

El Origen de la Religión

Henri de Lubac

Profesor de Teología en la Facultad Católica de Lyon

Sobre el origen de la religión en la historia humana se podría escribir un grueso volumen, porque las teorías que pretenden instruirnos sobre este tema son múltiples. Pero también nos podemos contentar con unas pocas líneas -- puesto que científicamente, no sabemos apenas nada. No podemos exponer aquí todos los numerosos sistemas -- mezclas inextricables de observaciones, hipótesis, explicaciones y juicios de valor-- que han sido propuestos desde hace un siglo, aproximadamente: naturismo, manismo, animismo y preanimismo, totemismo, magismo y premagismo, neonaturismo, sociologismo, etc. Sistemas que se entrecruzan o que, por el contrario, se subdividen en mil combinaciones y de los cuales los más importantes conocen uno tras otro el éxito, la decadencia y el renacimiento bajo formas rejuvenecidas. Sin duda alguna, será más útil, después de haber denunciado algunas ilusiones comunes a la mayor parte de estos sistemas, indicar rápidamente cuáles son las principales conclusiones, sobre todo negativas, que permite formular el estado actual de las investigaciones.

ILUSIONES COMUNES A NUMEROSOS SISTEMAS

¿CUÁL FUE LA ACTIVIDAD PSÍQUICA DE LOS PRIMEROS HOMBRES?

Una primera ilusión --que es necesario tener en cuenta, puesto que todavía no se ha disipado-- consiste en creer que es posible llegar a establecer, científicamente lo que fueron, desde el punto de vista religioso, las primeras generaciones humanas.

los dos caminos principales por los que nos remontamos hacia nuestros orígenes son, en efecto, la etnología (ayudada por el folklore) y la prehistoria. Y cuanto más progresan estas ciencias, sea por exploraciones o descubrimientos, sea por el perfeccionamiento de sus métodos, mas nos comunican el sentimiento de que nuestro más lejano pasado permanece, en su singularidad misma, inalcanzable.

los verdaderamente más primitivos entre los «primitivos» que la etnología elige como presa propia, sólo lo son en sentido muy relativo. «Sabemos indudablemente un buen número de cosas sobre la situación social de los salvajes actuantes y de ayer, pero lo ignoramos todo sobre la sociedad resolutamente primitiva (1). En todas partes encontramos culturas ya complejas, resultado de una evolución quizá larga y probablemente también de numerosas mezclas. Y aunque tal pueblo fuera el testimonio retrasado de lo que fuera la cultura absolutamente primitiva, sólo nos podría entregar esta cultura a nuestra observación en un estado que no permitiría su reconocimiento. Pues los elementos espirituales no se conservan de la misma manera que los fósiles: sea como consecuencia de cierta impotencia congénita o de circunstancias desgraciadas, geográficas y demás, un pueblo que no progresa, regresa, y, al no avanzar, retrocede; si la infancia no da paso a la madurez, se cambia en infantilismo, lo que es una forma de senilidad. Por lo tanto, es conveniente desconfiar de fórmulas como éstas: «Africa, caja de conserva de la humanidad primitiva», o: «Australia, museo del pasado humano». De todas maneras, debemos reconocerlo con Joseph Huby: «Ni los pigmeos, ni los australianos del Sureste, ni los bantúes sabrían informarnos evidentemente sobre la mentalidad del primer hombre» (2).

En cuanto a la prehistoria, por numerosos e interesantes que sean los documentos de los que dispone, están inicios de remontarnos hasta la primerísima edad de la humanidad. Si es necesario creer a Henri Breuil, entre esta primerísima edad y la aparición de las razas que conocemos un poco, han podido pasar centenares de millares de años (3). Y, ¿qué es lo que sabemos, por ejemplo, de la humanidad del chellense, sino que ha existido, puesto que talló piedras? ¿Qué informaciones puede proporcionarnos la mandíbula de Heidelberg sobre la mentalidad del hombre al que perteneció?

PROBLEMA INSOLUBLE

Cualesquiera que sean las inducciones y las hipótesis que es posible hacer, el problema de los orígenes absolutos es, pues, aquí insoluble. Jamás podremos decir que la más antigua manifestación humana que podamos alcanzar o reconstruir por la etnología sea la que equivale a la humanidad primitiva, y, paralelamente, los más antiguos testimonios prehistóricos en los que podamos captar con cierta certeza las huellas de la actividad psíquica de los antiguos hombres dejarán siempre tras ellas un inmenso pasado tenebroso.

EL MITO DE LO PRIMITIVO

Hay todavía una segunda ilusión también frecuente. Se imagina que podemos obtener un resultado serio reuniendo desordenadamente una serie de datos observados en los pueblos más diversos, hasta llegar a componer un cuadro sintético. Este método, o más bien esta ausencia de método, vicia la mayor parte de los sistemas que se han elaborado desde hace un siglo. So pretexto de que la etnología es la ciencia de los pueblos que no tienen historia, se ha creído estar durante largo tiempo autorizado a tratarla como una simple ciencia natural, sin preocupación alguna de orden histórico. Se ha representado excesivamente a los primitivos --«ese gran proletariado de la historia de las

religiones» (4)-- como una masa homogénea, y apenas si, para mayor claridad de la exposición, se introducía, a veces, en su estudio algunas divisiones y clasificaciones sumarias. De esta manera, Sir J. G. Frazer, estudiando el culto del cielo en África divide su trabajo en cuatro partes, que se refieren sucesivamente al África Oriental, al valle del Congo, al África del Sur y al África Occidental (5).

ESQUEMAS ARBITRARIOS

Así, si el etnólogo quería, más allá de la simple exposición de hechos actuales, introducir en ellos algún orden de sucesión, reconstruir, por ejemplo, los orígenes de la religión y su evolución posterior, se veía reducido a dejarse guiar por algunas verosimilitudes psicológicas --determinadas las más de las veces, como lo veremos, por una ideología--. Este fue el famoso esquema de Augusto Comte, imponiendo la ley de los «tres estados», teológico, metafísico y positiva. Después de otros vino el esquema más complicado de Lubbock, sometido a diversas modificaciones: ateísmo, fetichismo, totemismo, chamanismo, antropomorfismo, teísmo... Para Frazer, toda la historia de la humanidad se explica por una marcha hacia lo abstracto y lo general: la ciencia y la religión son dos grandes hipótesis sobre el universo, hipótesis materialista e hipótesis espiritual, y la una y la otra han progresado paralelamente por una simplificación y unificación graduales: «De la misma manera que la hipótesis materialista ha reducido los aspectos innumerables de la materia a una sola sustancia, el hidrógeno, la hipótesis espiritualista ha resumido los innumerables espíritus en un Dios único (6).

ESCUELAS HISTÓRICAS

Desde principios de este siglo, aproximadamente, nuevas escuelas reaccionan contra este subjetivismo. A pesar de las profundas divergencias que existen en la inspiración de las diferentes escuelas, lo que las emparenta entre sí, tanto en el método como en los resultados, es una preocupación común por introducir la historia en el interior de la etnología. Prohibiéndose a sí mismas el aislamiento de cada elemento cultural del todo que debe explicarlo, tratan de determinar, por criterios tan objetivos como sea posible, vínculos de sucesión y de dependencia entre conjuntos culturales previamente distinguidos. Podemos, por lo tanto, designarlas con el nombre común de escuelas históricas: escuela alemana, de donde surgieron los primeros manifiestos en favor del «método histórico-cultural» (Ratzel, Frobenius, Graebner, Ankermann); escuela austríaca, que se esforzaba, al mismo tiempo, en aumentar el rigor del método y el alcance de las conclusiones que permite alcanzar (Schmidt, Gusinde, Koppers, Schebosta); escuela inglesa, cada vez más «difusionista» (Maitland, Rivers, Elliot Smith); escuela americana, menos inclinadas a las grandes síntesis y más sensible a los fenómenos de convergencia (Boas, Dixon, Goldenweisser, Radin, Lowie). Francia no está aquí muy representada, quizá como sugería Georges Montandon, porque al genio latino le repugna más la idea de culturas heterogéneas. De hecho, la reacción contra las opiniones de la etnología clásica siguió sobre todo los caminos menos afortunados del sociologismo durkheimiano.

IDEOLOGÍA RACIONALISTA

La ideología que con más frecuencia presidió los trabajos de los teóricos de la etnología religiosa estaba formada de dos elementos principales: una creencia en el progreso uniforme y continuo, puesta al servicio de un ideal racionalista. Por lo tanto, estaba sobrentendido que, de una parte, la religión debió de comenzar por alguna representación muy rudimentaria y muy grosera, para llegar, poco a poco, bajo la influencia conjugada del desarrollo mental y del desarrollo social, a formas superiores tales como el monoteísmo. Y, de otra parte, el único progreso verdadero debía consistir en la eliminación de toda religión o, al menos, de lo que el común de los hombres entiende por esta palabra, por una razón adulta y plenamente consciente.

El punto de partida, según los sistemas de este tipo, pueden variar e ir de extremo a extremo. Para la etnología clásica, había, que buscarlo en algún error, en alguna hipótesis demasiado precipitada de la razón todavía sin experiencia alguna. Según otros, la religión nacía, por el contrario, de una actividad totalmente diferente de la actividad racional: Durkheim habla de un pensamiento colectivo que alcanza su paroxismo en las fases de exaltación de todo el conjunto del clan; Lévy-Brühl (cuya teoría a veces se exagera) hace intervenir una «mentalidad primitiva» operadora de concepciones «místicas», que serán rechazadas, si no extirpadas radicalmente por la civilización. Pero sea cual sea la manera como se expliquen los primeros pasos del hombre en el amplio campo de la religión, hay acuerdo en pensar que todo depende de estos tres primeros pasos: por ellos hay que juzgar todo lo demás; que ningún valor verdaderamente nuevo surge durante el proceso; que las numerosas transformaciones que se operan en las formas religiosas, sólo constituyen una exploración diversa del mismo dato inicial. Si este dato es falso o inconsciente, todo lo demás también lo es. La vieja idea de Augusto Comte es así resucitada, la idea de una edad al fin positiva, o, como decía Brunshvicg, de un advenimiento del homo sapiens que hace desaparecer al homo religiosus. La forma de pensamiento que supone la religión corresponde a un estadio de infancia; la religión, por lo tanto, no es más eterna de lo que lo es, por ejemplo, en la historia de las sociedades humanas, una institución como la nación armada; se sobrevive a sí misma en su inevitable decadencia, pero llegará un día en el que la ciencia, al explicarlo todo por media de leyes positivas, definitivamente dará cuenta de ella.

LA ILUSIÓN DE LO «ELEMENTAL»

No es este lugar oportuno para criticar la metafísica subyacente en tales explicaciones. Bastará comprobar en el plano fenomenológico la ilusión que tales explicaciones suponen. Nos figuramos que la determinación científica de lo

que fuera la primera religión --si la suponemos posible-- permite hacer un juicio de valor sobre la religión misma, en su esencia, y la variedad de formas que reviste en la historia. Y, en consecuencia, se cree que se puede resolver todo el problema religioso con las solas luces de la etnología. De esta manera, Taylor, poniendo ante todo la idea del alma, formada en el espíritu de un salvaje por una interpretación ingenua de fenómenos tales como los sueños o los síncope, sólo veía en las grandes religiones históricas un animismo transformado, gravado por la misma falta originalidad, si se puede decir, que las supersticiones primitivas sobre las almas de los muertos o los espíritus de la naturaleza. De esta manera, Loisy (más matizado ordinariamente), después de haber creído comprobar en el origen de todas las prácticas de sacrificios una operación puramente mágica, concluye que la «idea de la satisfacción por el sacrificio, a pesar del refinamiento y de la atenuación que en ciertos cultos se ha aportado por moralizarla, en el fondo sólo es una garantía mágica (7). Y así es cómo Durkheim eligió adrede este título para su famosa obra las formas elementales de la vida religiosa. Editor de Hamelin, sabe que los «elementos de la representación un son los principios esenciales de la religión y alga así como sus categorías permanentes; semejantemente, las formas elementales de la religión serán al mismo tiempo sus formas primitivas, rudimentarias y las formas esenciales, constitutivas.

FRACASO DEL EVOLUCIONISMO SIMPLISTA

Posición tan paradójica que son muy pocos los autores capaces de mantenerla hasta el fin. Desde Comte, que instituye una religión «positiva», hasta Durkheim, proclamando con una nueva paradoja que «si la religión no puede existir sin cierto delirio, este delirio está bien fundado», o hasta Lévy-Brühl, que esboza tímidamente una rehabilitación de las fuerzas oscuras del espíritu que desorientan al pensamiento crítico (8), asistimos a varios «arrepentimientos» muy instructivos. Evolucionismo tan sumamente simple, que está totalmente pasado de moda, incluso en el estudio de la vida material. Ilusión contra la que numerosos psicólogos, historiadores y filósofos, por otra parte independientes entre sí y con frecuencia opuestos los unos a los otros, reaccionan unánimemente. Preocupados de captar el hecho religioso en lo que tiene de específico, rechazan la primacía, y con mayor razón el monopolio de la etnología, de la sociología o de la economía. Ya para el nacimiento de la religión, ya para sus manifestaciones posteriores, se niegan a confundir orden de aparición y encadenamiento causal. Estiman que en el terreno religioso, como en otros, y quizá más, cada nueva forma de vida o de pensamiento debe ser escrutada en sí misma; que en la historia del pensamiento humano hay no sólo complicaciones superficiales y simulaciones de un principio que permanece inmutable, sino verdaderas «invenciones», que «lo que se transforma o sublima es algo distinto» (L. Brunschvicg); que las grandes personalidades religiosas --profetas, fundadores, místicos, reformadores-- desempeñan un papel que no es posible menospreciar, de tal manera que el juicio que se ha creído poder emitir sobre el punto de partida presumido no puede decidir en ningún caso del juicio que hay que formar sobre el punto de llegada.

Por lo demás, como en todos los dominios, ¿no es un hecho de experiencia que los principios, humildes y poco diferenciados, dejan adivinar difícilmente lo que encierran de original? En la mayoría de los casos, sólo se podrá decidir teniendo en cuenta sus desenvolvimientos posteriores. Esto es verdad en las especies biológicas, particularmente en lo que se refiere a la especie humana «la solución científica del problema humano, dice con toda justicia Teilhard de Chardin, no se determinará por el estudio de los fósiles, sino por una consideración más atenta de las propiedades y de las posibilidades que en el hombre actual permiten prever el hombre de mañana» (9) e iluminan, en el mismo instante, por retrospectión, al hombre del pasado. Durkheim lo reconoce también expresamente en lo que se refiere a las instituciones sociales: «Para comprender bien una institución, es bueno con frecuencia seguirla hasta las fases avanzadas de su evolución, pues, a veces, cuando está plenamente desarrollada es cuando aparece su significación verdadera con más claridad» (10). No deja de ser grato leer una observación semejante en la obra misma en la que Durkheim pretende explicarnos las realidades espirituales, y hasta la misma esencia del cristianismo contemporáneo, para el totemismo de los Arunta.

FILOSOFÍAS SUBYACENTES

Es necesario señalar, en fin, una cuarta ilusión, que no está menos difundida. Hace poco se formulaba un juicio dogmático sobre la religión según el solo estudio de su pasado lejano desde el punto de vista empírico. Ahora, por una confusión inversa, aunque casi siempre conjugada con la precedente, es este mismo estudio el que creyéndose empírico está dominado por puntos de vista dogmáticos que le imponen sus resultados. Se cree exponer los orígenes de la religión según los hechos, por un método estrictamente objetivo, mientras que, sin saberlo, se construye un sistema. No sólo el origen «histórico» y el origen «psicológico» de la religión son tratados al mismo tiempo, sino que uno y otro son explicados en función de una filosofía que se ha construido siguiendo otros caminos distintos. Sin duda alguna, la cosa no es totalmente ilegítima, y hasta es imposible proceder por completo de otra manera. El hecho científico no es jamás un hecho bruto, hay una fecundación mutua de la teoría y de la experiencia, o de lo que hace sus veces, y si es verdad que ningún método puede vanagloriarse de ser objetivo por completo, la observación se aplica aquí al máximo. Lo único esencial sería advertirlo. Pero se podría demostrar cómo las variaciones de los sistemas sobre el origen de la idea de Dios, a lo largo del siglo XIX, han seguido regularmente otra serie de variaciones, comprobables en el campo de la filosofía general o de las «tendencias espirituales». El tradicionalismo, la psicología asociacionista, el evolucionismo spenceriano, el dinamismo materialista a lo Büchner, el marxismo, el sociologismo durkheimiano, etc., encuentran cada uno a su vez su fiel imagen en la descripción del hecho religioso original y de su evolución. Schmidt, con perspicacia, lo hizo notar para algunos sistemas. Quizá hubiese podido

dar un ejemplo más, aunque no de tanta fuerza como otros, sacado de sus propias doctrinas.

EL «A PRIORI» DEL MARXISMOLENINISMO

Ninguno como el marxismo-leninismo sucumbe en todo caso ante esta última ilusión. De acuerdo con la tesis fundamental del materialismo histórico, ha resuelto por adelantado explicar el origen de la religión como un «reflejo fantástico que surge en la conciencia social a consecuencia de un sentimiento de imperfección y de impotencia», sentimiento a su vez nacido de la flaqueza de medios técnicos de que dispone el hombre primitivo. Aun cuando se apoyara en una exégesis correcta del pensamiento de Marx (11), nada sería tan estrechamente sistemático como semejante explicación. Lo que no impide que aquellos que nos la proponen concluyan: «El marxismo leninista estudia los hechos dados, y sólo deduce sus conclusiones de esos datos.»

Notas

1. Frazer, *The Scope of Social Anthropology*, págs. 163-164.
2. *Recherches de Science religieuse*, 1917, pág. 352.
3. Lección de apertura del *College de France*, «*Revue des Cours et Conférences*», 30 de diciembre de 1929.
4. La frase es de Söderblom.
5. *The Worship of Nature*, Londres, 1926.
6. Op. cit., págs. 9-10.
7. *Essai historique sur le Sacrifice*, París, 1920, pág. 319; cf. páginas 531 ss.
8. «*Nouvelle Revue Française*», 1ro. sept. 1933, págs. 453 ss: «En el momento mismo en que con más precisión distinguimos la separación que existe entre esta mentalidad y la nuestra, sentimos por ella un interés que no es pura curiosidad. La descripción y el estudio de sus rasgos esenciales despiertan en nosotros una resonancia lejana, como si unas fibras ocultas se pusieran a vibrar sordamente. Bajo el nombre de mentalidad primitiva, ¿no se tratará, quizá, de tendencias y de hábitos activos en lo más profundo de nosotros mismos, rebeldes al análisis, irreductibles al pensamiento claro, y que nuestras psicologías y nuestras lógicas jamás sacaron de la sombra? Estos elementos de la vida mental, más afectivos que intelectuales el progreso del pensamiento reflexivo y crítico ha podido, en nuestras sociedades, respetarlos, alejarlos, disciplinarlos. No los ha extirpado en absoluto. Y, admitiendo que ello fuera posible, ¿sería deseable?»
9. Un importante descubrimiento paleontológico humano, el *Sinanthropus pekinensis*; «*Revue des questions scientifiques*» 20 julio, 1930. Cf. Yves de Montcheuil, op. cit.
10. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 137
11. Lo que es negado, especialmente por Henri de Man, que se refiere a los primeros escritos de Marx. «Según la concepción fundamental de los hechos sociales que hará el punto de partida de Marx, las condiciones materiales determinan a los hombres tanto como éstos determinan esas condiciones. Sobre todo en sus obras de juventud expuso y defendió esta posición: ésta sólo hace justicia a la realidad de la vida, que se presenta bajo el doble aspecto de un proceso material y espiritual. Las obligaciones prácticas de la lucha que las circunstancias del momento impusieron a Marx lo indujeron, en sus escritos ulteriores, a apoyarse en la primera de las dos afirmaciones y a subrayar la determinación material del comportamiento social. Después de él, la mayor parte de los marxistas han seguido desplazando el hacerlo, hasta el momento en que, de la doctrina dialéctica de una reciprocidad de acción material y espiritual en la lucha del hombre con su media, surgió la doctrina materialista de las causas puramente económicas de los hechos de orden espiritual.» *L'idée socialiste*, tr. franc., 1953, pág. 16. Sea lo que sea, es necesario reconocer que Marx jamás supo comprender el hecho religioso en sí mismo.

RESUMEN

En resumen: creer que la ciencia puede alcanzar los principios mismos de la humanidad; creer que es posible determinar a fuerza de inducciones psicológicas cuáles son actualmente las poblaciones más primitivas y cuáles fueron las más primitivas entre las formas religiosas que se ofrecen a la observación; creer que lo primitivo o lo rudimentario equivale a lo esencial y a lo fundamental; creer, en fin, que se hace ciencia para cuando se aplica un sistema, tales son, en dosis más o menos fuertes, según los casos, las cuatro ilusiones que actualmente están todavía lo bastante extendidas entre los sabios que se entregan al estudio de la religión para que valiese la pena señalarlas.

Desde luego, no se trata de lanzar una piedra a los sabios, algunas veces ilustres, que fueron víctimas de estas ilusiones. Era casi inevitable que una ciencia joven tuviese en sus principios ambiciones desmesuradas y que despertara esperanzas quiméricas. Era imposible que en su primera fase contara con un método seguro. Nacida en el siglo del evolucionismo, era natural que adoptase instintivamente, al mismo tiempo que las intuiciones exactas, los esquemas más simplistas. En fin, como toda disciplina positiva, necesitó tiempo para desprenderse de la metafísica, dispuesta a volver a la metafísica, pero plenamente consciente y sin confusión de métodos. A través de tantas teorías frágiles, la ciencia, por otra parte ha progresado. Pero sus progresos sólo serán decisivos si se libera de ilusiones que la madurez no consiente ya. Basta con advertirlo para darse cuenta de que no es en el campo de la etnología o de la prehistoria y sobre la cuestión científica de los orígenes donde puede librarse una lucha decisiva acerca de la religión. Pero esto es lo que no han visto los escritores leninistas, que, bastante perspicaces para criticar las síntesis del «racionalismo burgués» y su ideología superficial, creen aún, sin embargo, que el estudio de la «religión primitiva» les proporcionará «la clave» del problema religioso (12).

Notas

12. Lucien Henry, *Les origines de la religion*, pág. 139. Ver pág. 25 y 68, las críticas dirigidas por el autor a las ideas de Salomón Reinach y de Frazer.

DISCUSIÓN DE ALGUNOS PUNTOS IMPORTANTES

¿Quiere esto decir que nada puede ser establecido sobre nuestros orígenes religiosos, que tenga cierto alcance?

En absoluto. Los progresos realizados desde hace cuarenta años en el método etnológico, así como el enriquecimiento considerable de una documentación que no deja de aumentar, permiten desde ahora, si no

aportar soluciones definitivas, al menos rechazar ciertas afirmaciones falsas o arbitrarias. Una base más sólida y más amplia se ofrece así a las hipótesis históricas, igual que una materia más rica a las interpretaciones de la psicología religiosa y de la metafísica.

ARBITRARIEDAD DE LA TESIS SOBRE UNA FASE ARRELIGIOSA

En primer lugar, ¿es necesario colocar al principio de la historia un período totalmente arreligioso?

La tesis fue sostenida antaño por Lubbock (13), al mismo tiempo que la tesis de la promiscuidad primitiva de los sexos. Extraña ver cómo actualmente tanto una tesis como otra son todavía defendidas. Tratada con toda justicia, ya en 1909, por A. Van Gennep, de fantástica, la teoría de la promiscuidad de los sexos, ha sido destruida por la crítica detallada a la que la sometió Edward Westermarck, en la segunda edición de su gran Historia del matrimonio (14). En cuanto a la suposición de una ausencia total de religión en los primitivos, Lubbock alegaba en su favor el ejemplo de algunas tribus particularmente groseras. Pero, uno a uno, estos ejemplos (que no hubieran probado gran cosa) resultaron falsos. Recientemente, pueblos que eran considerados ateos han revelado a observadores más pacientes creencias que no se sospechaban en ellos. Las informaciones circunstanciales de Strehlow sobre los Arunta de Australia Central contradicen las negaciones demasiado precipitadas de Spencer y de Gillen, y los yaganes de la Tierra del Fuego, en oposición a las afirmaciones de Darwin reproducidas por Frazer, han sido considerados, sin ninguna duda, como pueblos religiosos por Gusinde y Koppers (15). Faltando el apoyo de la etnología, algunos recurren a la prehistoria. Antes de la edad de las cavernas, dicen, «nada se ha encontrado que pruebe que existía la religión». La cosa está clara. Pero este argumento negativo no tiene ningún alcance, porque ningún documento nos informa sobre la actividad espiritual de los hombres en esa edad anterior. No hay más razones para negar toda religión que para postular entre ellos, por ejemplo, el monoteísmo. No especulemos, como ya se ha hecho, sobre la religión del signatorio: sería, por lo menos, prematura. En todo caso, desde el período musterense, el primero del que tenemos restos humanos un poco completos, la atención prestada a la sepultura atestigua un orden de preocupaciones que es difícil de poner en claro, pero que pueden, al menos en sentido amplio, llamarse religiosas.

El leninismo concede una gran importancia a la afirmación de una primera fase completamente arreligiosa de la humanidad, porque espera encontrar en ello una prueba de que la religión no responde a una necesidad esencial de la naturaleza humana, sino solamente a un estado transitorio de la sociedad. Por esta misma razón se opone a la teoría freudiana cuyo error, pretende, es «transformar una categoría histórica y social en una categoría eterna y biológica», y que ha hecho así de la religión, quierase o no, un fenómeno inherente a la humanidad (16). Pero lejos de ser los hechos reales los que originan la tesis, está claro que es la tesis la que dirige la afirmación de los hechos.

¿DÓNDE EXISTE LA CULTURA MÁS ARCAICA?

¿Cuáles son de los «primitivos» que aun existen sobre nuestro planeta, los representantes de la cultura más arcaica?

Según una teoría aceptada durante mucho tiempo, seguida ciegamente por Durkheim, y a la que se adhiere, entre otros, Lévy-Brühl, serían, sin duda alguna, los indígenas de Australia Central. Lo grosero de su cultura haría ver en estos australianos a los más atrasados de todos los hombres, a los verdaderos primitivos. Pero esta ecuación entre primitivismo y grosería, justa en lo que concierne a los elementos materiales de una cultura, lo es mucho menos tal vez cuando se trata de elementos espirituales. Para formularla se supone que lo más grosero es también lo más simple. Pero, por una parte, si ello es generalmente cierto en el primer caso, no lo es forzosamente en el segundo: en tribus australianas como la de los Arunta, ritos y creencias, por groseras que sean, aparecen ya muy complicadas. Y, por otra parte, habría mucho que decir sobre la relación entre las dos ideas de primitivismo y simplicidad, relación completamente diferente según se trate de una simplicidad de pobreza o de una simplicidad de perfección.

TASMANOIDES Y PIGMEOS

Si se abandona este punto de vista sobre el espíritu para considerar las cosas más históricamente, aparecen nuevas direcciones. Sin duda, los progresos conseguidos con el método no permiten aún --si deben permitirlo alguna vez-- erigir un cuadro completo y definitivo de las diversas culturas en sus relaciones reales y su cronología relativa. El cuadro de Schmidt, que supone el esfuerzo mayor en este sentido, debe considerarse como una hipótesis de trabajo, elaborada después de una serie numerosa de observaciones, pero no como una adquisición irreformable. No concuerda, por otra parte, en todos los puntos con otras, como la de Graebner. Sin embargo, un hecho parece aclararlo. Sin decir nada de los Tasmanianos, cuya raza fue completamente destruida por los colonos ingleses en el espacio de un siglo (1777-1877), antes de que se hubiesen podido recoger sobre sus creencias informaciones concordantes, el grupo de poblaciones llamadas «Tasmanoides» y el de los Pigmeos presentan señales de gran antigüedad.

SU SITUACIÓN GEOGRÁFICA

Los signos extrínsecos, en primer lugar. Su situación geográfica los presenta como autóctonos expulsados de su

suelo por nuevas capas humanas (17): Kurnai y Chepara, rechazados a la extremidad sudeste de Australia; Bushmen del Africa del Sur; Yaganes y otras tribus de la Tierra de Fuego; Pigmeos de Asia o de Africa, que se mantienen con grandes dificultades en islotes (islas Andamán) o en aportadas profundidades de las selvas ecuatoriales (18). Signos intrínsecos: la cultura material de estos pueblos es extremadamente rudimentaria. Esto es cierto sobre todo para los Pigmeos, de quienes es preciso decir algunas palabras.

RAZA Y CULTURA DE LOS PIGMEOS

Considerados largo tiempo como seres legendarios --Bufforn creía todavía que eran simios--, los Pigmeos no comienzan a ser conocidos un poco a fondo hasta la segunda mitad del siglo último, gracias a los trabajos del alemán Schweinfurt y del francés De Quatrefages. En la actualidad son cada vez mejor conocidos aunque muy imperfectamente aun. Se les divide comúnmente en dos grupos, bajo los nombres convencionales de Negritos para los de Asia y Oceanía, y de Negrillas para los de Africa. Desde el punto de vista antropológico, forman, sin duda alguna, razas aparte. Su constitución física es original, no parece el resultado de una degeneración a partir de una raza negra. Si están, en casi todas partes, en vía de desaparición (19), es por causas completamente externas. Los más numerosos y prósperos son actualmente los del Congo Belga, que, según Schebesta, son cien mil, aproximadamente (20).

La mayor parte de esos hombrecillos ignoran aún la talla de la piedra; sólo utilizan la madera o el hueso. Algunos de ellos (los Andamanianos) no saben incluso ni producir fuego. Carecen de arte figurado. Sus hogares son simples abrigos de ramaje. No conocen la agricultura y viven de frutos y caza, medios de existencia insuficientes que los hacen depender de sus vecinos la mayor parte del tiempo. Nos encontramos aquí, según parece, con un conjunto cultural más arcaico aún que el de los australianos «paleolíticos» (21).

Por otra parte, las relaciones entre los pigmeos y las razas circundantes son más frecuentes y regulares de lo que se creyó en un principio. Además de los mestizaje, que son muy numerosos, se han ido produciendo mezclas culturales. Tampoco se encuentra aquí un «ciclo cultural» en estado puro, y para reconstruir la cultura pigmea original hay que dedicarse, según una pintoresca expresión de Schmidt, a operaciones de «química etnológica» o, como dijo Rabeau, al «análisis sociológico», operaciones más o menos aventuradas siempre. No es seguro que, en algún caso, haya pigmeos que hablen su lengua original. Una observación atenta descubre con frecuencia en ellos, aunque en pequeñas dosis, animismo, magia, mitología, incluso totemismo, sin que haya media de afirmar con seguridad si son elementos recibidos de pueblos vecinos más «evolucionaron». Este hecho disminuye la importancia de la oposición, quizá artificial, que existe entre los etnólogos partidarios de la prioridad de los «australianos y los partidarios de la prioridad de los pigmeos». El reconocido arcaísmo de la cultura pigmea permitiría, al menos, ver con más claridad que el desarrollo del totemismo en el que algunos creyeron encontrar la primera forma de religión, es un fenómeno relativamente tardío, y aportaría un dato más al problema capital del origen de la idea de Dios.

Notas

13. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man, 1870.

14. Trad. franc. 1934, t.I, págs. 115 a 303. Ver también R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, ed. franc. completada por el autor, París, 1935.

15. Ver Koppers, 3ra semana de etnología religiosa (Tilburgo, 1922), Págs. 316-328, Y «Etudes», 1922, t. 173, pág. 152-165. Unter Feuerland Indianen, Stuttgart, 1924. Este caso de los yaganes facilitó a Frazer uno de los argumentos en favor de su tesis general sobre la anterioridad de la magia.

16. LUCIEN HENRY: Les origines de la religion, págs. 83 y 90.

17. Es todavía una convicción común, en África, entre los negros y entre los pigmeos, que éstos fueron los primeros poseedores de la tierra Africana.

18. Forman en la actualidad una serie de islotes repartidos por una vasta zona que se extiende de Oceanía a la costa occidental de Arisca. Se les encuentra en Nueva Guinea, en Filipinas, en Formosa, en alguno rincones de China, en Malaca, en las fronteras de Indochina y Siam, en el Océano Indico, en las Indias (mones Vindhya), en el Sur de Abisinia, en el Congo Belga, en el Congo francés, y en Gabón.

19. Los Mincopios de las islas Andamán, que eran alrededor de 5000 en 1858, y 1317 en 1911, son hoy aproximadamente 450.

20. Schebesta ha estudiado especialmente a los negritos de Malaca y a los negrillos del Ituri, en el Congo belga. Ver Schebesta, *Orang-Utan, Bei den Urwaldzwerge von Malaya*, Leipzig, 1928, *Bambutu, die Zwerge von Kongo*, Leipzig, 1932. Los resultados de la segunda investigación de Schebesta en el Congo han sido publicados en *Christus und die Religionen dem Erde*, 1951, vol. L., págs. 562-578. f. también el libro mucho más completo citado al final de este capítulo en la Bibliografía, que junta con el volumen del P. Trilles son dos libros que hay que comparar.

21. Las escasas vinculaciones entre la etnología y la prehistoria tendrían un serio apoyo si se descubriese algún fósil de pigmeo. Pero eran erróneas las noticias de semejantes descubrimientos, en Sumatra, y después en la India, durante los últimos años.

ESTA IDEA DE DIOS ¿APARECE COMO EL FRUTO DE UNA EVOLUCIÓN TARDIA ?

LA IDEA DE DIOS ENTRE LOS PRIMITIVOS

Se ha hablado de un monoteísmo pigmeo. La expresión no parece exacta. Pero en muchos de los pueblos llamados primitivos, sin exceptuar a los pigmeos, se comprueba, entre otras muchas supersticiones diversas, algunos rastros al menos de creencia en un ser claramente superior, que tiene nombre aparte y diferente de los espíritus de la naturaleza o de las almas de los muertos, incluso cuando tiene algunos rasgos comunes con éstos. Concebido en general bajo formas muy antropomórficas, o incluso zoomórficas, este Ser anuncia ya, sin embargo, por uno u otro de sus caracteres, al Dios de las religiones monoteístas: es poderoso, dueño de la vida y de la muerte, autor del

mundo y de los hombres, y en determinados casos, de manera más o menos perfecta, bueno, justa, vigilante... Tal es el vatauineuva de los yaganes, cuyo nombre significa «el Muy Anciano», y que recibe también los epítetos de «Muy Alto», «Muy Poderoso, bueno y cruel (pues da la muerte de la misma manera que protege), y al que se dirigen diciendo «Hipapuan», es decir, «Padre Mío» (22). Tal el Tira-wa que los Pawnee definen «la fuerza de lo alto que mueve al mundo y vela sobre todas las cosas». Tal aún el Nzambi, del que los bantúes del Africa Occidental dicen: «Es aquel que nos ha hecho, nuestro padre». O el Kalunga de los Ovambo del Africa del Sur, que lleva en su cintura dos cestos, dispuesto a verter sobre los hombres uno u otro, según su conducta...

En muchos casos, semejante creencia no juega ningún papel en los ritos ni en la vida social, y por esto ha podido pasar mucho tiempo sin ser advertida (23). «Idea muerta», se ha dicho, sin eficacia. Esto no siempre es verdad. Pero si a veces se ora al Ser superior, éste no es objeto de un culto público, de ritual regulado. Así los Arunta creen en un Altjira, del que cuentan las más extrañas leyendas; pero toda su religión se absorbe prácticamente en los ritos totémicos, que no dejan lugar para la otra creencia. Determinadas tribus del Africa Oriental llaman a su Anyambie, «dios ocioso». Según otros, después de haber realizado su obra, el Ser superior se fue a trabajar a otros lugares. O bien, después de haber vivido algún tiempo cerca de los hombres, se alejó de ellos, ya a causa de su maldad, ya por temor a su habilidad. «Nzambi nos ha abandonado --dicen los bantúes--, ¿por qué ocuparnos de él? Los Diola del Pagny expresan, sin duda alguna, la misma creencia cuando dicen: «Ha muerto». Los Herreros dan otra explicación: «Es bueno, no es como los espíritus: ¿por qué hemos de tratar de apaciguarle?»

De cualquier manera que haya que interpretar estos hechos, constituyen para la creencia que examinamos un indicio de ancianidad. Este indicio no es el único. Mientras que el Andriamanitra de los malgaches juega en su religión un papel muy difuso, su nombre se encuentra constantemente en las fórmulas de juramento, en ciertas frases rituales, en los cuentos y sobre todo en los proverbios. Las lenguas bantúes ofrecen el mismo fenómeno característico.

DIFUSIÓN GENERAL DE LA IDEA DE LOS «GRANDES DIOSES»

Los descubrimientos de Howitt, en el sudeste australiano, a partir de 1884, llamaron la atención sobre esta clase de creencias. Después Andrew Lang, intrigado por una lectura sobre el Baiame de los australianos del sudoeste, comenzó una investigación cuyos resultados comunicó en 1898, en *The Making of Religion*, obra un poco romántica, en donde este antiguo discípulo de Tylor sostiene la tesis del monoteísmo primitivo. Desde entonces, numerosos trabajos, resumidos en la voluminosa obra de Schmidt, han venido a demostrar la difusión general de los high gods. Mientras esta difusión no haré reconocida, se podía decir, con Tylor y Curr, que se trataba de influencia de las misiones: explicación totalmente insuficiente, salvo para algunos casos raros. O bien, con Howitt, Durkheim o Van Genep, se podía suponer que era una creencia tardía, y que el Ser supremo sólo era una réplica, magnificada, engrandecida, del jefe de la tribu, o de su antepasado. De hecho, este Ser aparece con frecuencia, especialmente entre los australianos, como el «Antepasado primitivo» --hasta el punto de que es con este nombre con el que le designa Söderblom--, aunque con más frecuencia todavía presenta los caracteres de un dios del cielo. Pero, incluso en estos casos, es un ser aparte. Es, como dicen algunos pieles rojas, «el Anciano que no ha muerto nunca». Por lo demás, su figura es muy clara en estos pueblos que lo conocen, o casi no conocen, el culto de los antepasados, hasta el punto de que se le puede aplicar el juicio del historiador Eduardo Meyer: «La opinión que hace derivar del culto de los muertos, de la adoración de los antepasados, la creencia en los dioses vivos es absurda».

SU ARCAÍSMO ETNOLÓGICO

Cada vez más, de cualquier manera que se les llama, y de cualquier manera que se represente su génesis en el espíritu del hombre, se debe, pues, reconocer el «arcaísmo etnológico» de los «grandes dioses». Con un R. Lasch, se ve en ello uno de esos «enigmas de los comienzos de la cultura humana que probablemente nunca será posible resolver». Se comprueba, con un F. Heiler, que sus figuras enigmáticas «ocupan un puesto aparte en las creencias de los pueblos salvajes, y que no están en relación genética con la creencia en los espíritus, ni con el culto de los antepasados». El Ser superior no es simplemente el jefe de los espíritus. Existe en otro plano. Dato irreductible que «perturba las síntesis de los etnólogos» (24). Hay que evitar agrandarla, idealizarla, pero es necesario aceptarla tal como es.

ORIGEN RELIGIOSO DE LA RELIGIÓN

Lo que ha hecho que varios sabios no lo acepten es el que les parecía «inverosímil a priori que salvajes desnudos, sin gobierno organizado, incapaces de contar hasta siete, hayan llegado a una concepción filosófica tan sublime». Esta frase de Hartland da fe de un torpe equívoco. Está claro que no podemos suponer que en el primitivo se dé ni una alta filosofía ni una civilización avanzada. Pero, ¿se sigue de aquí que nada en su espíritu pueda superar y trascender el círculo de las más groseras supersticiones? ¿Un pensamiento elevado no puede abrirse camino a través de expresiones --y no sólo expresiones verbales-- ingenuas, incluso groseras, cuya depuración será precisamente el papel del progreso intelectual y moral? Nada permite, para otra parte, reducir a priori el elemento religioso a un elemento intelectual, como tampoco a un elemento social. No es que este doble elemento no entre a formar parte

de la religión; pero, ¿basta para especificarla? Cualesquiera que sean las condiciones de su despertar, ¿por qué la religión no puede comenzar por sí misma? En este caso, no tendríamos que preguntarnos si precede del animismo, o de la magia, o de alguna prefilosofía, de algún estado económico o social cualquiera. Más o menos disimulada, más o menos ignorante de sí misma, habría existido siempre... Por lo menos es una hipótesis que no puede ser excluida de antemano.

EL «MANA» Y LOS SISTEMAS PREANIMISTAS

Una demostración paralela semejante a la de los «grandes dioses viene en su apoyo. Hacia fines del siglo pasado, el inglés Codrington, misionero en Melanesia, observó que los indígenas creían en una fuerza, difusa en muchos objetos distintos, y absolutamente diferente de toda fuerza material, a la que llamaban mana. Este nombre estaba destinado a tener una gran fortuna en la etnología moderna. Una concepción análoga, en efecto, existe en muchos pueblos primitivos: el hasina de los malgaches, el tilo de los ba-ronga, el orenda de los hurones, el wakenda de los omaha, etc., o todavía el yok de los tlingit, de quienes J.R. Swanton nos expone con estas palabras la creencia:

«El tlingit no divide el universo arbitrariamente en cierto número de dominios, gobernados cada uno por un espíritu sobrenatural. Por el contrario, para él el poder sobrenatural se presenta como una amplia inmensidad, una en cuanto a su especie, impersonal, insondable en cuanto a su naturaleza, pero que, cuando se manifiesta a los hombres, toma forma personal y hasta se podría decir humanamente personal, bajo cualquier aspecto en que se manifieste. Así, esta masa de energía sobrenatural se convierte en el espíritu del cielo si se manifiesta en el cielo, del mar si se manifiesta en el mar, en espíritu del oso si en el oso, de la roca si en la roca, etc.

»No hay que deducir de aquí que el tlingit razone constantemente sobre todo esto o sea capaz de enunciar la idea de la unidad de lo sobrenatural, pero parece que éste es su sentimiento, aunque inexpresado. Por esto es por lo que tiene un solo nombre para expresar este poder espiritual, el yok, que sirve para todas las manifestaciones específicas de este poder, y a esta percepción o sentimiento reducido a la personalidad parece habitualmente haberse fijado la idea del Gran Espíritu.

»Esta energía sobrenatural debe ser cuidadosamente diferenciada de la energía natural... En el espíritu del tlingit, es sentida la diferencia entre los dos casi con la misma claridad que entre nosotros...» (25)

Fundándose, sobre todo, en hechos de este tipo se han elaborado los sistemas preanimistas, que no siempre han sabido, más que los otros sistemas, evitar lo arbitrario. Lehmann, autor de una monografía sobre el maruz (26), ha tenido que reaccionar contra las interpretaciones demasiado abstractas que del mana habían sido propuestas. Con excesiva prisa se había llegado a la conclusión de que la religión del primitiva había pasado por un estadio impersonal y mágico por completo. De una manera más modesta, conviene ver en ello la objetivación grosera, y con frecuencia apenas formulada, de ese sentimiento que Marett llama awe, y Rudolf Otto, sentimiento de lo numinoso (27). Sólo en este caso podríamos hablar de preanimismo, al menos en este sentido de que sólo semejante sentimiento transforma la filosofía rudimentaria del animismo en filosofía religiosa. Se trata, en todo caso, de una noción equívoca y confusa: más pronto o más tarde, y según las fuerzas intelectuales o espirituales que entren en acción, la actitud que la engendra se trueca en religión o en magia. Estamos en el camino del teísmo o del panteísmo; de la superstición que data de un poder sobrenatural toda clase de objetos materiales o de seres imaginarios, o de la religión que reconoce su fuente en Dios. Veamos en esto sólo un indicio, entre otros, de ese doble sentimiento por todas partes, aunque oscuramente extendido, sentimiento de la unidad de lo sagrado y de su distinción con lo profano.

Notas

22. Hechos semejantes arruinan la afirmación --que, por otra parte, nada autoriza-- según la cual la plegaria aparece sólo en el estudio del totemismo (L. HENRY, op. cit., pág. 115).

23. Cf. M. De la Fosse, Les nois de l'Afrique, París, 1922, pag. 153: «parece evidente que esta creencia (en un Ser suprimo) es aproximadamente tan universal entre los negros de África, pero es de orden cosmogónico más que religioso. Admiten que el mundo y los seres que encierra, comprendidos los espíritus, han sido creados por un Ser superior cuya existencia reconocen, pero del que se desinteresan porque no sabrían cómo entrar en relación con El y porque El mismo se desinteresa de la suerte de sus criaturas. Véase también la hermosa obra de Georges Hardy sobre L'Art negre (col. Art et Religion, París, 1927).

24. PIERRE RYCKMANS: Dominer pour servir, Bruselas, 1931. págs. 148-149.]

25. Citado por Chr. Dawson, Progres et Religion, trad. franc., 1935, pág 81-82.]

26. Mana: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer grund'age, Leipzig, 1915.

27. R. MARETT: The Threshold of Religion, Londres, 1909, R. OTTO: Das Heilige, Gotha, 1917 (trad. franc. de la 18.a edición alemana, París, 1929)

¿ CUÁLES SON LAS RELACIONES ENTRE EL DESARROLLO SOCIAL Y EL DESARROLLO RELIGIOSO ?

A esta última cuestión podemos responder, en parte, con todo lo que acabamos de ver. La historia de las sociedades humanas y la historia de la religión es, por numerosas e importantes que sean sus relaciones, constituyen dos historias distintas, que no se acoplan siempre, así como tampoco coinciden exactamente con la historia de la inteligencia en sus técnicas. Sin embargo, el marxismo ha intentado renovar, sobre este punto, la tesis de mucho sociólogo burgués, insistiendo, más allá del factor político, en el factor económico. He aquí cómo expone, por ejemplo, los progresos del monoteísmo.

LA TESIS MARXISTA SOBRE LA APARICIÓN DEL MONOTEÍSMO

La constitución de los grandes imperios, nos dice, conducía ya a este resultado, siendo los dioses la sombra celeste de los jefes. Cuando venció el rey de Babilonia, impuso su dios, Marduk, a los pueblos vencidos. Pero fue el comercio quien propagó con mayor pujanza la idea de la unidad divina. El comerciante viajero, sin residencia fija, se encomendaba en todas partes a su dios: éste llegó a ser, pues, omnipresente. A partir de este momento no podía tener ya forma humana: se convirtió en puro espíritu. En el seno de las grandes ciudades cosmopolitas se mezclaba a los otros dioses. «Así se formó la idea de un dios universal, abstracto, reflejo de un hombre abstracto, dominado por la fatalidad del mercado» (28). Tal es ya el Dios del cristianismo primitivo; tal, sobre todo, el de la edad capitalista y el liberalismo económico.

Como la misma religión, y como toda forma de civilización, el monoteísmo sería, pues, un simple reflejo, o, según la palabra clásica, una «superestructura» de la vida económica. No menos opresiva y perjudicial, por lo demás, que las formas más groseras que le han precedido. Con el cambio de las relaciones sociales que resulta del progreso de la economía, con el cambio de las formas de explotación, las representaciones religiosas pueden cambiar. Pero la religión continúa justificando siempre la violencia y la opresión, sanciona siempre tal o cual orden de explotación, como instituido por Dios mismo. La religión comenzó el día que los hombres se dividieron en clases, con la explotación del hombre por el hombre. Debe acabar con esta explotación.

VERDAD PARCIAL

A pesar de algunos detalles que es difícil tomar en serio, reconozcamos que no todo es falso en esta teoría. Por lo menos muchos hechos le dan una apariencia de razón. Según que el hombre sea cazador, agricultor o pastor, todo el sistema religioso presenta caracteres diferentes: la escuela histórico-cultural ha insistido mucho en esta ley. A medida que el grupo humano, primero modesta tribu, se convierte en ciudades después en nación y después en imperio, se cumplen una serie de transformaciones paralelas en los ritos y en los mitos. Es cierto, pues, que se encuentra en éstos un reflejo del estado social --que no es independiente del estado económico-- y que, por consiguiente, concurren a reforzar este estado. Sería necesario solamente, para ser justos, ver también cómo los abusos sociales, la religión así considerada consagra el principio mismo de la sociedad; cómo contribuye, pues, quizá más que cualquier otro elemento, a asegurar la cohesión social, a permitir al hombre perpetuarse, vivir, que es la primera condición para progresar.

Además, hay otra cuestión la esencial. Como el nacionalismo, el materialismo tiene, si se nos permite decirlo, cuantitativamente razón, un poco como la tiene el determinismo para la mayor parte, o la más aparente, de las acciones humanas. Pero lo que cuenta verdaderamente es, con frecuencia, lo que materialmente tiene menos importancia, e incluso para apreciarlo en su justo valor es necesario considerarlo desde dentro. En materia religiosa, el etnólogo, el sociólogo o el historiador, sólo conseguirán puntos de vista superficiales.

Algunos aspectos son, a pesar de todo, demasiado evidentes para permanecer ocultos a quien quiera abrir, los ojos. ¿Es el culto de un Dios sin figura el reflejo de una edad de comercio y de operaciones bancarias? ¿Es el monoteísmo el resultado de una unificación de los poderes terrestres? ¿Cómo se explicará la historia de la India, en la que se han extendido profundos sistemas de filosofía religiosa y altas formas de adoración divina en el seno de una economía primitiva y de una sociedad políticamente amorfa? ¿Se han leído, sobre todo, los primeros preceptos del Decálogo judío? (Poco importa aquí la cuestión de fecha.) «¡Escucha, Israel! Yo soy Yahvé, tu Dios. No tendrás otros dioses ante mi rostro. No constituirás ninguna imagen tallada (...) Porque Yo, Yahvé, soy un Dios celoso... (29)

DOS CLASES DE RELIGIONES MONOTEÍSTAS

No hay necesidad de una observación muy minuciosa para distinguir en nuestra historia occidental, a pesar de sus múltiples implicaciones, dos clases de religiones «monoteístas» (30). La primera es, en efecto, al menos en parte, fruto del desarrollo social al mismo tiempo que del progreso de la redención: poco a poco, a imagen de lo que pasa sobre la tierra, se constituyen panteones. Se organizan, se jerarquizan, sugiriendo la misma multitud y mezcla de los dioses la idea de la unidad de lo divino; por último, el jefe de la sociedad divina crece hasta convertirse en el dios supremo, de quien los otros dioses sólo son servidores. Así ocurre --con numerosas variantes en el proceso-- en Babilonia, en el imperio aqueménida, en el mundo helenístico y en Roma, bajo el Imperio... ¿Hay algún beneficio para la política, para la civilización, para el pensamiento? Sí, y algunas veces muy considerable. ¿Pero hay progreso propiamente religioso? No siempre, y frecuentemente en absoluto. Porque si se supera el antropomorfismo, sólo se va a parar a un divino abstracto o a una Naturaleza divinizada. En la segunda clase de monoteísmo, por el contrario, el Dios único se afirma con exclusividad bravía: «No hay más Dios que Dios». No es el resultado de ningún sincretismo, intelectual o político. No se puede hablar a este respecto de integración o concentración, sino de oposición y negación. No es promovido por la evolución, sino que se impone por una revolución (31). Es un Dios al que es preciso convertirse rompiendo los ídolos. Se tenía hasta aquí, poniendo las cosas en lo mejor, un Principio complaciente, que justificaba las prácticas del politeísmo consuela dando al mismo tiempo las dominaciones carnales, y que constituía en sí mismo la posesión de una pequeña minoría de sabios. Se tiene ahora un Ser, no abstracto, aunque

completamente espiritual; un Ser intransigente que reclama para sí todo el culto y que quiere ser reconocido por todos; un Ser trascendente que desborda todas las ciudades terrenas, aunque fuese la ciudad del mundo. Sólo este segundo monoteísmo está cargado de fuerza explosiva. Sólo éste lleva en sí el progreso religioso, originando el principio de una transformación radical de las concepciones y de la vida religiosa. Cuando este monoteísmo encuentra al primero debe empezar por triunfar de él utilizándolo después para expresarse, completarse y expansionarse determinando su fin. Ahora bien, este monoteísmo no aparece en los grandes estados unificados, después de poderosas conquistas, a continuación de profundas especulaciones o de grandes transformaciones económicas. Allí hasta donde se puede reconstruir la historia en el estado desesperante de las fuentes, la religión de Zoroastro, «la menos pagana de las religiones paganas, nació en un apartado rincón del Irán, lejos, en todo caso, de ese foco de cultura que era Babilonia, y antes de la era de sincretismo abierta en la misma Babilonia por las conquistas de Ciro. El Judaísmo y el Islamismo también desmienten toda teoría del desarrollo religioso que recurre sólo a los factores extraños a la religión (32) Israel era un pueblo pequeño, de pensamiento rudo, economía rudimentaria, civilización mucho menos brillante que sus grandes vecinos que, uno después de otro, lo aplastaron. Los árabes no tenían apenas unidad antes de la égira. La idea de Dios, lo comprobamos en sus más altas formas como lo hemos comprobado en sus más humildes manifestaciones, rompe y desborda todos los cuadros sociales y todos los cuadros mentales. Se podría sentir la tentación de decir: «Él espíritu sopla donde quiere.»

¿ESTÁ LA RELIGIÓN AL SERVICIO DE LA OPRESIÓN?

El Espíritu sopla, en efecto y mientras el primero de los dos monoteísmos aunque imperfectamente llamado así --sirve aún para mantener un orden social más vasto, más opulento, pero también, quizá, más tiránico (recuérdese el «monoteísmo solar de Aureliano), el segundo, el único verdadero, el del «Dios Vivo», se convierte para la conciencia humana en el principio de liberación, puesto que es, contra todas las formas de abusos sociales, una reivindicación permanente de justicia. Por lo menos lo es, y al máximo, en la fe que los cristianos han heredado de los judíos. Renan comparaba los profetas de Israel a tribunes socialistas. Esto era rebajarlos extrañamente. Pues ¿qué voz de tribuno socialista igualó alguna vez en poderío a los «rugidos de Amós, el pastor elegido por Yahvé para hacer escuchar sus amenazas contra los que «pisotean al pobre» y «tuercen el camino de los pequeños»? (33) Los profetas son reformadores religiosos y por esto también reformadores sociales. En ellos, Yahvé aparecía como el Todopoderoso, pero su poder no está al servicio de los poderosos de este mundo, está por entero al servicio de la justicia, como su santidad está al servicio de la moral.

Ciertamente, «siempre que una religión cede al concordismo social, es decir, accede a presentar las formas actuales de la economía como realizadoras del plan providencial de la sociedad, da pretexto al reproche» marxista. Esto es frecuente, ya lo sabemos, incluso entre los cristianos. Pero el cristiano más conservador admitirá, si quiere continuar fiel a la inspiración de su fe, que el cristianismo impone al hombre «un progreso constante en la caridad, que debe traducirse hasta en la organización económica y social» (Yves de Montcheuil). Lejos de reflejar esta organización, es, pues, su principio de renovación, de transformación perpetua. Si el historiador no lo advierte siempre a primera vista es porque este principio obra en profundidades que sólo una reflexión prolongada puede alcanzar.

Notas

28. LUCIEN HENRY, op. cit., pág. 37.

29. Deuteronomio, cap. 5

30. Dejados a un lado los monoteísmos puramente filosóficos, sobre los que habrían de darse precisiones de orden muy diferente

31. Puede consultarse sobre esto: R. PETTAZZONI: La formation du Monothéisme. «Revue de l'histoire des religions», t. 88.

32. No se discute, sin embargo, que toda religión duradera debe estar enraizada y que su nacimiento depende de condiciones que no son únicamente religiosas. Un cristiano no se asombrará de ello, si conoce el lugar que ocupa, hasta en la religión revelada, la idea de «plenitud de los tiempos».

33. Amos 1, 2; 2, 7; 4, 1; etc.

CONCLUSIÓN

Aunque dependa estrechamente, en su expresión objetiva, de la doble analogía natural, por la que concebimos todas las cosas: mundo sensible y mundo social, la idea de Dios aparece en la humanidad como algo espontáneo, específico. Todos los ensayos de «génesis», como todos los ensayos de «reducción» intentados fallan en algo. Ciertamente, de ello no se sigue inmediatamente que esta idea tenga por término un Ser real y que la religión tenga valor absoluto. Tampoco queríamos demostrarlo aquí, sino definir solamente las fronteras entre «conocimiento natural» de Dios y «revelación» Para terminar, bastará indicar que aunque muy escasos y muy oscuros para satisfacer nuestra curiosidad científica, los datos ciertos de la historia religiosa se prestan naturalmente a una interpretación cristiana (no decimos que impongan tal interpretación), y que reciben de ello la más grande inteligibilidad de que son capaces.

En una humanidad hecha a imagen y semejanza de Dios, pero pecadora, constreñida a una elevación larga y difícil, pero trabajada desde su despertar por una llamada superior, es normal que la idea de Dios esté a la vez presta

siempre a surgir y siempre amenazada de desaparición. Dos tendencias principales actúan, una que proviene de las condiciones en que debe esforzarse la inteligencia, y la otra, de la desviación moral original: tendencia a confundir al Autor de la Naturaleza con esta Naturaleza a través de la cual se revela oscuramente y a la que es necesario tomar los rasgos de su imagen; tendencia a abandonar al Dios demasiado exigente y demasiado incorruptible por subalternos o ficciones. Las analogías se endurecen, y hasta en los tiempos en que su conocimiento parece haber hecho progresos decisivos, Dios es concebido todavía como un individuo de pasiones humanas o como una abstracción sin resplandor eficaz. Lo mejor se cambia a veces en lo peor, y la gran fuerza de perfeccionamiento del hombre se relaja para fines profanos.

De aquí nace la necesidad de una purificación siempre renovada. A esta purificación, desde los lejanos tiempos de Jenófanes, contribuye la reflexión del ateo, y los más ateos no son siempre los que se creen y se dicen sin Dios. Pero es efecto de una clarividencia todavía ciega el rechazar a Dios a causa de sus deformaciones humanas o a la religión por el abuso que de ella hacen los hombres. Como la religión ha comenzado por sí misma, debe incesantemente purificarse a sí misma; también el monoteísmo, como hemos visto, se estableció por negación, pero esta negación fue fecunda. Por lo demás, bajo una forma u otra, después de las negaciones más desfiguradas, el hombre vuelve siempre a la adoración; ésta es, al mismo tiempo que su deber esencial, la necesidad más profunda de su ser. Dios es el polo que no cesa de atraer al hombre e incluso aquellos que creen negarlo, a pesar de sí mismos, dan aun testimonio de El, refiriendo, según palabras del gran Orígenes, «a cualquier cosa antes que a Dios, su indestructible noción de Dios».

PERSPECTIVA

Sirviéndose de todas las armas, el ateísmo moderno ha utilizado para la negación de Dios la historia y la etnología religiosa. No ha podido hacerlo sin deformar frecuentemente los hechos. Por lo menos, los ha escogido e interpretado de una forma muchas veces arbitraria, proyectando sobre los orígenes y sobre la evolución de la religión, principios de explicación sacados de su incredulidad. ¿Pero no da él mismo, a pesar suyo, testimonio de la fe? «Cuanto más se afirma el ateísmo --escribe G. van der Leeuw al final de su obra sobre L'homme primitif et la religion--, podemos observar más distintamente en sus tendencias las huellas de experiencias religiosas pasadas (...). El hombre que no quiere ser religioso, lo es precisamente por esa voluntad de no serlo. Puede huir delante de Dios, pero no le es posible esquivarlo» (34). El mismo etnólogo, después de haber mostrado que la llamada mentalidad primitiva es en realidad, en su raíz profunda si no en las formas que puede revestir, una parte inalienable y auténticamente válida de nuestra estructura mental, observa que esta parte de nosotros mismos conoce en nuestros días un extraordinario resurgimiento. El hombre del siglo XX, concluye, «está en trance de descubrir la realidad de sus dioses y también, algunas veces, la de su Dios». De manera que, al salir de una era de racionalismo irreal y asfixiante, el problema esencial es, a partir de ahora, saber si la humanidad cederá, impotente, a esta nueva invasión de sus dioses «de carne y sangre», como antaño Grecia corrió el riesgo de ser sumergida por la ala oscura de lo dionisiaco, o si, por un esfuerzo de luz, encontrará de nuevo al Dios que la ha hecho a su imagen y semejanza y cuyas manos amantes no la han abandonado jamás.

Notas

34. G. VAN DER LEEUW: L'homme primitif et la religion, étude anthropologique (Alcan, 1940), págs. 167-168 y 94-195.