

los límites de la objetividad en sociología). Ahora les toca a los políticos diseñar programas orientados a generar oportunidades entre los jóvenes, con el objetivo de superar el impacto de la crisis y dar otro giro al relato del progreso generacional.

por Arnau PALOU
Universidad Autónoma de Barcelona
arnau.palou@uab.cat

La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial

Robert N. Bellah

(Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017)

Robert N. Bellah ha sido uno de los sociólogos de la religión más importantes de la segunda mitad del siglo XX y de las primeras décadas del siglo XXI. Autor de aportaciones tan significativas como *Civil Religion in America* (1967) o *Religious Evolution* (1964), entre otras muchas, ha sido capaz de acercarse a este complejo objeto de estudio con la suficiente distancia analítica como para no verse arrastrado por las poderosas corrientes que anunciaban el fin de lo religioso en las sociedades seculares modernas avanzadas. De hecho, su obra reivindica la persistencia de lo sagrado, ya sea a través de la aparición de nuevas formas (religión civil) o de la permanencia de otras (religiones históricas) presentes en periodos anteriores. Eso sí, una persistencia teñida por una pátina de cambio, de transformación social o, en sus términos, de evolución.

En el vínculo que establece entre lo sagrado y los procesos de transformación social encontramos el núcleo de su sociología del hecho religioso. De acuerdo al mismo, lo religioso estaría siempre presente como potencialidad (Lindbeck, 1984), materia o *Religiosität* (Simmel, 2012), o como recurso que pueden utilizar los seres humanos para afrontar las vicisitudes que se les presentan. Ahora bien, la sociología de R. Bellah va un poco más allá, ya que trata de demostrar que lo religioso es un continuo en la historia de las sociedades, independientemente de las diferentes formas en las que ha cristalizado. Esas formas diversas están vinculadas con las dinámicas de cambio social, algo que abre la veda para la preocupación sociológica sobre lo religioso, permitiéndonos establecer una profunda conexión y continuidad —no exenta de matices— entre su trabajo y el de Émile Durkheim.

El sociólogo norteamericano no habla de procesos o dinámicas de cambio ni de transformación social, sino de *evolución*. Si revisamos su extenso trabajo nos daremos cuenta de que la cuestión de lo evolutivo es una constante en sus planteamientos. De hecho, leyendo

detenidamente la obra que estamos reseñando, da la sensación de que es en ella en la que R. Bellah encuentra una respuesta que le satisface a la hora de abordar uno de los nudos gordianos del pensamiento sociológico en general y del suyo en particular. Pero no adelantemos acontecimientos, ya que, de momento, lo que queremos afirmar es que la obra de R. Bellah apunta no solo a altas cotas en lo que respecta a la sociología del hecho religioso, sino también a la teoría sociológica en general.

Esta breve introducción nos sitúa en las puertas del comentario crítico que vamos a realizar de *La religión en la evolución humana*. Primero nos centraremos en dos aspectos que no tienen que ver estrictamente con el contenido, pero que generan un importante influjo sobre el mismo. Posteriormente, analizaremos tres ejes sobre los que se articula su propuesta. El primero de esos dos aspectos es que este volumen es una obra de madurez en la que se expone de una forma exhaustiva y magistral todo el conocimiento acumulado por R. Bellah a lo largo de su larga trayectoria como investigador en el campo de la sociología. Un conocimiento que desborda los límites sociológicos, introduciéndose con gran sensibilidad y acierto en territorios en los que los especialistas en este campo no solemos movernos con mucha comodidad, como son los de las ciencias naturales u otros con los que, en muchas ocasiones, tendemos a construir muros como son la historia, la antropología, la filosofía o el derecho. Llevando a cabo esta tarea, R. Bellah despliega un conocimiento enciclopédico y lo hace con la humildad que solo puede transmitir alguien que escribe «un libro extenso sobre un tema extenso» (2017: 11).

El segundo de los aspectos que queremos señalar tiene que ver con la calidad de la traducción que tenemos entre manos. En este sentido, es indispensable hacer referencia a la importante labor realizada por Juan Ramón Azaola, Andrés Barba y Carmen Cáceres, que han conseguido transmitir fielmente el contenido que nos presenta el sociólogo estadounidense. A través de esta traducción el lector en castellano se acerca realmente al R. Bellah que escribe *Religion in Human Evolution*. Aunque lo que acabamos de decir pueda sonar a lugar común, aquellos que convivimos con el universo de los originales y de las traducciones sabemos que, a pesar de que el que acabamos de mencionar es siempre el objetivo, es también la mayor dificultad a la que se enfrenta un traductor, habiendo ocasiones en las que el mismo no se consigue. Pues bien, en este caso el resultado es magnífico.

Vertebremos ya el análisis de *La religión en la evolución humana*. Lo haremos a partir de lo que, consideramos, son los tres ejes sobre los que se estructura: *la evolución, la religión y la representación religiosa*.

En primer lugar, R. Bellah presenta un «concepto de evolución no evolucionista» (Beriain, 2017: III) en el que la aparición de una nueva fase no supone la eliminación de las anteriores, sino una reconfiguración de las opciones y de las posibles combinaciones de acción social. Para sostener su argumento acude a la obra de Merlin Donald (1991), quien, partiendo de esta idea, presenta tres estadios por los que ha transitado la humanidad a lo largo de la historia: *mimético, mítico y teórico*. A ellos se debe unir un cuarto vinculado a lo que R. Bellah llama el «comienzo del proceso evolutivo» (2017: 22), que no es otro que el estadio *episódico*, en el que no entraremos en este comentario. La cultura *mimética* surge hace dos millones de años y en ella se produce una utilización del cuerpo «para representar acontecimientos pasados y futuros, así como el gesto para la comunicación» (2017: 22). El estadio *mítico* aparece hace 250.000 y 100.000 años. El hito principal que nos lleva a esta fase es el desarrollo del «lenguaje plenamente gramatical» (2017: 22) que hizo posible el surgimiento de «narrativas complejas» (2017: 22). Finalmente, en el siglo I a. C. aparece la cultura *teórica*, «poniendo en

cuestión las viejas narrativas, reorganizando las mismas y sus bases miméticas, rechazando el ritual y el mito, mientras crea nuevos rituales y mitos, y cuestionando todas las viejas jerarquías en nombre del universalismo ético y espiritual» (2017: 23).

El segundo eje es el que hemos denominado «religión». Para articularlo presenta tres etapas por las que ha transitado la práctica religiosa en su evolución: *tribal*, *arcaica* y *axial*. Es en esta tipología donde podemos deslizar una pequeña crítica al sociólogo estadounidense, ya que la culmina con la religión axial, materializada en lo que Max Weber denominó «religiones universales» (1979; 1983). En su defensa haremos dos puntualizaciones: estaba inmerso en esta labor cuando falleció en 2013 (solamente dos años después de publicar este volumen) y, en segundo lugar, su sociología está impregnada de ejemplos de materializaciones de religiosidad que trascienden el ámbito de las religiones universales. Una vez comentado lo anterior, señalar que R. Bellah pone a dialogar su tipología religiosa con las fases evolutivas que propone M. Donald (1991). En este escenario, la *religión tribal* presentaría formas miméticas y míticas, en ella la danza sería un recurso básico para el desarrollo de las prácticas rituales. Este tipo de religiosidad lleva asociada la participación de todos los miembros del grupo, de la *communitas*. Esta es una de las cuestiones que nos permiten diferenciar y transitar del periodo tribal al *arcaico*, este último caracterizado porque la práctica ritual se centra exclusivamente en una persona, «el rey divino o cuasi divino» (Bellah, 2017: 337), acompañado en el desarrollo ceremonial bien por sacerdotes —esto es, por «funcionarios profesionales que influyen en los «dioses» mediante la adoración» (Weber, 1979: 345)— o por miembros de la familia real —personas vinculadas a él por línea sanguínea o matrimonial—. La aparición de la forma *religiosa axial* provoca una serie de transformaciones más profundas que las que había generado el tránsito de lo tribal a lo arcaico. Independientemente de lo que les diferencia, ambas son religiones «cosmológicas», «en el sentido de que lo sobrenatural, la naturaleza y la sociedad estaban fusionados en un solo cosmos» (Bellah, 2017: 338). La religión axial introduce una tensión diferente, entre lo que Eric Voegelin denomina lo sobrenatural, por un lado, y lo natural-social, por otro (1957). Shmuel N. Eisenstadt (1986) acierta al matizar la tensión que propone E. Voegelin, presentándola en términos de lo trascendente frente a lo mundano, independientemente de las manifestaciones religiosas concretas (bien sean extramundanas o intramundanas), filosóficas o políticas en las que esta cristaliza. La tensión característica de lo axial está directamente relacionada con el surgimiento de unas élites intelectuales, que van adquiriendo paulatinamente voz y peso social, que ponen en cuestión la ecuación dios-rey y que se dedican a lo que Yehuda Elkana (1986) denominó pensamiento de segundo orden. En este escenario, y gracias a la labor desempeñada por tales élites intelectuales creativas, aparece lo que para R. Bellah es lo característico de la religión axial: el surgimiento de la teoría, a la que le dedica una parte importante de la conclusión, diferenciándola con respecto a la noción de *Theoria*.

El tercer eje que presenta es el de la representación religiosa. Para el sociólogo estadounidense también se ha producido una evolución en las formas en las que se presenta o representa lo religioso que está muy condicionada por los elementos analizados en los dos ejes anteriores. Analiza tres estadios en dicho proceso evolutivo-performativo: *representación enactiva*, *simbólica* y *conceptual*, que vuelven a coincidir con las etapas mimética, mítica y teórica que analiza M. Donald (1991) y con las fases religiosas tribal, arcaica y axial respectivamente. A ellas habría que añadir la representación unitiva, característica del estadio episódico. La *representación enactiva* encajaría con la idea de *representación para algo* a la que hace referencia Jerome Bruner (1967). Para explicarla, R. Bellah acude

a dos ejemplos muy gráficos: «Puede ilustrarse con atar nudos o con montar en bicicleta [...] uno no *sabe cómo* hacer un nudo hasta que no lo ha practicado, hasta que el propio cuerpo [...] ha *aprendido* a hacer el nudo. [...] Literalmente uno aprende a montar en bicicleta montando en bicicleta; pero el hábito sensomotor [...] se convierte luego en una representación de algún tipo, una fórmula para un cierto tipo de acción cuando esta es requerida» (2017: 55-56). Ahora bien, es la acción corpórea convertida en *gesto*, esto es, en «estado corporal modificado» (Bellah, 2017: 56), lo que permite que el propio cuerpo se convierta en elemento simbólico y ritual de carácter religioso. Este vínculo entre el cuerpo y lo sagrado está en la base de la representación enactiva. La *representación simbólica* está íntimamente relacionada con la fórmula anterior (incluso podríamos afirmar que la necesita para desarrollarse), pero, a la vez, va un paso más allá, ya que sustituye la corporalidad por algo más abstracto como son los símbolos, convertidos en «supervisores y guías para devenir uno mismo» (Ricoeur, 1967: 12). A través de las distintas formas que adquiere la *performance* simbólica (icónica, musical, poética o narrativa son las que presenta R. Bellah), lo sagrado consigue ser representado a partir de esta fórmula: «yo me expreso a mí mismo expresando el mundo; yo exploro mi propia sacralidad expresando la del mundo» (Ricoeur, 1967: 13). Finalmente, nos encontramos con la *representación conceptual*, basada en el conocimiento que nos proporciona la demostración. Pensar en lo religioso como algo irracional o contrario a lo conceptual es no valorar la profundidad de categorías sociológicas como, por ejemplo, el *Entzauberung der Welt* weberiano. La sociología de la religión de M. Weber (1979) nos habla de una progresiva racionalización de lo religioso a través del tiempo, cuya expresión más desarrollada sería el asceta intramundano protestante. Ahora bien, a pesar de ello, la racionalidad religiosa no es «instrumental» (Bellah, 2017: 77), como puede ser la que aplica un investigador a su objeto de estudio. A través de la representación conceptual se «hace posible un mundo de objetos independiente de los sujetos [de su cuerpo o del símbolo que los representa], un mundo que está descontextualizado. Esto es parte del enorme poder de la representación conceptual, la capacidad de manipular objetos sin ser molestado por el impulso subjetivo» (Bellah, 2017: 78). En este escenario es comprensible la sentencia que utiliza en diferentes ocasiones Jesús de Nazaret como uno de los representantes fundamentales de la corriente axial de la religión: «en verdad os digo» (Lucas 4:24; Mateo 16:28; Juan 6:47; Juan 10:1, por ejemplo). El galileo, como Mahoma o los profetas del Antiguo Testamento, anuncia la verdad revelada, una certeza religiosa que, no por el hecho de ser adjetivada de tal modo, resulta menos verdadera para el creyente. La clave es que tanto lo religioso en general como la representación religiosa en particular están mediados por esta búsqueda de la verdad, que es una búsqueda teórica.

Como podemos observar, lo mimético, lo mítico y lo teórico como eje evolutivo; lo tribal, lo arcaico y lo axial como eje que da cuenta de diferentes «sistematizaciones» de lo religioso, tal y como diría É. Durkheim (1982); y lo enactivo, lo simbólico y lo conceptual como formas de representación de lo religioso, se entretienen y se hallan en un continuo diálogo en *La religión en la evolución humana*. Haciendo esto, R. Bellah confecciona un trabajo que tiene la gran virtud de clarificar el mapa de lo religioso en y a través de la historia, y que, al mismo tiempo, sigue confiando en lo evolutivo como un instrumento que nos permite acercarnos con garantías a la realidad social, pero eliminando el componente teleológico asociado a cada estadio, poniendo en valor la importancia de las formas pretéritas de representación y acción social en los periodos históricos más avanzados.

Bibliografía

- Bellah, Robert N. (1964). «Religious Evolution». *American Sociological Review*, XXIX, 3: 358-374.
- Bellah, Robert N. (1967). «Civil Religion in America». *Daedalus*, 96, 1: 1-21.
- Bellah, Robert N. (2017). *La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial*. Madrid: CIS.
- Beriain, J. (2017). «Presentación». En: *La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial*. Madrid: CIS, pp. I-IX.
- Bruner, Jerome (2017). *Studies in Cognitive Growth*. London: Wiley.
- Donald, Merlin (1991). *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1986). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York: State University of New York Press.
- Elkana, Yehuda (1986). «The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece». En: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York: State University of New York Press.
- Lindbeck, George (1984). *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: Westminster.
- Ricoeur, Paul (1967). *The Symbolism of Evil*. New York: Harper and Row.
- Simmel, Georg (2012). *La religión*. Barcelona: Gedisa.
- Voegelin, Eric [1957] (1987). *Order and History* (5 vols.). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber, Max (1979). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Weber, Max (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. vol. I. Madrid: Taurus.

por Javier GIL-GIMENO
Universidad Pública de Navarra
fcojavier.gil@unavarra.es