

Reseñas de libros e informes / *Books and Reports Reviews*

La religión en la evolución humana. Del paleolítico a la era axial.
Robert N. Bellah. Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017

Daniel Lara de la Fuente

Universidad Complutense de Madrid
 dalara01@ucm.es

Durante el tortuoso periodo de su gestación, la sociología siempre estuvo asociada al pensamiento evolutivo. Su influjo se extendió tanto a reformadores como a revolucionarios de la sociedad industrial decimonónica, como ejemplifican Comte, Saint-Simon, Spencer o Marx. Gran parte de la ciencia social del siglo posterior fue una enérgica reacción a sus presupuestos, considerándose salvo excepciones prácticamente obsoletos para su ámbito de estudio. Como es sabido, la insostenibilidad del determinismo histórico y sus consecuencias provocó en gran medida este hecho. Dentro de este panorama general, es ciertamente peculiar la aparición de *La religión en la evolución humana*, sin duda la obra maestra de Robert Bellah. El extenso y variado catálogo de obras relevantes del sociólogo estadounidense, reconocido tanto en la arena pública como en la academia, lo avala como una de las figuras más prominentes de la sociología de la religión del último medio siglo. Entre aquellas, caben destacar el *best seller Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (1985), o el menos famoso *Tokugawa Religion: the values of pre-industrial Japan* (1957).

El *tour de force* de Bellah también es peculiar en otro sentido. Pocas veces se posterga durante toda una vida un proyecto, cuyos pilares maestros datan de su fundamental *Religious Evolution* (1964). Es en este artículo donde postula su original generalización histórica, según la cual existe un proceso gradual de diferenciación y complejización progresiva de los sistemas de simbolización en relación a lo sagrado. El elemento clave de esta trayectoria es el desarrollo de una conciencia, tanto autorreflexiva como acerca del entorno social en que se ubican. Este proceso, que registra cinco fases, iría desde las sociedades tribales hasta la mo-

dernidad. Para analizarse cada una de estas fases, habrían de examinarse detenidamente los siguientes aspectos (1964: 362): contenido y significado de estos sistemas de simbolización religiosa, los cursos de acción que promueven, su interacción con la estructura social en que se insertan y sus implicaciones. Dada esta base, se comprende la magnitud de la empresa emprendida por Bellah, que comprende en *La religión en la evolución humana* las tres primeras fases de este proceso. Por supuesto, esto se realiza asumiéndose desde el primer momento que por evolución se entiende un incremento de las capacidades humanas, dadas por el desarrollo cultural y biológico, sin que ello implique necesariamente progreso ni la existencia de un *télos* histórico.

Aunque parta de esta noción original, la obra que nos ocupa la reformula en el curso de su despliegue. Tres elementos, que no son mencionados en el artículo de 1964, son esenciales para entender esta reformulación. El primero lo componen los descubrimientos de la biología evolutiva, que a juicio de Bellah manifiestan que la religión ha de ser entendida como producto en un sentido integral. El segundo es la formulación teórica del psicólogo y neurocientífico Merlin Donald, según la cual la historia de la humanidad es testigo del desarrollo de tres grandes tipos de simbolización, denominados cultura mimética, mítica y teórica. La tarea de Bellah consiste en extrapolar este esquema a su modelo evolutivo, datándose distintos momentos históricos de surgimiento y mutación de cada uno de estos tres elementos. Tal y como entiende Donald, la cultura mimética pone en juego habilidades —únicamente humanas— que llevan a recrear acontecimientos empleando el propio cuerpo. En cuanto a la cultura mítica, esta alude

a la creación de narrativas sobre los orígenes del cosmos, carentes, no obstante, de recursos lógicos y conceptuales, y que en el modelo de Bellah sirven de referencia de conducta para las comunidades en que se insertan. La cultura teórica surge en la denominada era axial, término acuñado por Karl Jaspers al diagnosticar un desarrollo simultáneo de grandes tradiciones religiosas y sapienciales durante el primer milenio anterior a nuestra era, que se mantienen hasta hoy, en distintas civilizaciones humanas. Esta era constituye la tercera y crucial fase del proceso de evolución religiosa planteado por Bellah, cuando aparece por vez primera esta conciencia autorreflexiva.

Antes de tratar de reconstruir este proceso evolutivo, es crucial, sin embargo, la aclaración de algunas cuestiones fundamentales. La más primordial es el lugar ocupado por el hecho religioso en relación a la vida cotidiana, que para Bellah se separa y al mismo tiempo se superpone a ella. En otros términos, dentro de los planos de realidad en los que se sitúa el discurrir de la vida social, lo sagrado existe como una esfera diferenciada, al mismo tiempo que moldea y reformula el ámbito de la propia vida cotidiana a través de múltiples tipos de experiencias y representaciones. Dentro de estas últimas, cabe diferenciar entre representaciones unitivas —referidas al intento de expresar una experiencia de por sí inefable, la revelación o fusión con lo sagrado—, enactivas, simbólicas, narrativas y conceptuales. Este conjunto se pone en juego en la creación de diversas manifestaciones culturales miméticas, míticas y teóricas que son objeto de análisis pormenorizado. Como cabe esperar, solo los sistemas simbólicos de la era axial contienen representaciones conceptuales, valederas de una cultura teórica propia de las religiones universales.

Sin embargo, antes de llegar a este punto Bellah considera menester delimitar las condiciones biológicas necesarias para la producción de manifestaciones religiosas, remontándose nada menos que a los orígenes de la especie humana. Entre estas condiciones destacan el cuidado parental y el juego, que son al mismo tiempo mecanismos de adaptación evolutiva y ámbitos que escapan a la implacabilidad de una vida cotidiana más atada a la dinámica de la selección natural. Sin embargo,

hay otra razón por la cual el autor también se remonta a los mismísimos orígenes del cosmos, y que merece ser reseñada al constituir la premisa implícita de su planteamiento. Tal es que la necesidad de dar respuestas al origen y el sentido del universo y de la vida —entendida en un sentido biológico, no existencial— nunca se termina de desvincular de elementos míticos, que no son estrictamente racionales. Como afirma Bellah, el pesimismo cósmico de un Jacques Monod muestra la inveterada presencia de elementos que escapan a la mera razón, cercanos al ámbito de lo sagrado.

La primera etapa religiosa analizada se inserta en las sociedades tribales, poseedoras de una cultura mimética articulada a través de prácticas rituales y una cultura mítica incipiente, sostenida en narraciones que no se remontan mucho tiempo atrás de la sociedad en cuestión y que no requieren de divinidades para preservar la cohesión de las comunidades. Dichas comunidades, si bien no están jerárquicamente estructuradas, no están exentas de dominación. En este caso, la dominación la ostenta el conjunto de la comunidad frente a los miembros que pretenden subvertir este orden igualitario con vistas a comandar sus designios. Tanto el mito como las prácticas rituales que se derivan del mismo están encaminados a neutralizar esta posible amenaza, aplicándose si es necesario sanciones sociales. De este modo, Bellah analiza comparativamente de qué modo estos elementos se ponen en juego en la tribu navajo de Norteamérica —estudiada por él al comienzo de su carrera académica—, los walbiri en lo que hoy es Australia y los kalapalo en el Brasil central.

Los primeros visos de complejización social se producen con la aparición de despotismos y cacicazgos. De alguna manera, estas formas sociales son testigo de la vuelta a las jerarquías de dominación, presentes entre los chimpancés o los bonobos, y posibilitaron el posterior advenimiento de las primeras denominadas por Bellah “civilizaciones primitivas”. En este *impasse* aparecen netamente sistemas de diferenciación de estatus y poder, que, sin embargo, carecen de elementos esenciales que definen estas civilizaciones primitivas: invención de sistemas de escritura y construcciones monumentales de carácter sagrado. El hecho de que se considere un periodo de transi-

ción, sin embargo, no implica que el transcurrir histórico lleve necesariamente a un único destino social. De ahí que se contrasten dos sociedades polinesias que, pese a su proximidad geográfica, tomaron rumbos distintos. Tales son las de las islas de Hawái y Tikopia. Si bien en la primera se dio un violento despotismo sustentado en acentuadas diferencias de poder y estatus, en la segunda se conservó un sustrato igualitario que de algún modo prevaleció sobre los procesos de jerarquización social incipiente.

La segunda fase de evolución religiosa se produce, por tanto, con las “civilizaciones primitivas”, también denominados “Estados arcaicos”, en los cuales se extiende hasta su límite el poder aglutinador del mito y el rito en sociedades inéditamente complejas hasta el momento. En este periodo se producen dos hitos fundamentales: el surgimiento de la divinidad y de un nuevo papel desempeñado por el parentesco. Si bien la importancia del parentesco es constante en todo tipo social, en este tipo de sociedades plenamente jerárquicas adquiere una dimensión nueva, dada por el desarrollo de los linajes. Esta importancia del linaje es la que explica la definición política de estas civilizaciones como Estados patrimoniales, en los que el reino y su administración emanan y nunca adquieren autonomía de la red de parentesco y contactos cercanos de su autoridad máxima, el rey. Su figura es clave para entender el cambio religioso en este tipo de configuraciones sociales. En lo referente al mito, más dilatado en su espectro temporal, el rey aúna humanidad y divinidad, basculando según los casos y épocas entre ser un dios propiamente dicho o su servidor privilegiado. En él recae además la preparación y el oficio de los rituales de adoración a las divinidades —destacando los sacrificios—, subvirtiendo la dinámica de las tribus. Si en las últimas estos acontecimientos estaban caracterizados por una participación de todos los miembros de la comunidad cara a cara, en las civilizaciones arcaicas el contacto con lo sagrado se produce solo por mediación del rey. Dado este tipo ideal, se ve de qué modos se articulan las relaciones entre religión y poder, así como entre rey y divinidad, en distintos estudios de caso. Tales son Mesopotamia, Egipto y los reinados de las dinastías Zhou occidental y Shang en China.

Llegados a este punto, el peso del análisis recae en el núcleo axial de la evolución religiosa, que marca el advenimiento de la cultura teórica y, por ende, de la tercera fase del modelo evolutivo de Bellah, posibilitada socialmente por la existencia de tres elementos (Bellah, 2017: 346): representación gráfica, memoria externa y construcción de una cosmovisión coherente. Sin embargo, el salto cualitativo más importante respecto a la narratividad del mito se produce por la existencia de un pensamiento de “segundo orden”, reflexivo respecto a las representaciones propias y a las de las sociedades realmente existentes, que a la postre se traducen en su cuestionamiento. En otros términos, pone en jaque la unidad entre cosmos, sociedad y religión existente en las sociedades arcaicas, enfatizando la importancia de la salvación y la idea de trascendencia. Sin embargo, y como advierte Bellah, el surgimiento y desarrollo de la cultura teórica no hace desaparecer las otras dos. Si bien las religiones axiales impugnan los mitos y los rituales de su tiempo, su cometido es reformularlos, dándoles una nueva dimensión. En otras palabras, se produce una suerte de *aufhebung* hegeliana, según la cual aquello que niega de algún modo contiene en sí lo negado. De este modo, se estudia con detalle la evolución que llevó a la culminación axial en Israel, Grecia, China e India.

Como indica Bellah, el caso israelí es particular en lo que respecta al surgimiento de una cultura teórica. Particularidad debida en primer lugar por la fragilidad, relativa respecto a los demás casos, de las fuentes disponibles para trazar un relato histórico más allá de la mera hipótesis, siendo tales la Biblia hebrea. Tal relato transcurre desde la época premonárquica hasta el triunfo de la doctrina deteunómica propugnada por los grandes profetas de Judea e Israel. A pesar de una menor sensibilidad al empleo de recursos argumentativos o lógicos en la Biblia hebrea, destacan los siguientes elementos, que confirman el advenimiento de una nueva etapa religiosa: el empleo sofisticado de la retórica como recurso de persuasión, la “metanarratividad” del curso de los acontecimientos que se van relatando y la ruptura de la dinámica social que constituía el vínculo entre los miembros de las comunidades y la divinidad en las sociedades arcaicas. Tal ruptura se basa en el establecimien-

to, por parte de los profetas, de una alianza que, desterrando la figura mediadora del rey, registra un doble flujo reforzado mutuamente: entre un pueblo y Dios, así como entre este y cada miembro particular del mismo. Las consecuencias futuras son bien sabidas: el vínculo con la divinidad, facilitado por el documento escrito en el que está registrada su Palabra, si bien no está exento de cierta labor mediadora de sacerdotes, supera cualquier limitación física.

El segundo caso es el proceso de evolución social, cultural y religiosa de Grecia que con el discurrir de la exposición se enfoca exclusiva e inexorablemente en Atenas. En términos comparativos, la exposición muestra elementos de contrapunto con el caso israelí así como la singularidad del desarrollo social, político y religioso de la Grecia preaxial respecto a las sociedades arcaicas anteriormente expuestas. Esta particularidad se basa en los siguientes elementos: la simultaneidad entre cambio político y religioso —para Bellah, ambas instancias son el auténtico sustrato de la cultura griega—; la dimensión “democrática” de importantes rituales como los de sacrificio animal, en clara contradicción con la exclusividad del rey, y la relación de la comunidad con la divinidad. Si en Israel impera, a pesar de los pesares, el amor mutuo entre Yavéh y el pueblo, en Grecia se dan ofrendas y el cumplimiento del mandato de justicia por parte de los mortales, y un desdén mezclado con cierta lástima en el sentir de los dioses respecto a estos. El último es un elemento que ha sido objeto de un enconado y profundo debate entre helenistas: la existencia de una mentalidad ya crítica —casi de segundo orden— en los mitos, por parte de los maestros que los generaron: Homero, Hesiodo, Esquilo, Sófocles y Eurípides. Todos estos elementos que se han mencionado se condensan en la tragedia, la forma mítica-narrativa por antonomasia de esta tradición, ritualizada a través de representaciones teatrales en las que los roles de actor y espectador se confunden en un intenso ejercicio de autoconocimiento. Por un camino distinto —aunque íntimamente relacionado— de la poesía, surgen diversas corrientes y figuras de “especulación racional”, de la misma naturaleza preteórica, que desembocarían en la era axial. Desde Tales a Parménides, consisten en indagaciones,

acerca del cosmos y su origen, manteniendo, no obstante, su esencia mítica. Sin embargo, con el pensador de Elea, que aún mezcla revelación y exposición lógico-racional, se produce un punto de inflexión a partir del cual da comienzo un proceso axial que culmina en Platón. A partir del fermento socrático, es en él donde la imaginación religioso-política de un mundo distinto a la Atenas realmente existente cristaliza. Es aquí cuando aparece la cuestión, tan largamente discutida, acerca de la relación entre mito y logos, y su continuidad o ruptura en la antigüedad griega. La interpretación de Bellah, acorde al espíritu axial definido bajo sus términos, es que la indagación conceptual sobre la verdad y la fundamentación de un nuevo mundo político es paralelo a la invención de un nuevo universo religioso. En otros términos, bajo la batuta de lo teórico, Platón busca refundar tanto el mito como el rito en base al rechazo, no siempre consecuente, de la herencia cultural griega.

La primera peculiaridad china es una acentuada continuidad histórica y cultural que lleva desde las dinastías arcaicas al final de la era de los reinos combatientes. Lo cual no implica que este amplísimo periodo de tiempo —casi un milenio— estuviera exento de profundas transformaciones sociales, políticas y religiosas. Como es de esperar, la tradición confuciana representa el viaje, mucho más paulatino, hacia el surgimiento de una cultura teórica constituyente de la eclosión axial en China. La primera singularidad de esta milenaria cosmovisión que se puede reseñar es que sus innovaciones —a pesar de no ser consideradas como tal por sus adeptos, Confucio el primero— no proceden de una imaginación explícita de mundos sociales, rituales o mitos nuevos, sino de una apelación a una tradición perdida: la dinastía Zhou occidental. La segunda la marca el énfasis analítico y prescriptivo en la conducta humana. Si en Grecia la reflexión cosmológica y metafísica y la formulación doctrinal son prominentes, en China la ética ocupa su lugar. Dado esto, no es de extrañar que el elemento ritual sea especialmente importante, dado que es esencial para establecer una armonía con la divinidad (el *Tian* o Cielo). Lo cual no impide a Bellah hipotetizar que el confucionismo dotó al Cielo de una trascendencia trans-empírica que lo hizo sobrevivir en el tiempo, más allá del desenlace de variadas

conyunturas políticas. Menor énfasis se hace en las otras dos tradiciones tratadas, por su incapacidad de construir y hacer perdurar un legado cultural coherente, así como de ejercer presión crítica efectiva y sostenida sobre el mundo político y social. Tales son el taoísmo y el mohismo.

La primera singularidad india, y que para Bellah plantea problemas a su modelo evolutivo, se produce por un hecho insólito: la autoridad del primero de los *Vedas* que, pese a estar generado en sociedades tribales, se ha mantenido durante más de un milenio, hasta la aparición de los primeros hitos que marcan los inicios de una transición axial que culmina con el budismo. Tales hitos son los *Upanishads* y la figura del renunciante que, llevado por la búsqueda de la salvación y la liberación espiritual, rompe de alguna manera con los requerimientos del orden social circundante, sea o no de procedencia brahmánica. Búsqueda además vinculada a un afán de conocimiento, que en los *Upanishads* tiene una naturaleza netamente metafísica, condensada en la verdad sobre el ser originario de todas las cosas. A pesar de registrar obvios elementos de continuidad con la tradición védica, el budismo plantea un giro radical de connotaciones netamente axiales. En este sentido, es fundamental la resignificación del concepto *Dharma*, que tan esencial es para enfatizar el giro ético de la propuesta de Buda y que poco tiene que ver la sociedad indoaria de la época. Su lenguaje propositivo, en el que la conexión lógica y la comprensión conceptual se entretrejen con la evocación de imágenes, y su universalidad sirven para confirmar este salto cualitativo. Las consecuencias sociales son evidentes, toda vez que el camino hacia la liberación (*Nibbana*), la virtud y la verdad se desvinculan de la adscripción social. Si bien esto no provocó una confrontación con la sociedad india de la época, sí llevó a la creación de lo que Bellah denomina “sociedad paralela”, formada por comunidades compuestas tanto de monjes como de laicos en mutua dependencia.

Las conclusiones de la obra de Bellah, lejos de limitarse a recapitular su contenido, tratan principalmente dos puntos cruciales que merecen ser al menos mencionados. El primero es la amortización de una deuda intelectual con el concepto de juego que, pese a su importancia, no desempeñó un rol clave en el análisis, mostrándose su inserción en cada una de las fases evolutivas biológico-culturales. El segundo constituye una breve coda de la obra, imprescindible para entenderse su marco amplio de significado. Se trata de las enseñanzas prácticas, de la más extrema actualidad e incluso urgencia, que pueden actualmente aprehenderse de todo este recorrido histórico. La primera es que el concepto de evolución, que como se ha dicho no implica un *télos* en el desarrollo social humano o la existencia inexorable del Progreso, no implica ni mucho menos una mejora civilizatoria. La muestra más poderosa que esgrime Bellah es la vicisitud moral de nuestro mundo, a las puertas de una crisis ecológica de potenciales efectos inéditos en la historia de la humanidad. La segunda es una reivindicación de la comprensión integral —incluyéndose los elementos teóricos, míticos y rituales— de cada tradición estudiada en sus propios términos, con los efectos a juicio de Bellah positivos, en el buen discurrir de sociedades pluralmente religiosas. Los análisis críticos detallados sobre su planteamiento están por hacer, y de seguro serán la piedra de toque de abundantes debates que trascenderán el ámbito sociológico.

REFERENCIAS

- Bellah, R. N. (1964). “Religious evolution”. *American Sociological Review*, 29 (3), 358-374.
- Bellah, R. N. (2017). *La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

