interpretaciones espiritualistas, habrá de situarse, desde luego, en el primer cuadro de la tabla. Lo que esta reivindicación comienza a destacar de todo fetiche, es una determinación que, por lo demás, subsiste presente en los demás cuadros (aunque combinada con otras determinaciones diferentes entre sí), a saber, la misma corporeidad de los objetos «manuales», terrestres, o «bultos conformados», que son los fetiches. Nuestra reivindicación consiste en tratar de analizar en qué condiciones, y desde qué premisas, podremos derivar el prestigio *sui géneris* del fetiche, a partir de su misma corporeidad, y no a partir de una supuesta alma que haya de agregársele, aun cuando se le considere sustancialmente unida. Y esto implica desconectar de raíz el fetiche (el fetichismo) de la religión. Una desconexión *radical*, que no excluye la posibilidad de eventuales entretejimientos sobre las múltiples ramas del fetichismo con otras no menos frondosas de la religión.

2. No es lícito olvidar, en cualquier caso, que las morfologías específicas de los fetiches pueden estar genéticamente determinadas por esas «unidades subjetuales» (espíritus o almas) de De Brosses. Y, por tanto, que los fetiches, en el sentido estricto según el cual suelen entenderse en los museos antropológicos, no deberían ser desligados de esas unidades de acción subjetual. La cuestión que ahora planteamos es esta otra: el «principio activo» que, desde una perspectiva étic, cabe atribuir a esos cuerpos configurados, dado que no puede brotar de supuestos espíritus o almas, ¿no procederá de la misma estructura configuracional corpórea del fetiche? Esta estructura, segregada, y aun hipostasiada, podría ser considerada como una disposición genérica común a otras configuraciones corpóreas que aunque no son fetiches, en el sentido etnológico-museístico, podrían ser consideradas como fetiches, al menos por extensión interna, por propagación de la especie al género en el que, por hipótesis, se radicaría el principio activo de la especie.

Según esto, el mecanismo generador de los fenómenos fetichis-

tas sería un mecanismo lógico de sustantivación, o hipostatización, en virtud del cual ciertos productos relativos resultarían segregados del sistema de relaciones que los determinan. Si en muchas ocasiones esta segregación puede conducir a distorsiones graves de la realidad, en otras, la segregación podría ser considerada como un episodio ordinario y necesario en la economía de la construcción lógica de nuestro mundo entorno. En particular, esta construcción lógica, contiene la posibilidad de que sus resultados sean configuraciones objetivas abstractas (segregadas de toda subjetividad), precisamente por haber sido desgajadas del sistema de sus relaciones generadoras. En el caso más sencillo nos referiríamos, como a relaciones generadoras, a las relaciones mRn , nSw , cuyo producto relativo R/S fuese mFw . La segregación lógico-sintáctica tendría lugar en el momento mismo de establecerse el resultado de la operación mFw ; la hipostatización aparece cuando la relación F entre m y w tiende a ser representada con abstracción de las relaciones RS . Un ejemplo que nos aproxime al contenido semántico del concepto museístico de fetiche, construido según este esquema lógico, podría ser el siguiente: mRn sea la relación del objeto m (por ejemplo, un hacha prehistórica) al sujeto operatorio n que toma a m como modelo de ulteriores operaciones suyas; nSw sea la relación del sujeto operatorio n al objeto w fabricado por él, y que podría considerarse como una transformación unívoca de m . La expresión mFw , representará la relación entre el modelo m y el ejemplar w , segregada de las relaciones que la generaron. mFw hipostasiado, respecto de la relación generadora, se aproxima a la situación de fetiche, si el objeto w se nos aparece como encarnando por sí mismo la configuración m que lo moldea. Una configuración que, por así decir, resplandecerá en él con una mayor o menor intensidad que será función parcial, al menos, de la misma morfología configuracional (de su «pregnancia», de su «buena forma»). Es obvio que este «fetiche» mFw parecerá asumir un cuerpo o figura propia, o autónoma, aun cuando su autonomía, al menos genéticamente, es fantasmagórica, puesto que la relación mFw , sólo se establece por la mediación de n , que ha quedado puesta entre paréntesis. Pero este proceso de segregación resulta, según los casos, ser equivalente al proceso mismo de constitución de una configuración que para manifestarse como tal, deba desprenderse de su génesis. Si esto fuera así, cabría concluir que el fetiche, o la fetichización de los objetos, es un subproducto del proceso de constitución de los propios objetos.

Este concepto de fetichismo, como proceso lógico ligado a la constitución de objetos (por segregación e hipostatización) recurre, de un modo muy ajustado, el concepto de fetichismo que Marx utilizó al exponer la génesis de lo que él llamó «el fetichismo de la mercancía». He aquí la parte central de su exposición: «... La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico, ni con las relaciones materiales que de esa caracterización se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable por tanto de este modo de producción» (*El capital*, t. I, sec. I, cap. 1, 4).

Marx ha analizado aquí un proceso genérico de hipóstasis de productos relativos respecto de las relaciones generadoras —o al menos, así podrían formalizarse esas relaciones de los hombres con sus productos—, que determinan las relaciones «fantasmagóricas» de los productos entre sí. A este proceso de hipostatización Marx lo ha llamado por sinécdoque «fetichismo». Por sinécdoque, aunque también podría interpretarse por analogía —por cuanto, en el propio texto, Marx está sobreentendiendo que el fetichismo, «en cuanto es una forma de religión», consiste también en ese proceso de hipostatización. Marx está refiriéndose, sin duda, a los dioses, interpretados como expresión, o reflejo de los hombres. Hasta un punto tal, que habría que afirmar que las relaciones entre los dioses expresan, en realidad, relaciones determinadas entre los hombres: los dioses se emancipan ulteriormente, se segregan de los hombres que los generaron (porque el hombre «hizo a los dioses a su imagen y semejanza»). En el momento de desprenderse de los hombres, los dioses se convierten en fetiches —es lo que piensa Marx. Marx ha partido, sin duda, de una idea fenoménica del fetichismo, como institución que viene confundida con la religión. Pero el proceso en virtud del cual, según él, los dioses se emanci-

pan, o segregan —que es lo que constituye la fetichización—, es propiamente un proceso formal —sintáctico—, hasta el punto de que resulta ser relativamente secundario que los contenidos de esa segregación sean los dioses, o sean los objetos impersonales (como lo serán las propias mercancías). Nos parece, pues, que en su exposición Marx, aun cuando ha partido de un concepto material de fetiche totalmente discutible (fetiche = dioses), sin embargo, lo que ha destacado en él ha sido un componente formal sintáctico, que es precisamente el que le permitirá desligar el fetichismo de la religión, al entenderlo como un proceso que puede ser aplicado a campos puramente objetuales (como las mercancías). Un paso más y estaremos postulando, no ya la conveniencia de extender el concepto a un campo objetual, sino de retirarlo de los campos subjetuales (por ejemplo, los dioses) a fin de lograr que el concepto de fetichismo no quede reducido simplemente al concepto de segregación o hipostatización. Y con ello lograríamos también levantar el principal motivo de la devaluación que el término fetichismo experimenta, al ir asociado con los mecanismos de la «alienación religiosa». Pues mientras que la segregación e hipostatización de los dioses nos conduce ineludiblemente a un mundo fantasmagórico, en cambio, la segregación e hipostatización de los productos relativos objetuales, puede equivaler simplemente al proceso dialéctico de constitución abstracta de objetos (fenoménicos) de nuestro mundo entorno.

3. Desde unas coordenadas materialistas, desde las cuales la conciencia humana se declara trascendentalmente vinculada a objetos dados en el espacio *apotético*, parece obvio concluir que si el fetichismo, según su concepto más genérico, tiene algún fundamento trascendental (por decirlo así, no tanto una verdad empírica, cuanto constitutiva), este fundamento habrá de estar situado precisamente en la misma disposición del espacio receptáculo de los objetos *apotéticos*. Es evidente que, a partir de tal fundamento, no podremos deducir que *este objeto*, y no otros, haya de ser soporte de un prestigio *sui generis* (más o menos, próximo al prestigio del fetiche); pero sí que algún objeto, o alguno de esos objetos, deberán desempeñar funciones características de índole constitutiva, respecto de los propios sujetos humanos. Objetos constitutivos que no son necesariamente «útiles» o «instrumentos» de un sujeto ya presupuesto. Obviamente nos referimos a instrumentos, no solamente mecánicos (un arco y sus flechas, un hacha prehistórica), sino también a instrumentos mágicos, pongamos por caso el *mo-*

lemo que los bachuanas tenían, según Livingstone, para hacer llover, o el *talys* hindú, una plancha redonda de oro que daba fecundidad; o el *talismán* árabe —con figuras astrológicas grabadas en metal—, o el *amuleto* que había de llevar consigo (a diferencia del talismán) quien quisiera preservarse de algún conjuro o sortilegio. Ni el hacha, ni el arco, pero tampoco el talismán o el amuleto, son por sí mismos fetiches. Esto dicho sin perjuicio de que la instrumentalidad de un objeto pueda ser el punto de partida para una «sacralización», o recíprocamente, que el carácter constitutivo de un objeto (cuya utilidad en sentido operatorio no se pueda demostrar en un momento histórico dado) deje de tener un decisivo significado pragmático, en un sentido trascendental (es decir, no referido a una finalidad determinada). La maza de Thor puede servir de ejemplo para lo primero: la maza es un instrumento cuyo prestigio es «instrumental» (no absoluto), es derivado (de la fuerza de Thor) y no originario, y es antes un habitáculo de la fuerza (como «entidad vial», o «potencia obediencial» de los escolásticos) que una sustancia. Pero, con todo esto, probablemente no explicaríamos la eventual posibilidad de que la maza de Thor se convierta (al menos en la leyenda) en un fetiche. Para que esta conversión tuviera lugar, acaso fue suficiente desconectar el instrumento, la maza, de servicios suyos demasiado precisos (por ejemplo, santificar los contratos, entre ellos el matrimonial) y dejar que el martillo —siempre presente (sólo una vez se lo escondió Loki, pues cuando Thor lo lanzaba volvía de nuevo a sus manos)— brille, por así decirlo, por sí mismo, resplandezca como *Mjolnir*, con un fulgor de fetiche. El Sol y la Luna pueden ser ejemplos de lo segundo, ejemplos de objetos *apotéticos* que algunas veces muestran sus formas «perfectas», aun cuando la lejanía los hace inviables como instrumentos. Sin perjuicio de lo cual su función pragmático-trascendental (dejando al margen, por supuesto, su elaboración mitológico-ideológica), es indiscutible a partir del momento en el cual los homínidos han salido del bosque. Y habría que decir que cuando Aristóteles hacía eternos a los astros (según Jaeger, él fue el primero), aunque los llamase divinos (por ser incorruptibles), lo que estaba en rigor logrando era, no tanto una Teología, cuanto una *metafísica de los fetiches* —así como cuando hacía inmaterial el «Pensamiento del pensamiento», lo que estaba en realidad alcanzando era la *metafísica de los númenes*, la Teología natural. Objetos naturales, en efecto, tales como el Sol y la Luna, son constitutivos, como «piedras miliarias», del horizonte de las bandas de

hominidos que han perdido las referencias cercanas del bosque original. La veneración, asombro, fascinación, suscitados por estos objetos referenciales puede tener un alcance comparable al que tiene la «bola de Fourier» en los procesos de la sugestión hipnótica, el significado pragmático derivado de sus funciones estructuradoras constitutivas, en un mundo abierto y cambiante, de fronteras indefinidas. Traducida esta función a términos psicológico-metafísicos cabría afirmar que el fetiche es un «símbolo de sí mismo», en el sentido de Jung. Jung cita las palabras de un alquimista medieval, Morienus: «Esta cosa [la piedra filosofal] se extrae de ti, tú eres su mineral, y se puede encontrar en ti...» (*El hombre y sus símbolos*, Madrid, 1986, p. 220). Añade Jung: «Quizá cristales y piedra son símbolos especialmente aptos del sí-mismo a causa de la exactitud de su materia. Hay muchas personas que no pueden refrenarse de recoger piedras de colores y formas poco corrientes y las guardan sin saber por qué lo hacen. Es como si las piedras tuvieran un misterio vivo que los fascinara. Los hombres han recogido piedras desde el principio de los tiempos y parecen haber supuesto que algunas de ellas contenían la fuerza vital, con todo su misterio...» (Esta exposición psicológica invierte, en cierto modo, la relación entre la conciencia y el mandala, presentando al objeto fetiche como símbolo de un alma previamente dada, en lugar de presentarlo como un episodio de su constitución a través del propio objeto.)

Las funciones constitutivo-referenciales que hemos atribuido al Sol y a la Luna, a medida que el espacio natural vaya siendo paulatinamente sustituido por un espacio cultural poblado de objetos «artificiales» (hachas, espadas, lanzas, mazas...), podrán ser atribuidas también a algunos objetos culturales revestidos de un prestigio singular por motivos que habrá que determinar en cada caso.

4. En general situaríamos al fetichismo, según su *núcleo* originario, en el *eje radial* del *espacio antropológico* —así como situamos a la religión en el *eje angular*, y al chamanismo (en cuanto trato con otros hombres, aunque sean difuntos) en el *eje circular* (véase *Etnología y utopía*. Segunda edición. Epílogo). Desde esta perspectiva, tanto la religión como el chamanismo (más afín a la política) podrán considerarse como dimensiones o instituciones genéricas de todas las sociedades humanas, sin perjuicio de sus especificaciones históricas. El Museo, el Templo, o el Senado (en el que figuran con frecuencia efigies de los antepasados) son insti-

tuciones propias de la civilización, en las que siguen viviendo respectivamente, el *fetichismo*, la *religión*, o el *chamanismo*. Pero no quedan encerrados en el recinto de esas instituciones. Las desbordan constantemente, sin que por ello tengan que confundirse, en principio, entre sí. El fetichismo no es la religión, ni siquiera su primera fase: el Sol y la Luna no serán originariamente dioses sino fetiches naturales, y las escuelas panbabilonistas (la de Von Schröder, o la de E. Siecke) habrían errado en lo fundamental al poner el culto al Sol y a la Luna en la génesis de la religión. Más aún, el fetichismo y la religión no sólo dimanarían de fuentes distintas, sino que muchas veces sus fuentes darían lugar a efectos incompatibles. Fetichismo, tal como lo entendemos, implica la «consagración» de los cuerpos objetivos, según la irrevocabilidad de aquellas formas suyas que, aun procedentes de la actividad humana, hayan alcanzado una situación de estabilidad tal, que las preserva del cambio y las emancipa de esas mismas operaciones humanas generadoras. Pero la religión dice esencialmente relación a la «conducta» operatoria de los sujetos numinosos, implica situaciones de ataque, ocultamiento, capacidad de modificar cualquier objeto, incluyendo su aniquilación y la posibilidad de volverlo a crear de otro modo. No es un impulso religioso contra otro impulso religioso, sino el impulso religioso cristiano, contra el «impulso fetichista», lo que movía a Santa Clotilde a destruir las estatuas de bronce (¿emperadores romanos?) que eran veneradas en las Galias. Y es el espíritu religioso luchando contra las tendencias fetichistas que intentan abrirse camino en el seno de las mismas religiones superiores, el que impulsa a los cruzados iconoclastas, por ejemplo, a los emperadores cristianos bizantinos (influidos, por otra parte, aun *sin quererlo*, por la iconoclastia consustancial al Islam).

5. Como ya hemos dicho, la diferencia radical (en la raíz) de fetiches y dioses, de fetichismo y religión, no excluiría que sus desarrollos puedan ir entretreídos y que, en el plano de los fenómenos, la distinción entre ambos, pueda llegar a convertirse muchas veces poco menos que en una distinción de razón. Ante todo, el entretreimiento puede seguirse a través de «terceros», por ejemplo, a través de especialistas en cultos fetichistas y religiosos, capaces de dominar ambas especialidades. Pero sobre todo, el entretreimiento tendría lugar en la forma de un deslizamiento mutuo, y no necesariamente ocasional. En efecto, se comprende que el fetichismo, en el sentido dicho, tienda siempre a extenderse por el ámbito mismo de la religión, e incluso «a recubrirla», si tenemos

en cuenta que no hay númenes espirituales puros y que, si todo numen genuino es corpóreo, será también, por consiguiente, un fetiche virtual. Sólo virtual, pues el numen animal es mortal, frente a un fetiche cristalino (que es comparativamente eterno). Sin embargo, si no ya el animal numinoso, sí partes suyas bien conservadas —una momia, un cráneo, etc.—, podrán ser convertidas en fetiches. La recíproca no es tan obvia, aunque es probable que, dado un fetiche, tarde o temprano, termine por alojarse en él, en determinadas circunstancias, algún numen (como espíritu residente). De este modo, el culto al fetiche podrá comenzar a desarrollarse como culto religioso. El entretrejimiento, en consecuencia, entre los fenómenos fetichistas y los fenómenos religiosos, puede preverse como un proceso regular, incluso en el seno de una religión superior. Las mandalas, y otros objetos utilizados para fijar la atención de los fieles en muchas prácticas budistas, tienen, sin duda, un alto grado de concentración fetichista, así como también lo tiene el culto a las reliquias (desde el culto al diente de Buda, hasta el culto al brazo momificado de Santa Teresa). El culto fetichista, desarrollado en el seno mismo de una atmósfera religiosa, puede adquirir la pureza, casi estética, propia de ciertas terapias orientadas a la consecución de la tranquila posesión de una identidad referencial, cuya funcionalidad social (dada la posibilidad de una administración fácil a grandes masas de población) puede llegar a ser muy grande. La Virgen del Rocío, pese a su denominación habitual («La blanca Paloma») acaso funciona, más que como numen, como fetiche estético, como piedra miliaria en el tiempo social y psíquico de miles y miles de andaluces que encuentran en su simple contemplación (es decir, sin plegarias ni ruegos), el principio de su tranquilidad espiritual.

6. Por último, la teoría del fetichismo propuesta pide el análisis de la evaluación diferencial que pueda atribuirse al fetichismo y a la religión en las sociedades actuales, especialmente cuando dicha evaluación se considere en su contexto propio, a saber, en su conexión con las categorías políticas y, muy particularmente, con los mecanismos que algunos describen como mecanismos de «control social». El concepto de «control social», pese a sus componentes ideológicos (que podrían cifrarse en la tendencia a referir el control a «la sociedad» en su conjunto respecto de sus partes, y no la acción de unas partes sobre otras), conserva una indudable utilidad. Desde Herbert Spencer, hasta E. A. Ross, el concepto de «control social» ha experimentado notables transformaciones. Nos

atenemos a la definición de Roscoe Pound (*Social Control throw Law*, 1942): «El control social es la presión que cada hombre sufre por parte de otros hombres de la sociedad para constreñirle a su función de sostén de la sociedad civilizada y para desviarle de una conducta antisocial, es decir, de un comportamiento en desacuerdo con los postulados de orden social».

Fetichismo y religión son canales por los cuales se ejerce, indudablemente, el «control social» y, por cierto, según modos notablemente distintos, en principio, y con expectativas de éxito también diversas.

En general, podría afirmarse que las instituciones fetichistas, lejos de debilitarse, tenderán a fortalecerse, si bien cambiando de contenidos, en la sociedad industrial y postindustrial. Esta afirmación podría deducirse de la importancia creciente que en la época moderna alcanza la «cultura extrasomática» y, en particular, la reconstrucción prácticamente total que tiene constantemente lugar de los objetos de nuestro mundo entorno. Esta destrucción-reconstrucción implica el constante derrumbamiento de las antiguas formas, un derrumbamiento equiparable a la disolución de las referencias selváticas «a la salida del paraíso». Además, esta reconstrucción se abre camino en nombre de un racionalismo en alza: los trenes de laminación son más eficaces que las forjas paleotécnicas; los ordenadores más potentes que los ábacos, los misiles más eficaces que los cañones tradicionales. Las nuevas tecnologías se nos muestran envueltas en una racionalidad científica, y esta racionalidad parece contener en sí el peligroso principio de una «revolución permanente» en lo que se refiere a la morfología de los objetos del mundo entorno. Como contrapeso, se comprende que en nuestra época se incremente simultáneamente la delimitación y consagración de recintos destinados a la conservación de objetos intangibles, tabuados que, además, ni siquiera pueden ser identificados en muchas ocasiones en función de alguna utilidad práctica definida: nos referimos, sobre todo, a los Museos de Arte. Cabría decir que si los parques zoológicos son los lugares en los cuales, en nuestros días, se han refugiado los númenes primarios, los Museos de Arte moderno son los lugares en donde se conservan, para emitir tranquilamente su prestigio, los fetiches más característicos de nuestros días. Masas de ciudadanos visitan regularmente estos llamados «templos de la escultura y la pintura» —con una denominación tomada de la esfera religiosa. Pero no son númenes quienes habitan estos «templos», sino fetiches. Que no por no ser

siempre «ancestrales», dejan de ejercer su función de fetiches absolutos, ininteligibles, intocables, distantes en *vus vitrinas*. El arte abstracto, especialmente el no figurativo, al estilo de Picasso y sobre todo de Miró, podría considerarse, acaso, como el más genuino alimento de las necesidades fetichistas de las sociedades urbanas contemporáneas, probablemente de aquellos grupos sociales que han perdido el interés por la religión. Ofrece formas o figuras sin significaciones obvias, pero formas que son custodiadas en edificios costosísimos, planeados con la finalidad de conseguir que esas formas se mantengan siempre intactas, y queden situadas en una atmósfera extra-económica en la cual esas formas pierden incluso su valor de cambio; son formas que precisamente por tener esas características, podrán adquirir la condición de valores supremos, en virtud de motivos literalmente incomprensibles (pues, aparentemente, un bulto de Miró, es, en sí mismo, enteramente trivial). Comienzan a ser «arcanos» fetiches. La visita al Museo de Arte los domingos por la mañana, realizada por masas de jóvenes adolescentes, o de adultos, que miran respetuosos, y sin tomar notas, las obras de arte que refulgen en los soportes, no es un sucedáneo de la misa (salvo en sus efectos, de *control social*): es una ceremonia fetichista, que educa a los ciudadanos en la conciencia de que existen valores concretos (físicos, perceptuales) que están por encima de ellos, que hay que acatar. Me atrevería incluso a considerar a muchos de estos museos como instituciones destinadas a ejercitar una especie de «crítica del juicio estético» paralela a la «crítica de la razón», que el templo fideísta propicia mediante la administración de los dogmas religiosos. Es, por lo demás, evidente, que así como el culto a los númenes secundarios y terciarios, se refuerza y se mantiene de modo regular gracias a su entretrejimiento con los intereses económicos de sacerdotes y políticos, también el culto fetichista de las obras de arte plástico se refuerza y hace posible gracias a su entretrejimiento con los intereses económicos de marchantes, y de inversores (pues el fetiche se convierte, con gran facilidad, en moneda diferida).

Pero, mientras el fetiche, cuando actúa según sus principios más puros (los principios del fetiche absoluto) encuentra un campo de expansión infinita en las sociedades contemporáneas, la religión, en cambio, apenas puede sostenerse por sí misma, si no es asociada a otros procedimientos de control social que, por sí mismos, poco tienen que ver con la religión genuina (puesto que tienen que ver, más bien, con técnicas circulares de dinámica de grupo, con técni-

cas de mutualidad o de orgía-latria). Es verdad, sin embargo, que combinada con estas tecnologías, lo que llamamos religión, por su mayor dramatismo y componente social, tiene más posibilidades de atraer con fuerza mayor a grandes masas de la que puede atribuirse a la fría acción (sobre los individuos) de los fetiches estéticos. Pero la intensidad dramática de las ceremonias religiosas tampoco es una medida definitiva de su superioridad a largo alcance sobre las ceremonias fetichistas, en el proceso global del control social. Y, en cierto sentido, la reivindicación del fetichismo, de la que hemos hablado en esta cuestión, no sería tanto un proyecto subjetivo, que yo proponga por cuenta propia cuanto una tendencia objetiva de nuestra época. Lo que aquí hemos reivindicado, por tanto, acaso sea sólo un nombre: el de *fetiché*.