



RMA

Antropología Social

Por qué la religión no es nada especial, pero es central

Why religion is nothing special but is central

Maurice Bloch*

Traducción: Sergio E. Visacovsky**

* Department of Anthropology, London School of Economics, London WC2A 2AE, UK.

E-mail: m.e.bloch@lse.ac.uk

**Centro de Investigaciones Sociales (CIS-IDES/CONICET).

E-mail: sergio.visacovsky@ides.org.ar

Resumen

En este trabajo propongo que explicar la religión en términos evolutivos es una empresa engañosa, porque la religión es una parte indisoluble de un aspecto único de la organización social humana. La investigación teórica y empírica debería centrarse en lo que diferencia la socialidad humana de la de otros primates, es decir, el hecho de que los miembros de la sociedad a menudo actúan entre sí en términos de roles y grupos esencializados. Estos tienen una existencia fenomenológica que no se basa en un monitoreo empírico cotidiano, sino en estados y comunidades imaginarias, como clanes o naciones. La base neurológica de este tipo de relaciones sociales, que incluye la religión, dependerá, por tanto, del desarrollo de la imaginación. Se sugiere que tal desarrollo de la imaginación ocurrió aproximadamente en la época de la "revolución" del Paleolítico Superior.

Palabras clave: Religión; Socialidad; Imaginación; Evolución.

Abstract

It is proposed that explaining religion in evolutionary terms is a misleading enterprise because religion is an indissoluble part of a unique aspect of human social organization. Theoretical and empirical research should focus on what differentiates human sociality from that of other primates, i.e. the fact that members of society often act towards each other in terms of essentialized roles and groups. These have a phenomenological existence that is not based on everyday empirical monitoring but on imagined statuses and communities, such as clans or nations. The neurological basis for this type of social, which includes religion, will therefore depend on the development of imagination. It is suggested that such a development of imagination occurred at about the time of the Upper Palaeolithic 'revolution'.

Keywords: Religion; Sociality; Imagination; Evolution.

Este artículo reconsidera cómo debemos abordar el estudio de la evolución de la religión. La discusión me lleva, sin embargo, a una consideración más general de la forma en que se ha abordado la cognición social en la literatura reciente. Esta reconsideración tiene en cuenta el tipo de problemas que Colin Renfrew ha llamado la "paradoja inteligente". El artículo propone un escenario cognitiva y neurológicamente más probable para el desarrollo de la religión que el que sugieren ciertas teorías recientes son cuestionadas por los problemas que él destaca.

Los problemas a los que me refiero están particularmente enfocados por una serie de teorías que se originan en la sugerencia de Sperber, según la cual las creencias de tipo religioso deben ser explicadas por una sutil mezcla de capacidades humanas intuitivas basadas en módulos neurológicos evolucionados y ciertas representaciones muy limitadas que, debido a que van en contra del conocimiento básico que sugieren los módulos, son por lo tanto "contraintuitivas" y "enigmáticas" (Sperber,

1985).¹ La motivación de estas teorías es buscar una respuesta a una pregunta. ¿Cómo podría un animal sensible como el *Homo sapiens* moderno, equipado por la selección natural con un conocimiento básico eficiente (o predisposiciones modulares), es decir, un conocimiento adecuado para tratar con el mundo tal como es, tener ideas tan ridículas como la existencia de fantasmas que atraviesan las paredes, seres omniscientes o personas muertas que permanecen activas después de la muerte? Los autores que sostienen tal teoría de la religión dan las siguientes respuestas a esta pregunta. En primer lugar, nuestro conocimiento básico asegura que, por extrañas que parezcan estas ideas al principio, cuando se examinan más de cerca, de hecho, resultan ser en lo fundamental decepcionantemente intuitivas. En segundo lugar, si bien las creencias en fenómenos sobrenaturales involucran algunos aspectos contraintuitivos, aunque más no sea

¹ Las nociones de módulo y modularidad provienen de la psicología evolucionista, según la cual la cognición de la especie humana está basada en ciertas capacidades de dominio específico (los módulos), que fueran adquiridas durante el desarrollo evolutivo de la especie, como las habilidades lingüísticas (N. del T).

Recibido 26-07-2021. Recibido con correcciones 06-09-2021. Aceptado 24-11-2021



por definición, estos son posibles debido a accidentales aplicaciones erróneas del conocimiento básico en dominios para los que no está diseñado. Sin embargo, estas limitadas aplicaciones inapropiadas son tan atractivas que hacen que estas creencias mínimamente contraintuitivas se propaguen como la pólvora. Por lo tanto, se convierten en elementos clave de las religiones (por ejemplo, Boyer, 1994, 2001; Pyysiainen, 2001).

Los problemas con estas teorías que discutiré aquí no implican necesariamente un rechazo rotundo a las mismas. Son lo que podríamos llamar objeciones “corriente arriba”, ya que ellas se dan incluso antes de que consideremos las propuestas principales. La primera objeción se hace eco de una similar hecha hace mucho tiempo por Durkheim, pero que ha sido reformulada más recientemente por Barrett (2004) cuando señala que es extraño dar cuenta de un fenómeno tan central en la historia de la humanidad como la religión en términos de disfunciones cognitivas menores. Mi segunda objeción es que aquellos que proponen tales teorías olvidan el hecho de que los antropólogos, después de innumerables intentos infructuosos, han encontrado imposible aislar o definir de una manera transcultural útil y convincente un fenómeno distintivo que pueda ser etiquetado analíticamente como “religión”.² El tercer problema con estas teorías es que explican la religión como un producto de conocimientos básicos o capacidades modulares, como la física ingenua, los números, la biología ingenua y la psicología ingenua, todas las cuales, con la posible excepción de la última, compartimos con todos nuestros parientes antropoides. Por lo tanto, una propuesta de este tipo no es convincente, simplemente porque ningún otro animal más allá de los humanos manifiesta un comportamiento ni remotamente parecido a lo que se suele llamar religión. Esta falta también parece ser el caso de todos los homínidos u homíninos,³ aparte de los sapiens modernos posteriores al Paleolítico superior. En otras palabras, las explicaciones que estoy cuestionando dan cuenta de una característica muy específica y general de los humanos modernos, lo que éstos llaman religión, por factores generales que han existido durante millones de años antes de la revolución del Paleolítico superior, cuando el fenómeno se manifestó por primera vez.

La historia alternativa que propongo aquí evita estos

2 Boyer insiste en que no está hablando de religión en el sentido habitual, pero no define de qué está hablando y no tiene ningún problema en titular sus libros: *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion* y *Religion explained*

3 La distinción entre *hominidos* y *homininos* es un resultado relativamente reciente del modo en que la genética produjo cambios profundos en la sistemática evolutiva. Previamente, la familia *Hominidae* incluía al *Homo sapiens* como única especie existente en la actualidad, así como otras especies extintas del género *Homo* y otros géneros relacionados. Cuando la genética mostró que los chimpancés y los seres humanos comparten hasta el 99.4% del genoma, fue indispensable replantear la clasificación taxonómica. Así, *Hominidae* incluyó también a chimpancés y bonobos (ambos, género *Pan*), gorilas (género *Gorilla*) y orangutanes (género *Pongo*). Y por su proximidad, *Homo* y *Pan* fueron agrupados en la tribu *Hominini* u homíninos (N. del T.).

problemas. Sostiene que los fenómenos de tipo religioso en general son una parte inseparable de una adaptación clave exclusiva de los humanos modernos. Ésta es la capacidad de imaginar otros mundos, una adaptación que -argumentaré- es la base misma de la socialidad⁴ de la sociedad humana moderna. Esta adaptación neurológica tuvo lugar en forma completamente desarrollada muy probablemente recién alrededor de la época de la revolución del Paleolítico Superior.

Lo transaccional y lo trascendental

Por razones heurísticas, una consideración de la sociedad chimpancé puede servir como punto de partida. Recurriré a nuestros parientes vivos más cercanos para subrayar, como suele ser el caso en la literatura evolutiva, una gran diferencia entre ellos y nosotros. Por supuesto, no podemos suponer que la organización social de los chimpancés contemporáneos sea necesariamente como la de los primeros *sapiens*. No hay manera de saberlo; especialmente, porque las organizaciones sociales de las dos especies de chimpancés existentes son radicalmente diferentes, aunque ambas están relacionadas con nosotros de manera igualmente cercana o remota. En este caso, no es la similitud sino la diferencia lo que es revelador y esta diferencia nos proporciona algo así como un experimento mental que nos permite reflexionar sobre ciertas características de la sociedad humana.

Los chimpancés no tienen nada que se parezca ni remotamente a los muchos y variados fenómenos que han sido etiquetados como religión en antropología. De hecho, esto probablemente también fue cierto en los primeros sapiens. Pero, lo que es más importante, también hay algo más que los chimpancés y, probablemente, los primeros sapiens, no tienen. Se trata de roles sociales o grupos sociales, entendidos en un sentido particular de la palabra social.

Por supuesto, la organización social de los chimpancés es muy compleja. Por ejemplo, el animal dominante no es necesariamente el más grande o el que puede golpear más fuerte. La dominación parece lograrse tanto con la politiquería maquiavélica como con el mordisco. Además, los chimpancés crean coaliciones duraderas, a menudo de hembras, que bien pueden dominar la organización social del grupo (De Waal, 2000). Tales roles y agrupaciones son de un tipo que yo llamo aquí lo social *transaccional*. Esto se debe a que dichos roles y grupos son producto de un proceso de manipulación continua, aserciones y derrotas. Esta forma de lo social también se encuentra

4 En el original, Bloch utiliza el término *sociality* tal como es empleado en los estudios de comportamiento animal. Específicamente, se refiere al grado en que una población animal tiende a adoptar conductas gregarias en respuesta a presiones evolutivas, formando grupos y estableciendo vínculos de cooperación entre los individuos. Preferimos apelar a una traducción literal como “socialidad” ante otras alternativas, como “sociabilidad”, por dos razones; por un lado, porque otras lenguas como el inglés y el francés mantienen una distinción entre ambos términos (*sociality/sociability* y *socialité/sociabilité*); por otro, por las connotaciones sociológicas específicas que ha adquirido la noción de sociabilidad, particularmente desde Georg Simmel (N. del T.).

en los humanos modernos.

Sin embargo, lo que los chimpancés no tienen es el tipo de fenómeno que solía denominarse "estructura social" en el apogeo de la antropología social británica (Radcliffe-Brown, 1952). Esto lo etiquetaré aquí como lo social *trascendental*. Lo social trascendental consiste en roles y grupos esencializados.

Los roles esencializados existen por separado del individuo que los desempeña. Los derechos y deberes se aplican al rol y no al individuo. Por lo tanto, una persona que es profesor debe actuar "como un profesor", independientemente del tipo de persona que sea en cualquier etapa particular del juego social transaccional. De manera similar, en el centro de Madagascar, como hermano menor, debería caminar detrás de mi hermano mayor; como mujer, no debería levantar la voz en una reunión mixta. Todo esto se aplica, sin importar qué tan poderoso me haya vuelto, incluso si mi prestigio es mayor que el de mi hermano mayor o el de un hombre.

Los grupos esencializados existen en el sentido de la existencia de un grupo de ascendencia o una nación. Estos grupos tienen una existencia fenoménica no porque los miembros del grupo de ascendencia o la nación estén haciendo cierto tipo de cosas juntos en momentos particulares, o porque hayan estado juntos haciendo cierto tipo de cosas en momentos particulares en un pasado lo suficientemente reciente como para que sea razonable suponer que conservan la capacidad de comportarse de manera similar. Uno puede ser miembro de un grupo trascendental esencializado o de una nación, aun cuando nunca entre en contacto con los otros miembros del grupo de ascendencia o de la nación. Se puede aceptar que otros son miembros de tales grupos independientemente del tipo de relación que se haya tenido con ellos o que se pueda suponer que es probable que se tenga con ellos. Tales grupos son, para usar la frase de Benedict Anderson, "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983).

Como se señaló anteriormente, al enfatizar el sistema de roles y grupos esencializados, estoy enfatizando a aquello a lo que se referían los antropólogos sociales británicos, como Radcliffe-Brown, cuando hablaban de estructura social. Sin embargo, mi posición teórica es muy diferente a la de ellos. Para ellos, lo social humano se equiparaba con la red de tales roles y grupos. Para mí, estos fenómenos son solo una *parte* de lo social: son lo social trascendental.

Lo social trascendental no es todo lo que hay en la socialidad humana. Hay mucho de social transaccional en la socialidad humana que sucede codo a codo o en combinación con lo social trascendental. Lo social transaccional existe independientemente de los estados esencializados en forma de rol y los grupos esencializados de lo social trascendental, aunque puede usar la existencia de lo social trascendental como una de las muchas fichas utilizadas

en el juego transaccional. La socialidad humana es, por tanto, como subrayó Durkheim, doble. Tiene sus elementos transaccionales y su elemento trascendental. La socialidad del chimpancé, por el contrario, es singular porque lo social trascendental no existe entre los chimpancés.

El doble carácter de lo social humano puede ilustrarse con el ejemplo de una persona mayor⁵ de una aldea malgache que conozco desde hace mucho tiempo. A estas alturas, es viejo, físicamente débil y un poco senil. Tiene dificultad para reconocer a las personas. Pasa la mayor parte de sus días en posición fetal envuelto en una manta. Sin embargo, es tratado con continua deferencia, consideración, respeto e incluso miedo. Siempre que se va a realizar un ritual, hay que ponerlo a cargo para que pueda bendecir a los participantes. Cuando se le trata con gran respeto, se le está tratando y, en consecuencia, se comporta con los demás, como una persona mayor trascendental. Sin embargo, esto no significa que no esté también dentro del sistema social transaccional. Si bien, como persona mayor trascendental, tiene pocas diferencias con lo que era cuando estaba en su mejor momento varios años atrás, como jugador transaccional ha perdido por completo en el maquiavélico juego de la influencia, y ya nadie le presta mucha atención ni a su persona ni a sus opiniones, ya que en el continuo juego de poder de la vida diaria se ha vuelto insignificante.

Este tipo de dualidad es imposible en la sociedad de los chimpancés. Allí, una vez que eres débil o has perdido en el permanente toma y daca del poder, pierdes el estatus anterior. En un instante, un animal dominante será reemplazado en su rol (De Waal, 2000). El rango de un chimpancé depende completamente de lo que aquellos con los que interactúa creen que puede hacer a continuación. Los chimpancés se respetan unos a otros de muchas formas. Por ejemplo, inclinarse ante un animal dominante, pero una vez que este animal ha perdido el juego de poder, este comportamiento se detiene instantáneamente. Una posición social en la sociedad de los chimpancés nunca *trasciende* los logros predecibles del individuo. Esta ausencia de roles trascendentales es donde radica la diferencia fundamental entre la sociabilidad del chimpancé y la humana. Los malgaches de la aldea donde vive esta persona mayor se inclinan ante él tanto como antes, siendo que ahora es débil, a pesar de que obviamente se ha quedado sin influencia transaccional. Sin embargo, es importante recordar que el respeto que se le muestra no significa que sea una persona mayor todo el tiempo. Las personas que interactúan con él, y probablemente él mismo, lo representan de dos maneras. Estas dos formas no se experimentan como contradictorias, pero se distinguen claramente y se hacen visibles por el comportamiento de todos los involucrados. Todo el mundo sabe que es una persona mayor débil cuyas manos tiemblan y cuya memoria se va, y la gente a veces se comporta con él en términos de

⁵ En el original, Bloch usa el término "elder", cuya traducción más fiel sería "persona mayor o más vieja", en este caso, de la aldea (N. del T.).

esa representación, incluso con alguna crueldad ocasional. También se comportan con él en términos de respeto, como se describió anteriormente. Así, pertenece a dos redes y, aunque las dos son diferentes, la red trascendental se tiene en cuenta en la red transaccional, mientras que la red transaccional afecta a la red trascendental sólo de forma indirecta; por ejemplo, cuando otra persona es finalmente capaz de reemplazar a una persona mayor en su papel trascendental mediante la manipulación revolucionaria (por ejemplo, en una sociedad africana tradicional, convencer a la gente de que es un brujo; Middleton, 1960).

Para comprender plenamente el papel de una persona mayor como la que tengo en mente, es también fundamental recordar que, como ser trascendental, forma parte de algo que aparece como un sistema, aunque esta sistematización pueda ser algo ilusoria. La persona mayor trascendental implica la existencia de jóvenes transcendentales, de afines transcendentales, nietos transcendentales, etc. La red trascendental involucra roles de género, creando así mujeres y hombres transcendentales. Es un sistema de roles interrelacionados y es esta complejidad de interrelaciones a nivel trascendental lo que más críticamente distingue lo social humano de la socialidad de otras especies.

Esta red trascendental también incluye lo que los funcionalistas estructurales llamaron "grupos corporativos", pero a los que me he referido anteriormente como grupos esencializados. Estos son grupos transcendentales. Con esto quiero decir que, por ejemplo, los miembros de un clan tienen un carácter dual. En el nivel transaccional, se diferencian unos de otros tanto como de las personas de otro clan. Pero, en el modo social trascendental, todos los miembros de tal grupo son idénticos en tanto miembros transcendentales. Son, como se suele decir, "un cuerpo". Como un solo cuerpo, difieren absolutamente de los demás del otro clan y todos de la misma manera. El carácter trascendental de tales grupos se hace más evidente cuando nos damos cuenta de que la composición de tales grupos, ya sean clanes o naciones, puede incluir igualmente a los vivos y a los muertos. Por lo tanto, cuando están en el modo trascendental de un solo cuerpo, los miembros pueden hacer declaraciones tan extrañas como "llegamos a este país hace doscientos años". Lo trascendental puede así negar lo transaccional empíricamente basado en el hecho que la gente no vive 200 años. Por lo tanto, lo social transaccional puede ignorar tanto el estado físico actual de una persona mayor como puede ignorar la muerte y la individualidad. La red trascendental puede incluir sin problemas a los muertos, los antepasados y los dioses, así como a los portadores de roles vivos y a los miembros de grupos esencializados. Los antepasados y los dioses son compatibles con las personas mayores vivas o los miembros de las naciones porque todos son igualmente misteriosos, invisibles; en otras palabras, transcendentales.

Lo trascendental social y la religión

Esta unidad social indisoluble entre los vivos y los muertos y entre lo que a menudo se llama lo 'religioso' y lo 'social' nunca ha sido mejor explicada que en un famoso artículo de Igor Kopytoff (1971) titulado "Ancestors as elders in Africa". Aunque el artículo está redactado como una crítica de trabajos anteriores de Fortes, en realidad sigue de cerca a este último autor. Kopytoff señala cómo en muchas lenguas africanas se usa la misma palabra para designar a las personas mayores vivas y para los antepasados muertos a quienes (como se ha dicho a menudo en la literatura) los africanos "adoran". Esto se debe a que, en cierto sentido, en el sentido trascendental, son el mismo tipo de seres. Kopytoff enfatiza que tanto los antepasados como las personas mayores tienen los mismos poderes de bendición y maldición. Esto lo lleva a afirmar que hablar de "culto a los antepasados" y, por lo tanto, sugerir algo análogo a una noción abrahámica de distinción entre seres materiales y espirituales, es una representación etnocéntrica que impone *nuestra* oposición categórica entre lo natural y lo sobrenatural, o entre lo "real" y lo religioso, sobre personas para quienes el contraste no existe.

Acepto gran parte del argumento de Kopytoff y Fortes y quisiera ampliarlo. Lo que importa aquí es que, si tienen razón, no hay ningún motivo por el cual no podamos revertir su argumento, algo que sugiere el propio Kopytoff. Si los antepasados muertos en una "sociedad que adora a los antepasados" son las mismas personas mayores –en cuanto fenómenos ontológicos–, entonces las personas mayores tienen el mismo estatus ontológico que los antepasados. Si hay un tipo de fenómeno que merece la denominación de culto a los antepasados, que sugiere el tipo de cosas que a menudo se han llamado religión, entonces existe también el culto a las personas mayores o la religión de las personas mayores. Y dado que las personas mayores son parte de un sistema, existe en el sentido tradicional, religión de jóvenes, religión de grupo de descendencia, religión de hombre, religión de mujer, etc.

Aunque hablar de esta forma puede resultar divertido, tenemos que usar nuestras palabras con los significados que históricamente han adquirido. Por lo tanto, sería mejor reformular el punto y decir que los que anteriormente se han denominado como fenómenos sociales transcendentales y lo que hemos llamado etnocéntricamente religión, son parte integral de una sola unidad. Esto implica que la palabra en inglés *religion*, que inevitablemente lleva consigo la historia del cristianismo, es engañosa para comprender fenómenos como el culto a los antepasados, ya que, en tales casos, no existe el mismo límite entre lo 'sobrenatural' y lo 'natural', tal como ocurre en sociedades atrapadas en la historia de las religiones abrahámicas. Sin embargo, la frontera también existe en estos casos y se da entre un tipo de lo social (lo social trascendental, incluidos los fenómenos que se han llamado religión) y lo social transaccional. Este límite es

claro en el tipo de sociedad a la que me refiero y explica las dos formas diferentes de actuar hacia la persona mayor malgache señaladas anteriormente.

La inseparabilidad de lo social trascendental y lo religioso no solo se manifiesta en los casos del llamado culto a los antepasados. El hinduismo es un fenómeno que a menudo se asume como comparable con las religiones abrahámicas, pero tal ecuación es engañosa por las mismas razones que se aplican a los ejemplos africanos discutidos anteriormente. Por ejemplo, Fuller comienza su estudio del hinduismo popular señalando que una esposa debe tratar a su esposo de la misma manera que trata a los dioses, y de hecho lo hace en algunos momentos. Los mismos gestos y posiciones corporales se utilizan en ambos casos al realizar el ritual *puja* y, por lo tanto, se puede decir que el marido es un "dios" para su esposa en el sentido hindú de dios. El punto es que aquí también el papel social trascendental de marido y mujer es parte de un único sistema social jerárquico trascendental que incluye a los dioses (Fuller, 1992).

Las sociedades que he discutido anteriormente presentan claramente un desafío para el tipo de teorías a las que se hace referencia al principio de este artículo, es decir, las teorías defendidas, entre otros, por Boyer. Esto se debe a que explican un fenómeno que solo se puede distinguir de un conjunto mayor (lo social trascendental) utilizando un contraste entre lo religioso y lo secular, que se toma prestado de un sistema relativamente moderno de representaciones que, simplemente, no se aplica en sus casos. En consecuencia, argumentaré que es el todo mayor en su totalidad, es decir, lo trascendental, lo que necesita ser explicado. Sin embargo, tal redefinición del proyecto presenta una dificultad obvia. Si Boyer se equivoca al tomar un tipo específico de sociedad (las que tienen religión) para representar la condición humana en general, ¿no es igualmente incorrecto tomar otras sociedades específicas, las discutidas en este artículo hasta ahora, como representantes de la naturaleza humana?

Excursiones históricas

En lo que sigue, sostengo que esto no es así porque las sociedades con religión son el producto posterior de una modificación superficial y no esencial de las sociedades discutidas anteriormente. Una demostración completa de este punto requeriría mucho más espacio del que disponemos en este breve artículo. Por lo tanto, lo que sigue no es más que un esbozo tentativo de cómo luciría dicha propuesta. Entonces, para explicar cómo ocurrió un cierto estado de cosas para algunos y solo algunos grupos humanos, paso a un análisis histórico para argumentar que es en ciertas circunstancias históricas específicas (ciertamente de gran importancia para la mayoría de la humanidad, aunque no para todos) que el tipo de fenómenos que llamamos religiosos adquieren una apariencia separada, la cual parece distinguirlos de lo social trascendental más inclusivo.

La creación de una religión aparentemente separada está íntimamente ligada a la historia del estado. Durante mucho tiempo se ha observado que, en los primeros estados como Mesopotamia, Egipto, China, los primeros estados andinos y muchos otros lugares, lo religioso y lo "político" eran inseparables. Frankfort argumentó hace mucho tiempo que, en el antiguo Egipto, el faraón era un dios visible que interactuaba en un pie de igualdad con los dioses invisibles. La organización del estado era parte del orden divino (Frankfort, 1948). El antiguo reino egipcio era parte de un ordenamiento cósmico explícito del espacio y el tiempo. La recurrencia de la inundación del Nilo se representó como consecuencia de la acción cíclica repetitiva de los dioses, incluido el faraón. El mundo estaba centrado en la capital con pueblos periféricos lejanos, incivilizados, apenas humanos, lejos de su centro. Egipto era, para tomar prestada la frase china, el imperio del medio. Todo esto es el atributo familiar de lo que se ha llamado reinado divino, ya sea en los estados suazi, índicos o en las ciudades-estado mesopotámicas.

La representación trascendental de tales estados no era lo único involucrado en la organización política. También había otras representaciones transaccionales disponibles del estado, el faraón, el tiempo y el espacio. Al igual que la índole dual de la persona mayor malgache, también era posible ver al faraón en términos más directos, a pesar de los prodigiosos esfuerzos que se hicieron para transformarlo a través de su palacio y su tumba en una manifestación empírica de su lado trascendental.

La construcción trascendental de tales estados también va acompañada de otro proceso a modo de corolario. El desarrollo del estado Merina en Madagascar en los siglos XVIII y XIX muestra cómo la *construcción* del estado simbólico va acompañada de una *destrucción* parcial y *reformulación* del simbolismo de los sujetos. Por lo tanto, ciertos atributos clave de las personas mayores / ancestros fueron transferidos por la fuerza de los grupos de ascendencia local al rey y su palacio (Bloch, 1986). Curiosamente, un proceso similar que implica la disminución de lo social trascendental de los sujetos para el beneficio y la construcción de lo trascendental real ha sido examinado para el Egipto temprano por Wengrow (2006).

Así, la construcción real centralizada trascendental depende de la destrucción parcial o al menos de la transformación del sistema simbólico de los sujetos. En Madagascar, el foco del simbolismo de los sujetos migró, gracias a un estímulo violento, de la casa a la tumba, ya que el palacio se convirtió en la casa simbólica del reino con el gobernante como su 'puesto' central (en malgache, *Andry* es la raíz de la palabra para gobernante, *Andriana* que significa señor; Bloch, 1995). De manera similar, y con más detalle, describí cómo el ritual de la circuncisión del grupo de descendencia fue posteriormente orquestado por el estado y cómo se les quitaron ciertos aspectos a las personas mayores para convertirlos en elementos

constitutivos de las ocasiones del gran estado. Los grupos de ascendencia *perdieron* elementos clave en detrimento del representante del estado, siendo castigados si intentaban realizar el ritual completo de forma independiente (Bloch, 1986).

Dado que en tales sistemas lo social trascendental y lo religioso son idénticos, no es sólo lo religioso lo que está siendo reorganizado en un estado centralizado y succionado hasta cierto punto en un sistema centralizado, organizado y aparentemente orgánico, sino todo lo social trascendental. La creación de esta imagen holística trascendental del reino completo, incluidos los dioses y los hombres, requiere, por tanto, la creación de la incompletitud y desorganización de lo social trascendental de los sujetos, que solo puede completarse en el reino.

Después de tal proceso ocurre un cambio que es diferente del de la centralización simbólica del estado. Los estados son inestables y los sistemas políticos colapsan continuamente. Eso provoca un nuevo problema. Cuando el estado real se derrumba en manos de sus enemigos, los sujetos se descubren desvalidos, porque la construcción del estado los había hecho trascendentalmente incompletos previamente y el estado, después de su colapso, ya no está para completarlos.

El mismo ejemplo malgache puede ilustrar nuevamente este punto. El crecimiento del reino Merina en el siglo XIX había llevado a que el ritual de la circuncisión fuera parcialmente eliminado de la construcción trascendental de los grupos de ascendencia y se colocara en el ámbito de la construcción simbólica del reino. Sin embargo, en 1868, cuando el reino Merina se desorganizó (en parte debido a la influencia del cristianismo), el gobernante no realizó el ritual de circuncisión real. En ese momento, surgió un movimiento popular que buscaba *obligarlo* a realizarlo.

¿Por qué los sujetos se sienten desvalidos por el incumplimiento real cuando originalmente el ritual había sido su prerrogativa? ¿Por qué deberían ir en busca del estado que en muchos sentidos los había explotado? Porque, supuesto el proceso anterior, cuando el estado colapsó, se quedaron sin nada más que su incompleto trascendental social y, por razones que soy incapaz de explicar, parece que el proceso de privación es irreversible. Así, cuando el estado se derrumbó habiendo confiscado gran parte de lo social trascendental para crear su propia pseudo totalidad ordenada de orden cósmico, quedó flotando en el aire, por así decirlo, una representación trascendental totalizadora sin fundamento político. Esto comienza a parecerse a lo que llamamos religión. Por ejemplo, el colapso de la base política de lo social trascendental puede llevar al hecho de estos sistemas rituales, sagrados y de supuesta realeza de África que tanto fascinaron a Frazer donde, como dijo Evans-Pritchard, el rey "reina pero no gobierna" (Evans-Pritchard, 1948). Es lo que lleva a los "estados"

en la sombra, que solo existen en forma mística como espíritus que poseen médiums. Se encuentran ejemplos de estos entre los shona o en el oeste de Madagascar, donde fueron causados, argumenta Feeley-Harnik, por el colapso de lo político como consecuencia del dominio colonial (Feeley-Harnik, 1991). Esto es también lo que explica las extrañas instituciones de las monarquías europeas contemporáneas. Estos estados posestatales son "religiones", es decir, fenómenos aparentemente distintos del resto de lo social trascendental.

Las religiones abrahámicas ofrecen otro ejemplo del proceso. El historiador del judaísmo y del cristianismo primitivo, J. Z. Smith, sostiene que el monoteísmo judío debe entenderse como el producto de un anhelo de las ciudades-estado mesopotámicas unificadas, centralizadas, holísticas y trascendentales con zigurats en su centro. Se trataba de una especie de estado que los judíos, como periféricos menores de ese sistema, casi nunca alcanzaron por sí mismos o que, cuando lo hicieron, fue en una escala diminuta y frágil. El judaísmo primitivo es, por lo tanto, también un residuo trascendental incompleto: religión. Este residuo se inspiró en el prototipo mesopotámico con el zigurat en su centro, en una forma puramente religiosa, es decir, el templo de Jerusalén (Smith, 1982).

Con este tipo de situación, por lo tanto, tenemos religiones que solo aparentemente están separadas del estado social trascendental, pero esta separación es siempre incómoda e inconclusa y conduce al tipo de procesos de coqueteo entre el estado y la religión que ha caracterizado la historia en gran parte del mundo abrahámico. Al menos en Europa y en esos grandes dominios de Asia y África que todavía están bajo el hechizo fantasmal de la antigua Mesopotamia y Egipto, este coqueteo toma varias formas. Una forma del proceso implica que nuevos estados adopten, ya hecha, una de estas religiones políticamente desapegadas provenientes de entidades políticas claramente diferentes. Roma fue un ejemplo del proceso. La Roma imperial se convirtió en uno de esos sistemas centralizados donde la conquista política condujo a la creación de una representación social trascendental del estado al hacer incompleto lo social trascendental de los sujetos. Sin embargo, la construcción trascendental nunca funcionó muy bien y cuando Roma se metió en más problemas de lo habitual, el sistema se vino abajo. Esto llevó a la adopción de religiones centrales extranjeras y abandonadas, por lo tanto, "hambrientas" de la recuperación de su elemento social político / trascendental perdido, p. ej. el judaísmo, otras religiones orientales y, en última instancia, una de las muchas formas de cristianismo. Por lo tanto, Roma estaba asumiendo el lado religioso de un sistema centralizado de una pequeña ciudad-estado colapsada como un intento tardío de reorganización de un trascendental unificado (Beard et al., 1998).

El proceso se repitió. Cuando, en el siglo VII, los francos comenzaron a desarrollar entidades centralizadas en Europa occidental, tomaron el cristianismo y, por así

decirlo, "se lo pusieron encima" con modificaciones para hacerlo encajar. Uno de los momentos más espectaculares fue cuando Carlomagno en el año 800 inventó un ritual que lo convirtió en el Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, con fragmentos tomados del Antiguo Testamento, de los rituales francos y, por supuesto, sobre todo, de los rituales romanos (Nelson, 1987).

La otra forma de relación entre religión y estado que se hizo necesaria por su separación previa como resultado del colapso de una unidad centralizada, fue que la parte religiosa intentase hacer crecer su base política perdida. Una y otra vez, los Papas lo intentaron. El ayatolá Jomeini tuvo más éxito. La mayoría de los movimientos que se han llamado milenaristas intentan este tipo de cosas. La historia mormona proporciona un ejemplo particularmente interesante. Joseph Smith inició la religión mormona en el este de los Estados Unidos para las personas que eran herederas de una religión cristiana que, en muchos aspectos, era sucesora de una larga historia de problemas entre las pretensiones religiosas del estado y las pretensiones estatales de la religión. Sin embargo, los mormones estaban en un lugar donde el estado era débil e, inusualmente, donde las pretensiones cosmológicas totalizadoras de la religión post-estatal eran sorprendentemente incoherentes, en gran parte porque estaban destinadas a aplicarse a un país no incluido en la cosmología de la Biblia. Así que los mormones corrigieron eso al encontrar un Evangelio que mencionaba el Nuevo Mundo y sus habitantes y, en su entusiasmo creativo, comenzaron a reconstruir la parte política de la entidad trascendental destruida. Como era de esperar, esto molestó al otro estado en Washington y tuvieron que intentar construirlo en el desierto, lo que, sorprendentemente, casi lograron. En el centro de esta renovada entidad unitaria, donde lo trascendental social y religioso volvería a ser una totalidad inseparable como en el antiguo Egipto o Mesopotamia, construyeron su templo: un templo que se parece sorprendentemente a un zigurat.

Conclusión

El objetivo de estas excursiones históricas es sugerir que la separación de la religión de lo social trascendental en general es superficial y transitoria, incluso en los lugares donde al principio parece existir. En cualquier caso, este fenómeno superficial ha aparecido en la historia de la humanidad sólo hace relativamente poco tiempo.

Es este social trascendental en su totalidad lo que debería ser nuestro enfoque. Es lo que distingue lo social humano del de otros animales estrechamente relacionados, como los chimpancés. Es una característica única y una parte esencial de la socialidad humana que, como se sugiere a menudo, es *la* diferencia fundamental entre los humanos y otros antropoides. Por lo tanto, una explicación de que suceda no puede ser en términos de una adaptación evolutiva menor, o mala adaptación, como sugieren las

teorías de tipo Boyer.

Tal conclusión es negativa, pero es posible proponer una más positiva y fructífera.

Lo que lo social trascendental requiere es la capacidad de vivir, en gran medida, en la imaginación. A menudo actuamos con personas mayores, reyes, madres, etc., no en términos de cómo aparecen a los sentidos en un momento determinado, sino como si fueran otra cosa: seres trascendentales esenciales. Una vez que nos damos cuenta de esta omnipresencia de lo imaginario en lo cotidiano, no queda nada especial que explicar sobre la religión. Lo que debe explicarse es la pregunta mucho más general: cómo es que podemos actuar tanto tiempo hacia las personas visibles en términos de su halo invisible. La herramienta para esta operación fundamental es la capacidad de imaginación. Es así como daremos cuenta de los fenómenos de tipo religioso, mientras buscamos evidencia neurológica para el desarrollo de esta capacidad y de sus implicaciones sociales. Tratar de comprender cómo la imaginación puede explicar lo social trascendental y, dicho sea de paso, la religión, es una empresa muy diferente a dar cuenta de lo religioso en sí mismo en términos de módulos o conocimientos básicos que, en cualquier caso, compartimos con otros primates. A diferencia de esto, la imaginación parece distinguirnos de los chimpancés y quizás también distingue a los humanos post-Paleolítico superior de sus antepasados.

Varios escritores recientes han sugerido algo similar. En un libro de Paul Harris sobre la imaginación, el autor muestra cómo la capacidad de participar espontáneamente en el juego de simulación comienza desde muy joven y se desarrolla en una multitud de formas, como la creación de "amigos imaginarios" y otras formas de simulación explícita. Tal práctica de la imaginación parece esencial para el desarrollo humano normal. Nada de eso ocurre en otras especies. Claramente, esta capacidad es necesaria para comprometerse en lo social trascendental como se definió anteriormente, incluyendo inevitablemente lo religioso. La ventaja selectiva que adquiere esta forma de socialidad explica su potencial evolutivo. Es fundamental para la vida humana. Harris sugiere esta centralidad en una aventurada introducción, cuando señala que la primera evidencia de tal capacidad son las pinturas rupestres de Europa que datan de hace unos 40.000 años (Harris, 2000). Podría haber retrocedido un poco más a lo que se ha llamado la revolución del Paleolítico superior, una característica de la cual fue la primera sugerencia de roles trascendentales encontrados en un gran entierro.

Nuevamente, en un argumento paralelo, también tomando como punto de partida datos empíricos sobre el desarrollo ontológico, Hannes Rakoczy conecta la imaginación y lo social trascendental de manera aún más explícita (Rakoczy, 2007). En ese trabajo, y en el de sus colaboradores, esto se conoce como "funciones de

status", pero aún está poco desarrollado. Sin embargo, el argumento es sorprendentemente similar al propuesto anteriormente y totalmente congruente. Sin embargo, al igual que Harris, no toca el tema de la religión, pero según mi argumento, esto se subsume inevitablemente en este tipo de discusión de lo social.

Por lo tanto, explicar la religión es una empresa fundamentalmente desencaminada. Es como intentar explicar la función de los faros sin tener en cuenta cómo son y para qué son los automóviles. Lo que hay que explicar es la naturaleza de la socialidad humana, y luego la religión simplemente aparece como un aspecto de esto que no puede sostenerse por sí solo. Desafortunadamente, la reciente discusión general sobre la cognición social tampoco logra hacer el trabajo que se necesita para comprender lo social trascendental. Esto se debe, en su mayor parte, a que ha considerado lo social humano como una elaboración y expansión del tipo de lo social que se encuentra en otros animales, especialmente en otros primates (Dunbar, 2004). Esto es útil pero oculta una diferencia fundamental entre los humanos y los demás. Este enfoque solo presta atención a lo transaccional, o lo social "maquiavélico", ya que eso es lo que comparten, por ejemplo, los babuinos y los humanos. Ignora lo social trascendental exclusivamente humano que representa una *diferencia* con otras socialidades no humanas. Lo fundamental es comprender la evolución de esta especificidad. Concentrándonos en esa capacidad humana igualmente única, la imaginación parece el enfoque más fructífero en esa empresa y, de paso, también daremos cuenta de la religión, ya que no es nada especial.

Agradecimiento

Se agradece la revisión de Gabriel Noel y Santiago Álvarez.

Referencias

Andersen, Benedict. (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and the spread of nationalism*. London, UK: Verso.

Barrett, Justin L. (2004) *Why would anyone believe in god?* Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

Beard, Mary, John North y Simon Price. (1998) *Religions of Rome*, vol. 2. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice. (1986) *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice. (1995) "The symbolism of tombs and houses in Austronesian societies with reference to two Malagasy cases". *Austronesian Studies* August: 1–26.

Boyer, Pascal. (1994) *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Boyer, Pascal. (2001) *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York, NY: Basic Books.

De Waal, Frans. (2000) *Chimpanzee politics: power and sex among apes*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Dunbar, Robin. (2004) *The human story*. London, UK: Faber and Faber.

Evans-Pritchard, Edward Evan. (1948) *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Feeley-Harnik, Gillian. (1991) *The green estate: restoring independence in Madagascar*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Fuller, Christopher John. (1992) *The camphor flame: popular Hinduism and society in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Frankfort, Henri. (1948) *Kingship and the gods*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Harris, Paul L. (2000) *The work of the imagination: understanding children's world*. Oxford, UK: Blackwell.

Kopytoff, Igor. (1971) "Ancestors as elders". *Africa* 41: 129–142.

Middelton, John. (1960) *Lugbara religion*. London, UK: Oxford University Press.

Nelson, Janet L. (1987) "The Lord's anointed or the people's choice: Carolingian royal rituals". Cannadine, David y Simon Price (eds.) *Rituals of royalty: power and ceremonial in traditional societies* (pp. 137–180). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Pyysiainen, Ilkka. (2001) *How religion works*. Leiden, The Netherlands: Brill.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1952) *Structure and function in primitive society*. London, UK: Cohen and West.

Rakoczy, Hannes. (2007) "Play, games and the development of collective intentionality". Kalish, Charles W. y Mark A. Sabbagh (eds.) *Conventionality in cognitive development: how children acquire representations in language thought and action* (pp. 53–67). New directions in child and adolescent development, no. 115. San Francisco: Jossey-Bass.

Smith, Jonathan Z. (1982) *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Sperber, Dan. (1985) "Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations". *Man* (N.S.) 20: 73–89.

Wengrow, David. (2006) *The archaeology of early Egypt. Social transformations in north-east Africa, 10,000–2,650 BC*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.