

Unidad 8

- Problemas del Análisis e Interpretación

- 8.1 La religión como categoría
- 8.2 La experiencia de lo sobrenatural
- 8.3 Dimensiones de la adhesión religiosa
- 8.4 La evolución religiosa

Tercera Parte

PROBLEMAS DE ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

LAS CUATRO contribuciones de esta parte son intentos recientes de abordar los difíciles problemas analíticos de la sociología de la religión. Worsley (lectura 13) se ocupa del problema perenne de la manera en que el sociólogo y el antropólogo pueden definir y delinear con mayor eficacia los fenómenos religiosos. Swanson (lectura 14) considera la manera en que podríamos enfocar mejor la explicación sociológica de la suscripción a creencias en fuerzas y entidades sobrenaturales. Stark y Glock (lectura 15) exploran la cuestión de la descripción y la medición de la adhesión religiosa de los miembros de las sociedades modernas. Y Bellah (lectura 16) emplea un ambicioso esquema analítico en el examen de la evolución a largo plazo de la religión desde las condiciones primitivas hasta las modernas. Lo que tienen en común estos análisis es su sensibilidad a la interpretación teórica, la explicación y el procedimiento metodológico. Pueden verse en gran parte como respuesta a algunas de las preocupaciones intelectuales generales de nuestro tiempo: lo que "es realmente" la religión; cómo debemos reconocer su crecimiento y su declinación, y qué importancia precisa debemos atribuirle. En algunos ensayos vemos una continuación de las preocupaciones exhibidas por los sociólogos clásicos: Bellah está influido por perspectivas weberianas, mientras que la contribución de Swanson queda claramente dentro de la tradición durkheimiana. Worsley, Stark y Glock están tratando de aclarar confusiones conceptuales. Worsley se interesa por la cuestión más general y fundamental de la definición de la religión en forma tal que permita realizar investigaciones sociológicas productivas en todos los tipos de sociedad, mientras que Stark y Glock se ocupan en forma más específica de algunos aspectos de la religiosidad en las sociedades cristianas.

13. LA RELIGIÓN COMO CATEGORÍA *

P. Worsley

LAS ORIENTACIONES de "este mundo" y "el otro mundo" de Weber siguen siendo categorías analíticas útiles mientras entendamos que se construyen por referencia a la orientación mental de un actor que todavía tiene que establecer cierto balance operativo entre su existencia física y social en este mundo por una parte, y su orientación subjetiva primordial hacia el otro o siguiente mundo, o hacia un universo cósmico más amplio e inclusivo, por la otra. La relación de este mundo con el otro o siguiente mundo puede concebirse en formas diversas por el creyente:

- a) *De la parte al todo*: esta vida es sólo una manchita de polvo en un cosmos que puede concebirse como más o menos amorfo, atemporal y sin dirección, o como áltamente estructurado;
- b) *Refleja*: esta vida es la contrapartida de una existencia en el otro mundo, como ocurre en los paraísos primitivos donde la vida es igual que en la tierra, sólo que "espiritualizada";
- c) *Emanacional*: esta vida es una variable dependiente de la idea, como en Hegel;
- d) *Contingente*: esta vida es precursora de otra existencia "más elevada", un paso de secuencia necesario por el "valle de lágrimas", durante el cual el alma experimenta pruebas de virtud moral-espiritual y es en última instancia juzgada, castigada o recompensada en un solo momento (por ejemplo el día del juicio) o a intervalos (por ejemplo las reencarnaciones sucesivas), donde el aprobado alcanza los grados jerárquicos más altos o pierde su personalidad y humanidad —es decir, sus pecados, defectos, debilidades carnales— y queda absorbido por la eternidad atemporal.

Comúnmente se encuentra el componente moral-ético, ya que aun las religiones más trascendentales suelen reconocer el mundo hasta el grado de recomendar algunas formas de comportamiento en este mundo, y hacia nuestros semejantes, así sea en grado mínimo, y no sólo hacia Dios o en términos de una orientación hacia la vida última. Las religiones se ocupan así, en combi-

* Extractos de P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, McGibbon and Kee, 1968, pp. 21-35.

naciones variadas, de problemas éticos, cosmológicos y escatológicos, pero de ningún modo en la misma forma o con el mismo peso o lugar del acento; cualquiera de estas preocupaciones puede omitirse virtualmente. Como lo ha mostrado con claridad Macbeath (1952), hay por ejemplo religiones profundamente cosmológicas —por cuanto se preocupan mucho por la relación de este mundo con el resto del cosmos—, pero no escatológicas en absoluto. En efecto, la noción cristiana de escatología como referente a las “cosas últimas” debe fragmentarse ella misma en sus elementos constitutivos. En cualquier caso es sólo una concepción cultural particular de lo que son las “cosas últimas”, y por lo tanto un “individuo histórico” particular y local, más bien que una categoría analítica.

Las “últimas cosas” cristianas incluyen convencionalmente la muerte, el juicio, el cielo y el infierno. Pero la noción del juicio en el momento de la muerte o después de ningún modo se liga universalmente a concepciones de una vida posterior; la creencia en el cielo y el infierno es aún más local. En efecto, algunas grandes religiones mundiales han carecido por completo de elementos escatológicos y morales por cuanto no tienen lugar para concepciones tales como la del juicio en la otra vida, y/o por cuanto no ligan necesariamente sus concepciones cosmológicas a ningún sistema de prescripciones éticas y de mandamientos morales acerca del comportamiento en esta vida *en absoluto*. El caso extremo es la “herejía” antinómica, donde el creyente sostiene que este mundo es *sólo* una fase de la existencia de orden menor, precursor. Para él las demandas del César o de sus semejantes no son nada, sino meros engaños y distracciones —si no es que son intrínsecamente pecaminosas—, a las que el hombre verdaderamente espiritual no presta atención en su orientación incesante hacia el camino verdadero, que sólo puede seguir emancipándose de las exigencias de esta tierra. Así pues, estos creyentes verdaderos *no pueden* pecar en lo que se refiere al orden terrenal, porque la definición terrenal del pecado es una cosa del César arbitraria o carente de importancia, o a lo sumo una definición inválida. El verdadero creyente sólo puede pecar dentro del marco de su propio sistema de valores *religiosos* y su sistema de relación. La fuente de la moralidad, y por lo tanto sus requerimientos del hombre, son de otro mundo. La relación primaria del hombre se establece con Dios, no con el hombre; esta última relación carece de importancia o a lo sumo tiene una importancia secundaria y derivada. (Por supuesto hay una tensión eterna, inmanente, en lo que concierne a las implicaciones “prácticas” de la creencia religiosa para la acción en el mundo, ya que una orientación primordial hacia el otro mundo suscita siempre la crítica de que la religión institucionalizada es sorda a los reclamos de la justicia. A la inversa, lo que podríamos llamar reli-

giones de relación o “morales” —las que insisten en que debemos actuar de acuerdo con las implicaciones de la creencia en nuestras relaciones con nuestros semejantes— tienden a enredarse en los conflictos partidistas de esta tierra y no pueden apelar, como las religiones trascendentes, a la totalidad, y situarse por encima de la batalla política secular.) La disociación entre este mundo y el otro puede asumir la forma de una inversión, en la cual el precio de la santidad no es simplemente el menosprecio o la transgresión de las reglas terrenales en una forma “neutral”, como si “no tuviesen importancia”, sino una destrucción de, y un desafío a las mismas, de carácter belicoso, militante, deliberado y sistemático, a veces nihilista.

El supuesto de que los valores éticos y el comportamiento moral en la tierra se ligan siempre a la religión, o de que la cosmología y la escatología son partes necesarias y relacionadas de los sistemas religiosos del mundo, es erróneo. Es empíricamente refutable con base en nuestro conocimiento de las religiones que no postulan una fuente ultramundana de las reglas morales y no tratan, por ejemplo, de conformarse a tales reglas mediante la aplicación de sanciones “místicas” (en el sentido antropológico de lo “místico” como algo “perteneciente a las cosas sagradas”, en la terminología de Durkheim). El supuesto contrario equivale sólo a confundir la religión con la sociología, a univertalizar, en forma más o menos inconsciente o arrogante, los valores locales del sistema religioso judeo-cristiano-islámico y algunos otros, con su combinación particular de escatología moral; una deidad antropomórfica; la moralización de la vida terrenal y su conexión con la otra vida; la concepción de una intervención o participación sobrenatural en los asuntos humanos; un modelo de juicio de la relación entre este mundo y el siguiente, y un marco temporal de una sola vida —una concepción de “una sola vez” del juicio.

La descripción que hace Nadel (1954) de la perspectiva religiosa y las instituciones religiosas de los nupes, para sólo tomar un ejemplo muy bien estudiado, nos muestra una religión en que el lazo entre el campo sobrehumano y esta tierra se destaca ligeramente, ya sea en términos de sanciones místicas del comportamiento en este mundo o en términos de la carencia relativa de importancia de la religión como sistema cosmológico exhaustivo, global. Los altos dioses “ociosos” de Africa pueden proveer una “carta mitológica” *última* para el cosmos y para el hombre en la tierra dentro del cosmos, pero así como “el largo plazo nunca llega” raras veces se requieren las “explicaciones últimas” o se recurre a ellas en los asuntos humanos cotidianos. Las manifestaciones comunes del otro mundo son entidades más próximas, como los espíritus de la tierra o de los ancestros, o los agentes de la magia y la brujería, positivos y negativos.

Quienes escriben sobre la religión dejan a menudo de hacer

tales distinciones en su ansiedad por demostrar la interrelación de las creencias y la precisión del ajuste de estos sistemas de creencias con la "estructura" de la sociedad (es decir, de ordinario sus unidades morfológicas formales). Sólo en casos raros, como en el estudio de los azandeh realizado por Evans-Pritchard (1937), se colocan plenamente las creencias particulares en su contexto de situación particular. En consecuencia, a menudo encontramos una unidad exagerada de los sistemas de creencias, al igual que la atribución de una importancia exagerada a tales sistemas, o a algunas de sus partes, a veces implícita en el proceso mismo de su presentación *in abstracto* como "la religión" o "la cosmología" de un pueblo dado (paso por alto, como una cuestión separada, el modo funcional del análisis en que se supone que el "ajuste" entre el sistema de creencias y la estructura social es virtualmente de uno a uno, o por lo menos que el grado de congruencia no presenta problemas).

La sola presentación en secuencias implica a menudo una lógica de la prioridad en el pensamiento de los individuos que puede ser del todo ilegítima, desde luego en lo que se refiere al comportamiento "operativo" cotidiano (por oposición a las situaciones en que los individuos enuncian conscientemente una "filosofía").

Es necesario distinguir siempre quiénes son "ellos", quién dice qué cosa en cuál situación, y cuál es la "orientación de tarea" de los diversos actores en la situación, porque la "religión" —en la forma de tradición ritual esotérica y de teología— se distribuye de modo diferencial dentro de una sociedad, o algunos de sus elementos pueden distribuirse en esa forma, u ocurrir sólo en situaciones, contextos y "nichos" específicos, o estar disponibles en forma diferencial para diversos actores. Yo estudié una tribu aborígen australiana donde el conocimiento de las creencias y los rituales de "su" cultura por parte de la mayoría de sus miembros era caótico: tan elemental y confuso como el de un miembro típico de la iglesia anglicana. Sólo los especialistas y los líderes del ritual (y unos cuantos escépticos) poseían conocimientos o ideas esotéricas acerca de su significado. V. W. Turner (1960) ha demostrado que el informante principal es a menudo un hombre que en nuestra sociedad sería un profesor de teología. Pero nosotros, como sociólogos, no consideraríamos la exposición verbal de un profesor de teología como una representación adecuada ni siquiera de lo "religioso" en nuestras sociedades. Se proyecta una unidad espuria sobre los sistemas de creencias de otros pueblos por obra de los observadores externos —sociólogos y antropólogos—, aunque a menudo estén éstos familiarizados con la especie de teoría sociológica que relaciona la conciencia exagerada de las compulsiones de las normas sociales con la posición "externa" del observador.¹ Sin embargo, no siem-

¹ Véase la observación de Merton en el sentido de que las normas y

pre aplican estos conocimientos a ellos mismos como investigadores que observan el comportamiento de otros pueblos desde el exterior. Esta sistematización exagerada de la creencia va acompañada de ordinario por una "prioridad" o jerarquía ontológica espuria: el supuesto de que las creencias generales cosmológicas, filosóficas, etcétera, son en algún sentido "primordiales" o "más elevadas" (y por tanto deben examinarse primero en cualquier análisis académico). Esta es una enfermedad natural de los académicos, consecuencia otra vez de su papel especializado en la división social del trabajo como manejadores de ideas. Esta inclinación es evidente aun en un conjunto de estudios tan excelente como *African Worlds* (Forde, 1954). Douglas, por ejemplo, empieza (p. 9) por examinar los "seres espirituales: Dios", pero virtualmente no tiene nada que decir acerca de él, y habla más bien de los humanos, los animales y los espíritus. Wagner empieza (p. 28) con las ideas cosmogónicas y cosmológicas: la idea de Dios, afirma, es una "creencia muy firmemente establecida y de importancia básica para la visión del mundo de los abaluyia", aunque tienen ideas más bien vagas acerca del proceso de la creación. Los kriges subrayan específicamente el desinterés de los lovedu: "la especulación acerca de los primeros principios de las causas finales... los orígenes del orden cósmico y las maravillas de los fenómenos celestiales no ejercitan la mente de los lovedu" (p. 59). Little observa que "los mende tienen una actitud esencialmente 'práctica' hacia la vida", no se interesan por la metafísica y son igualmente "prácticos" frente a "lo que llamaríamos el mundo sobrenatural". Y sin embargo, *principia* su análisis con un examen de las "creencias en un ser supremo y en los espíritus" (pp. 112, 113). Así podríamos continuar. Es cierto que existen algunas culturas, como la de Dodona (pp. 83-110), que no sólo despliegan accesos refinados de imaginación e imaginación en sus creencias religiosas (a lo que se presta en potencia la religión misma, ya que por lo menos está controlada por restricciones estructurales y culturales mundanas), sino que la relación de estas complejas elaboraciones de las creencias —de ordinario registradas por los especialistas en las ocasiones rituales colectivas— con la corriente general de la vida cotidiana, y sobre todo con la vida de quienes no son especialistas rituales, no se revela en la bibliografía (Berndt, 1951, 1952).

La distinción hecha más comúnmente por los antropólogos sociales en sus análisis del pensamiento primitivo es, primero, la del "pensamiento primitivo" mismo como una especie de pensa-

los valores de los grupos no participantes son más visibles que el comportamiento efectivo dentro de estos grupos, de modo que quien no es miembro contempla las normas oficiales como más eficazmente restrictivas de lo que realmente son, e idealiza a quienes se conforman como "la norma", etcétera. De aquí deriva el fenómeno familiar de la rigidez y el celo de los recién convertidos. Véase Merton, 1963, pp. 341-353.

miento separada, una distinción atacada por Evans-Pritchard (1965, esp. cap. 4). La segunda distinción principal se establece entre la acción "mística" y la "empírica"; "Místico es un término particularmente infortunado" causa de las connotaciones especiales que le imponen las religiones europeas y asiáticas, de una experiencia individual, gnóstica o extática. Pero la distinción misma es más infortunada aún si implica la existencia de un tipo discreto de acciones que son distinguibles de la acción "mundana" por los actores mismos. Los pueblos primitivos aceptan la existencia del mundo que los rodea, y aceptan que tal mundo tiene sus regularidades, sus reglas y sus operaciones adecuadas. Pero estas normas no son puramente técnicas, así como nosotros no operamos en una forma totalmente técnica. También nosotros somos influidos por los celos, la codicia, las nociones mágicas, la búsqueda de posición, la generosidad, etcétera, aun en nuestros momentos más científicos. En las culturas primitivas la zona de lo extratécnico es más amplia y a menudo más sobrenatural simplemente porque el volumen de conocimiento científico es menor. Pero en principio no existe ninguna diferencia básica entre la intrusión de consideraciones absolutamente no técnicas en situaciones técnicas, que exigen sobre todo respuestas técnicas en nuestras vidas, y la presencia de la magia en las actividades de los primitivos. Además, no hay actos no sociales que sean "puramente" técnicos: no podemos concebirlos. La perforación de un orificio en una pieza de metal se hace para algún fin, bajo la dirección de alguien; para el trabajador ello significa mucho más que el mero acto de la perforación: puede significar dinero, seguridad, resentimiento de la autoridad, orgullo de la destreza, etcétera, etcétera. De igual modo, para el hombre primitivo el mundo no es un mundo especial, sellado, técnico, donde sólo operen normas puramente técnicas. Ni siquiera concibe dos mundos distintos en absoluto: este mundo no es un campo separado, aislado del otro mundo donde son apropiadas las acciones "místicas" (en efecto, en los paraísos primitivos los individuos siguen realizando actividades enteramente mundanas: caza, pesca, etcétera). En realidad esta tierra no es el mismo mundo ya carente de mística que los hombres blancos conciben cuando piensan en él "científicamente"; la mayor parte del tiempo también nosotros explicamos los hechos por referencia a la "suerte", el "accidente", etcétera, y aun cuando actuamos en forma técnica nuestro comportamiento tiene implicaciones y dimensiones no técnicas.

De igual modo, para el hombre de una cultura primitiva las metas que calificamos de "empíricas" (en nuestra calidad de "científicos") —la siembra de papas, la defecación o la ingestión de cerveza— tienen que alcanzarse realizando acciones llamadas por nosotros "rituales", a bien acciones "empíricas". Pero es co-

mún el empleo de la misma palabra —a menudo, en las lenguas melanesias, el término que designa el "trabajo"— para la descripción de ambas clases de acciones. En otras palabras, ellos no trazan las distinciones que nosotros trazamos.

Por supuesto, aunque nosotros no investimos necesariamente las acciones cotidianas de connotaciones *sobrenaturales* con la misma frecuencia que los hombres "primitivos", nunca realizamos actos técnicos "por sí mismos". Los investimos de toda clase de otros significados sociales, que no son extraños al acto técnico sino que siempre se encuentran en él e integrados a él. Así pues, el concepto de la acción técnica pura sólo puede ser de un tipo ideal, una dimensión del comportamiento concreto que incluye muchas otras dimensiones. Aun el científico conduce sus experimentos en el laboratorio en un contexto social: el laboratorio mismo es un subsistema social complejo con sus normas de comportamiento, tanto las directamente intrínsecas a la ejecución del trabajo-tarea como otras normas sociales. Por ejemplo, la bata blanca del científico puede tener mucho más que ver con la posición que con la higiene. A este grado nuestros actos "técnicos" están completamente investidos de otros complejos significados sociales, no técnicos.

Así pues, dos clases de actividades —que analizamos en dos compartimientos separados— son abstracciones del comportamiento social de los hombres, que es de una sola pieza hasta que el observador (o el actor, quien es entonces un observador de su propio comportamiento, un Mi para su Yo) lo separa analíticamente. Lo que llamamos acción "ritual" es entonces tan "empírica" como el acto de dormir con nuestra esposa, un acto cargado de significados sociales, incluidos los rituales en algunas culturas.² No hay una membrana impermeable entre lo "mundano" y lo "mágico" para el hombre primitivo, porque no es éste un dualista que opere con un modelo de "dos mundos", ni un esquizofrénico que opere con principios diferentes —empíricos y místicos— en situaciones diferentes.

Por el contrario, el hombre primitivo sólo concibe un orden de realidad en que el hombre tiene sólo poderes restringidos y acceso sólo a zonas limitadas, pero a través del ritual tiene algún contacto e influencia (a menudo por la vía de agentes mediadores: los ancestros, etcétera) sobre poderes de un tipo mucho más extenso y vigoroso. Por lo tanto, las actividades de los ancestros son enteramente "empíricas". En realidad, según cánones de evidencias al alcance de individuos con escasos conocimientos técnicos —y debemos insistir en que examinan con seriedad la experiencia (y los sueños, por ejemplo, son experiencias reales)—, hay una amplia confirmación de la existencia de los ancestros

² Véase en Aubert (1965) un análisis similar del acto aparentemente sólo físico de dormir.

y de su interés e intervención en los asuntos humanos. Los espíritus actúan en nuestro mundo real, y es igualmente incontrovertible que los hombres viajan al mundo de los espíritus y regresan de él.

Por lo tanto, aunque se ejecutan actos empíricos, lo que llamamos actos rituales son también dimensiones integrales, necesarias y eficaces de la acción social. Las acciones que clasificamos como "rituales" pueden ser más o menos complicadas en ciertas circunstancias, como las de peligro, incertidumbre, imprevisibilidad, etcétera, como han demostrado Malinowski y otros autores. Pero esto no significa que los actores consideren que estas situaciones requieran un tipo especial de actividad; son simplemente situaciones que requieren una gran actividad, y dado que pronto se agotan los límites de los medios técnicos disponibles la actividad posterior debe ser inevitablemente no técnica en lo principal, o sea nuestro "ritual". Pero para ellos todos son comportamientos adecuados, ligados a la realización de fines dados, y orientados hacia ellos *tout court*, no comportamientos empíricos o rituales respectivamente como tipos de acción enteramente distintos.

Así, aunque lo mágico y ritual puede conectarse con una teología, una cosmología o una filosofía de "trasfondo", estos elementos no reciben gran atención y de ordinario sólo están latentes. Lo más importante, dominante y prominente en la interacción cotidiana es la práctica mágico-religiosa.³

Hay pues algo de verdad en la afirmación de Marett de que en la religión de una sociedad primitiva "se baila tanto como se piensa", aunque esta expresión subestime el contenido cognoscitivo de esas religiones.

La magia y el rito dependen así de alguna teoría más amplia del mundo, de los agentes, del hombre, etcétera, pero las creencias éticas, cosmológicas y escatológicas están normalmente incorporadas en el comportamiento, no abstractamente formuladas. Pero si la religión no es simplemente un conjunto de creencias,⁴ tampoco es simplemente un modo de coherencia de grupo, un sistema de ordenamiento de nuestras relaciones con grupos y categorías de nuestros semejantes y con la "natura-

³ Los antropólogos tienen razón cuando rechazan la antigua distinción entre la "magia" y la "religión", donde la primera se concebía como el control por la vía de lo sobrenatural, y la segunda como el dominio de poderes sobrenaturales que escapan a los alcances del hombre. Estas distinciones pueden eliminarse sin dificultad: las acciones mágicas implican necesariamente alguna teoría de los dioses, los espíritus, la "fuerza vital", etcétera. Y la religión no sólo es teología abstracta; es algo actuado, es decir, [de ordinario se manifiesta sobre todo como "magia"! Aun es menos cierto que la religión se ocupe necesariamente de dioses o espíritus remotos o inaccesibles; en realidad estos últimos suelen ser antropomórficos: lo viviente es otra apariencia o fase de la existencia. Véase Firth, 1945, cap. 6.

⁴ Véase la crítica clásica de Evans-Pritchard (1934) contra los "intelectualistas" del siglo XIX.

leza", como han supuesto tan a menudo el antiguo estructuralismo-funcionalista de Radcliffe-Brown por ejemplo, y el estructuralismo más reciente de Lévi-Strauss. Se trata más bien de un agrupamiento de creencias que se emplean en las actividades sociales cotidianas (en formas variadas) con algunos de nuestros semejantes (no con algún semejante abstracto), en los contextos de situaciones cambiantes enfocadas sobre una diversidad de actividades sociales. Así pues, la religión es una corriente de procesos, no sólo una operación ideal en el alma, el corazón o el intelecto, ni la danza ritual de títeres determinada por la morfología de su estructura social.

Dado que la religión es intrínsecamente ilimitada en cuanto a su campo de operación, porque es *ideal* a la vez que social, siempre es potencialmente innovadora y, como toda innovación, potencialmente perniciosa para los intereses creados. Pero debe reconocerse que la religión no es intrínsecamente conservadora ni revolucionaria. Puede inyectársele cualquier clase de contenido social, sobre todo político; hay las religiones de los oprimidos examinadas en este libro, y las clases de religión que se han resumido en el título dado a la iglesia de Inglaterra como "el partido conservador en oración". La relación de las creencias religiosas, ya no digamos de los movimientos y organismos, con el sistema de poder establecido varía, como vemos, y no se presta a un pronunciamiento metafísico disfrazado de generalización sociológica. Se requiere una investigación empírica para determinar el caso particular. No podemos saber *a priori* (excepto en la medida en que podamos pronosticar, por ejemplo, que tal tipo de religión es adecuado para este u otro grupo social).

Cuando los movimientos religiosos son disidentes o revolucionarios, su potencial de innovación puede limitarse mediante el empleo de poderes compensatorios. Los herejes pueden ser quemados en la pira. Aunque este tipo de disuasión puede ser poderoso, resulta mucho más difícil, como se ha observado a menudo, la quema de ideas, y la quema de personas con frecuencia sólo crea mártires. Dado que los hombres continúan buscando respuestas a problemas eternos y problemas nuevos por igual, la religión provee un canal de innovación creadora (no me interesa aquí la cuestión separada de si tal creatividad e innovación es "ilusoria" o no, positiva o negativa, una conciencia "falsa" o "real", etcétera). En última instancia, también el asiento de la experiencia religiosa se encuentra en la psique individual, no en algún "sensorio social" spenceriano, de modo que el control sobre la desviación religiosa de la ortodoxia resulta singularmente difícil de vigilar, aun con las técnicas modernas de control del pensamiento y "lavado de cerebro".

Naturalmente, los esquemas no pueden encontrar un lugar significativo para estos aspectos dinámicos y subjetivos de la reli-

gión. Ni siquiera Nadel, en su brillante y poco comentada *Nupe Religion*, ha escapado por entero al determinismo de los análisis funcionales de la religión. Por otra parte, especifica claramente a) las principales "competencias" de la religión; b) el carácter distintivo de la experiencia religiosa y de las relaciones religiosas en el contexto de todas las demás dimensiones de la religión como institución; c) la localización de la experiencia religiosa en la psique del actor, y d) la conexión y la distinción entre el significado de la acción para el actor individual y las consecuencias de esta acción para la sociedad, así como el "acondicionamiento" de la experiencia y la práctica religiosa por la sociedad.

Nadel elude así muchas trampas familiares y mortíferas. Habla de cuatro "competencias" principales de la religión:

- i) La capacidad de la religión para promover ciertos complementos a la visión del mundo de la experiencia que la inteligencia se ve obligada a demandar;
- ii) Su capacidad para anunciar y mantener valores morales o, en términos más generales, una "ética económica", es decir su competencia para guiar "los impulsos prácticos de la acción";
- iii) Su competencia para mantener unidas a las sociedades y sostener su estructura, y
- iv) Su competencia para dar a los individuos experiencias y estímulos específicos (Nadel, 1954, pp. 259-260).

El empleo de la palabra "competencia" en lugar del término "función" parece deliberado, como para evitar toda implicación de que la religión sea alguna especie de "requisito funcional" inherente, que desempeñe "funciones" especificables. Por el contrario, puede hacer varias cosas (o las hace de ordinario, o es capaz de hacerlas, es decir, es "competente" para ello) que sin embargo pueden ser realizadas por otras "alternativas competentes", como dice Merton. Al emplear el término "competencias", Nadel evita el supuesto oculto muy a menudo en la palabra "función" de que la religión está, de algún modo peculiar o necesario, capacitada para satisfacer estos "requerimientos" de asociación. Además, Nadel distingue entre las primeras tres competencias, que "se refieren al nexo entre la religión y otras esferas autónomas de interés: el entendimiento del universo, la moralidad, el mantenimiento de la sociedad dada" (es de presumir que se trata de una autonomía analítica, no empírica, pero aun así resulta errado el hincapié, porque la religión no es una "provincia" separada de otras, como hemos visto). El "mantenimiento de la sociedad dada" es también un regreso infortunado al funcionalismo, ya que claramente no puede abarcar las religiones radicales y revolucionarias de los desheredados (Lanternari, 1965).

Quizá pudiera modificarse adecuadamente este título para referirlo al "mantenimiento (y expansión) de la colectividad de creyentes". Una "colectividad de creyentes" podría ser, en extremos distintos, el conjunto de miembros de una iglesia establecida (en cuyo caso su solidaridad *soportaría* la estabilidad del cuerpo político y sería congruente con ella), o bien una microsecta revolucionaria, en cuyo caso su solidaridad "subcultural" sería intrínsecamente disfuncional para el cuerpo político más amplio, como han sugerido Merton y la mayor parte de los autores de la teoría heterodoxa.

Pero Nadel observa con razón que el análisis de las conexiones entre la religión y otras esferas autónomas de interés —el entendimiento del universo, la moralidad, el mantenimiento de la sociedad dada— no nos ayuda a distinguir claramente *qué es la religión*. Los antropólogos y los sociólogos nos muestran de continuo sus "funciones", "competencias", conexiones, etcétera, es decir, se concentran, como naturalmente deben hacerlo, como la parte fundamental de su tarea, en la descripción de los efectos de la religión sobre el comportamiento de las colectividades (y viceversa) y de las formas en que las instituciones religiosas condicionan el comportamiento de los individuos. No sólo tienden a olvidarse, sobre todo, del problema filosófico del significado de la religión, sino que a veces se olvidan hasta del significado de la religión para el actor; dejan el primer problema en manos del filósofo o el teólogo, y el segundo en manos del psicólogo. En el proceso surge una grave distorsión claramente sociológica: al omitir el examen del significado de la religión para el actor, el grupo tiende a ser representado, en forma cosificada, como si "pensara", "creyera" o "sintiera". Sin embargo, una sociología que incluya la teoría de la acción social —lo que no hace el antiguo funcionalismo antropológico— no puede aceptar la omisión del significado del comportamiento religioso para el actor, ni que tal significado se tome como dado, en ningún análisis válido de la significación cultural de la religión. Las colectividades no piensan ni sufren experiencias religiosas; eso lo hacen los hombres. Aun las ocasiones de rito colectivo de Durkheim son situaciones en que los hombres responden a su circunstancia. En realidad, su comportamiento está condicionado de modo profundo y directo por la presencia de muchos otros hombres, pero no sólo por ella: más bien por la presencia de muchos otros que actúan y nos obligan a actuar *en formas culturalmente prescritas*. Aun así, el comportamiento religioso requerido o resultante sigue estando mediatizado y sólo es significativo dentro de la psique individual. No hay una psique de grupo. A la inversa, la experiencia mística individual es una forma altamente social de comportamiento, condicionada de ordinario por la interiorización de nociones teológicas refinadas y culturalmente dadas, incrustadas en un com-

plejo de valores y creencias acerca del hombre, la sociedad, Dios, el cosmos, la moralidad, etcétera.

En consecuencia, tiene razón Nadel cuando observa que las tres primeras "competencias" no son de algún modo funcionalmente necesarias e inmanentemente ligadas sólo a la religión. La comprensión del universo puede alcanzarse de manera satisfactoria a través de la ciencia, por ejemplo; los objetivos cívicos o políticos proveen modos perfectamente eficaces de manejo del problema del orden social, y las "sentencias éticas serían justamente eso y nada más". Empíricamente, y no *a priori*, el hombre no necesita ser religioso para ser moral, para ordenar sus pensamientos acerca del mundo, o para ordenar sus relaciones con sus semejantes. Por supuesto, algunos metafísicos o individuos religiosos sostienen lo contrario, sobre todo en lo que concierne a las cuestiones últimas, imposibles de contestar, de la creación, el destino y la significación de la vida humana. El agnóstico suele replicar, frente a estas pretensiones, que no sabe, pero no llenará el vacío con "explicaciones mito-poéticas, sino que prefiere la nobleza —y la agonía— del juicio permanentemente suspendido acerca de tales fines últimos,⁵ como lo hizo Laplace, quien preguntado por Napoleón acerca del lugar que ocupaba Dios en su mapa intelectual del cosmos, replicó: "Sire, no tengo necesidad de tal hipótesis."

Así pues, el "entendimiento del universo" provisto por la religión tiene a menudo un orden muy diferente del provisto por el empirismo "materialista" vulgar o por la ciencia; hay algo más en ello. De igual modo, la clase de moralidad que forma parte de un sistema teológico de creencia es de un orden diferente de la del agnóstico: deriva de su "lógica"; su legitimización, su mapa, su validación, de fuentes muy distintas. El orden social sostenido por una religión dominante o establecida muestra una yuxtaposición de órdenes institucionales, una dimensión adicional de congruencia de la que carece el cuerpo político secular. La *Weltbild* religiosa, la ética religiosa, los cuerpos políticos religiosamente validados, son de una clase diferente de la de aquellos que carecen de esta dimensión (es importante repetir que tal dimensión puede estar ausente: la religión tiene "competencias", no "funciones").

Así pues, el significado de la acción para el actor implica necesariamente alguna especificación de tipo ideal de lo que es el comportamiento religioso, por oposición al no religioso. Esto es muy simple y bien conocido, aunque raras veces se enuncia en la bibliografía sociológica, que siempre nos dice lo que hace la religión, o analiza sus "elementos" estructurales (los que Nadel, si-

⁵ Véase lo que opina Max Weber: "me parece dudoso que la dignidad de las relaciones puramente humanas y comunales aumente por... las interpretaciones religiosas".

guiendo a Durkheim, identifica correctamente como "doctrina", "congregación" y "observancias"). Tales autores pueden tener razón, como sociólogos, en eludir las cuestiones metafísicas, filosóficas, de lo que es la religión, en el sentido de la "veracidad", o la "necesidad", o la inmanencia de la religión. Lo que no pueden eludir como cuestión sociológica fundamental es la consideración no sólo de los efectos de la adhesión religiosa —la forma en que la adhesión religiosa influye en nuestras relaciones con nuestros semejantes—, sino también de la forma en que a) el proceso de interiorización de la psique del individuo, b) las concepciones de lo que llamamos sobrenatural y la relación del hombre con ellas y c) el contenido de la creencia se derivan culturalmente y se prescriben socialmente.

Spiro (1964, p. 94) ha definido la religión como "creencias en seres sobrenaturales y en su poder para ayudar o perjudicar al hombre... Esta creencia... es la variable fundamental que debe incluirse en toda definición de la religión... [y] tiende a una distribución universal".

Sin embargo, sería mejor hablar de un "campo" o de "poderes" sobrenaturales (esto es, sobrehumanos desde nuestro punto de vista analítico, no necesariamente en los esquemas conceptuales de los creyentes, porque ellos pueden no distinguir sus creencias "religiosas" de sus otras creencias en la forma que nosotros lo hacemos *por* ellos. Ellos pueden no tener ninguna concepción de un orden "natural" distinto de algo llamado lo "sobrenatural"; nosotros tenemos tal concepción, y al emplear la distinción estamos aportando categorías dependientes de nuestras distinciones científicas, no necesariamente las categorías de los creyentes). Además, es posible que no se crea en los "seres" tylorianos, ni en su intervención en los asuntos humanos. Y en muchas religiones puede mobilizarse el "poder" de esta clase: el hombre no está limitado a la súplica, por lo que toca a sus propias acciones. Por lo demás, el hincapié de Spiro en lo sobrenatural es útil y constituye un correctivo para Nadel.

La cuarta "competencia" de Nadel —la *especialmente* religiosa enfoca el significado emocional-psíquico subjetivo de la experiencia religiosa para el actor, y por tanto es una especie de categoría analítica enteramente distinta de la que hemos empleado, la cual no depende de las propias categorías del actor sino de las de *nuestra* cultura científica.

Sin embargo, es dudoso que tal experiencia sea muy común. Por supuesto, el problema de descubrir el significado de la acción social para el actor es cardinal en todo estudio sociológico, pero resulta particularmente difícil en lo que concierne a la experiencia religiosa, porque tanto los religiosos como los no religiosos pueden considerar tales experiencias religiosas como "inexpresables" (aunque hasta los místicos parecen capaces de comunicar

la sustancia, si no la "realidad" de sus experiencias y, a menos que creamos que se trata de algo místico, la repercusión psíquica de la experiencia mística no parece tan alejada de otras dimensiones de la experiencia como para sugerir que sea más impenetrable a la empatía imaginativa que la experiencia sexual de otro).

Nadel (1954, p. 260) sugiere que parecen discernibles dos elementos: "algo de la naturaleza de un estado emocional o de un estímulo psicofísico" y "una seguridad más o menos articulada".

Tanto la experiencia de la "emoción" religiosa como la de la "seguridad" son hechos altamente socializados e institucionalizados, aunque (obviamente) el individuo las "viva" dentro de su psique. Es decir, aun la experiencia "individual" es un fenómeno altamente social. [...]

Pero no se trata sólo de la naturaleza social de la experiencia mística individual o de la experiencia de la posesión. Se trata de que estas son formas *especiales* de la experiencia religiosa: que tal experiencia personal extática es rara, o extraña a muchas religiones, o desdeñada o desaprobada. Así pues, no es en modo alguno un atributo universal de la religión, y no puede ser una parte irreductible de la definición analítica de la religión. Pero dado que los otros tres elementos son sólo de competencia, y no necesariamente se encuentran, ¿en qué consiste la religión por oposición a otras clases de comportamiento? En la búsqueda de lo "religioso" Nadel llega a una sensación individual: la famosa "emoción" de James. Pero la mayoría de los individuos religiosos probablemente nunca la experimentan, o sólo lo hacen raras veces. Tal experiencia puede encontrarse, pero la mayoría de las religiones, como sistemas culturales, no alientan, ni requieren, ni esperan ni inducen a los individuos a buscarla: para algunas religiones "eclesiásticas" este tipo de experiencia sería satánico, no sagrado, un pecado individualista, de orgullo, algo que debe desalentarse severamente.

Así pues, parece mucho más aconsejable eliminar de toda definición este elemento de sensación personal, y siguiendo a Spiro observar simplemente lo que distingue a la creencia religiosa de otras clases de creencia social, o sea que en una u otra forma (que puede ser oblicua, remota o tenue) se refiere a una dimensión situada más allá del campo empírico-técnico de la acción, donde busca su validación. (Esto es, como antes vimos, una distinción analítica *no* necesariamente presente en las mentes de los creyentes mismos.) Pero para la mayoría de los creyentes las otras competencias de la religión pueden ser muy predominantes la mayor parte del tiempo, y no tener necesariamente algo que ver con lo sobrenatural de modo específico. Por lo tanto, pueden encontrarse alternativas a los códigos éticos de religiones particulares: la moral puede separarse de la religión, pero la refe-

rencia a lo que se encuentra más allá del conocimiento, la experiencia y el control del hombre no puede hacerlo.

REFERENCIAS

- Aubert, W. (1965), "Sleep: A sociological interpretation", *The Hidden Society*, Bedminster Press, pp. 168-200.
- Berndt, R. M. (1951), *A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Cheshire, Melbourne.
- (1952), *Djangawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E. E. (1934), "The intellectualist (English) interpretation of magic", *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. 1, núm. 2, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo.
- (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press.
- (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press.
- Firth, R. (1945), *Human Types*, Nelson.
- Forde, D. (comp.) (1954), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford University Press.
- Lanternari, V. (1965), *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, MacGibbon & Kee.
- Macbeath, A. (1952), *Experiments in Living*, Macmillan.
- Merton, R. K. (1963), *Social Theory and Social Structure*, Free Press.
- Nadel, S. F. (1954), *Nupe Religion*, Routledge & Kegan Paul.
- Spiro, M. E. (1964), "Religion: problems of definition and explanation", M. Banton (comp.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock.
- Turner, V. W. (1960), "Muchona the hornet, interpreter of religion", J. B. Casagrande (comp.), *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*, Harper & Row, pp. 333-355.

14. LA EXPERIENCIA DE LO SOBRENATURAL *

G. E. Swanson

¿Cómo podremos distinguir lo sobrenatural de lo natural? Debe darse alguna respuesta a esta cuestión antes de conjeturar acerca de las experiencias en que se origina una idea de lo sobrenatural. Las fuerzas sobrenaturales asumen una de dos manifestaciones: la que llamaremos "mana" y la de espíritus de diversas clases.

El mana es una sustancia o esencia que nos capacita para realizar tareas o alcanzar objetivos de otro modo imposibles. Aumenta las capacidades naturales y confiere habilidades sobrenaturales. Pero en sí mismo el mana es un objeto, no un cuerpo de habilidades y capacidades que se obtengan mediante el aprendizaje. El acceso a él se adquiere, en el sentido de que se adquieren una casa, o una esposa, o una lanza, o sea mediante un regalo, una compra, o la realización de actos adecuados. Por ejemplo, cuando un indio blackfoot busca el mana, irá solo a cierto lugar aislado. Allí, tras ayunar, orar y exponerse a los elementos, podría venir un espíritu y enseñarle una canción o una danza, o decirle que encontrará cierta planta o animal que, en lo sucesivo, serán fuentes de buena suerte. Al regresar a su tribu el indio empleará estos dones para lograr éxito en el amor o en la caza, para mejorar su actuación como guerrero, para curar a los enfermos o para ayudarse en sus demás actividades. Era común que incorporara los objetos mencionados por el espíritu en una mezcla medicinal, lo que constituye una forma conveniente de transporte de su talismán en todo momento. Tales mezclas podrían ser compradas por quienes carecieran de la visitación del espíritu, o por quienes desearan aumentar los encantos ya poseídos. Pero es significativo que los espíritus no confirieran el mana mismo. Sólo daban rituales u objetos que capacitaban a un hombre para hacer que el mana sirviera a sus necesidades.

El mana puede orientarse a la realización de los fines de un individuo o los fines de un grupo. En cualquier caso es una sustancia que debe llenarse de intenciones humanas o de los espíritus antes de realizar sus potencialidades. Por sí sola no hace nada. No puede organizar los hechos ni provocarlos.

Los espíritus son seres sobrenaturales. Al revés del mana, están personificados. Tienen propósitos e intenciones propias, al igual que el poder para lograr sus objetivos.

* Extractos de G. E. Swanson, *The Birth of the Gods*, University of Michigan Press, 1960, pp. 15-29.

Por desgracia para la construcción de clasificaciones nítidas, algunas fuerzas sobrenaturales personificadas caen entre nuestras categorías de mana y espíritu. Como el mana, no parecen tener objetivos propios: yacen adormecidas hasta que los hombres las reactivan en interés de los deseos humanos. Al mismo tiempo, sin embargo, estas fuerzas se suponen poseedoras de la forma de personas, animales u otras criaturas vivientes. Las llamaremos protoespíritus.

¿Qué hace sobrenaturales al mana, los protoespíritus y los espíritus? ¿En qué difiere el mana, por ejemplo, de una inyección médica o una máquina que capacita a los hombres para hacer lo que antes les era imposible? ¿En qué difiere la naturaleza de los espíritus de la de personas desusadamente fuertes o capaces que pueden dominar problemas no resueltos por otros? El antropólogo Malinowski (1954) ha hecho grandes esfuerzos para demostrar que los primitivos distinguen entre las fuerzas sobrenaturales y otras fuerzas. ¿En qué consiste tal distinción?

Toda respuesta a esta cuestión será especulativa, pero consideremos una que parece ajustarse a los hechos y tiene consecuencias interesantes. Esta respuesta afirma que tras los hechos naturales se encuentra lo sobrenatural —un campo de potencialidades y propósitos del cual los hechos naturales sólo son concreciones o expresiones, así como los comportamientos o artefactos humanos son expresiones de las potencialidades y propósitos de los hombres que los producen.¹ Supongamos que el mana representa las potencialidades subyacentes en la naturaleza. Los espíritus representan agrupamientos organizados de los propósitos subyacentes.

Ahora bien, las potencialidades pueden servir a una diversidad de propósitos. En lo que suele llamarse magia una persona inyecta al mana sus propios propósitos. Activa las posibilidades incorporadas en estas concepciones trascendentes, y así influye sobre el mundo natural al cambiar lo sobrenatural. Los espíritus, que representan propósitos y poseen acceso inmediato a las potencialidades subyacentes en la naturaleza, también pueden manipular los hechos naturales.

Cuando está confinado al mundo de la naturaleza el hombre es incapaz de producir lo que quiere sólo con desearlo, con informar al orden natural de sus propósitos. Por el contrario, debe actuar directamente sobre él. Debe crear cambios en el universo material que, por sí mismos, producen otros cambios hasta que se logra el objetivo. Sus ideas o propósitos, como tales, no intervienen en ningún momento para cambiar el ambiente. En todos los casos deben implementarse por la acción material en el mundo material, o ese mundo permanecerá tal como es.

¹ Esta concepción se relaciona con las nociones de Platón sobre las esencias inmateriales que se encuentran detrás de las apariencias de realidad.

Las fuerzas sobrenaturales están libres de estas limitaciones impuestas a la acción natural en el mundo material. Muchas propiedades de lo sobrenatural ejemplifican esta libertad. Un espíritu poderoso sólo tiene que desear la lluvia para que el agua caiga. Puede estar a la vez en la naturaleza pero fuera de ella. Los hombres no lo percibirán directamente a través de sus sentidos. No les parecerá incongruente el hecho de que el espíritu pueda estar en todas partes al mismo tiempo, o que pueda hacer muchas cosas a la vez. Las fuerzas sobrenaturales no sólo tienen poderes negados a los hombres, sino que siempre logran los fines que se proponen, a menos que se opongan otros espíritus más fuertes, o la magia. Por último, se cree comúnmente que los poderes sobrenaturales, a diferencia del hombre, son inmortales. Ni mueren ni pierden su efectividad con el tiempo.

Estas distinciones revelan con claridad que estaremos pasando por alto diferencias importantes de las creencias si afirmamos que la magia es sólo la ciencia de los primitivos, o que movimientos sociales como el fascismo o el comunismo son del mismo tipo que el cristianismo o el budismo. Hay similitudes entre la magia y la ciencia. Por ejemplo, ambas tratan de entender y controlar la naturaleza. De igual modo, tanto los movimientos seculares como los religiosos pueden incorporar valores que los hombres buscan con gran devoción. Pero la filosofía subyacente en la ciencia no se ocupa de lo sobrenatural, y los credos seculares, como tales, se olvidan de lo sobrenatural o niegan su existencia. La magia y la religión se distinguen por tener en común el ámbito de lo sobrenatural. [...]

¿Cómo puede la experiencia que los hombres tienen de su sociedad producir el concepto de lo sobrenatural? Porque, afirma Durkheim, la relación de los hombres con su sociedad es como la del adorador con su dios. Como los espíritus, las sociedades dominan a sus miembros al controlar sus pensamientos y deseos en forma tal que los individuos encuentran en sí mismos fuerzas intangibles que dirigen su conducta. En segundo lugar, los hombres se sienten fuertes, confiados y en paz consigo mismos cuando cumplen los mandatos de su sociedad. En tercer lugar, como dice Lowie (1948, p. 155), "todas las posesiones culturales de un hombre son el regalo de la sociedad". La sociedad y la cultura subsisten, mientras los individuos particulares perecen. Proveen un ambiente de directivas, habilidades y valores que persisten en aparente perpetuidad. Y R. H. Lewie (1948, página 155) resume así su posición:

En suma, la conciencia individual encuentra un ambiente poblado de fuerzas a la vez trascendentemente potentes y útiles, augustas pero benevolentes; objetiva sus impresiones relevantes como nosotros objetivamos nuestras sensaciones, pero con una diferencia significativa: estas sensaciones no

evocan el sentimiento de admiración; corresponden a lo profano por oposición a la parte sagrada del universo...

Cualesquiera que sean sus defectos, que ciertamente existen,² el pensamiento de Durkheim tiene el mérito excepcional de llamar nuestra atención sobre una posibilidad enteramente acorde con el carácter de lo sobrenatural. Sugiere que los hombres desarrollan un concepto de seres sobrenaturales personificados, directamente a partir del modelo aportado por su sociedad. Ignorantes, como generalmente son, de la medida en que el comportamiento abierto y el impulso interior se formen por las relaciones con otras personas, los hombres se encuentran en manos de fuerzas misteriosas. Al revés de otras fuerzas, estas costumbres sociales parecen hablar a los individuos, regañarlos por su mal comportamiento, orientarlos hacia la elección de ciertas metas y no otras, y recompensar su conformidad. El individuo totalmente socializado ha adquirido de tal modo estas normas sociales que ellas pueden dirigir su conducta aun cuando el individuo esté completamente solo.

Y, podríamos añadir a lo dicho por Durkheim, al revés de la ley de la palanca, o del principio de gravedad, o de otras condiciones del mundo físico, estas fuerzas internas afectan directamente las motivaciones de un hombre. Pueden interesarse tanto en lo que se proponía como en lo que hizo.

La posición de Durkheim es plausible precisamente porque empieza a explicar por qué los hombres llegan a conocer fuerzas intangibles que intervienen en las vidas humanas, controlando la voluntad y la acción, y por qué estas son fuerzas con las que los individuos deben contar. Pero todavía queda mucho por saber,

Primero, el esquema de Durkheim no sugiere cómo los espíritus se vuelven seres unificados y personificados. ¿Por qué no habrían de experimentarse como impulsos poderosos pero desconectados?

Segundo, ¿cuál es la sociedad venerada? ¿Es la combinación de todos los efectos que tienen los contactos recíprocos entre los hombres sobre su conducta? ¿Es el patrón de tales contactos? ¿Es sólo una clase especial de relación social a la que pueden pertenecer los individuos? Si hay dioses de los vientos, o del mar,

² No reseñaremos aquí las críticas familiares en contra de la aplicación del esquema de Durkheim, ya que no hemos descrito tal esquema ni lo hemos aplicado al caso especial del totemismo australiano. Las críticas en cuestión se encuentran en Lowie (1948, pp. 157-163). Tampoco hemos examinado otros puntos críticos mencionados por Lowie, por ejemplo que la posición de Durkheim identifica la sociedad con la multitud, o es incompatible con algunos casos en que se definen grandes fenómenos naturales o con el hecho de la experiencia religiosa individual. Tales críticas reflejan incompreensión del argumento de Durkheim y sus implicaciones. Imogen Seger (1957) ha hecho una reseña de los comentarios formulados sobre la concepción de Durkheim.

o de los cuerpos celestes, ¿cómo pueden ser ellos la sociedad bajo otro aspecto si las acciones humanas no ejercen un control obvio sobre estas fuerzas naturales? ¿Se venera a toda la sociedad o sólo algunos de sus aspectos? Ciertamente las sociedades modernas no consideran que el Estado, la economía, o las instituciones educativas tengan un carácter sobrenatural, y podemos encontrar muchas sociedades primitivas a las que se aplica este juicio.

Tercero, no se respeta o venera a todos los espíritus. Los diábolos y demonios pueden ser temidos, pero no son objeto de respeto moral. Otros espíritus son olvidados, o ridiculizados, o castigados por quienes creen en su existencia. Una teoría satisfactoria de las creencias sobrenaturales debe explicar estas relaciones entre los hombres y sus dioses. El esquema de Durkheim no provee la explicación necesaria.

Propongo la aceptación tentativa del espíritu de la posición de Durkheim, pero no de sus detalles. Supondré que ciertas experiencias con otros individuos generan el concepto de lo sobrenatural y sus dos formas: el mana y el espíritu. Pero a partir de este punto debemos tomar un camino especulativo hacia una explicación más completa y plausible que la de Durkheim. Se inicia con una reconsideración del carácter de lo sobrenatural, especialmente de los espíritus, y, tras sugerir experiencias sociales capaces de producir una noción de seres sobrenaturales personificados, pasa a ampliar la interpretación para incluir la presencia del mana.

EL ORIGEN DE LOS ESPÍRITUS

Hemos visto que los espíritus son agrupamientos organizados de propósitos, cada uno de ellos dotado de una identidad personal y de acceso al mana. Son inmortales. Pueden ser invisibles. De ordinario conservan sus capacidades a través de los años, sin debilitarse por el tiempo o las afecciones. Sólo los poderes de otros seres sobrenaturales limitan el ejercicio de sus habilidades. Si aceptamos la opinión de Durkheim en el sentido de que las experiencias sociales constituyen la fuente más probable de los conceptos sobrenaturales, ¿a cuáles relaciones sociales corresponden las experiencias de los espíritus?

Los hombres pueden apreciar un propósito en los actos de individuos o grupos. Es decir, encuentran el comportamiento de individuos y grupos dirigido hacia metas, y aprenden que la conducta actual se configura para promover la realización de objetivos. Los propósitos son las ideas que sostienen los individuos acerca de lo que tratarán de obtener en el futuro: una casa, un amante, éxito en la casa, riqueza, prestigio, rectitud, o lo que sea.

Sin embargo, ocurre que los individuos pueden tener efectos recíprocos no intencionados, y que ciertas influencias que desean ejercer se les niegan. En consecuencia, el ejercicio del propósito no se advierte siempre como algo clara y limpiamente relacionado con las consecuencias del comportamiento de unos individuos sobre otros. Este hecho tiene implicaciones importantes para nuestro trabajo. Si los espíritus son seres con propósitos, si sus influencias fluyen de sus intenciones, podemos esperar que las relaciones sociales correspondientes a los seres sobrenaturales sean aquellas en que resulte evidente la conexión entre la intención y el efecto.

Pero podemos decir más. Los espíritus son inmortales. Más exactamente, su vida dura más que la del hombre. Esta precisión se hace porque los ancestros pueden asumir la forma de espíritu, por lo menos en el pensamiento de una generación o dos de sus descendientes. Sin embargo, puede ocurrir en ocasiones que los muertos dejen de ser considerados espíritus, una vez que sus nombres y hazañas se pierden para la memoria de los vivos. Cuando los propósitos —el espíritu— de un individuo o un grupo persisten aunque el individuo muera o la composición del grupo sufra un cambio completo, debemos suponer que tales propósitos continúan incorporados y activos en los sobrevivientes. Así pues, cuando busquemos el origen de los espíritus, deberemos examinar relaciones sociales consideradas como persistentes a través de las generaciones. Los individuos vienen y van. Los grupos pueden persistir.

Otra clave para nuestra búsqueda se encuentra en el hecho de que los espíritus tienen una identidad. Esto no significa que siempre tengan un nombre o que los rasgos peculiares de un espíritu particular reciban invariablemente una expresión plena y distintiva. Significa que la idea de espíritu implica una entidad particular y organizada. Los dioses son individuos, no condiciones difusas. Este hecho sugiere que debemos buscar grupos *particulares* como la fuente del concepto del espíritu.

Por último, cuando haya varios espíritus, sus propósitos diferirán en algunos sentidos. Pueden proteger a familias distintas o gobernar aspectos diversos de la naturaleza o buscar formas peculiares de la atención de los hombres o de otros espíritus. Estas diferencias implican que debemos buscar grupos con propósitos distintivos.

En resumen, las características de los espíritus sugieren que los identifiquemos con grupos específicos que persisten a través del tiempo y tienen propósitos distintivos. ¿Cuáles grupos satisfacen estas especificaciones? Nuestro paso siguiente consiste en proponer una respuesta a esta cuestión.

Hay un término en el derecho y la ciencia política que parece poseer las cualidades buscadas. Es el de "soberanía". Un grupo

tiene soberanía en la medida en que tenga una jurisdicción original e independiente sobre alguna esfera de la vida, es decir, poder para tomar decisiones en esta esfera no delegado desde afuera sino originado en el mismo grupo, y en que el ejercicio de este poder no pueda ser legítimamente abrogado por otro grupo. Aunque el término "soberanía" se aplica de ordinario a naciones o estados también puede aplicarse a otros grupos.

En los Estados Unidos, como en la mayoría de las sociedades, la familia es un grupo soberano. Tiene una jurisdicción original e independiente dentro de ciertos límites en cuestiones tales como la educación de los hijos, la práctica de la religión, el uso del ocio y la elección de los bienes que haya de comprar. De modo similar, entre los norteamericanos el Estado nacional tiene soberanía sobre ciertas zonas importantes, como la tienen los diversos estados, los condados, los municipios, las comunidades locales y otras organizaciones.³ En una sociedad u otra se encontrarán clanes, jefaturas, familias extensas y muchos otros tipos de organismos que satisfacen los criterios identificadores de un grupo soberano.

Para aclarar más este punto podemos considerar organizaciones sin soberanía. En general incluirán las fuerzas armadas, las escuelas y otras agencias que sólo son brazos especializados de grupos soberanos, ya que sus propósitos son dictados por las organizaciones con soberanía y sus poderes se delegan para el logro de tales propósitos. Incluiremos también bajo este rubro de no soberanos a todos los grupos dedicados primordialmente a funciones rituales o ceremoniales, porque los acontecimientos que celebran y simbolizan son típicamente los de otras agencias. Los cuerpos religiosos entrarían en este renglón en la mayoría de las sociedades primitivas, quizás en todas las sociedades.

Supondremos que en la medida en que un grupo tenga soberanía tenderá⁴ a aportar las condiciones en que se origine un concepto de espíritu. Los propósitos de los grupos soberanos, como

³ La concepción de la soberanía en una diversidad de grupos fue desarrollada sobre todo por los pluralistas. Véase en Coker (1934), pp. 170-174, un resumen de su posición y una buena bibliografía.

⁴ Escogí el término "tenderá", en lugar de otro más positivo, porque no podemos olvidar la posibilidad de que algunas condiciones distintas de la soberanía produzcan el mismo resultado. Dado que mi pensamiento pasó de la idea de los "espíritus" a las condiciones sociales que parecen incorporar las características de los espíritus, no me he visto obligado a examinar en detalle las razones lógicas o psicológicas que las que una experiencia de soberanía podría conducir a creencias en realidades sobrenaturales *personificadas*. Este enfoque invertido no es necesario para estos estudios, pero plantea problemas interesantes y difíciles que debe resolver un análisis más completo de la religión. Yo propondría, como una explicación temporal, lo siguiente: a) Los hombres asocian el propósito con el comportamiento de los individuos humanos. b) Cuando se encuentran en las garras de agentes invisibles y no humanos que tienen un propósito, los hombres tienden a considerar tales agentes como seres sobrenaturales.

sus esferas especiales de influencia, tienden a ser distintivos y claros. En cambio, los propósitos de los grupos no soberanos tenderán más a verse como provenientes de una fuente distinta de sí mismos. La identidad del grupo soberano es especialmente clara justo porque sus zonas de control, y por ende sus propósitos, se localizan con facilidad. Sólo necesitamos añadir el requerimiento de que tal grupo persistirá a través del tiempo. Así ocurrirá casi con seguridad en muchos grupos de cualquier sociedad estable y duradera.

Sin embargo, un crítico tendría razón al afirmar que estos grupos, como tales, no son adorados o venerados como sobrenaturales. ¿Cuáles de sus características provocan la noción de lo sobrenatural? La solución especulativa de este problema se funda en algunas otras observaciones acerca de los grupos.

EL ORIGEN DE LO SOBRENATURAL

El argumento que delinearemos aquí establece que los hombres reconocen propiedades "sobrenaturales" en la vida social no sólo porque estén sin saberlo controlados por normas sociales que aprenden, sino porque las relaciones sociales poseen inherentemente las características que identificamos como sobrenaturales. Este argumento es más claro si lo dejamos fluir de una ilustración. Por lo tanto, consideremos el origen y la organización de una relación social particular, un matrimonio, y supongamos que nos ocupamos del caso norteamericano.

Como ocurre en cualquier relación voluntaria, las parejas se unen en matrimonio porque se facilitan recíprocamente la realización de sus objetivos. Quiero decir que estas consideraciones explican la existencia de la unión, ya sea que las partes implicadas lo sepan o no. En el caso de un matrimonio se presume que las partes se capacitan recíprocamente para alcanzar metas tales como la crianza de los hijos, el logro de una posición de adultos completos a los ojos de la comunidad, la exploración y el desarrollo recíprocos de sus personalidades, el apoyo económico, la satisfacción sexual y, en algunos casos, un fortalecimiento de las familias de que provienen.

En sus primeros contactos los individuos saben si podrán alcanzar tales satisfacciones en su cónyuge. Descubren las clases de relaciones que satisfacen mejor sus necesidades. Si se desarrolla una forma de interacción adecuada, el hombre y la mujer, que primero se limitaron a la exploración, se preparan ahora para invertir recursos tales como el afecto, el tiempo y las habilidades económicas a fin de mantener la relación. En nuestro ejemplo podemos considerar el noviazgo previo al matrimonio como un periodo de exploración, y el compromiso como un periodo exten-

so para completar la exploración y desarrollar una relación estable, una vez que la investigación preliminar arroja resultados prometedores. En algún momento de este proceso la pareja debe comprometerse a realizar los actos que permitan la satisfacción continua de sus deseos, o el matrimonio sólo existirá de nombre.

Lo que se describe es el surgimiento de un patrón de interacción entre personas, un intercambio de conductas deseadas, que puede emplearse para alcanzar ciertas metas y constituye un requisito previo de tal realización. Este patrón incorpora un arreglo por el cual los participantes realizan ciertos servicios recíprocos y a su vez reciben los servicios que desean. Es de presumir que ciertos arreglos mínimos de esta clase se requieren para la persistencia de toda relación. Una vez existentes, para volver al ejemplo del matrimonio, permiten que la pareja trabaje unida en el sostenimiento y la crianza de los hijos, la atención de invitados, el manejo de los asuntos económicos de una unidad familiar, y un número interminable de otras actividades.

Estos arreglos subyacentes y requeridos pueden llamarse los "arreglos constitucionales" o la "estructura constitucional" de la relación. Los arreglos constitucionales "definen" los asuntos de que puede ocuparse legítimamente la organización, y los procedimientos mediante los cuales pueden formularse y realizarse legítimamente sus actividades. En otras palabras, los arreglos constitucionales "establecen" la esfera de competencia de un grupo y los procedimientos adecuados para la toma y la ejecución de decisiones. Los términos "definir" y "establecer" se ponen entre comillas para indicar que la realización de una estructura constitucional y la percepción de su naturaleza pueden ser conscientes o no y estar simbolizados en la experiencia de la participación o no. A veces, como en el caso de la Constitución de los Estados Unidos, algunos de los aspectos más importantes de los arreglos reciben un enunciado expreso. De igual modo, los votos matrimoniales hacen explícita una parte de los arreglos requeridos para la fundación de una familia; pero de ordinario no se hacen explícitos todos los aspectos de la estructura constitucional, y en grupos tales como las amistades es posible que ninguno de estos aspectos aparezca simbolizado.

¿Cómo sabemos entonces que existen los arreglos constitucionales? Locke, Hume, Rousseau y otros inventaron episodios históricos en que los hombres se reunieron por primera vez y reconociendo explícitamente su interdependencia y las condiciones en que vivirían juntos fundaron sociedades. Algo parecido a estas situaciones ficticias ocurre en realidad en las convenciones constitucionales o cuando se redactan y firman los artículos de incorporación. Pero ¿cuánto es visible la estructura constitucional de un matrimonio? ¿De una amistad? ¿De un nuevo movimiento sectario?

La presencia de ciertas condiciones mínimas con las que un organismo podrá continuar en existencia se iluminará cuando haya una probabilidad de que no se den tales condiciones. Estos son los problemas constitucionales de un matrimonio, de una nación, o de cualquiera otra organización. La "constitución" no tiene que ser escrita para que los problemas existan y se reconozcan precisamente como los que afectan la continuación del grupo. Por ejemplo, un hombre y una mujer que no puedan concebir el matrimonio con una persona sexualmente infiel deberán revisar la estructura constitucional que gobierna sus relaciones, o romper tales relaciones, si se descubre que uno de ellos tiene una aventura extramarital.

Es característica de una relación social estable y legítima⁶ que la estructura constitucional sea compatible con las relaciones secundarias, terciarias, y otras relaciones sucesivas basadas en ella. Además, sólo en raras ocasiones es necesario en tal relación que se haga una referencia consciente a la propia estructura constitucional para decidir una cuestión. Son visibles las operaciones permitidas por tal estructura, no la estructura constitucional misma. El examen constante por los participantes de sus compromisos básicos recíprocos sugiere que los fundamentos de la relación son inestables. Está en la naturaleza de la reforma debatir la aplicación de la estructura constitucional, no su carácter. La revolución debate la validez de la estructura constitucional misma.

Antes de relacionar todas estas observaciones con el concepto de lo sobrenatural, exploremos un poco más el hecho de que no todos los aspectos de una estructura constitucional se hacen explícitos y simbólicos. Esto puede ser importante para entender la naturaleza del mana y los espíritus.

Hemos visto que la propia estructura constitucional emerge de los múltiples intereses y deseos de los participantes en una relación. Ella expresa, en forma implícita o explícita, sus demandas recíprocas mínimas para la continuación de su interacción. Pero algunos intereses y deseos que conducen a tales demandas pasan eternamente inadvertidos. Otros se vuelven más o menos aparentes al continuar la relación. Y es probable que un examen más metódico revele que cada gusto y actitud e intención de los participantes tenga alguna repercusión, por remota que sea, sobre la estructura constitucional de cada relación particular en que están implicados. Este cuerpo vasto de disposiciones y potencialidades, en gran medida inexplorado e inexplorable, que cada participante trae a una relación dada, y que cambia con las experiencias nuevas, provee las condiciones primordiales de las que surgen los arreglos constitucionales específicos.

⁶ Una relación social legítima es aquella en que los participantes creen que la naturaleza de sus contactos recíprocos es correcta y justa.

La estructura constitucional de una relación social se asemeja al concepto de "carácter"⁶ del individuo. A pesar de las diferencias considerables en el comportamiento de una persona de una situación a otra, reconocemos ciertas actitudes y valores como de algún modo permanentes en su conducta y fundamentales para ella. Estas predisposiciones se relacionan con las metas y los medios que le interesan más profundamente: los hábitos por cuyo mantenimiento pagará el precio más alto. No es necesario que el individuo esté consciente de todas o cualesquiera de tales predisposiciones. En realidad de ordinario no está consciente de la mayoría de ellas. Pero las predisposiciones se manifiestan con claridad cuando su existencia está en peligro, y proveen un conjunto de fuerzas continuas, aunque subterráneas, que ordena muchas de sus actividades. Al igual que ocurre con las estructuras constitucionales de un grupo, estos rasgos básicos de la identidad de un individuo son zonas relativamente organizadas de predisposiciones hacia el ambiente, y están rodeados de gustos y deseos que han sido sometidos a una evaluación menos profunda a partir de las experiencias en el ambiente. Se han empleado términos tales como el "proceso primario" de Freud para referirse a esta analogía en el individuo de lo que hemos llamado en la vida social lo primordial.⁷

Pero ¿cómo se relaciona todo esto con lo sobrenatural? Sugeriré que los lazos primordiales entre los hombres —vagos, en gran medida ocultos, poseedores de potencialidades insospechadas—

⁶ Reich (1945) ha hecho el examen más detallado del carácter en el individuo. Véase también Fenichel, 1945.

⁷ Quienes estén familiarizados con la bibliografía psicoanalítica podrán advertir algunas afinidades entre el concepto freudiano del proceso primario y las relaciones sociales primordiales aquí descritas. Este par de ideas pueden considerarse isomórficas a pesar de la diferencia de sus contenidos empíricos. En ambos casos nos ocupamos de un conjunto de relaciones activas que están ocultas a los órganos de la conciencia. En la vida social tales órganos pueden equipararse a las estructuras constitucionales. Ni el proceso primario ni las relaciones primordiales se vuelven jamás enteramente explícitos. Además, sus componentes ignoran sus propias conexiones internas y el patrón total que ellos integran. Separados de las estructuras constitucionales (el yo social) y del ideal (el superyo social), exhiben muchas de las cualidades atribuidas por Freud al proceso primario. No están ordenados ni racionalizados con respecto a la operación de las estructuras constitucionales. No están regulados por tener que ser confrontados con sus consecuencias para la acción pública. No están ordenados por tener que afrontar el hecho de que sus consecuencias entren en conflicto entre sí. No están obstruidos por la percepción de que se requieren ciertas etapas para entrar en acción: en este sentido son atemporales. Siguen los caminos que conducen a la mayor probabilidad de realización en la política pública, sólo ordenados por su propia fuerza y por la probabilidad de tal realización. Parecen casi indestructibles, porque sus raíces se nutren constantemente y la realidad nunca interviene para revelar sus fallas. Quienes participan en estas relaciones no exhiben dudas, negaciones, ni grados variables de certeza a su respecto. Es posible que, como el proceso primario, estas relaciones primordiales se condensan y desplazan con facilidad.

corresponden a la idea de que el mundo es la expresión o la concreción de posibilidades latentes que, cuando se les infunden propósitos adecuados, pueden combinarse, o reajustarse, o activarse para servir a las necesidades humanas. Esta es la materia que la magia trata de manipular. En cambio las estructuras constitucionales, y sobre todo las de los grupos soberanos, son zonas de influencia parcialmente organizadas y ordenadas en este océano primordial. Representan la cristalización de propósitos surgidos de la naturaleza de lo primordial y cuyas consecuencias regresan a él. Estas estructuras constitucionales son lo que los hombres conceptúan a menudo como seres personificados y sobrenaturales. La religión consiste en comportamientos dirigidos a influir sobre los propósitos de tales seres —de los espíritus.⁸

Tanto lo primordial como las estructuras constitucionales en que está inmersa la vida humana tienen propiedades que son también las que definen lo sobrenatural. Como condiciones que subyacen en el flujo de la experiencia y la interacción conscientes, son immanentes en su orientación de las experiencias particulares de todo momento dado, pero trascendentes en la continuidad de su influencia sobre muchas experiencias diferentes. Como relaciones de lo sobrenatural, las relaciones dentro de lo primordial y de las estructuras constitucionales, y entre ellos, son en gran medida invisibles, y sus efectos se logran mediante las orientaciones y limitaciones que establecen para las concepciones de los individuos que interactúan.

La influencia de estas estructuras sobre los participantes en la interacción se asemeja también a lo sobrenatural en su posesión de poderes negados a los hombres. Su influencia opera en todo momento. Sin la aplicación de ningunos medios obvios o perceptibles estas estructuras determinan las relaciones y las actividades de los individuos —tanto al generarlas como al enjuiciarlas. Además, estas estructuras incorporan un "conocimiento" más amplio que el que posee cualquier individuo o grupo, en el sentido de que contienen más condiciones y potencialidades que aquellas de las que están conscientes los individuos en cualquier momento dado. La realización de sus propósitos es inevitable

⁸ La distinción hecha aquí entre la magia y la religión difiere de algunas otras distinciones existentes en la bibliografía. Por ejemplo, Marion J. Levy (1952, pp. 243-244, 336), define la magia como el empleo de medios no empíricos para alcanzar fines empíricos, y la religión como el empleo de medios no empíricos para alcanzar fines no empíricos. Esto colocaría a quien reza por su salud en la categoría de la magia y a quien reza para liberar a las almas del purgatorio en la categoría de la religión. Sería imposible clasificar las situaciones en que medios empíricos, como un ofrecimiento de alimentos, se emplean para alcanzar fines no empíricos, tales como una vida placentera en el otro mundo para los parientes fallecidos. Las definiciones que emplearemos distinguen entre la magia y la religión de acuerdo con las entidades que gobiernan, no de acuerdo con los medios por los que estas relaciones se establecen o con los fines que tratan de alcanzar.

mientras sean estables, porque la única contingencia requerida para tal realización es la presencia de seres humanos normales, bien socializados, confiados a las relaciones fundadas sobre estas estructuras. Por supuesto, tales seres humanos no pueden evitarlas ni escapar a ellas. Así pues, estas son entidades no percibidas en ningún sentido directo; que pueden tener algún sitio empírico como su local, pero no como su ser; que tienen poderes que trascienden los procesos de medios y fines de la naturaleza; que pueden afectar la naturaleza sin formar parte de ella, y que pueden percibirse o no como poseedoras de una identidad duradera.

Toda organización o grupo social dados son estructuras constitucionales aunadas a las interrelaciones entre participantes permitidas y dirigidas por tales estructuras. Tales interrelaciones son una organización de actividades para implementar y mantener la estructura constitucional. Esto se ha ilustrado con el ejemplo de un matrimonio.

Si reunimos las piezas de esta explicación de lo sobrenatural podremos concluir:

1) Las experiencias que se asemejan más a lo sobrenatural en cuanto a sus características son las conectadas con lo primordial y con las estructuras constitucionales de las relaciones sociales.

a) Como lo sobrenatural, estas estructuras incorporan propósitos. También incorporan las potencialidades que pueden ponerse a funcionar para los seres que les infunden un propósito.

b) Como lo sobrenatural, estas estructuras invaden la vida interior y la experiencia externa de los hombres, dirigiendo y limitando el comportamiento humano como fuerzas invisibles, inmortales, inevitables y vagamente entendidas cuyos efectos sobre la conducta parecen producidos por la inducción directa del propósito.

2) La concepción de los espíritus corresponde a experiencias con las actividades de organizaciones soberanas. Más precisamente, los espíritus a quienes se acercan los hombres no representan organizaciones soberanas particulares como tales, sino sus estructuras constitucionales. Los espíritus representan las estructuras constitucionales complejas y vagamente delimitadas que reciben una concreción parcial en organizaciones soberanas particulares y que exhiben consistencias y continuidades de operación al mismo tiempo que escapan siempre a la incorporación completa y explícita en cualquier grupo humano. Los espíritus tienden a representar grupos soberanos más bien que otros tipos de organización social porque los propósitos y las esferas de influencia de tales grupos, y por tanto de sus estructuras constitucionales, son más claramente accesibles a la experiencia de los participantes.

3) La idea del mana se evoca por las experiencias con los aspectos primordiales de la vida social.

4) Para nuestros fines, la magia consistirá en los comportamientos destinados a investir el mana de un propósito particular; la religión, en las actividades que aspiran a influir sobre los propósitos de los espíritus, o de responder a ellos.

Como otras explicaciones, esta descripción de lo sobrenatural tendrá sin duda algunas fallas. Es claro que depende de muchos supuestos para los cuales son inadecuadas las pruebas existentes ahora. En todo caso, su valor reside en su capacidad para organizar hechos que otros esquemas no pueden interpretar y, más aún, para explicar observaciones que otras interpretaciones no pueden integrar. Su valor aumentará si nos conduce a hacer pronósticos verificables y si también se logra tal verificación.

REFERENCIAS

- Coker, F. W. (1934), "Pluralism", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 12, Macmillan.
- Fenichel, O. (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Norton.
- Levy, M. J. (1952), *The Structure of Society*, Princeton University Press.
- Lowie, R. H. (1948), *Primitive Religion*, Liveright.
- Malinowski, B. (1954), "Magic, science and religion", *Magic, Science, and Religion and other Essays*, Doubleday.
- Reich, W. (1945), *Character-Analysis*, Orgone Institute, Nueva York.
- Seger, I. (1957), *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*, Oficina de Investigación Social Aplicada, Universidad de Columbia.

15. DIMENSIONES DE LA ADHESIÓN RELIGIOSA*

R. Stark y C. Y. Glock

CUANDO afirmamos que alguien es "religioso" podemos referirnos a muchas cosas diferentes. La calidad de miembro de una iglesia, la creencia en doctrinas religiosas, una forma de vida ética, la asistencia a los servicios del culto, y muchos otros actos, perspectivas y condiciones pueden denotar piedad y adhesión a la religión.

La reflexión nos aclara que los diversos significados asociados al término religioso no son simplemente sinónimos, aunque puedan ser aspectos de un fenómeno singular.¹ Por ejemplo, si se sabe que alguien es un miembro activo de la iglesia se espera que también sea un firme creyente en las doctrinas de la iglesia y que se preocupe por actuar de acuerdo con su fe en la vida diaria. La asistencia a la iglesia, las creencias y las actuaciones éticas, se reconocen generalmente como componentes del ser religioso. Sin embargo, el solo hecho de que una persona sea religiosa en una de estas formas no garantiza que lo será en otras. Hay quienes no creen y sin embargo asisten regularmente a la iglesia, hay creyentes firmes entre quienes no van a la iglesia, y personas que creen en la iglesia y le pertenecen, pero que difícilmente podrían describirse como éticas. Determinar con alguna precisión particular quién merece el calificativo de "religioso" y quién no lo merece resulta ser un problema complejo.

Las ambigüedades sobre el significado de la religiosidad han conducido a graves fracasos en gran parte de la investigación y la producción escrita sobre la adhesión religiosa. Una buena parte de la disputa reciente sobre si la religión norteamericana experimentó durante la posguerra una reanimación o una declinación parece haberse generado en el hecho de que diversos observadores adoptaron definiciones distintas. Mientras algunos comentaristas señalaron los aumentos de la proporción de norteamericanos pertenecientes a las iglesias y participantes en ellas, otros detectaron una erosión de la fe bíblica y afirmaron que la religión estaba perdiendo autenticidad. Ya que parece probable que

* Resumido de R. Stark y C. Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, 1968, pp. 11-19.

¹ El esquema conceptual básico presentado en este capítulo se elabora con mayor detalle en Glock y Stark (1965, cap. 2).

[Hay varios otros esquemas de las dimensiones de la religiosidad. El que aquí presentamos tiene sus críticos. Véase la discusión de Robertson, 1970, caps. 3 y 5. También la lectura 19. Comp.]

los dos cambios estuvieran ocurriendo al mismo tiempo, el que se discierna una reanimación o una declinación religiosa depende por lo menos en parte de que se defina la religiosidad en términos de práctica o de creencia.²

Es claro que las concepciones de la religiosidad no son iguales para todos los hombres, ni en las sociedades complejas modernas, ni siquiera en las comunidades primitivas más homogéneas. Este hecho simple casi no necesita demostrarse. Las pruebas de que los individuos disienten en cuanto a la forma en que la "persona religiosa" debiera pensar, sentir y actuar, nos rodean por todas partes.

Dada esta gran diversidad, cualquier investigación del individuo y su religión afronta un problema formidable de definición: ¿a qué llamaremos religiosidad y cómo decidiremos clasificar a las personas en términos religiosos? Hay varias cuestiones en disputa sobre este punto. Ante todo tenemos el problema puramente metodológico de seleccionar los criterios aplicables en forma no ambigua y sistemática. Sin embargo, dado que la ciencia opera sobre todo con definiciones nominales, desde un punto de vista puramente metodológico podríamos definir arbitrariamente la adhesión religiosa más o menos como nos convenga. Pero los enunciados y los hallazgos subsecuentes sólo serían aplicables a la adhesión religiosa en el sentido particular en que la definamos. Sin embargo, es claro que aspiramos a lograr mucho más que eso; queremos formular enunciados que tengan aplicabilidad general en opinión de la mayoría. Así llegamos a una segunda consideración en la definición de nuestros términos, relacionada con la credibilidad o tal vez con la pertinencia. A fin de formular afirmaciones acerca de la adhesión religiosa que sean consideradas pertinentes, es necesario que los lectores convengan en que la forma en que nosotros definimos la religiosidad representa adecuadamente la forma en que ellos entienden el término. Si queremos que nuestros enunciados se consideren aplicables a lo que convencionalmente se considera como adhesión religiosa, deberemos respetar el uso convencional de esa expresión.

Sin embargo, como acabamos de apuntar, el término religiosidad se emplea en varias formas diferentes y está sujeto a gran ambigüedad en el uso convencional. Así pues, para iniciar la tarea de definir y hacer operativa la adhesión religiosa se requiere un poco de análisis lingüístico para determinar las diversas cosas que la expresión *puede* significar, o las diversas formas en que los individuos *pueden* ser religiosos. Luego deberemos tratar de descubrir si la religiosidad manifestada en una de estas formas tiene algo que ver con su expresión en otras de ellas.

Al empezar con la concepción más amplia posible de lo que

² Glock y Stark (1965, caps. 4 y 5), analizan en detalle la controversia del resurgimiento religioso.

puede significar la adhesión religiosa, estamos tratando de evitar en la mayor medida posible el rechazo de nuestros hallazgos basado en la creencia de que no estamos hablando realmente de la religiosidad. La investigación de la ciencia social sobre la religión está particularmente sujeta a esta clase de rechazo, sobre todo por parte de los eclesiásticos, y todo diálogo es imposible mientras no haya un acuerdo inicial sobre un lenguaje común. Así pues, trataremos de empezar con un acuerdo por lo menos sobre el tema. Por supuesto, no nos hacemos ilusiones acerca de que podremos satisfacer a todos. Es claro que, nuestro trabajo será totalmente inaplicable —una mera preocupación materialista por las apariencias mundanas— para quienes sostienen que la religiosidad es un fenómeno puramente metafísico, situado más allá de los sentidos y no conectado con lo que los hombres piensen, digan o hagan.

Aceptamos sin dificultad que puede haber en la religión un elemento metafísico que desafíe el escrutinio científico. Pero la religión, tal como la conocemos, existe en el mundo material y no puede comprenderse en su totalidad, ni siquiera primordialmente, en términos metafísicos.

Si examinamos las religiones del mundo resulta evidente que los detalles de la expresión religiosa son muy variados; las diversas religiones esperan cosas muy distintas de sus adeptos. Por ejemplo, se espera que los católicos y muchos protestantes participen con regularidad en el sacramento cristiano de la sagrada comunión. Tal práctica resulta ajena para los musulmanes. De igual modo, el imperativo musulmán de peregrinar a La Meca en el curso de nuestra vida es ajeno a los cristianos. Los hindúes deben abstenerse de comer carne de res, mientras que musulmanes y judíos rechazan la carne de puerco, los protestantes evangelistas se abstienen del alcohol y, hasta hace poco, los católicos no comían carne el viernes. Éstas parecen ser variaciones considerables, pero sugerimos que sólo se trata de variaciones en los detalles. Más allá de las diferencias en las creencias y las prácticas específicas, parece haber un consenso considerable entre todas las religiones acerca de las formas generales en que debería manifestarse la religiosidad. Proponemos que estas formas generales proveen un conjunto de dimensiones fundamentales de la religiosidad.

Pueden distinguirse cinco de tales dimensiones; todas las descripciones religiosas de las diversas religiones del mundo pueden clasificarse en una u otra de ellas. Llamaremos a estas dimensiones: *creencia, práctica, experiencia, conocimiento y consecuencias*.

1. *La dimensión de la creencia* incluye las expectativas de que la persona religiosa tenga cierta perspectiva teológica, de que acepte la verdad de los dogmas de la religión. Toda religión mantiene algún conjunto de creencias que los adeptos deben ratificar. Sin

embargo, el contenido y el alcance de las creencias variarán no sólo entre las religiones, sino a menudo también dentro de la misma tradición religiosa.

2. *La práctica religiosa* incluye los actos de adoración y devoción, las cosas que los individuos *hacen* para manifestar su adhesión religiosa. Las prácticas religiosas caen en dos clases importantes:

El *ritual* se refiere al conjunto de ritos, actos religiosos formales y prácticas sagradas que los adeptos deben realizar en todas las religiones. En el cristianismo algunas de estas expectativas rituales formales son la asistencia a los servicios del culto, la comunión, el bautismo, las bodas, etcétera.

La *devoción* se parece al ritual pero guarda con él diferencias importantes. Mientras que el aspecto ritual de la adhesión es altamente formalizado y típicamente público, todas las religiones conocidas valorizan también los actos personales de adoración y contemplación que son relativamente espontáneos, informales y típicamente privados. La devoción se manifiesta entre los cristianos a través de la plegaria privada, la lectura de la Biblia, y quizá aun por el canto de himnos improvisados.

3. *La dimensión de la experiencia* toma en cuenta el hecho de que todas las religiones tienen ciertas expectativas, por imprecisa que sea la forma de su enunciación, en el sentido de que la persona debidamente religiosa alcanzará en un momento u otro un conocimiento directo, subjetivo, de la realidad última; que obtendrá alguna sensación de contacto, por transitorio que sea, con un agente sobrenatural. Como hemos escrito en otra parte, esta dimensión se refiere a las experiencias religiosas, a esos sentimientos, percepciones y sensaciones experimentadas por un actor o definidas por un grupo religioso (o una sociedad) que implican alguna comunicación, por ligera que sea, con una esencia divina, es decir, con Dios, con la realidad última, con la autoridad trascendental (Glock y Stark, 1965, caps. 3 y 8). En realidad hay marcados contrastes en las variedades de tales experiencias que diversas tradiciones e instituciones religiosas consideran adecuadas, y las religiones varían también en la medida en que estimulan *cualquier* tipo de encuentro religioso. Sin embargo, cada religión confiere por lo menos un valor mínimo a cierta variedad de experiencia religiosa subjetiva como un signo de religiosidad individual.

4. *La dimensión del conocimiento* se refiere a la expectativa de que las personas religiosas posean cierta información mínima acerca de los dogmas básicos de su fe y sus ritos, escrituras y tradiciones. Las dimensiones del conocimiento y la creencia se relacionan claramente, porque el conocimiento de una creencia es una condición previa necesaria para su aceptación. Sin embargo, la creencia no se sigue necesariamente del conocimiento,

ni todo el conocimiento religioso se basa en la creencia. Además, un hombre puede sostener una creencia sin entenderla realmente, es decir, la creencia puede existir con base en un conocimiento muy escaso.

5. *La dimensión de las consecuencias* de la adhesión religiosa difiere de las otras cuatro. Identifica los efectos de la creencia, la práctica, la experiencia y el conocimiento religiosos sobre la vida diaria. Aquí está connotada la noción de "obras", en el sentido teológico. Aunque las religiones prescriben gran parte de lo que sus adeptos debieran pensar y hacer durante su vida diaria, no está del todo claro la medida en que las consecuencias religiosas sean una parte de la adhesión religiosa o sólo se derivan de ella.

Para nuestros fines actuales supondremos que las cuatro dimensiones iniciales proveen un marco de referencia completo para la evaluación de la adhesión religiosa. Pero si bien se pueden postular estos cuatro aspectos de la religiosidad desde el punto de vista analítico, las relaciones entre ellos no pueden explorarse sin datos empíricos. Apenas puede concebirse que los cuatro aspectos mencionados estén por completo libres de relaciones entre sí. Sin embargo, es claro también que el hecho de ser religioso de acuerdo con una dimensión no implica necesariamente que se sea religioso de acuerdo con otra dimensión.

Para todas las religiones puede afirmarse que la teología, o creencia religiosa, se encuentra en el corazón de la fe. Es sólo dentro de algún conjunto de creencias acerca de la naturaleza última de la realidad, de la naturaleza y las intenciones de lo sobrenatural, donde se vuelven coherentes otros aspectos de la religión. Las actividades del ritual y la devoción, como la comunión o la plegaria, resultan incomprensibles si no ocurren en un marco de creencias que postule la existencia de un ser o una fuerza dignos de adoración. De igual modo, se justifica el calificativo de religioso para un creyente ignorante, pero no para un escéptico conocedor. O bien podría llamarse todavía religioso al creyente que no hubiera tenido ninguna experiencia religiosa, pero una persona con experiencias religiosas y sin creencias religiosas será llamada psicótica. Incluso el creyente que no viva de acuerdo con su fe en sus asuntos cotidianos puede ser definido todavía como religioso, pero no ocurre lo mismo con el ateo ético. Así pues, la dimensión de la creencia puede considerarse un aspecto particularmente necesario, pero a menudo no suficiente, de la adhesión religiosa.

Puede afirmarse que en el cristianismo la práctica religiosa es el segundo aspecto más valioso de la adhesión religiosa, no tan importante como la creencia, pero más apreciado que los otros tres. Sin embargo, en religiones más místicas, y en algunas sectas protestantes extremas, se concede mayor importancia a la experiencia religiosa que a la práctica.

Debe advertirse que tenderá a existir cierta incompatibilidad entre las dimensiones del conocimiento y de la experiencia. Los cuerpos religiosos que conceden gran importancia a una de ellas parecen inclinarse a conceder menos importancia a la otra, aunque en todas las religiones se concede algún valor a ambas dimensiones. El cristianismo moderno parece hacer menos hincapié en las experiencias religiosas y más en el conocimiento religioso.

Aunque parece cierto que estos cuatro aspectos de la adhesión religiosa no son igualmente apreciados en todas las instituciones religiosas, todos ellos son apreciados en medida considerable. Así pues, todo esfuerzo comprensivo por entender la adhesión religiosa debe considerar cada uno de tales aspectos. Al obrar así podrán construirse extensas descripciones empíricas de patrones de adhesión religiosa, tanto entre los cristianos norteamericanos en general como por comparaciones entre las denominaciones principales.

Antes de concluir esta parte debemos hacer alguna observación acerca de un bien conocido esquema para la clasificación de las personas de acuerdo con su adhesión religiosa, y de por qué hemos adoptado por no incorporarlo en este estudio. Ésta es la importante distinción establecida por Gordon W. Allport entre dos tipos de religiosidad, la "intrínseca" y la "extrínseca" (Allport, 1960). La tipología de Allport disfruta ahora de una aceptación considerable, sobre todo entre los psicólogos. La distinción de Allport no se basa sólo en la extensión del comportamiento religioso de una persona (en el sentido que hemos bosquejado en esta parte), sino también en los motivos de su comportamiento, y hasta cierto punto en las consecuencias de su comportamiento religioso para otros aspectos de su vida.

Allport (1960, p. 33) caracteriza el tipo extrínseco de religiosidad como:

utilitarista, al servicio de sí mismo, proveedor de seguridad, posición, comodidad y favores talismánicos para el creyente... Quienes son religiosos en este sentido usan a Dios... [son] dependientes y básicamente infantiles.

Al tipo intrínseco lo describe como sigue (p. 33):

Esta clase de religión puede orientar nuestra existencia sin esclavizarnos a nuestros conceptos limitados y nuestras necesidades egocéntricas. Podemos llamar a este tipo de religión "interiorizada" o "intrínseca" o "centrada hacia afuera". En cualquier caso, es el polo opuesto de la concepción utilitarista, centrada en el ego, extrínseca.

Los tipos de Allport se yuxtaponen con las clases de criterios de la adhesión religiosa que hemos desarrollado antes en este

REFERENCIAS

- Allport, G. W. (1960), *Religion in the Developing Personality*, New York: University Press.
- Glock, C. Y., y R. Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Rand McNally.
- Robertson, R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Blackwell y Schocken Books.

trabajo. Aunque para ser religiosas en los términos de Allport todas las personas deben satisfacer nuestros criterios, Allport trata de excluir además a las personas que no son "realmente" o "auténticamente" religiosas de acuerdo con los motivos instrumentales de su piedad o su falta de refinamiento teológico. Resulta interesante que la corriente principal de la tradición cristiana haya dado un gran estímulo a las fuentes de creencia que precisamente descarta Allport,³ pero estas son, sin duda, distinciones sumamente importantes. Parece a la vez seguro o importante que las concepciones populares de la fe produzcan interpretaciones del mundo (por ejemplo, de los valores políticos) distintas de las producidas por las teologías refinadas. De igual modo, es muy probable que quienes se adhieren a la fe por necesidad de seguridad psíquica actúan respecto de su fe diferente de quienes tienen una adhesión basada en altos propósitos morales.

Pero a pesar de toda su importancia, parece conveniente que excluyamos las distinciones de Allport de nuestra definición de la adhesión religiosa, porque si incluimos en la definición tanto los motivos de la adhesión como las consecuencias derivadas de ella, resultará imposible preguntar nada más acerca de la adhesión. El propósito de toda ciencia, incluida la ciencia social, es la explicación; pero la explicación resulta imposible si no hay algo que explicar. Es decir, debe ser por lo menos lógicamente posible falsear las afirmaciones; los elementos que se suponen relacionados deben ser lógicamente capaces de una variación independiente. Cuando se define como cierta una relación entre dos conceptos o elementos de una teoría, la variación independiente no es posible ni siquiera lógicamente. Por ejemplo, si por definición *sólo* los motivos religiosos intrínsecos pueden producir una adhesión religiosa auténtica, resulta imposible descubrir cuáles clases de motivos producen más comúnmente comportamiento religioso, o siquiera si los motivos extrínsecos pueden conducir en ocasiones a una adhesión auténtica. La razón de esto es obvia: los motivos religiosos intrínsecos y la adhesión religiosa auténtica han sido definidos como equivalentes. De igual modo, si por definición *sólo* actitudes altruistas *pueden* derivarse de las creencias religiosas (de otro modo la creencia es religión extrínseca, no auténtica), no podrá observarse si el adiestramiento, las creencias y las actividades religiosas promovidas por las instituciones religiosas producen de ordinario resultados admirables.⁴

³ El Nuevo Testamento apela directamente a los desposeídos y les promete alivio. De igual modo, el cristianismo conservador no exhibe ahora tal "meticulosidad", sino que explícitamente busca conversiones basadas en el bien personal derivado de la fe. Aparentemente toda esta tradición, incluidos cientos de himnos como "Qué amigo tenemos en Jesús para soportar todos nuestros pecados y penas", cae en el campo "no auténtico" de la distinción intrínseco-extrínseco.

⁴ Se reconoce que Allport no postuló inicialmente estas relaciones como

ciertas por definición, sino que construyó sus tipos mediante un estudio psicológico intensivo de la religiosidad individual. Sin embargo, los tipos finales plantean este problema de "cierto por definición" a quienquiera que trate de emplearlos en su propia investigación. Aunque es posible que el análisis de Allport haya provisto una justificación para los tipos como generalizaciones —los elementos pueden estar *relacionados* en la forma sugerida por los tipos—, resulta difícil de estimar la medida en que haya encontrado casos heterodoxos, es decir, casos donde no se dieran las relaciones. Si las correlaciones no fuesen virtualmente perfectas, aunque los datos justificaran sin duda sus tipos como generalizaciones, su adopción *a priori* en nuestro estudio eliminaría la posibilidad de tratar los elementos de los tipos como variables. En este punto está abierta la posibilidad de que surjan tipos según lineamientos similares a la conclusión de nuestro estudio para resumir nuestros hallazgos. Pero esta es una forma de descripción de hallazgos, no de iniciación del análisis.

16. LA EVOLUCIÓN RELIGIOSA *

R. N. Bellah

*En su transcurso, el tiempo enseña todas las cosas.*ESQUILO, *Prometeo encadenado*

AUNQUE podemos referirnos a precursores tan remotos como Herodoto, el estudio sistemáticamente científico de la religión sólo se inicia en la segunda mitad del siglo XIX. Según Chantepie de la Saussaye (1904) las dos condiciones previas de este acontecimiento fueron el hecho de que la religión se había convertido para la época de Hegel en el objeto de una especulación filosófica de gran alcance, y el hecho de que la historia se había ampliado para la época de Buckle a fin de incluir la historia de la civilización y de la cultura en general. En sus primeras fases, en parte bajo la influencia del darwinismo, la ciencia de la religión fue dominada por una tendencia evolucionista ya implícita en la filosofía hegeliana y en la historiografía de principios del siglo XIX. Los abuelos de la sociología moderna, Comte y Spencer, contribuyeron al enfoque fuertemente evolucionista del estudio de la religión, como lo hicieron, con muchas reservas, Durkheim y Weber.

Para el tercer decenio del siglo XX la oleada evolucionista estaba en franca retirada tanto en el campo general de la ciencia de la religión como en la sociología de la religión en particular. Por supuesto, este era sólo un aspecto de la retirada general del pensamiento evolucionista en la ciencia social, pero en ninguna parte llegó tan lejos la retirada ni fue tan honda la intensidad de la oposición a la evolución como en el campo de la religión. Un intento de explicar las vicisitudes de las concepciones evolucionistas en el campo de la religión constituiría un interesante estudio de sociología del conocimiento, pero escaparía a los límites de este breve ensayo. Aquí sólo puedo aspirar a que este intento de aplicación de la idea evolucionista a la religión evidencie una apreciación seria de las teorías evolucionistas del siglo XIX y de sus críticas en el siglo XX.

Defino la evolución en cualquier nivel sistemático como un proceso de diferenciación y de complejidad de organización crecien-

* R. N. Bellah, "Religious evolution", *American Sociological Review*, vol. 29, 1964, pp. 358-374.

tes que dota al organismo, sistema social, o cualquiera que sea la unidad en cuestión, de mayor capacidad para adaptarse a su ambiente, de modo que en algún sentido sean más autónomos en relación con su ambiente que sus menos complejos antecesores. No supongo que la evolución sea inevitable, irreversible, o que deba seguir cualquier curso particular. Tampoco supongo que formas más simples no puedan prosperar y sobrevivir al lado de formas más complejas. Así pues, lo que entiendo por evolución no es nada metafísico, sino la simple generalización empírica de que se desarrollan formas más complejas a partir de formas menos complejas y de que las propiedades y las posibilidades de las formas más complejas difieren de aquellas de las formas menos complejas.

Una breve y útil definición de la religión es considerablemente más difícil que una definición de la evolución. Como ha demostrado Clifford Geertz (1963), un intento de definición adecuada requeriría por sí mismo un ensayo para una explicación correcta. Así que sólo para fines limitados definiré la religión como un conjunto de formas y actos simbólicos que relacionan al hombre con las condiciones últimas de su existencia. Esta definición pretende indicar exactamente lo que en mi opinión ha evolucionado. No son las condiciones últimas ni Dios, en el lenguaje tradicional, lo que ha evolucionado, ni el hombre en su sentido más amplio de *homo religiosus*. Me inclino a convenir con Eliade (1958, pp. 459-465) cuando sostiene que el hombre primitivo es tan religioso como el hombre en cualquier etapa de su existencia, aunque no lo es cuando implica que es *más* religioso.

Así pues, no evoluciona ni el hombre religioso ni la estructura de la situación religiosa final del hombre, sino más bien la religión como sistema de símbolos. Erich Voegelin (1956, p. 5), quien según sospecho comparte la posición filosófica básica de Eliade, habla de un desarrollo desde la simbolización compacta hasta la diferenciada. Todo existe ya en algún sentido en el sistema de símbolos religiosos del hombre más primitivo; sería difícil encontrar más tarde algo que no se "prefigure" ya allí, como por ejemplo el dios monoteísta se prefigura en los altos dioses de algunos pueblos primitivos. Pero es evidente también que no pueden equipararse ambas cosas. No sólo en su idea de Dios sino en muchos otros sentidos las religiones monoteístas del judaísmo, el cristianismo y el islam implican una simbolización de las condiciones últimas de la existencia humana mucho más diferenciada que en las religiones primitivas, y producen una relación mucho más compleja con tales condiciones. Por lo menos es la existencia de tal clase de diferencia la tesis que deseo desarrollar. Espero que sea claro que existen varios otros significados posibles del término "evolución religiosa" que no me interesan. Espero que sea claro también que una simbolización religiosa compleja

y diferenciada no es por lo tanto más verdadera o hermosa que una simbolización religiosa compacta. No soy relativista y pienso que pueden hacerse razonablemente juicios de valor entre las religiones, las sociedades o las personalidades. Pero el eje de tal juicio no lo provee la evolución social, y si el progreso se emplea en un sentido esencialmente ético no hablaré de un progreso religioso.

Habiendo definido las reglas fundamentales de mi trabajo, dejaré de lado el tema de la evolución religiosa y examinaré primero algunos de los hechos muy abundantes de la historia religiosa humana. El primero de estos hechos es el surgimiento en todo el mundo antiguo, en el primer milenio antes de Cristo, por lo menos en los centros de alta cultura, del fenómeno del rechazo religioso del mundo caracterizado por una evaluación en extremo negativa del hombre y la sociedad, y por la exaltación de otro campo de realidad como el único cierto e infinitamente valioso. Este tema surge en Grecia tras un largo desarrollo en la formulación clásica de Platón en el *Fedón*, de que el cuerpo es la tumba o la prisión del alma, y que sólo separándose del cuerpo y todas las cosas mundanas podrá el alma unirse con el mundo inconcebiblemente diferente de lo divino. En Israel se encuentra una formulación muy diferente, pero también allí aparece el mundo profundamente devaluado frente al dios trascendente, el único que puede dar algún refugio o alivio. En la India encontramos quizá la más radical de todas las versiones del rechazo del mundo, que culmina en la gran imagen del Buda: la de que el mundo es una casa en llamas de la que el hombre necesita escapar con urgencia. En China los ascéticos taoístas instaban a la transvaluación de todos los valores aceptados y al alejamiento respecto de la sociedad humana, a la que condenaban como antinatural y perversa.

No fue este un fenómeno breve o pasajero. Durante más de dos mil años grandes impulsos de rechazo del mundo se difundieron por el mundo civilizado. El *Qur'an* (Corán) compara este mundo con la vegetación después de la lluvia, cuyo crecimiento regocija al no creyente, pero que rápidamente languidece y se convierte en paja (57, 19-20). Los hombres prefieren vivir en este mundo pero la vida que vendrá es infinitamente superior, la única duradera (87, 16-17). Aun en Japón, que de ordinario acepta tan inocentemente el mundo, Shotoku Taishi declaró que el mundo es una mentira y sólo el Buda es verdadero, y en el período kamakura la convicción de que el mundo es un infierno condujo a orgías de suicidios religiosos por los buscadores del paraíso de Amida (véase Saburo, 1940). Y apenas es necesario citar las Revelaciones o San Agustín para encontrar sentimientos cristianos similares. No niego que haya diferencias profundas entre estos diversos rechazos del mundo; Max Weber (1946) ha escrito

un gran ensayo sobre las direcciones diferentes del rechazo del mundo y sus consecuencias para la acción humana. Pero por ahora deseo concentrarme en el hecho de que todas ellas fueron en algún sentido rechazos y en el de que el rechazo del mundo caracteriza un periodo largo e importante de la historia religiosa. Quiero insistir en estos hechos porque desco contrastarlos con otro igualmente notable: la ausencia virtual de rechazo del mundo en las religiones primitivas, en la religión anterior al primer milenio antes de Cristo, y en el mundo moderno.¹

Las religiones primitivas se orientan en general hacia un cosmos singular: no saben nada de un mundo enteramente diferente en relación con el cual el mundo que contemplamos carece por completo de valor. Se ocupan del mantenimiento de una armonía personal, social y cósmica, y de la obtención de bienes específicos —lluvia, cosechas, hijos, salud— tal como lo han hecho siempre los hombres. Pero la meta primordial de la salvación que domina las religiones de rechazo del mundo es casi inexistente en la religión primitiva, y la vida después de la muerte tiende a ser una oscura semiexistencia en algún lugar vagamente designado del mundo aislado.

El rechazo del mundo no es más característico del mundo moderno que de la religión primitiva. No sólo en los Estados Unidos sino también en gran parte de Asia hay ahora algo parecido a una reavivación religiosa, pero en ninguna parte se asocia a un gran impulso renovado de rechazo del mundo. Los apologistas de Asia, aun de las religiones que tienen una larga tradición de rechazo del mundo, se interesan mucho más por demostrar la compatibilidad de sus religiones con el mundo moderno en desarrollo que por el rechazo total de éste. Y por supuesto, la reavivación religiosa norteamericana proviene de motivos enteramente opuestos al rechazo del mundo.

Se podría tratar de considerar esta secuencia de presencia y ausencia de rechazo del mundo como un tema religioso dominante sin plantear en ningún momento la cuestión de la evolución religiosa, pero creo poder explicar estos hechos y muchos otros del desarrollo histórico de la religión en términos de un esquema de evolución religiosa. Una justificación extensa del esquema y de su amplia aplicación empírica deberá esperar la publicación de mi libro. Aquí sólo puedo intentar una visión general muy condensada.

El esquema se fundamenta en varios supuestos, el más básico de los cuales ya ha sido mencionado: que la simbolización reli-

¹ Podría sostenerse que el fenómeno moderno de la alienación, tan comentado, es el mismo que el rechazo del mundo. El concepto de la alienación tiene demasiados usos para recibir un análisis completo aquí, pero de ordinario implica un alejamiento o un rechazo de sólo ciertos aspectos del mundo empírico.

giosa de lo que llama Geertz (1963) "el orden general de la existencia" tiende a cambiar a través del tiempo, por lo menos en algunos casos, hacia formulaciones más diferenciadas, de gran realce y racionalizadas en el sentido de Weber. Un segundo supuesto es que las concepciones de la acción religiosa, de la naturaleza del actor religioso, de la organización religiosa y del lugar de la religión en la sociedad tienden a cambiar en formas sistemáticamente relacionadas con los cambios en la simbolización. Un tercer supuesto es que estos diversos cambios ocurridos en la esfera de la religión, constitutivos de lo que llamo evolución religiosa, se relacionan con una diversidad de otras dimensiones de cambio en otras esferas sociales que definen el proceso general de la evolución sociocultural.

Ahora bien, por lo menos para fines heurísticos, conviene suponer también una serie de etapas que pueden considerarse como cristalizaciones relativamente estables del mismo orden de complejidad aproximadamente a lo largo de varias dimensiones diferentes. Emplearé cinco etapas que, a falta de una terminología mejor, llamaré primitiva, arcaica, histórica, moderna temprana y moderna.² Estas etapas son tipos ideales derivados de una formulación teórica de las regularidades históricas más generalmente observables; se supone que tienen una referencia temporal pero sólo en un sentido muy general.

Por supuesto, el esquema mismo no pretende ser una descripción adecuada de la realidad histórica. Algunas líneas particulares del desarrollo religioso no pueden forzarse dentro de los términos del esquema. En la realidad puede haber formaciones intermedias que impliquen elementos de dos de las etapas que he distinguido por razones teóricas; como ya he sugerido, las primeras etapas pueden anunciar sorprendentemente los avances posteriores, y las más desarrolladas pueden regresar a etapas menos desarrolladas. Y por supuesto, ninguna etapa se abandona jamás por completo; todas las etapas anteriores siguen coexistiendo con las posteriores y a menudo dentro de ellas. Así pues, lo que presentaré no pretende ser un lecho de Procusto donde puedan forzarse los hechos de la historia, sino una construcción teórica que permita iluminar los hechos históricos. La lógica se asemeja mucho a la implicada en la concepción de etapas del ciclo vital en el desarrollo de la personalidad.

² Estas etapas derivan en realidad de un intento de elaboración de un esquema general de la evolución sociocultural realizado durante el seminario en que participé junto con Talcott Parsons y S. N. Eisenstadt. Sin embargo, este ensayo debe limitarse estrictamente a la evolución religiosa, que en sí misma es suficientemente compleja sin pasar a cuestiones todavía más amplias.

LA RELIGIÓN PRIMITIVA

Antes de ocuparnos de los aspectos específicos de la religión primitiva, volvamos a la definición de la religión como un conjunto de formas y actos simbólicos que relacionan al hombre con las condiciones últimas de su existencia. Lienhardt (1961, p. 170), en su libro sobre la religión de los dinka, describe este proceso de simbolización en forma por demás interesante:

He sugerido que los poderes pueden entenderse como imágenes correspondientes a combinaciones complejas y variadas de la experiencia dinka que son contingentes a su ambiente social y físico particular. Para los dinka los poderes son las bases de tales experiencias; en nuestro análisis hemos demostrado que los poderes se basan en las experiencias, porque un europeo entiende mejor las experiencias que los poderes, y la existencia de estos últimos no puede postularse como una condición de aquéllas. Sin estos poderes o imágenes, o alguna alternativa de ellos, no habría para los dinka ninguna diferenciación entre la experiencia del yo y la del mundo que actúa sobre él. El sufrimiento, por ejemplo, podría ser meramente "vivido" o soportado. Al imaginar que las razones del sufrimiento residen en un poder particular, los dinka pueden entender intelectualmente su naturaleza en una forma que les resulta satisfactoria, y así en alguna medida lo trascienden y dominan en este acto de conocimiento. Con este conocimiento, esta separación de un sujeto y un objeto en la experiencia, surge para ellos también la posibilidad de crear una forma de experiencia que desean, y de liberarse en forma simbólica de lo que de otro modo tendrían que soportar pasivamente.

Si tomamos esto como una descripción de la simbolización religiosa en general, y creo que podemos hacerlo, es claro que en términos de la concepción de la evolución empleada aquí la existencia aun de la religión más simple es un avance evolutivo. Los animales o los hombres prerreligiosos sólo podrían "soportar pasivamente" el sufrimiento u otras limitaciones impuestas por las condiciones de su existencia, pero el hombre religioso puede hasta cierto punto "trascenderlos y dominarlos" mediante su capacidad de simbolización, y alcanzar así cierto grado de libertad en relación con su ambiente que antes no parecía posible.³

³ Podría sostenerse que fue el lenguaje y no la religión lo que dio al hombre la capacidad para dominar simbólicamente su ambiente, pero esta parece ser una distinción falsa. Es muy improbable que el lenguaje haya aparecido "primero" y los hombres hayan "pensado" después la religión. Más bien supondríamos que la religión, en el sentido de este ensayo, constituyó desde el principio un elemento principal del contenido de la simbolización lingüística. Es claro que las relaciones entre el lenguaje y la religión son muy importantes y requieren una investigación mucho más sistemática.

Ahora bien, aunque Lienhardt observa que las imágenes religiosas de los dinka permiten una "diferenciación entre la experiencia del yo y la del mundo que actúa sobre ella", también observa antes (1961, p. 149) que los dinka no tienen nada parecido a nuestra concepción de la "mente" como algo que media y almacena, como si dijéramos, las experiencias del yo". En realidad, aspectos de lo que nosotros atribuiríamos al yo se convierten en "imágenes" entre los poderes divinos. Si Lienhardt está describiendo algo general, y según creo todo hace esperar que así sea, la simbolización religiosa que relaciona al hombre con las condiciones últimas de su existencia también está comprendida en la relación con sí mismo y en la simbolización de su propia identidad.⁴

Así pues, concediendo que la simbolización religiosa se ocupa de convertir en imágenes las condiciones últimas de la existencia, ya sean externas o internas, debemos examinar en cada etapa la clase de sistema de símbolos comprendida, la clase de acción religiosa que estimula, la clase de organización social en que ocurre esta acción religiosa, y las implicaciones para la acción social en general contenidas en la acción religiosa.

Marcel Mauss, al criticar las fuentes heterogéneas de donde Lévy-Bruhl ha construido la noción del pensamiento primitivo, sugirió que el término primitivo se restrinja a Australia, la única área grande de cultura casi no afectada por el neolítico.⁵ Eso fue en 1923. En 1935 Lévy-Bruhl, siguiendo la observación de Mauss, publicó un libro titulado *La Mythologie Primitive*, cuyos datos se obtuvieron casi exclusivamente de Australia y las islas inmediatas.⁶ Aunque Lévy-Bruhl encuentra material similar a sus datos australianos en todas las partes del mundo, no lo encontró en una forma tan pura en ninguna otra parte. Las diferencias entre el material australiano y el de las demás áreas son tan grandes que Lévy-Bruhl se ve tentado a diferir de Durkheim en cuanto a que la religión australiana sea una forma elemental de religión, y prefiere llamarla "pre-religión" (1935, p. 217), una tentación que yo rechazaría firmemente por las razones ya indicadas. En todo caso, W. E. H. Stanner, con mucho el intérprete más brillante de la religión australiana en años recientes, con-

⁴ Eli Sagan me expresó por primera vez con claridad esta noción en conversaciones y en escritos inéditos.

⁵ En su examen de la tesis de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, aparecida en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Sesión del 15 de febrero de 1923, XXIII Año, 1923, p. 26.

⁶ Las obras de Lévy-Bruhl (1935 y 1938) fueron alabadas recientemente por Evans-Pritchard por su profundidad e intuición inigualadas entre los estudios de la estructura del pensamiento primitivo, en su introducción a la traducción inglesa de Robert Hertz (1960), p. 24. Estos son los únicos dos volúmenes escritos por Lévy-Bruhl sobre el pensamiento primitivo que no se han traducido al inglés.

firma en gran medida las líneas principales de la posición de Lévy-Bruhl sin comprometerse sobre los aspectos más ampliamente controvertibles de las afirmaciones de Mauss o de Lévy-Bruhl (en realidad sin mencionarlos siquiera). Mi descripción de una etapa primitiva de la religión es una abstracción teórica, pero debe mucho al trabajo de Lévy-Bruhl y Stanner por cuanto a sus características principales.⁷

El sistema de símbolos religiosos al nivel primitivo se caracteriza según Lévy-Bruhl como "*le monde mythique*", y Stanner traduce directamente la propia palabra australiana aplicable como "el soñar". El soñar es un tiempo situado fuera del tiempo, o como dice Stanner, "el siempre", habitado por figuras ancestrales, algunas humanas, otras animales (Stanner, 1958, p. 514). Aunque a menudo tienen proporciones heroicas y capacidades superiores a las de los hombres ordinarios, aparte de ser los progenitores y creadores de muchas de las cosas particulares del mundo, no son dioses porque no controlan el mundo ni son adorados.⁸

Dos rasgos principales de este mundo mítico de la religión primitiva son importantes para los fines de nuestro esquema teórico. El primero es el muy alto grado en que el mundo mítico se relaciona con los rasgos del mundo real. No sólo se define cada clan y grupo local en términos de los progenitores ancestrales y los hechos míticos del asentamiento, sino que virtualmente cada montaña, roca y árbol se explica en términos de las acciones de seres míticos. Toda acción humana se prefigura en el soñar, incluidos los crímenes y la locura, de modo que la existencia real y los mitos paradigmáticos se relacionan en la forma más íntima posible. El segundo rasgo principal, relacionado con la particularidad extrema del material mítico, es la fluidez de su organización. Lienhardt, aunque describe una religión de tipo algo diferente, capta la naturaleza de asociación libre esencial del mito primitivo cuando afirma:

Encontramos aquí la típica falta de definición precisa de los dinka cuando hablan de las divinidades. Así como Ga-

⁷ Las más importantes de las publicaciones de Stanner son una serie de artículos publicados bajo el título general de "On Aboriginal Religion" (1959-1963), y "The Dreaming" (1958). Fuera de la zona cultural australiana el nuevo mundo provee la mayoría de los ejemplos del tipo de religión que yo llamo primitiva. La religión navaho, por ejemplo, se aproxima mucho al tipo.

⁸ Este es un punto controvertible. Véase una bibliografía extensa en Eliade (1958, p. 112), quien tiende a aceptar la noción de los altos dioses en Australia. Sin embargo, Stanner (1958, p. 518) dice de las dos figuras citadas más a menudo como altos dioses: "Ni siquiera con un esfuerzo de la imaginación podemos ver en héroes culturales tales como Baiame y Darumulum el verdadero indicio de un Jahvé, celoso, omnisciente o omnipotente."

rang, que es el nombre del primer hombre, se asocia a veces con el primer hombre y a veces se dice que es enteramente diferente, Deng puede asociarse en cierto sentido con cualquiera llamado Deng, y los dinka conectan o no conectan los usos del mismo nombre en contextos diferentes de acuerdo con sus luces individuales y con lo que consideran adecuado en cualquier momento dado (Lienhardt, 1961, p. 91).

Los australianos indican casi conscientemente la fluida estructura de su mito en su empleo de la palabra soñar: esto no es puramente metafórico, porque como ha demostrado Ronald Berndt (1951, pp. 71-84) en un cuidadoso estudio, los hombres tienen en realidad una propensión a soñar durante los periodos de realización del culto. Mediante los sueños reforman el simbolismo del culto para fines psíquicos privados y —lo que es más interesante aún— los sueños pueden en efecto conducir a una reinterpretación del mito, que a su vez provoca una innovación ritual. Así pues, la particularidad y la fluidez ayudan a explicar la vaga cercanía del mundo del mito con el mundo real. Hay allí una sensación de brecha, de que las cosas no son todo lo que podrían ser, pero no se experimenta como algo trágico y en verdad es algo casi cómico (Stanner, 1959, p. 126; Lienhardt, 1961, p. 53):

La acción religiosa primitiva no se caracteriza, como hemos dicho, ni por la adoración, ni por el sacrificio, como veremos, sino por la identificación, la "participación", la actuación. Así como el sistema primitivo de símbolos es mito *par excellence*, la acción religiosa primitiva es ritual *par excellence*. En el ritual los participantes se identifican con los seres míticos que representan. No se dirigen a los seres míticos, ni los hacen propicios ni les imploran. La distancia entre el hombre y el ser mítico, que era a lo sumo ligera, desaparece por completo en el momento del ritual, cuando el siempre se convierte en ahora. No hay sacerdotes ni congregación, no hay papeles de representantes mediadores, ni espectadores. Todos los presentes se han incorporado a la acción ritual misma y se han vuelto uno con el mito.

La estructura subyacente del ritual, que en Australia tiene siempre temas relacionados con la iniciación, es notablemente similar a la del sacrificio. Los cuatro movimientos básicos del ritual analizados por Stanner son el ofrecimiento, la destrucción, la transformación y la comunión de retorno.⁹ Al imitar los errores y los sufrimientos del héroe mítico paradigmático, los nuevos iniciados se ponen en contacto simbólico con la "mala dirección inmemorial" de la vida humana, como dice Stanner. Su anterior inocencia queda destruida y se transforman en identidades nue-

⁹ Stanner, 1959, p. 118. El sistema ritual navaho se basa en los mismos principios y subraya también el tema de la iniciación. Véase Spencer, 1957. Dix (1943) ha discernido en la eucaristía cristiana una estructura muy similar de cuatro actos.

vas, ahora más capaces de "aceptar la vida, tal como es, sin morbilidad".¹⁰ En cierto sentido toda la gama de la vida espiritual está visible ya en el ritual australiano. Pero el simbolismo es tan compacto que casi no hay elemento de elección, voluntad o responsabilidad. La vida religiosa es tan dada y fija como las rutinas de la vida diaria.

Al nivel primitivo no existe la *organización religiosa* como una estructura social separada. La iglesia y la sociedad son una sola cosa. Los papeles religiosos tienden a fundirse con otros papeles, y son importantes las diferenciaciones por edad, sexo y grupo familiar. Aunque las mujeres no están excluidas de la vida religiosa como creyeron alguna vez los etnógrafos masculinos, su vida ritual está separada hasta cierto punto, y se concentra en las crisis particulares de la vida femenina (Berndt, 1950). En la mayoría de las sociedades primitivas la edad es un criterio importante para el liderazgo en la vida ceremonial. Las ceremonias se transmiten a menudo dentro de grupos y clanes particulares, como resulta natural cuando los mitos se relacionan en tan gran medida con los ancestros. Se encuentran en algunas tribus chamanes o curanderos, pero no constituyen un rasgo necesario de la religión primitiva.

En cuanto a las *implicaciones sociales* de la religión primitiva el análisis de Durkheim (1947) parece todavía aceptable en gran medida. La vida ritual refuerza la solidaridad de la sociedad y sirve para canalizar a los jóvenes hacia las normas del comportamiento tribal. No debemos olvidar los aspectos innovadores de la religión primitiva, que los mitos y ceremonias particulares se encuentran en un proceso de revisión y alteración constantes, y que frente a severas crisis históricas pueden hacerse reformulaciones notables del material primitivo (Wallace, 1956). Pero en general la vida religiosa es el refuerzo más vigoroso del dogma básico de la filosofía australiana, o sea que la vida, como dice Stanner, es "una sola posibilidad". La misma fluidez y flexibilidad de la religión primitiva es una barrera a la innovación radical. La religión primitiva constituye una palanca muy débil para cambiar el mundo.

LA RELIGIÓN ARCAICA

Para los fines de este esquema conceptual, como he indicado ya, estoy empleando la religión primitiva en un sentido desusadamente restringido. Gran parte de lo que suele clasificarse como religión primitiva caería en mi segunda categoría, la religión arcaica, que incluye los sistemas religiosos de gran parte de África y Polinesia y de parte del Nuevo Mundo, al igual que los prime-

¹⁰ Stanner, 1960, p. 278. Acerca del ritual dice Stanner: "Casi podemos ver cambiar la personalidad ante nuestros propios ojos" (p. 126).

ros sistemas religiosos del Oriente Medio, la India y China en la antigüedad. El rasgo característico de la religión arcaica es el surgimiento del culto verdadero con el complejo de dioses, sacerdotes, adoración, sacrificio, y en algunos casos el reinado divino o sacerdotal. El complejo mítico y ritual característico de la religión primitiva continúa dentro de la estructura de la religión arcaica, pero se sistematiza y elabora en formas nuevas.

En el sistema arcaico de *símbolos* religiosos los seres míticos se caracterizan de modo mucho más definido. En lugar de ser grandes figuras paradigmáticas con quienes se identifican los hombres en el ritual pero con quienes no interactúan realmente, los seres míticos están más objetivados, y se conciben como quienes controlan en forma activa y a veces deliberada el mundo natural y humano, como seres con quienes deben tratar los hombres en una forma definida y deliberada —en pocas palabras, se han convertido en dioses. Las relaciones entre los dioses son una cuestión de considerable especulación y sistematización, de modo que se establecen principios definidos de organización, sobre todo de jerarquías de control. La visión básica del mundo es todavía monista, como la de los primitivos. Hay todavía sólo un mundo, con partes particulares dominadas por los dioses; son especialmente importantes los altos dioses de las regiones celestiales cuya visión, conocimiento y poder pueden concebirse como muy extensos en verdad (Pettazzoni, 1956). Pero el mundo, aunque es único, está mucho más diferenciado, especialmente en una forma jerárquica, que según la visión monista del mundo de los primitivos: las religiones arcaicas tienden a elaborar una vasta cosmología en que todas las cosas divinas y naturales tienen un lugar. En el pensamiento religioso arcaico se encuentra todavía mucho de la particularidad y la fluidez características del mito primitivo. Pero cuando los papeles sacerdotales se establecen de manera definida puede elaborarse una estructura simbólica relativamente estable y transmitirse durante un largo paso del tiempo. Especialmente cuando se ha alcanzado el alfabetismo artesanal¹¹ la tradición mítica puede convertirse en el objeto de una reflexión crítica y de una especulación innovadora que pueden conducir a nuevos avances más allá de la naturaleza de la religión arcaica.

La *acción religiosa* arcaica asume la forma de un culto en que la distinción entre los hombres como sujetos y los dioses como objetos es mucho más definida que en la religión primitiva. Debido a que la división es más clara resulta mucho más aguda la

¹¹ Entiendo por "alfabetismo artesanal" la situación en que el alfabetismo se limita a los escribas especialmente adiestrados y no es una capacidad compartida generalmente por el grupo de posición alta. Véase en Havelock (1963) un interesante examen del desarrollo del alfabetismo en la Grecia antigua.

LA EVOLUCIÓN RELIGIOSA

necesidad de un sistema de comunicación a través del cual puedan interactuar dioses y hombres. La adoración y sobre todo el sacrificio son precisamente tales sistemas de comunicación, como establecieron tan brillantemente Henri Hubert y Marcel Mauss (1899) en su gran ensayo sobre el sacrificio. No hay espacio aquí para un análisis técnico del proceso de sacrificio (véase Evans-Pritchard, 1956, caps. 8-11; Lienhardt, 1961, caps. 7 y 8); bástenos decir que una doble identificación del sacerdote y la víctima, tanto con los dioses como con los hombres, realiza una transformación de motivos comparable a la mencionada en el examen de la acción religiosa primitiva. La diferencia principal reside en el hecho de que en lugar de una identificación relativamente pasiva en una acción ritual que todo lo abarca, el proceso de sacrificio, por estereotipado que sea, permite a los comunicantes humanos un mayor elemento de intencionalidad e implica mayor incertidumbre en cuanto a la respuesta divina. A través de esta forma de acción religiosa más diferenciada, un nuevo grado de libertad y quizá una mayor carga de ansiedad penetran en las relaciones entre el hombre y las condiciones últimas de su existencia.

La *organización religiosa* arcaica se funde todavía en gran medida con otras estructuras sociales, pero la proliferación de grupos funcional y jerárquicamente diferenciados conduce a una multiplicación de cultos, porque cada grupo de la sociedad arcaica tiende a tener su propio culto. El surgimiento de un sistema de dos clases, relacionado en sí con la densidad creciente de la población permitida por la agricultura, tiene su aspecto religioso. El grupo de posición alta, que tiende a monopolizar el poder político y militar, de ordinario reclama también una posición religiosa superior. Las familias nobles están orgullosas de su ascendencia divina y a menudo tienen funciones sacerdotales especiales. El rey divino que es el lazo principal entre su pueblo y los dioses es sólo el caso extremo de la tendencia general de las sociedades arcaicas. Los sacerdocios especializados ligados a los centros del culto pueden diferenciarse, pero de ordinario se mantienen subordinados a la *élite* política, que en esta etapa nunca se despoja por completo del liderazgo religioso. Ocasionalmente los sacerdocios en los centros del culto situados en los intersticios en relación con las unidades políticas —por ejemplo, Delfos en la antigua Grecia— pueden llegar a ejercer cierta independencia.

La limitación más importante de la organización religiosa arcaica es la incapacidad para desarrollar colectividades religiosas diferenciadas que incluyan adeptos al igual que sacerdotes. Los centros del culto proveen instalaciones para el sacrificio y la adoración a una clientela esencialmente transitoria que no está ella misma organizada como una colectividad, aunque el sacerdocio mismo pueda estar bien organizado. La aparición de los cultos de misterio y de confraternidades religiosas relacionadas en el mun-

do antiguo se conecta de ordinario con una reorganización de los sistemas de símbolos y acciones religiosas, lo que indica una transición al siguiente tipo principal de estructura religiosa.

Las implicaciones sociales de la religión arcaica se asemejan hasta cierto punto a las de la religión primitiva. El individuo y su sociedad se conciben como fundidos en un cosmos natural divino. Las estructuras tradicionales y las prácticas sociales se consideran basadas en el orden cósmico divinamente instituido, y hay poca tensión entre la demanda religiosa y la conformidad social. En realidad, la conformidad social es reforzada en cada punto por la sanción religiosa. Sin embargo, la noción misma de dioses bien caracterizados que actúan contra los hombres con cierta libertad introduce un elemento de apertura que es menos evidente en el nivel primitivo. La lucha entre grupos rivales puede interpretarse como la lucha entre deidades, o como el cambio del favor de una deidad de un grupo a otro. A través de los problemas planteados por la racionalización religiosa del cambio político pueden aparecer modos nuevos de pensamiento religioso. Este es claramente un aspecto importante de la historia antigua de Israel, y ocurrió también en muchos otros casos. La preocupación griega por la relación de los dioses con los acontecimientos de la guerra de Troya originó una profundización continua del pensamiento religioso desde Homero hasta Eurípides. En la China antigua el intento de los Chou por racionalizar su conquista de los Shang condujo a una concepción enteramente nueva de la relación entre el mérito humano y el favor divino. El rompimiento del orden interno condujo a expectativas mesiánicas de la venida de un rey salvador en áreas tan distantes como Egipto por una parte y la China del período Chou por la otra. Estas son sólo algunas de las formas en que los problemas del mantenimiento de la simbolización religiosa arcaica en sociedades cada vez más complejas impulsaron hacia soluciones que empezaron a poner en peligro al propio patrón arcaico.

LA RELIGIÓN HISTÓRICA

La etapa siguiente de este esquema teórico se llama histórica simplemente porque las religiones incluidas son todas relativamente recientes; emergieron en sociedades más o menos alfabetas, de modo que han caído principalmente bajo la disciplina de la historia y no bajo la de la arqueología o la etnografía. El criterio que distingue las religiones históricas de las arcaicas es que las religiones históricas son todas trascendentales en algún sentido. El monismo cosmológico de la etapa inicial está ahora más o menos superado por completo, y se proclama un campo enteramente diferente de realidad universal que tiene el valor más alto para

el hombre religioso. El descubrimiento de un campo enteramente diferente de realidad religiosa parece implicar una derogación del valor del cosmos empírico dado: en todo caso, el rechazo del mundo antes mencionado constituye en esta etapa, por primera vez, una característica general del sistema religioso.

Los sistemas de símbolos de las religiones históricas difieren mucho entre sí pero comparten el elemento del trascendentalismo que los separa de las religiones arcaicas; en este sentido, todas ellas son dualistas. El fuerte acento en el ordenamiento jerárquico característico de las religiones arcaicas sigue destacándose en la mayoría de las religiones históricas. El campo sobrenatural no sólo está "por encima" de este mundo en términos ya sea de valor o de control, sino que el mundo sobrenatural y el terrenal están ellos mismos organizados en términos de una jerarquía religiosamente legitimada. Por lo menos para las masas el nuevo dualismo se expresa sobre todo en la diferencia entre este mundo y la vida después de la muerte. La preocupación religiosa, enfocada hacia esta vida en las religiones primitivas y las arcaicas, tiende ahora a enfocarse hacia la vida en el otro mundo, que puede ser infinitamente superior o, en ciertas circunstancias, con el surgimiento de diversas concepciones del infierno, infinitamente peor. En estas circunstancias la meta religiosa de la salvación (o de la iluminación, la liberación, etcétera) se convierte por primera vez en la preocupación religiosa central.

En cierto sentido las religiones históricas representan una gran "desmitificación" en relación con las religiones arcaicas. La noción del dios único no tiene corte ni parientes, que no tiene mito en sí mismo y es el único creador y gobernante del universo, la noción del ser autónomo, o de la liberación del ciclo del nacimiento y la resurrección, son todas enormes simplificaciones de las ramificadas cosmologías de las religiones arcaicas. Pero todas las religiones históricas tienen, como dice Voegelin, hipotecas impuestas sobre ellas por las circunstancias históricas de su origen. Todas ellas contienen, como si dijéramos en suspensión, elementos de la cosmología arcaica al lado de sus afirmaciones trascendentales. Sin embargo, en relación con las formas anteriores todas las religiones históricas son universalistas. Desde el punto de vista de estas religiones ya no se define a un hombre sobre todo en términos de la tribu o clan de que proviene, o del dios particular al que sirva, sino más bien como un ser capaz de salvación. Es decir, por primera vez puede concebirse el hombre como tal.

Así pues, la acción religiosa en las religiones históricas es sobre todo una acción necesaria para la salvación. Aun cuando siguen siendo prominentes los elementos del rito y el sacrificio, asumen un significado nuevo. En el ritual primitivo el individuo se pone en armonía con el cosmos divino natural. Sus errores se

subsanan a través de la simbolización como parte del patrón total. A través del sacrificio el hombre arcaico puede corregir el incumplimiento de sus obligaciones para con los hombres o los dioses. Puede expiar los actos particulares de infidelidad. Pero la religión histórica condena al hombre por una falla básica mucho más grave que las concebidas por las religiones anteriores. Según el budismo la naturaleza misma del hombre es la ambición y la ira, de las que debe buscar un escape total. Para los profetas hebreos el pecado del hombre no consiste en acciones malvadas particulares, sino en su profunda negligencia de Dios, y sólo un cambio hacia la obediencia completa resultará aceptable para el señor. Para Mahoma el *kafir* no es, como solemos traducir, el "no creyente", sino más bien el hombre ingrato que no se preocupa por la compasión divina. Para él sólo el islam, la sumisión voluntaria a la voluntad de Dios, podrá traer la salvación.

La difusión de la identidad característica tanto de las religiones primitivas como de las arcaicas es profundamente atacada por la simbolización religiosa histórica, que por primera vez conduce a una concepción claramente estructurada del yo. La devaluación del mundo empírico y del yo empírico revela la concepción de un yo responsable, un yo nuclear o un yo verdadero, más profundo que el flujo de la experiencia diaria, que afronta una realidad que se le opondrá, una realidad con una consistencia deformada por las fluctuaciones de las impresiones meramente sensoriales.¹² El hombre primitivo sólo puede aceptar el mundo en su variada generosidad. El hombre arcaico puede cumplir mediante el sacrificio sus obligaciones religiosas y alcanzar la paz con los dioses. Pero las religiones históricas prometen al hombre por primera vez que podrá entender la estructura fundamental de la realidad y participar activamente en ella mediante la salvación. La oportunidad es mucho mayor que antes, pero lo mismo ocurre con el riesgo de fracaso.

Quizá debido en parte a los profundos riesgos implicados el ideal de la vida religiosa en las religiones históricas tiende a ser el de la separación del mundo. Aun cuando, como en el caso del judaísmo y el islamismo, la religión implica tipos de participación mundana considerados inaceptables o por lo menos dudosos por otras religiones históricas, los devotos están separados toda-

¹² El budismo, con su doctrina de la inexistencia última del yo, parecía constituir una excepción a esta generalización, pero por lo menos para fines prácticos y éticos todas las escuelas del budismo establecen una distinción entre el yo verdadero y el yo empírico. Algunas escuelas del budismo Mahayana dan una base metafísica a una noción del "yo básico" o el "gran yo", por oposición al yo meramente egoísta esclavo de la transitoriedad y el deseo. Parecería además que el *nirvana*, definido negativamente para excluir rigurosamente toda posibilidad de transitoriedad o cambio, sirve fundamentalmente como un símbolo de identidad. Por supuesto, las consecuencias sociales y psicológicas de esta clase de símbolo de identidad difieren mucho de las derivadas de otros tipos de simbolización de la identidad.

vía de lo mundano ordinario por las colecciones masivas de reglas y obligaciones que deben respetar. La solución cristiana inicial que, al contrario de la budista, concedió la posibilidad plena de salvación al profano, en su noción de un estado especial de perfección religiosa idealizaba sin embargo el retiro religioso del mundo. En realidad, la norma de la piedad profana tendía a ser la aproximación estrecha a la vida de los religiosos.

La religión histórica se asocia con el surgimiento de colectividades religiosas diferenciadas como la característica principal de su *organización religiosa*. El dualismo profundo respecto de la concepción de la realidad se expresa también en el campo social. La jerarquía religioso-política única de la sociedad arcaica tiende a dividirse en dos jerarquías por lo menos parcialmente independientes, una política y otra religiosa. Junto con la noción de un campo trascendente más allá del cosmos natural aparece una nueva *élite* religiosa que pretende tener una relación directa con el mundo trasmundano. Aunque las nociones del reino divino subsisten durante largo tiempo en diversas formas de transacción, ya no es posible que un rey divino monopolice el liderazgo religioso. Con el surgimiento de una *élite* religiosa al lado de la *élite* política, entra en una nueva fase el problema de legitimación del poder político. La legitimación depende ahora de un balance delicado de fuerzas entre el liderazgo político y el religioso. Pero la diferenciación entre lo religioso y lo político que se observaba con mayor claridad al nivel de los líderes tiende a imponerse también entre las masas, de modo que los papeles del creyente y del súbdito se separan. Aun cuando, como en el caso del islam, esta distinción no fue apoyada por normas religiosas, pronto se reconoció como una realidad.

El surgimiento de las religiones históricas forma parte de un desplazamiento general del sistema de dos clases de periodo arcaico hacia el sistema de cuatro clases característico de todas las grandes civilizaciones históricas hasta los tiempos modernos: una *élite* político-militar, una *élite* cultural-religiosa, un grupo rural de posición baja (campesinado) y un grupo urbano de posición baja (comerciantes y artesanos). Estrechamente asociado con los nuevos desarrollos religiosos aumentó el alfabetismo entre los grupos elitistas y en los segmentos superiores de la clase baja urbana. Otros cambios sociales, como el crecimiento del mercado resultante del primer uso generalizado del dinero, el desarrollo de la burocracia y el derecho, y los nuevos niveles de urbanización, se asocian menos directamente con la religión pero forman parte de la misma gran transformación iniciada en el primer milenio antes de Cristo. La distinción entre las *élites* religiosas y las políticas se aplica hasta cierto punto a los dos grandes estratos bajos. Desde el punto de vista de las religiones históricas el campesinado permaneció durante largo tiempo relativamente

intratable, y a menudo se consideró a sus miembros como ciudadanos de segunda clase en el terreno religioso porque su predilección por la simbolización cosmológica siempre los hacía hasta cierto punto sospechosos en el campo religioso. La noción del campesino como verdaderamente religioso es una idea bastante moderna. Por el contrario, el habitante urbano tendía mucho más a contarse entre los devotos, y Max Weber ha observado la gran fecundidad de los estratos medios urbanos en las innovaciones religiosas a lo largo de las varias grandes tradiciones históricas (Weber, 1963, pp. 95-98). Tales grupos desarrollaron simbolizaciones nuevas que en ocasiones amenazaban la estructura de las religiones históricas en su forma inicial, y en el único caso en que finalmente se logró una etapa nueva de simbolización religiosa hicieron contribuciones importantes.

Las *implicaciones sociales* de las religiones históricas están implícitas en las observaciones que hemos hecho sobre la organización religiosa. La diferenciación de una *élite* religiosa generó un nuevo nivel de tensión y una posibilidad nueva de conflicto y cambio en el escenario social. Ya fuera que la confrontación se planteara entre el profeta y el rey israelitas, el ulema y el sultán islámicos, y el papa y el emperador cristianos, o aun entre el académico-funcionario y su gobernante confucianos, ésta implicaba que los actos políticos podrían juzgarse en términos de normas que las autoridades políticas no podían controlar finalmente. Por supuesto, el grado en que estas confrontaciones tuvieran graves consecuencias sociales dependía del grado en que el grupo religioso fuera estructuralmente independiente y pudiera ejercer una presión real. S. N. Eisenstadt (1962) ha hecho una reseña muy amplia de tales diferencias; para nuestros fines basta advertir que en ninguna parte estuvieron enteramente ausentes. Así pues, la religión aportó la ideología y la cohesión social de muchas rebeliones y movimientos de reforma en las civilizaciones históricas, y en consecuencia desempeñó un papel más dinámico y especialmente más consciente en el cambio social en relación con lo que antes había sido posible. Por otra parte, no debemos olvidar que en la mayoría de las civilizaciones históricas la religión desempeñó durante largos períodos las dos funciones que hemos mencionado desde el principio: la legitimación y el robustecimiento del orden social existente.

LA RELIGIÓN MODERNA TEMPRANA

En todas las etapas anteriores el tipo ideal se basó en una diversidad de casos reales. Ahora deriva por primera vez de un solo caso, o a lo sumo de un cúmulo de casos relacionados; a saber, la reforma protestante. La característica definidora de la religión

moderna temprana es el colapso de la estructuración jerárquica de este mundo y el otro. El dualismo de las religiones históricas siguió caracterizando a la religión moderna temprana, pero asume una significación nueva en el contexto de una confrontación más directa entre ambos mundos. En las nuevas circunstancias la salvación ya no se encuentra en ningún tipo de retiro del mundo sino en medio de las actividades mundanas. Por supuesto, algunos elementos de esta posición existían en las religiones históricas desde el principio, pero en general las religiones históricas institucionalizadas habían ofrecido una salvación mediata. Para la salvación era necesaria la conformidad a la ley religiosa, o la participación en un sistema sacramental, o la realización de ejercicios místicos. Todos estos medios implicaban hasta cierto punto un alejamiento del mundo. Además, en los sistemas religiosos de dos clases característicos de las religiones históricas institucionalizadas, los grupos de posición elevada, los monjes cristianos, los shaykhs sufíes o los ascetas budistas, mediante sus actos puros y su carisma personal podrían almacenar un fondo de gracia que luego podrían compartir con los menos merecedores. En esta forma también la salvación era mediata más bien que inmediata. Lo que hizo la reforma en principio, con las reservas e hipotecas usuales del pasado, fue romper con todo el sistema de salvación mediata y declarar potencialmente disponible la salvación para cualquier hombre, cualquiera que fuese su posición o vocación.

Dado que la salvación inmediata parece implícita en todas las religiones históricas, no resulta sorprendente que existieran movimientos de reforma similares en otras tradiciones, sobre todo la versión del budismo puro que dio Shinran Shonin pero también ciertas tendencias del islamismo, el budismo, el taoísmo y el confucianismo. Pero la reforma protestante es el único intento que pudo institucionalizarse con éxito. En el caso del taoísmo y el confucianismo la hipoteca de la simbolización arcaica era tan pesada que el desarrollo aparentemente nuevo se convirtió fácilmente en regresivo. En los otros casos, sobre todo el del Jōdo Shinshū, no se sostuvieron las implicaciones radicales y pronto se reafirmó la religión de la salvación mediata. Los movimientos religiosos del tipo moderno temprano pueden surgir ahora en varias de las grandes tradiciones, quizá aun en el Concilio Vaticano, y hay también movimientos seculares con características muy semejantes a lo que llamo la religión moderna temprana. Pero todas estas tendencias son demasiado inciertas para basar en ellas la construcción de un tipo ideal.

El *simbolismo religioso* moderno temprano se encuentra en la relación directa entre el individuo y la realidad trascendente. Se abandona como superstición una gran parte del bagaje cosmológico del cristianismo medieval. La interpretación fundamentalmen-

te ritual del sacramento de la eucaristía como reproducción del sacrificio paradigmático se sustituye con la interpretación anti-ritual de la eucaristía como una conmemoración de un hecho histórico singular. Aunque en cierto sentido el mundo está más devaluado en el protestantismo inicial que en el cristianismo medieval porque los reformistas volvieron a subrayar la separación radical entre lo divino y lo humano, al proclamar el mundo como el teatro de la gloria de Dios y el lugar donde deben cumplirse sus mandatos la reforma reforzó la acción autónoma positiva en el mundo en lugar de una aceptación relativamente pasiva de éste.

La acción religiosa se concebía ahora como idéntica a la totalidad de la vida. Se abandonaron las prácticas ascéticas y de devoción especiales, así como los papeles monásticos que se especializaron en ellas, y por lo contrario el servicio de Dios se convirtió en una demanda total en todos los aspectos de la vida. Se hizo hincapié en la fe, una calidad interna de la persona, más bien que en actos particulares claramente marcados como "religiosos". En este sentido avanzó más aún el proceso de unificación de la identidad que he mencionado como el rasgo central de las religiones históricas. Los complejos requerimientos del logro de la salvación en las religiones históricas, aunque idealmente estimulaban la unificación de la identidad, podían convertirse ellos mismos en una forma de difusión de la identidad, como advertían Lutero y Shinran. La afirmación de la capacidad de la fe como un don ya recibido permitió superar esta dificultad. También hizo necesario aceptar la ambigüedad de la vida ética humana y el hecho de que la salvación llega a pesar del pecado, no en su ausencia absoluta. Al aceptar el mundo no como es sino como una arena válida para imponer el mandato divino, y al aceptar el yo como capaz de fe a pesar del pecado, la Reforma permitió alejarse del rechazo del mundo en una forma que no era posible en las religiones históricas. Sin embargo, todo esto era posible sólo dentro de la estructura de una ortodoxia rígida y un grupo religioso unido en forma estrecha aunque voluntaria.

Ya he observado que la religión moderna temprana abandonó la jerarquía como una dimensión esencial de su sistema de símbolos religiosos.¹³ Hizo lo mismo con su organización religiosa.

¹³ Por supuesto, Dios sigue siendo jerárquicamente superior al hombre, pero se elimina la compleja estructura estratificada de la que son elementos el purgatorio, los santos, los ángeles, etcétera. De igual modo, la vigorosa reafirmación del pensamiento contractual produjo una especie de igualdad formal en la relación Dios-hombre sin eliminar el elemento de jerarquía. Así pues, en términos estrictos, la religión moderna temprana (y la moderna) no abandona la idea de jerarquía como tal, pero la conserva en una forma mucho más flexible, relacionada con contextos particulares y con acentos nuevos en la igualdad. Lo que se abandona es más bien una jerarquía singular global, resumida en el símbolo de la gran cadena del ser.

No sólo rechazó la autoridad papal, sino también la forma antigua de la distinción religiosa entre dos niveles de perfección religiosa relativa. Esto se sustituyó con una nueva especie de sistema religioso de dos clases: la división entre los elegidos y los rechazados. La nueva forma difería de la anterior por cuanto los elegidos eran realmente un grupo de vanguardia en la realización del plan divino, más bien que una élite religiosa cualitativa. Las implicaciones políticas del protestantismo tuvieron mucho que ver con la destrucción de la antigua concepción de la jerarquía también en el campo secular. Donde el protestantismo calvinista era poderoso la aristocracia y la monarquía hereditarias se debilitaron grandemente o se abandonaron. En realidad la Reforma es parte del proceso general de cambio social en que el sistema de cuatro clases de las sociedades campesinas empezó a desmoronarse en Europa. Sobre todo en el mundo anglosajón el protestantismo contribuyó grandemente a su sustitución por un modo de organización social más flexible, de centros múltiples, basado más en el contrato y la asociación voluntaria. Tanto la iglesia como el Estado perdieron algo de la significación cosificada que tenían en los tiempos medievales y después en el continente. Los papeles de miembro de la iglesia y de ciudadano sólo eran dos entre varios. Tanto la iglesia como el Estado tenían sus esferas de autoridad delimitada, pero con la institucionalización plena del derecho común ninguno de ellos tenía derecho a dominar al otro o al conjunto de la sociedad. Sin embargo, la iglesia actuó durante largo tiempo como una especie de compañía tenedora cultural y ética, y muchos desarrollos de la filología, la literatura y el bienestar social se iniciaron en los grupos clericales o eclesiásticos.¹⁴

Las implicaciones sociales de la reforma protestante se encuentran entre los temas más debatidos de la ciencia social contemporánea. Dada la carencia de espacio para la defensa de mis afirmaciones, sólo diré que convengo con Weber, Merton y otros en cuanto a la muy grande significación de la Reforma, sobre todo de su ala calvinista, en toda una serie de desarrollos, desde la economía hasta la ciencia, desde la educación hasta el derecho. Mientras que en la mayoría de las civilizaciones históricas la religión permanece virtualmente como el único obstáculo permanen-

¹⁴ Por supuesto, desarrollos importantes de la cultura moderna derivados de la recuperación del arte y la filosofía clásicos en el renacimiento ocurrieron fuera de la corriente principal del desarrollo religioso. Sin embargo, no deben pasarse por alto las profundas interrelaciones entre los componentes religiosos y seculares del Renacimiento. Ciertamente el clero del mundo anglosajón fue uno de los guardianes principales de la tradición clásica en la literatura y el pensamiento. La expresión más tangible de esto fue la estrecha relación entre la alta educación y la iglesia, una relación que no se debilitó seriamente sino hasta fines del siglo XIX en los Estados Unidos.

te al dominio de la *élite* política, en la sociedad moderna temprana emergente los impulsos religiosos originan una diversidad de estructuras institucionales, que desde el principio o muy pronto se volvieron completamente seculares, al lado del Estado, al que limitan y con el que compiten hasta cierto punto. La respuesta religiosa directa a los problemas políticos y morales no desaparece, pero la repercusión de las orientaciones religiosas en la sociedad está medida también por una diversidad de instituciones mundanas en que se han expresado valores religiosos. Los críticos de Weber, que frecuentemente suponen un modelo pre-moderno de la relación entre la religión y la sociedad, a menudo no han podido entender las sutiles interconexiones que estaba trazando. Pero es decisivo el contraste con la etapa histórica, cuando las presiones para un cambio social hacia la realización del valor eran esporádicas y a menudo utópicas.

En la etapa moderna temprana por primera vez las presiones para el cambio social hacia una mayor realización de los valores religiosos se institucionalizan en realidad como parte de la estructura misma de la sociedad. El orden social de autoexamen expresado en una sociedad voluntaria y democrática puede contemplarse como tal resultado. La fase más temprana de este desarrollo, sobre todo los varios ejemplos de comunidades calvinistas, fue voluntaria sólo dentro del grupo de vanguardia de los elegidos; por lo demás, a menudo fue antiliberal y aun dictatorial. La transición hacia una sociedad más completamente democrática fue compleja y sujeta a muchas obstrucciones. Se observan analogías estrechas con la situación moderna temprana en muchos de los países en desarrollo contemporáneos, que están tratando por primera vez de construir sistemas sociales con una tendencia incorporada al cambio hacia una mayor realización de los valores. El liderazgo de estos países varía ampliamente entre diversas clases de movimientos revolucionarios de vanguardia con inclinaciones claramente antiliberales y *élites* comprometidas con la imposición de un modelo posterior, más democrático, de la sociedad política occidental.

LA RELIGIÓN MODERNA

No estoy seguro de si a largo plazo lo que llamo la religión moderna temprana aparecerá como una etapa con el mismo grado de claridad que las otras antes mencionadas, o si sólo será una fase de transición, pero estoy razonablemente seguro de que, aunque debemos hablar en medio de ella, la situación moderna representa una etapa del desarrollo religioso en muchos sentidos profundamente diferente de la etapa de la religión histórica. El rasgo central del cambio es el colapso del dualismo, tan fundamental para todas las religiones históricas.

Es difícil hablar de un *sistema moderno de símbolos religiosos*. En efecto no se ha resuelto si puede haber un sistema de símbolos religiosos análogo a cualquiera de los precedentes en la situación moderna, que se caracteriza por un análisis penetrante de la naturaleza misma de la propia simbolización. Al nivel intelectual más alto yo situaría el rompimiento fundamental con la simbolización histórica tradicional en la obra de Kant. Al revelar la naturaleza problemática de la base metafísica tradicional de todas las religiones y al indicar que no se trata de dos mundos sino de tantos mundos como modos haya de concebirlos, Kant situó todo el problema religioso en una luz nueva. Por simple que sea el resultado inmediato de su fundamentación de la religión en la estructura de la vida ética más bien que en una metafísica que exija adecuación cognoscitiva, indicó sin embargo en forma decisiva la dirección que tomaría la religión moderna. Todo el análisis moderno de la religión, incluida gran parte de la teología reciente más importante, aunque rechaza la ética estrechamente racional de Kant, se ha visto obligado a fundar la religión en la estructura de la situación humana misma. En este sentido el presente trabajo es un síntoma de la situación religiosa moderna tanto como un análisis de ella. En la visión del mundo surgida de los tremendos avances intelectuales de los dos últimos siglos simplemente no hay lugar para un sistema jerárquico dualista de símbolos religiosos del tipo histórico clásico. Esto no debe interpretarse como un retorno al monismo primitivo: no es que un mundo singular haya sustituido a otro doble, sino que un mundo infinitamente múltiple ha sustituido a la estructura doble simple. No es que la vida se haya vuelto de nuevo "una sola posibilidad", sino que se ha vuelto una posibilidad infinita. El análisis del hombre moderno como secular, materialista, deshumanizado y carente de religión en el sentido más profundo me parece fundamentalmente erróneo, porque tal juicio se basa en patrones que no pueden medir adecuadamente el temperamento moderno.

Aunque el desarrollo del análisis moderno de la religión en su aspecto académico y científico es fundamental para los problemas de la religión moderna, el espacio impide su revisión. Me limitaré a hacer algunos comentarios breves sobre las direcciones del desarrollo dentro de la teología protestante. En muchos sentidos Schliermacher es la figura clave en la teología de principios del siglo XIX, y quien captó las implicaciones más profundas de la innovación kantiana. El desarrollo de la "teología liberal" a fines del siglo XIX, basado en parte en los inicios de Schliermacher, tendió a regresar a las limitaciones exageradamente racionales de Kant. Frente a esto, la reafirmación hecha por Barth del poder del simbolismo tradicional debía producir inevitablemente una respuesta vigorosa, pero por desgracia, debido a la profunda ambigüedad misma de Barth en cuanto a la posición última del

dogma, las consecuencias fueron en parte simplemente una reafirmación regresiva de la adecuación de la primera formulación teológica moderna. Sin embargo, para mediados del siglo xx las implicaciones más profundas del intento de Schliermacher estaban siendo desarrolladas en formas varias por figuras tan diversas como Tillich (por ejemplo, 1952), Bultmann (por ejemplo, Jaspers y Bultmann, 1958) y Bonhoeffer (1954). La afirmación de Tillich del "naturalismo extático", el programa de "desmitologización" de Bultmann y la búsqueda de un "cristianismo sin religión" de Bonhoeffer, aunque no pueden equipararse simplemente entre sí, son esfuerzos por resolver la situación moderna. Aun en el campo católico la situación empieza a reconocerse.

Resulta interesante que en el más desarrollado de los países no occidentales, el Japón, haya indicios de la misma búsqueda general de un modo enteramente nuevo de simbolización religiosa, aunque ella se limite sobre todo al Occidente protestante. El cristianismo no eclesiástico de Uchimura Kanzo fue una indicación relativamente temprana de una búsqueda de direcciones nuevas y todavía ahora se está desarrollando. Quizá sea más interesante aún el surgimiento de un desarrollo similar derivado de la tradición Jōdo Shinshū, por lo menos en la persona de Ienaga Saburo (véase Bellah, 1964). Este ejemplo sugiere en verdad que existen implicaciones muy "modernas" en más de una rama del budismo Mahayana, y quizá también en varias de las otras grandes tradiciones. Aunque en mi opinión estas implicaciones nunca se desarrollaron lo suficiente para dominar una época histórica, como lo hicieron en Occidente en los dos últimos siglos, pueden resultar decisivas en el futuro de estas religiones.

Lo que he dicho hasta aquí se aplica principalmente a los intelectuales, pero hay por lo menos algunos indicios de que también están ocurriendo cambios al nivel de la religiosidad de la masa.¹⁵ Detrás del 96 % de norteamericanos que afirman creer en Dios (Herberg, 1955, p. 72), hay muchos ejemplos de una reinterpretación masiva que deja muy atrás a Tillich, Bultmann y Bonhoeffer. En realidad, para muchos de quienes acuden a la iglesia la obligación de la ortodoxia doctrinal es muy ligera en efecto, y se acepta ampliamente la idea de que todas las afirmaciones del credo deben recibir una reinterpretación personal. La visión dualista del mundo ciertamente persiste en las mentes de muchos de los devotos, pero es igualmente seguro que muchos otros han desarrollado racionalizaciones refinadas y a menudo pseudocientíficas

¹⁵ Hay algunos estudios dispersos, como el de Gordon Allport, James Gillespie y Jacqueline Young (1948), pero el tema no se presta bien a la investigación mediante cuestionarios y entrevistas breves. Richard V. McCann (1955), utilizó un enfoque mucho más sutil que implicaba entrevistas a profundidad y describió mucho de reinterpretación innovadora en individuos de todas clases. Por desgracia la falta de control del muestreo hace imposible generalizar sus resultados.

para poner su fe en su validez experimentada en cierta clase de armonía cognoscitiva con el mundo del siglo xx. La oleada de respuesta popular que parte de la teología más nueva parece estar atrayendo es otra indicación de que no sólo los intelectuales se encuentran en una nueva situación religiosa.¹⁶

Concentrarse en la iglesia cuando se examina la situación religiosa moderna ya constituye un error, porque la situación nueva se caracteriza precisamente por el hecho de que el gran problema de la religión tal como lo he definido, la simbolización de la relación del hombre con las condiciones últimas de su existencia, no es ya el monopolio de algunos grupos explícitamente denominados religiosos. Por mucho que el desarrollo del cristianismo occidental haya conducido a la situación religiosa moderna y en cierto sentido la haya creado, es igualmente obvio que ya no la controla. No sólo ha sido abandonada toda obligación de ortodoxia doctrinal por los líderes de la cultura moderna, sino que toda posición fija ha sido puesta en tela de duda en el proceso de encontrarle sentido al hombre y a su situación. Esto implica un compromiso más profundo que nunca con el proceso que he venido llamando simbolización religiosa. Las religiones históricas descubrieron el yo; la religión moderna temprana encontró una base doctrinal para aceptar el yo en toda su ambigüedad empírica; la religión moderna está empezando a entender las leyes de la propia existencia del yo y así está ayudando al hombre a asumir la responsabilidad de su propio destino.

Esta afirmación no pretende implicar un simple optimismo liberal, porque el análisis moderno del hombre ha revelado también las profundidades de las limitaciones impuestas por la situación del hombre. Sin embargo, la simbolización fundamental del hombre moderno y su situación es la de un yo dinámico multidimensional capaz, dentro de ciertos límites, de una continua autotransformación y capaz también, dentro de ciertos límites, de remodelar el mundo, incluso las propias formas simbólicas de que se ocupa, aun las formas que establecen las condiciones inalterables de su propia existencia. No quiero decir con esto que espero, mucho menos que invoco, alguna religión espectral de la ciencia social. Más bien espero que el simbolismo religioso tradicional se mantenga y se desarrolle en direcciones nuevas, pero con una conciencia creciente de que es simbolismo y de que el hombre es en última instancia responsable de la elección de su simbolismo. Naturalmente, la simbolización característica de las

¹⁶ Del volumen del obispo Robinson (1963), que establece en lenguaje llano las posiciones de algunos de los teólogos protestantes recientes mencionados arriba, se habían vendido (para noviembre de 1963) más de 300 mil ejemplares en Inglaterra y más de 71 mil en los Estados Unidos, donde se habían pedido otros 50 mil ejemplares, y esto en los primeros meses posteriores a su publicación (reportaje de *Christianity and Crisis*, vol. 23, 1963, p. 201).

etapas anteriores sin ninguna reinterpretación es de esperarse entre muchos miembros del mundo moderno, tal como ha ocurrido en cada uno de los periodos previos.

Me parece que la *acción religiosa* en el periodo moderno es claramente una continuación de tendencias ya evidentes en la etapa moderna temprana. Ahora menos que nunca podrá limitarse a la iglesia la búsqueda de significado del hombre. Pero con el colapso de una ortodoxia doctrinal claramente definida y un sistema objetivo religiosamente apoyado de patrones morales, la acción religiosa en el mundo se vuelve más exigente que nunca. La búsqueda de patrones de acción adecuados, que es al mismo tiempo una búsqueda de madurez personal y de importancia social, es en sí misma el meollo de la aspiración moderna a la salvación, si podemos privar a esa palabra de sus asociaciones dualistas. La forma en que los cuerpos específicamente religiosos deban ajustar sus prácticas inveteradas de adoración y devoción a las condiciones modernas preocupa cada vez más a los círculos religiosos. Movimientos tan diversos como la reavivación litúrgica, la psicología pastoral y el acento renovado en la acción social son esfuerzos tendientes a la satisfacción de la necesidad actual. Pocas de estas tendencias han ido mucho más allá de lo experimental, pero es de esperarse que los experimentos continúen.

En la situación moderna tal como la he definido casi nos veríamos tentados a ver en la frase de Thomas Paine: "Mi espíritu es mi iglesia", o en la de Thomas Jefferson: "Soy yo mismo una secta", las expresiones típicas de la *organización religiosa* en el futuro próximo. Sin embargo, parece improbable que desaparezca pronto la simbolización colectiva de los grandes misterios de la vida. Por supuesto, continuará existiendo el "intelectual libre" como lo ha hecho durante milenios, pero tal solución difícilmente podrá ser muy general. La asociación religiosa privada voluntaria en Occidente alcanzó su legitimación plena por primera vez en la situación moderna temprana, pero sobre todo en las primeras etapas fueron muy intensos la disciplina y el control dentro de estos grupos. En periodos más recientes se ha tendido a continuar los patrones básicos pero con un patrón mucho más abierto y flexible de participación. De acuerdo con las tendencias generales que ya he examinado, se han eliminado en gran medida las normas de la ortodoxia doctrinal y los intentos de imposición de la pureza moral. En la mayoría de las principales denominaciones protestantes se supone que el miembro de la iglesia puede considerarse responsable por sí mismo. Parece probable que continuará esta tendencia, con un tipo de organización cada vez más fluida donde se forman y disgregan muchos subgrupos de propósitos especiales. En lugar de interpretar estas tendencias como indicadores de indiferencia y secularización, veo en ellas la aceptación creciente de la noción de que cada individuo debe elabo-

rar sus propias soluciones últimas y de que lo más que puede hacer la iglesia es proveerlo de un ambiente favorable para ello, sin imponerle un conjunto prefabricado de respuestas.¹⁷ Y cada vez se advertirá con mayor claridad que pueden buscarse respuestas válidas a los interrogantes religiosos de las diversas esferas del arte y el pensamiento "seculares".

Aquí sólo puedo sugerir la que me parece la principal *implicación social* de la situación religiosa moderna. La sociedad moderna temprana, en gran medida bajo presión religiosa, desarrolló como vimos la noción de un sistema social de autoexamen en forma de una sociedad democrática; pero por lo menos en la primera fase de tal desarrollo la flexibilidad social era contrarrestada por rigideces doctrinales (la ortodoxia protestante) y caracterológicas (la personalidad puritana). En cierto sentido esas rigideces eran necesarias para que la flexibilidad pudiera surgir en el sistema social, pero la característica principal de la fase moderna más reciente es que la cultura y la personalidad mismas han llegado a considerarse como infinitamente revisables. Esto se ha caracterizado como un colapso de significado y un fracaso de las normas morales. Sin duda son enormes las posibilidades de una distorsión patológica en la situación moderna. Está por verse si la libertad que implica la sociedad moderna a los niveles cultural, social y de la personalidad, podrá institucionalizarse de manera estable en sociedades grandes. Pero la misma situación que ha sido caracterizada como de colapso del significado y de falla de las normas morales puede contemplarse también, y en mi opinión más fructíferamente, como una situación que ofrece oportunidades sin precedente para la innovación creadora en todas las esferas de la acción humana.

CONCLUSIÓN

La presentación esquemática de las etapas de la evolución religiosa que recién concluimos se basa en la proposición de que en cada etapa ha aumentado la libertad de la personalidad y de la sociedad en relación con las condiciones ambientales. La libertad ha aumentado porque en cada etapa sucesiva la relación del hombre con las condiciones de su existencia ha sido concebida como más compleja, más abierta y más sujeta al cambio y el desarrollo. La distinción entre las condiciones realmente últimas y las que son modificables se vuelve cada vez más clara aunque nunca por completo. Por supuesto, este esquema de la evolución religiosa ha implicado casi en cada punto una teoría general de la evolución social, la que ha permanecido en gran medida implícita.

¹⁷ Lenski (1961, pp. 270-273), documenta el gran hincapié protestante en el pensamiento propio en cuestiones de religión.

Sugeriré para terminar, como un modesto esfuerzo de prueba empírica, cómo el esquema evolutivo puede ayudar a explicar los hechos alternativos de la aceptación y el rechazo del mundo mencionados al principio del ensayo. He sostenido que la aceptación mundial de los niveles primitivo y arcaico debe explicarse en gran medida como la única respuesta posible a una realidad que invade el yo hasta el punto de que las simbolizaciones del yo y del mundo se separan sólo de modo muy parcial. He interpretado la gran oleada de rechazo del mundo de las religiones históricas como un gran adelanto en lo que Lienhardt llama "la diferenciación entre la experiencia del yo y del mundo que actúa sobre él". Sólo separando la catequesis de la miríada de objetos de la realidad empírica podría emerger la conciencia de un yo centrado en relación con una realidad que todo lo abarca. La religión moderna temprana permitió el mantenimiento del yo centrado sin negar la realidad empírica múltiple e hizo así innecesario el rechazo del mundo en el sentido clásico. En la fase moderna el conocimiento de las leyes de la formación del yo, y de mucho más acerca de la estructura del mundo, ha abierto direcciones nuevas casi ilimitadas de exploración y desarrollo. El rechazo del mundo señala el inicio de una clara objetivación del orden social y una aguda crítica de éste. En las fases anteriores de aceptación del mundo las concepciones religiosas y el orden social estaban tan fusionados que resultaba casi imposible criticar al último desde el punto de vista de las primeras. En las fases posteriores, la posibilidad de rehacer el mundo para conformarlo a las demandas de valores ha servido en forma muy diferente para acallar los extremos del rechazo del mundo. En este análisis se muestra que la aceptación del mundo de las dos últimas etapas tiene un significado profundamente diferente del de las dos primeras.

La construcción de un esquema evolutivo de largo alcance como el presentado en este trabajo es una empresa sumamente riesgosa. Sin embargo, tales esfuerzos se justifican si, al arrojar luz sobre problemas difíciles del desarrollo, contribuyen a los esfuerzos del hombre moderno por interpretarse a sí mismo.

REFERENCIAS

- Allport, G., J. Gillespie y J. Young (1948), "The religion of the post-war college student", *Journal of Psychology*, vol. 25, pp. 3-33.
 Bellah, R. N. (1964), "Ienaga Saburo and the search for meaning in modern Japan", M. Jansen (comp.), *Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton University Press.
 Berndt, C. (1950), *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, Herman, París.

- Berndt, R. (1951), *Kunapipi*, Cheshire, Melbourne.
 Bonhoeffer, D. (1954), *Letters and Papers from Prison*, S. C. M. Press.
 De la Saussaye, C. (1904), *Manuel d'Histoire des Religions*, traducción al inglés de H. Hubert e I. Lévy, Colin, París.
 Dix, G. (1943), *The Shape of the Liturgy*, Dacre.
 Durkheim, E. (1947), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Free Press.
 Eisenstadt, S. N. (1962), "Religious organizations and political process in centralized Empires", *Journal of Asian Studies*, vol. 21, pp. 271-294.
 Eliade, M. (1958), *Patterns in Comparative Religion*, Sheed Ward.
 Evans-Pritchard, E. E. (1956), *Nuer Religion*, Oxford University Press.
 Geertz, C. (1963), *Religion as a cultural system*, inédito.
 Havelock, E. (1963), *Preface to Plato*, Harvard University Press.
 Herberg, W. (1955), *Protestant, Catholic, Jew*, Doubleday.
 Hertz, R. (1960), *Death and the Right Hand*, Free Press.
 Hubert, H., y M. Mauss (1899), "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique*, vol. 2.
 Jaspers, K., y R. Bultmann (1958), *Myth and Christianity*, Noonday.
 Lenski, G. (1961), *The Religious Factor*, Doubleday.
 Lévy-Bruhl, L. (1935), *La Mythologie Primitve*, Alcan.
 — (1938), *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les primitifs*, Alcan.
 Lienhardt, G. (1961), *Divinity and Experience*, Oxford University Press.
 McCann, R. V. (1955), *The nature and varieties of religious change*, Tesis doctoral, Universidad de Harvard.
 Pettazoni, R. (1956), *The All-Knowing God*, Methuen.
 Robinson, J. (1963), *Honest to God*, S. C. M. Press.
 Saburo, I. (1940), *The Development of the Logic of Negation in the History of Japanese Thought*, Tokio (en japonés).
 Spencer, K. C. (1957), *Mythology and Values: An Analysis of Navaho Chartway Myths*, American Folklore Society.
 Stanner, W. E. H. (1958), "The Dreaming", W. Lessa y E. Z. Vogt (comps), *Reader in Comparative Religion*, Row, Peterson.
 — (1959-1963), serie "On Aboriginal religion", *Oceania*, vols. 30-33.
 Tillich, P. (1952), *The Courage to Be*, Yale University Press.
 Voegelin, E. (1956), *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press.
 Wallace, A. (1956), "Revitalization movements", *American Anthropologist*, vol. 58, pp. 764-770.
 Weber, M. (1946), "Religious rejections of the world and their directions", H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber*, Oxford University Press.
 — (1963), *The Sociology of Religion*, Beacon.