

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO: "El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad" en F. Diez de Velasco, F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, editorial Trotta (EIR1), 2002, 361-401 parte II pp. 371-384

II. NEUTRALIDAD

Pero, para configurar estudios tan ambiciosos como los que en teoría permitiría una disciplina como la que acabamos de esbozar, se requiere una actitud que intente desmontar los marcos de la no-neutralidad que radican en las posiciones etnocéntricas y más específicamente religiocéntricas, que permita una comprensión de la diversidad y pluralidad del mundo actual y de la diferencia que puede desvelarse en las miradas hacia el pasado. La óptica de neutralidad en el estudio de las religiones presenta una complejidad que requiere que reflexionemos sobre las perspectivas teológicas, sobre los problemas del religiocentrismo, para luego intentar calibrar características y factores de la misma.

1. *Neutralidad, teologías y confesionalidades*

Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la disciplina a nivel mundial es el de su configuración de un modo claramente diferente del de las opciones de tipo confesional-teológico de entre las que en muchos casos surgió. Se trata de un tema que ha preocupado desde hace más de un siglo a muy diversos estudiosos desde ópticas diferentes (por ejemplo Smart, 1973: caps. 2 y 6; 1997; Schmid, 1979: 158ss.; Gladigow en Cancik, 1988: I, 26ss.; Wiebe, 1999; Flood, 1999: 13ss.; Whaling, 1999; para un intento de distinción sistemática Colpe, 1980; también Torres Queiruga, 1993 o Martín en este volumen; de entre las posiciones de teólogos de ámbitos distintos: Söderblom, 1913; Chenu, 1970; Terrin, 1992; Pannenberg, 1973 o D'Costa, 1994; también Milbank, 1993). Además, el peso del ejemplo complica la situación ya que muchos de los ancestros principales de la disciplina (Rudolph Otto, Wilhelm Schmidt, Friedrich Heiler, Joachim Wach, Gerhardus Van der Leeuw o hasta el propio Mircea Eliade) se podrían clasificar como teólogos (para-teólogos o cripto-teólogos).

Para reflexionar sobre esta necesaria distinción hemos de partir de la base del rechazo de ese relativismo que no tiene la voluntad de diferenciar entre un estudio de la religión no confesional (o como se quiera denominar: neutral, *outsider*, secular: Jensen, 2000) y otro confesional (religiológico, teológico, para-teológico, *insider* o como se quiera llamar) arguyendo que la imposibilidad, cierta desde luego (pero no absoluta), de librarse de los condicionantes ideológicos, hace a todo estudioso prisionero en igual medida de sus valores. No se trata de revivir un viejo (y moderno) debate contra la teología (tenida por bestia negra) desde una opción militante antirreligiosa. Por el contrario se trata de pugnar por constituir una aproximación que sea capaz de ofrecer algo diferente y diferencial de lo que, a comienzos del siglo XXI, tienen la vocación de ofrecer las teologías, ya necesariamente en plural, en un mundo postcolonial en el que no puede haber rodillos religiosos generalizados (ni apropiaciones de términos como el de teología solamente para los productos del cristianismo).

Si a finales del siglo XIX el referente era la teología cristiana (o mejor dicho las diferentes teologías desarrolladas por los diversos cristianismos europeos), el marco estallado y globalizado de nuestro tiempo requiere y exige la mirada plural (que, además, es la que ofrece en su seno Estados Unidos, la gran nación multirreligiosa, con el peso del ejemplo que le otorga su posición de liderazgo). Hoy en día se estudia la religión desde presupuestos confesionales en muy diferentes ámbitos, con un creciente peso de las reflexiones que provienen de Asia (y que realizan asiáticos y no ya coloniales occidentales) y del mundo islámico: la perspectiva no puede concentrarse solamente en el cristianismo, ni tampoco la indulgencia o el compromiso. Hemos de ser conscientes de que el peso de la reflexión teológica cristiana, fundamental en la construcción de lo que es el modelo

universitario occidental (convertido en común en casi todo el mundo) ha minado, salvo momentos particulares, la sensibilidad de muchos investigadores de las religiones respecto de productos netamente teológicos del cristianismo (un sesgo que resulta muy fácilmente detectable para estudiosos de otras tradiciones). Pero, además, como por su parte la teología se desdoto de muchos de sus argumentos más dogmáticos a partir de la primera mitad del siglo XX (el Concilio Vaticano II en el caso del catolicismo), se propició una convergencia de actitudes (la tendencia de los teólogos a pensar como científicos sociales: Roberts, 2002: 190ss.) y una cierta renuncia al enfrentamiento (en un consenso que acepta dirigir la mirada exclusivamente hacia los territorios menos conflictivos, en la línea de diálogo interreligioso).

El mundo del siglo XXI asiste al florecimiento de universidades y centros de investigación patrocinados desde muy diferentes religiones. La Iglesia Católica detenta numerosas universidades en las que se ofrecen no ya estudios teológicos, sino la ambigua denominación de ciencias religiosas (ha habido una resemantización en todos los cristianismos de la que antes era tenida por clave de todo el saber, una pérdida de seguridad en la fortaleza del discurso que vehiculaba: una curiosa desteologización, a pesar de rebrotes significativos como ejemplifica D'Costa, 1996). Por su parte las universidades budistas desarrollan enseñanzas en las que la línea que separa el endoctrinamiento en una «verdad» religiosa del horizonte de un estudio no confesional no se plantea (o se plantearía como una falsa frontera). Parecidos problemas encontramos en universidades islámicas o en los centros y programas educativos que algunas nuevas religiones están poniendo en marcha (por ejemplo la Iglesia de la Cienciología). Cuando el famoso divulgador del yoga y el hinduismo en Occidente, Paramahansa Yogananda (1927), hablaba del yoga como la ciencia de la religión en la segunda década del siglo XX estaba ilustrando una situación que hoy se ha multiplicado: la confusión entre el estudiar lo que se cree (y lo que los demás creen pero partiendo de la propia creencia blindada de certezas del que lanza sobre los demás una mirada extrañada: véase un ejemplo muy notable en Watch Tower, 1990) y el estudiar creencias sin enseñar a creer. Hay una perversión del lenguaje en el hecho de que los educadores católicos empleen el término ciencias religiosas o que Yogananda utilice ciencia de la religión: es un intento de cientificar la fe, de ofrecerle un argumento más de fortaleza; islam querría ser ciencia (única y verdadera) lo mismo que los estudios cienciológicos no pueden menos que, hasta en el nombre, postular tal vocación. Y si el nombre ciencia se resiste y no se puede estirar para mutarlo en creencia, se ofrece una definición nueva bajo el argumento de la limitación de su uso común o se anula el valor diferencial de ciencia, laboriosamente construido y reconstruido desde la Ilustración, planteando su carácter de consenso ilusorio, de discurso imaginario, de «pequeña» explicación alternativa.

Pero multiplicidad es incompatibilidad si la perspectiva es la teológica, la del que usa el estudio de las religiones y la religión como medio de apuntalar su fe y creencias frente a los demás (o contra los demás), salvo que revivamos una *theologia perennis* o incluso *naturalis* (con el problema de determinar a qué religión se parece más como para auparla a la posición de la más verdadera).

Todo lo anterior lleva a que resulte no ya anacrónico, sino de la más necesaria actualidad, discutir sobre la diversidad de enfoques que ha de presentar una perspectiva no confesional y neutral respecto de las necesariamente confesionales. A pesar de la pugna centenaria que muchos teólogos (cristianos) han protagonizado para defender el carácter equiparable (antes decían que superior) de su disciplina, se trata de una falsa vía, de un espejismo. Porque aceptar como pares, como iguales, a teólogos cristianos (como en muchos casos se ha estado y está haciendo en Europa y América), por una falta de sensibilidad eurocéntrica (y religiocéntrica) hacia las diferencias que, por ejemplo, no se produce respecto de pensadores provenientes del hinduismo o del islam (donde el abismo de puntos de vista es mucho más sensible) puede llevar, con la inevitable y deseable globalización de la disciplina, a encontrarnos en pie de igualdad en cualquier foro de carácter científico (supuestamente) con integrantes de grupos religiosos variados como ufólogos, hechiceros, videntes, criptólogos de la *sophia perennis* y clérigos diversos para los que un debate se entiende primordialmente como un medio de apuntalar las creencias y ganar prosélitos o clientes. Los congresos se convertirían en especie de Parlamentos Mundiales de las Religiones en los que la

Academia sería tenida por una más de las agrupaciones «religiosas» participantes; los departamentos universitarios pasarían a ser «templos» de lo religiosamente correcto, en los que un equilibrio entre creencias y cuotas de minorías terminaría impidiendo hasta el pensar (o el expresar libremente lo que se piensa).

Aunque en historia de las religiones caben convergencias entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia, la situación antes expuesta, con una confusión entre *preaching* y *teaching*, entre *outsiders* e *insiders* (véanse las lecturas propuestas en McCutcheon, 1999 o Paden, 1992: 87ss.), que apostolaría a los historiadores de las religiones convirtiéndolos en «grandes forjadores de sentido» en un camino insinuado, por ejemplo, en diversas ocasiones por Eliade (1969: cap. 5) contribuiría, en mi opinión, a la perversión de la disciplina de un modo excesivo, a su desactivación, su disolución.

La historia de las religiones se diferencia de forma clara de la teología y aunque parecen dedicarse a un mismo campo, la óptica del estudio es diferente (como, desde la para-teológica fenomenología entonces plenamente imperante destacó Bleeker, 1971); algunas características más problemáticas de la segunda quizá puedan servir de contramodelo para definir la primera.

La teología tiende a ser:

- normativa y moralista: una de sus finalidades últimas es la determinación del bien y del mal, entendidos como adecuaciones a la «verdad» religiosa.
- exclusiva: la comparación con otras religiones tiene la finalidad de determinar el grado de adecuación de las demás al mensaje de la propia que se estima como único verdadero.
- esencialista: busca la esencia (generalmente revelada) de la religión propia, infravalorando las manifestaciones históricas estimadas como imperfectas.
- originalista: el mensaje ha de ser eterno, las manifestaciones históricas diferentes de la propia se estiman como degeneraciones de un mensaje primordial y verdadero.

Frente a esto la historia de las religiones sería:

- no moralista: no busca extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de una sociedad dada por muy alejadas que resulten de la moral en la que se enculturó el que la estudia. La finalidad del análisis histórico-religioso es comprender la práctica religiosa en el contexto social que le dio origen y gracias a ello mejorar el conocimiento de la sociedad y en última instancia del ser humano en tanto que ser histórico (por medio de la comparación, por ejemplo, de la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes).
- no exclusiva: la historia de las religiones se basa en el respeto por las creencias ajenas y requiere una actitud no dogmática por parte del investigador a la par que libertad personal para enfrentar los muy diversos problemas que pueden jalonar una investigación histórico-religiosa. Ha de renunciar tanto a una actitud de fobia hacia cualquier religión (incluida la propia) como a la actitud apologética encubierta que consiste en buscar en el análisis histórico-religioso un medio de establecer «científicamente» la verdad esencial de las propias creencias (como intentó, por ejemplo Wilhelm Schmidt, 1912 con su hipótesis del *Urmonotheismus*, véase la crítica terminal de Pettazzoni, 1958).
- diversa y no esencialista: la historia de las religiones parte de la constatación de la diversidad de las experiencias religiosas y sus manifestaciones históricas. Las experiencias religiosas se analizan como productos de la sociedad y el momento en que surgen, sin enjuiciarlas en esquemas generales de revelación. El respeto hacia el objeto de estudio (las religiones) impide plantear de un modo militante la existencia de una religión verdadera donde radique la explicación última de la esencia del fenómeno religioso (como hizo ejemplarmente Otto, 1917: 228 o entre los pensadores españoles Zubiri, 1971: 330).

La historia de las religiones, por tanto, presenta unos caracteres bien diferenciados de la teología: las interpretaciones teológicas se convierten en aproximaciones imaginarias y religiocéntricas (surgidas en el seno de los patrones interpretativos y las cosmovisiones de religiones específicas), susceptibles de ser analizadas como contingencias culturales, como desarrollos ideológicos de culturas determinadas; la teología pasa así de la categoría de rival a la de objeto de estudio para la disciplina.

2) La relativización cultural, el religiocentrismo y la neutralidad como posibilidad

La historia de las religiones, al haber asumido los cambios de óptica de la antropología en mayor medida que otras disciplinas de análisis social (quizá porque tenía también la obligación de configurar una mirada no colonial hacia la diversidad religiosa y cultural), ha incluido sólidamente la premisa de la relativización cultural y el rechazo del etnocentrismo (la reflexión de Saler, 1993: 227ss. es ejemplar, véase Geertz y McCutcheon, 2000: esp. parte 3 o McCutcheon, 2001: 73ss.). Ninguna religión ni grupo de creencias (ni siquiera los propios si se los tiene) han de distorsionar de modo excesivo los análisis. No hay una religión que prime sobre las demás y haya de servir de modelo (aunque a nivel personal, en el mundo de las creencias privadas, pueda ser así). El papel de los historiadores de las religiones es el de conocer, comprender y conservar el patrimonio religioso de la humanidad, limitando los prejuicios en aras de la mejor comprensión, limando las fobias pero también los idealismos comunes; una actitud abierta que se consolida desde la asunción de la diversidad de las religiones humanas gracias a la relativización. En muchos casos el historiador de las religiones deberá actuar en contra de opiniones comunes, asumiendo conscientemente un riesgo mayor que el habitual en otros campos científicos.

La importancia de configurar una mirada diferente frente al objeto de estudio es clave y ha de sustentarse, para materializarse más allá de una mera declaración de buenas intenciones, en la aceptación de las ópticas de análisis y las sensibilidades de los historiadores de las religiones de diversos orígenes, especialmente extra-euroamericanos de tal modo que, por medio del conocimiento, se intenten mitigar y superar los inevitables condicionantes culturales de cada estudioso.

Porque sin duda el principal escollo al que se enfrenta cualquier estudio de carácter científico sobre la religión es el del religiocentrismo: una forma de etnocentrismo que determina una percepción sesgada o distorsionada que se produce como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento y en general la ideología religiosa (o no religiosa o antirreligiosa) del que realiza el estudio. En muchas ocasiones el religiocentrismo no es percibido por el investigador de un modo plenamente consciente y configura un filtro de la realidad en clave de las propias creencias religiosas que puede desvirtuar en gran parte lo que se está estudiando. Si bien algún grado de religiocentrismo es inevitable, hay que tomar conciencia de que a partir de un punto la distorsión religiocéntrica puede llevar a una completa incompreensión de lo que se desea estudiar. La mera reflexión que tenga presente la posibilidad de existencia de tal percepción distorsiva es un paso clave para comenzar a mitigar sus efectos, y también para desenmascarar su manifestación a nivel social (las actitudes religiocéntricas son muy comunes, en particular en lo que se refiere a la percepción social de la diversidad religiosa). Resulta necesaria la liberación de los lastres muchas veces ocultos de enfoques confesionales o militantes, que tomen como pretexto la disciplina para justificar una visión religiosa (o anti-religiosa) particular, hay que tener la voluntad de emprender el camino de la neutralidad como horizonte.

Pero la neutralidad no es una opción sencilla, ni tampoco dotada de un valor absoluto y el papel de las creencias (o increencias) personales nunca fácil de equilibrar a la hora de enfrentar cualquier estudio (véanse, por ejemplo, los trabajos de Donovan, 1999 o Byrne, 1999 y en general McCutcheon, 1999: parte IV; Idinopulos, 1994; Yonan, 1994; Wiebe, 1994; Pals, 1994 y en general Idinopulos y Yonan, 1994; Pals, 1990; Cannon, 1993 o Waardenburg, 1978: 45ss.; 1986). En tanto que vástagos de la postmodernidad, obligados a asumir sus premisas (pero también a superarlas), no podemos olvidar que los pensamientos fuertes (como el de la posibilidad de una ciencia incontaminada de circunstancia, de un estudioso impermeable a lo que piensa y cree cuando desarrolla su investigación) han quebrado, víctimas de las aristas de los grandes discursos que creían (y querían) construir. Los absolutos no son viables, la neutralidad absoluta es un engaño, como todo pensamiento binario (el tipo más fuerte de pensamiento cierto, el que ordena en dos conjuntos: valorado el propio, el que identifica, y anulado el otro, el diferente). Pero comprender lo relativo, ser conscientes de la incertidumbre, de los propios riesgos de la certeza (o el orgullo de

creer poseer un método intemporal, definitivo, que haga de los productos que generamos obras más allá del tiempo), no es equivalente a caer en un completo relativismo que supone un idéntico valor a cualquier método, o incluso a la ausencia del mismo; o mejor, a la apuesta por la necesaria renuncia al mismo, en aras de un mero sentir lo que se estudia (de un vivenciar en una construcción personal y casi intransmisible, o convertida en pequeño relato literario y autobiográfico que serviría más para explicarnos personalmente que para explicar lo que parecería que debieramos estudiar). Pero justamente de este modo estaríamos renunciando a cualquier neutralidad al convertir lo personal, lo que se cree (en nuestro caso, que se centra en el estudio de las religiones) en un factor clave en lo que se estudia y cómo se estudia (Segal, 1989: esp. caps. 1-4 es ejemplar en su crítica a este tipo de posturas, en especial por parte de Eliade; discutido en Idinopulos y Yonan, 1994; otra visión de Eliade en Rennie, 1996: 2000).

Asumir la quiebra en este punto de las aproximaciones postmodernas es abrir la puerta a la posibilidad de que el método sea clave y a la licitud del empeño en construir un marco neutral de estudio de las religiones, aún asumiendo el carácter consensual y progresivo de dicho marco.

3. Factores de la neutralidad

Al no ser un absoluto, la neutralidad será necesariamente una mezcla de lo que el que estudia estima correcto y de lo que la comunidad científica en la que se inserta estima aceptable, un producto sometido a los estragos del tiempo y de los cambios personales y disciplinares y que se sostiene en una serie de factores.

a) El factor lingüístico.

El factor lingüístico (terminológico) es clave: en el análisis de la religión se utiliza un rodillo de conceptos, y de palabras que no es neutral. Por ejemplo religión es un término que ha sido definido de modos extremadamente diversos y sobre el que no existe todavía un consenso suficiente a pesar de que, por ejemplo, se dedicó el XVI congreso de la IAHR (desarrollado en Roma en 1990 y que contó con casi medio millar de participantes) a debatir el tema «La noción de religión en la investigación comparada» (Bianchi, 1994; véase también para otras reflexiones recientes Panikkar, 1994: 75ss.; Idinopulos y Wilson, 1998; Smith, 1998 o Flood, 1999: 42ss.).

La cultura occidental, directamente dependiente en muchos casos de la herencia greco-latina, ha mantenido términos (por ejemplo religión, culto, rito, sagrado) acuñados en una sociedad determinada complejizando el campo semántico pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas. Se plantea por tanto un problema de muy compleja solución que es la excesiva dependencia respecto del lenguaje religioso europeo: vehículo de una generalización de términos que en la religión de la que fueron tomados (suelen provenir del lenguaje teológico latino cristianizado, pero también del etnográfico) tenían un significado muy concreto pero que, al aplicarlos a otras religiones y otras realidades, pueden llegar a enturbiar la comprensión de las mismas.

Más delicado aún resulta el empleo de términos occidentales para religiones no occidentales que no parecen conocerlos (por ejemplo el propio término religión que no tiene razón de ser para grupos humanos en los que lo sagrado y lo profano no están escindidos como en nuestros pensamientos dependientes de la modernidad, la separación Iglesia-Estado y los lenguajes científicos para representar estos conceptos: véase Borgeaud, 1994 para un estudio sobre esta pareja a la que dió carta de naturaleza Durkheim y se popularizó con enorme rapidez). Incluso se puede caer en malentendidos al intentar aplicar conceptos con un significado actual bien establecido a culturas que poseen la palabra pero para los que no quieren decir lo mismo: rito-ritual tal y como lo entiende un historiador de las religiones no significa lo mismo que *ritus* entre los romanos o *rita* entre los védicos (incluso habría que tener en cuenta los cambios de significado del término en el seno de las culturas que lo utilizaron a lo largo de la historia). No ha habido un diseño de un lenguaje propio y resulta muy complejo (o hasta hoy por hoy ridículo) construirlo. Pero justamente un primer paso en la búsqueda progresiva de la neutralidad es comprender y asumir que los términos que usamos

tienen esa carga y que son susceptibles hasta de ser sustituidos si hay un suficiente consenso para hacerlo.

b) El factor biológico

Otro factor en la neutralidad es el biológico y tiene varios modos de manifestarse. Se puede biologizar lo religioso al plantear la hipótesis del *homo religiosus*, que haría de la religión no un universal cultural (un rasgo cultural que aparece en todas las sociedades humanas) sino uno biológico. El hombre (como especie) para esta hipótesis en una lectura sustancializada (véase Bermejo en este volumen) sería religioso desde el momento en que se pudiese definir como humano: a la par que se constituía la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (donde se incluye lo lingüístico), se establecía lo religioso. El ser humano biológicamente religioso convertiría al ateísmo en una especie de absceso, una anormalidad, una enfermedad del pensamiento. Esta visión, muy difundida, aunque probablemente muchos de sus usuarios no sean conscientes de algunas de sus implicaciones, además de discurrir sobre lo improbable (el momento fundacional de la especie humana, en una perspectiva que se aviene más a los presupuestos creacionistas), renuncia a la posibilidad de la diversidad de lo humano.

Otra biologización proviene de los diferentes reduccionismos que intentan sintetizar lo religioso en uno o unos pocos factores. La perspectiva de la ecología de las religiones (Hultkranz, 1979; Rappaport, 1979), planteada desde presupuestos rígidos, podría generar también un marco no neutral que anulase el papel del ser humano como creador de religión frente a su papel de mero adaptador de las creencias a las constricciones medioambientales (Jones y Reynolds, 1995; Burkert, 1996; Rappaport, 1999: cap. 13).

Muy biológica es la perspectiva que quiere hacer de la religión mera fisiología o química: la experiencia religiosa provendría de sustancias generadas por el cerebro o incluso radicaría en ciertos lugares del cerebro que se podrían estimular (Bowker, 1973: cap. VII; Newberg, d'Aquili y Rause, 2001; Andresen, 2001: esp. cap.11). Pero plantear la necesidad de pensar religión y cerebro desde la óptica de una neutralidad biológica no ha de entenderse como una crítica a las indudables y fascinantes posibilidades que estas vías de investigación (que la neurofisiología y en general las ciencias del cerebro) ofrecen para la comprensión de ciertas experiencias religiosas (Rubia en este volumen), quizá uno de los caminos donde en el futuro se pueden ofrecer argumentos más innovadores para pensar la religión.

Porque si estudio de la religión suele discurrir por unos derroteros que minimizan, por medio de concentrar la mirada en lo social (e histórico) ciertas características de la experiencia religiosa, a nadie escapa que el mundo religioso presenta vertientes en que quedan superados los instrumentos de la razón y sus certezas (Cantón, 2001: 20ss.). El mayor problema para analizar estas experiencias religiosas es que son difícilmente reductibles al lenguaje racional, desvelándose así otro de los grandes retos de la disciplina que consiste en desarrollar los instrumentos que permitan reflejar (aunque sea de modo incompleto o aproximado) estas vivencias, sin las cuales la historia de las religiones fracasará en su vocación holística (es decir que busca comprender los fenómenos religiosos en sus diversas y complejas manifestaciones).

El caso de la mística resulta ejemplificador puesto que incumbe a experiencias subjetivas no comprobables por el investigador que se aventura a estudiarlas; el nexo de unión entre el analista y la experiencia analizada es generalmente el lenguaje literario o verbal que, además, no parece estar diseñado para expresar este tipo de fenómenos de un modo correcto (hecho del que son bien conscientes los escritores místicos). Se trata de reflejos de un mundo diferente, de una alteridad que parece tener unos cauces de manifestación alternativos (más visuales y visionarios), ante los que se desatan prejuicios velada o abiertamente religiocéntricos y donde la neutralidad es complicada de vislumbrar (los no creyentes pueden tender a estimar las experiencias como meras alucinaciones y los creyentes pueden lanzarse a una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas, superiores e inferiores, puras e impuras, es decir propias y ajenas).

En muchos casos se ha partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por tanto estimada accesible únicamente a una elite

privilegiada compuesta por muy pocos individuos. Esta idealización ha conllevado la incapacidad por parte de los analistas para aceptar que en ciertas religiones (generalmente las más ajenas) puedan desarrollarse experiencias místicas de modo masivo o incluso acabado. Como tantos otros conceptos del análisis histórico-religioso (Sabbatucci, 2001) el término mística posee un campo significativo muy influido por la herencia cristiana (en la que se engloban desde el punto de vista ideológico buena parte de los investigadores del tema), marcada por la primacía del individualismo de la experiencia y por el monoteísmo y que por tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede resultar comparable (misticismo musulmán y judío, incluso hasta hindú) pero rechaza lo que no se rige por esas pautas. Resultaría impropio según esta visión una experiencia mística que superase el plano de lo meramente individual, como ocurre en los trances colectivos, que se entenderían como degeneraciones desvirtuadas de la verdadera mística.

Otra vía de desvalorización de experiencias místicas proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha: la ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se aceptarían como mecanismos correctos mientras que actividades ajenas o marginales en la tradición religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas o la inducción por la danza o la música serían vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática: Diez de Velasco, 1998, cap.5).

Como vemos los escollos para analizar el fenómeno místico son muchos, pero tanto estas experiencias, como las especulaciones mitológicas complejas o los mundos imaginarios que se construyen en la meditación pertenecen al patrimonio religioso humano y han de ser objeto de estudio por el historiador de las religiones aunque para ello haya de renunciar a los límites seguros de la metodología habitual.

En otro orden de cosas, caricaturescos (y bien poco neutrales) resultan los reduccionismos que plantean el carácter desviado (o distorsivo de la realidad) del sentimiento religioso como ocurre en algunos modelos marxistas y freudianos para los que la religión sería una explicación ilusoria; algo parecido le ocurría a Frazer al distinguir magia y religión de ciencia, al reducir toda religión a confusión (Tambiah, 1990 propone una lectura notable de este tema). Se trata de apriorismos que nublan cualquier intento de acercarse a la diversidad de lo religioso de un modo neutral.

Los reduccionismos en tanto que simplificaciones, son ejemplos de la renuncia ante la dificultad de entender y enfrentar la diversidad que subyace en el complejo mundo de las religiones, son caminos para ordenar, que en última instancia tienen mucho que ver con las limitaciones de la cognición humana. El pensamiento binario es quizá una de las manifestaciones más evidentes de estas limitaciones. Resulta tan cómodo pensar en el lenguaje del ellos frente al nosotros, que algunos (y no solo los estructuralistas) han llegado a estimar el binarismo característica biológica de los modos de pensamiento humanos: identidad frente a alteridad, lo crudo frente a lo cocido, lo sagrado frente a lo profano. Palabras cruzadas que pueden llegar a envenenar la comprensión de lo que se quiere estudiar erigiéndose en formas apriorísticas de análisis, en modos sutilmente no neutrales de enfrentar lo que se estudia.

c) El factor sociocéntrico

Otro factor destacable es el sociocéntrico que presenta muchas aristas. Cualquier estudio es esclavo de las fuentes con las que cuenta, construidas, salvo excepciones, desde la masculinidad (el androcentrismo y sus recursos para configurar patrones de representación desigual de lo femenino: King, 1995; Gross, 1996; Warne, 1999) y la elite (y los modos desde los que apuntala las preeminencias). A su vez nuestras explicaciones están marcadas por modelos de entender el mundo de fuerte arraigo en nuestro mundo occidental globalizado, centrados en la plutolatría, en el hedonismo, en la quiebra de las instituciones o la sospecha respecto de las mismas, en las miserias de lo políticamente correcto y lo académicamente deseable, en un larvado androcentrismo y un desprecio latente por el distinto.

Resulta por tanto difícil no fijar los ojos en interpretaciones que privilegien las claves económicas o geoestratégicas de la religión, o que malinterpreten (estimando como aberrantes) los comportamientos no hedonistas (tan comunes en muy diversas religiones) o que calibren con

dificultad el papel de liderazgo de las autoridades religiosas en muy diferentes sociedades. Así aparece la superación de los modelos occidentales de pensar el mundo y la religión como una compleja tarea (Smart, 1987: 3ss.). Otro tanto ocurre con los patrones androcéntricos de entender la religión, que desde el pasado al presente atenazan las perspectivas y distorsionan cualquier intento de neutralidad.

Tras esta reflexión, en cierto modo deconstructiva, sobre los factores de la neutralidad, se necesita dar el paso hacia una construcción de un modo neutral de hacer historia de las religiones, que no puede configurarse más que en grados, de un modo dinámico, en cierta manera como una tentativa en la que el papel de lo personal en la elección que construye los límites es básico (aunque tampoco ha de naufragar en el relativismo). El método resulta fundamental y en historia de las religiones se sustenta sobre grandes pilares: la pluralidad de enfoques (interdisciplinaridad), el comparativismo no reduccionista, la mirada desde fuera (no religiocéntrica), la negación de la renuncia a la visión general, a la perspectiva holística, al estudio de la totalidad (aunque puede resultar y resulte una ambición excesiva).

Bibliografía

Andresen, J. y Forman, R.K.C. eds. (2000), *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Thorverton: Inprint Academic.

Andresen, J. ed.(2001), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge UP.

Bastide, R. (1985) «Anthropologie religieuse», en *Encyclopaedia Universalis*, II, pp. 271-275.

Bernardi, B. et al. (1992), *Introduzione allo studio della religione*, Torino: UTET.

Bianchi, U. (1975), *The History of Religions*, Leiden: Brill.

Bianchi, U. ed. (1994), *The Notion of Religion in Comparative Research. Select Proceedings of the XVI Congress of the IAHR (Roma, 1990)*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

Bianchi, U., Bleeker, C.J. y Bausani, A. eds. (1972), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: Brill.

Bleeker, C.J. (1971), «Comparing the Religio-Historical and the Theological Method»: *Numen*, 18, pp. 9-29.

Boespflug, F. y Dunand, F. eds. (1997), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris: Cerf.

Borgeaud, P. (1994), «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions»: *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI/4, pp. 387-418.

Bowker, J. (1973), *El sentido de Dios*, Barcelona: Península, 1977 [ed. or. Oxford, 1973].

Boyer, P. (1994), *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: UCAP.

Braun, W. y McCutcheon, R.T. (2000), *Guide to the Study of Religion*, New York: Cassell.

Brelich, A. (1979), *Storia delle religioni: perche?*, Napoli, Liguori

- Burkert, W. (1996), *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard UP.
- Byrne, P. (1999), «The Study of Religion: Neutral, Scientific or Neither», en McCutcheon, 1999: cap. 17.
- Cancik, H. *et al.*(1988), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Cannon, D.W. (1993), «Having Faith, Being Neutral, and Doing Justice: Toward a Paradigm of Responsibility in the Comparative Study of Religions»: *Method and Theory in the Study of Religion*, 5/2, pp. 155-176.
- Cantón, M. (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel.
- Capps, W.H. (1995), *Religious Studies. The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress.
- Chenu, M.-D. (1970), «Méthodes historiques et position de la théologie», en Desroche y Séguy, 1970, pp. 53-78.
- Colpe, C. (1980), *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München: Kaiser.
- Connolly, P. ed. (1999), *Approaches to the Study of Religion*, New York: Cassell.
- Crockett, C. (1998), «On the Disorientation of the Study of Religion», en Idinopulos y Wilson, 1998: cap. 1.
- Cummings Neville, R. (2000a), *The Human Condition. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.
- Cummings Neville, R. (2000b), *Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.
- Cummings Neville, R. (2000c), *Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.
- D'Costa, G. (1996), «The End of Theology and Religious Studies»: *Modern Theology*, 94, pp. 338-351.
- Desroche, H. y Séguy, J. (1970), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris: Cujas.
- Detienne, M. (2000), *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona: Península, 2001 [ed. or. París, 2000].
- Diez de Velasco, F. (1998), *Lenguajes de la religión*, Madrid: Trotta.
- Diez de Velasco, F. (1999), «Enseñar religiones desde una óptica no confesional»: *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 4, pp. 83-101.
- Diez de Velasco, F. (2002a), *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses*, Madrid: Trotta, 3ª ed.

- Diez de Velasco, F. (2002b), «El miedo y la religión», en F. Diez de Velasco, ed. *Miedo y religión*, Madrid: ed. del Orto, pp. 361-383.
- Donovan, P. (1999), «Neutrality in Religious Studies», en McCutcheon, 1999: cap 16.
- Duch, L. (1997), *Antropología de la religión*, Barcelona: Herder, 2001 [ed. or. Barcelona, 1997].
- Duch, L. (1982), «Antropología de la religión»: *Anthropologica*, 6, pp. 11-13.
- Eliade, M. (1969), *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona: Kairos, 1999 [ed. or. Chicago, 1969; otra traducción al español, Buenos Aires, 1971].
- Eliade, M. y Kitagawa, J.M. eds. (1959), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona: Paidós, 1986 [ed. or. Chicago, 1959].
- Erricker, C. (1999), «Phenomenological Approaches», en Connolly, 1999: cap. 3.
- Fitzgerald, T. (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford UP.
- Flood, G. (1999), *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York: Cassell.
- Fraijó, M. ed. (1994a), *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (1994b), «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en Fraijó, 1994a, pp. 13-43.
- Geertz, A.W. y McCutcheon R.T. eds. (2000), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J.L. eds.(1992), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, I, Barcelona: Anthropos.
- Gómez Caffarena, J. ed. (1993), *Religión*, [Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 3], Madrid: Trotta.
- Gross, R.M. (1996), *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston: Beacon.
- Harris, M. (1998), *Teorías sobre la cultura en la época postmoderna*, Barcelona:*** 2000 [ed. or.1998].
- Honko, L. ed. (1979), *Science of Religion: Studies in Methodology*, The Hague: Mouton.
- Hultkrantz, A. (1979), «Ecology of Religion: Its Scope and Methodology», en Honko, 1979. pp. 221-236.
- Idinopulos, T.H. (1994), «Must Professors of Religion be Religious? On Eliade's Method of Inquiry and Segal's Defense of Reductionism», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 5.
- Idinopulos, T.A. y Yonan, E.A. (1994), *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill.
- Idinopulos, T.A. y Wilson, B.C. (1998), *What Is Religion? : Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden: Brill.

- Jensen, T. ed. (2000), *Secular Theories of Religion: Current Perspectives*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- Jones, E. y Reynolds, V. eds. (1995), *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, New York: John Wiley and Sons.
- King, U. ed. (1995), *Religion and Gender*, Oxford: Blackwell.
- Kitagawa, J. ed. (1985) *The History of Religions, Retrospect and Prospect*, Nueva York: Macmillan.
- Kryvelev, A. (1965), *Historia atea de las religiones*, Madrid: Júcar, 2 vols., 1982 [ed. or. Moscú, 1965].
- Lawson, E.T. y McCauley, R.N. (1990), *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge UP.
- Martin, L.H. ed. (1996), *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion*, 8/1; Leiden: Brill.
- Martin, L.H. (2000), «Comparison», en Braun y McCutcheon, 2000: cap. 4.
- Martín Velasco, J. (1992), «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*», en Gómez Caffarena y Mardones, 1992, pp. 13-58.
- Martín-Velasco, J. (1999), *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta.
- McCutcheon, R.T. (1998) «The crisis of academic labour and the myth of autonomy: Dispatch from the job wars»: *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 27/4, pp. 387-405.
- McCutcheon, R.T. (1999), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, New York: Cassell.
- McCutcheon, R.T. (2001), *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, New York: Suny.
- Meslin, M. (1973), *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1978 [ed. or. París, 1973].
- Meslin, M. (1985), «From the History of Religions to Religious Anthropology: a Necessary Reappraisal», en Kitagawa, 1985, pp. 31-52.
- Meslin, M. (1988), *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris: Cerf.
- Milbank, J. (1993), *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Cambridge: Blackwell.
- Müller, F.M. (1873), *La ciencia de la religión*, Madrid: 1877 [ed. or. Londres, 1873].
- Newberg A., d'Aquili, E. y Rause, V. (2001), *Why God Won't Go Away : Brain Science and the Biology of Belief*, New York, Ballantine.

- Otto, R. (1917), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza, 1980 [ed. or. Munich, 1917].
- Paden, W.E. (1992), *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Boston: Beacon.
- Pals, D. (1990), «Autonomy, Legitimacy and the Study of Religion»: *Religion*, 20, pp. 1-16 y 30-37.
- Pals, D. (1994), «Explaining, Endorsing, and Reducing Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 12.
- Panikkar, R. (1992), «Aporías en la filosofía comparativa de la religión», en Gómez Caffarena y Mardones, 1992, pp. 85-115.
- Panikkar, R. (1994), «La religión del futuro», en Fraijó, 1994a, pp. 733-753.
- Pannenberg, W. (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Penner, H.H. (1996), «Holistic Analysis: Conjectures and Refutations»: *Journal of the American Academy of Religion*, 62, pp. 977-996.
- Pettazzoni, R. (1958), «Das Ende der Urmonotheismus»: *Numen*, 5, pp. 161-171.
- Pettazzoni, R. (1959), «Il metodo comparativo»: *Numen*, 6, pp. 1-14.
- Pye, M. (1972), *Comparative Religion*, Newton Abbot: David and Charles.
- Rappaport, R. (1979), *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley: North Atlantic Books.
- Rappaport, R. (1999), *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid: Cambridge UP, 2001 [ed. or. Cambridge, 1999].
- Rennie, B. (1996), *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York: Suny.
- Rennie, B. ed. (2000), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York: Suny.
- Ries, J. (1989a), *Tratado de antropología de lo sagrado, I: Los orígenes del homo religiosus*, Madrid: Trotta, 1995 [ed. or. Milan, 1989].
- Ries, J. (1989b), «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en Ries, 1989, pp. 25-53.
- Roberts, R.H. (2002), *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge UP.
- Rudolph, K.(1992), *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill.
- Sabbatucci, D. (2001), *La prospettiva storico-religiosa*, Roma: Seam.
- Saler, B.(1993), *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden: Brill.

- Schmid, G. (1979), *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton.
- Schmidt, W. (1912), *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., 1912-1955, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Segal, R.A. (1989), *Religion and the Social Sciences*, Atlanta: Scholars Press.
- Sharpe, E.R. (1986), *Comparative Religion. A History*, Illinois: Open Court, 2ª ed.
- Smart, N. (1973), *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton UP.
- Smart, N. (1987), *Religion and the Western Mind*, New York: Macmillan.
- Smart, N. (1997), «Religious Studies and Theology»: *CSSR Bulletin*, 26/3, pp. 66-68.
- Smith, J.Z. (1998), «Religion, Religions, Religious», en Taylor, 1998, pp. 269-284.
- Smith, W.C. (1959), «La religión comparada: ¿a donde y por qué?», en Eliade y Kitagawa, 1959: cap. 2.
- Söderblom, N. (1913), *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm: Bonnier.
- Tambiah, S.J. (1990), *Magic, science, and the scope of rationality*, Cambridge UP.
- Taylor, M.C., ed. (1998), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago UP.
- Terrin, A.N. (1992), «Scienza delle religioni e teologia. Per un studio integrale delle religioni», en Bernardi, 1992, pp. 213-251.
- Thrower, J. (1983), *Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR*, The Hague: Mouton.
- Tokarev, S.A. (1964), *Historia de las religiones*, Madrid: Akal, 1979 [ed. or. Moscú, 1964].
- Torres Queiruga, A. (1993), «Teología, filosofía y ciencias de la religión», en Gómez Caffarena, 1993, pp. 223-234.
- Van der Leeuw, G. (1933), *Fenomenología de la religión*, México: FCE, 1964 [ed. or. Tubinga 1956; 1ª, 1933].
- Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passage*, París: Émile Nourri, [traducción al español Madrid: Taurus, 1986 de la edición revisada de París: Mouton, 1969].
- Waardenburg, J. (1978), *Reflections on the Study of Religion*, The Hague: Mouton.
- Waardenburg, J. (1986), *Significados religiosos: una introducción sistemática a la ciencia de las religiones*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001 [ed. or. Berlín, 1986].
- Wach, J. (1958), *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires: Paidós, 1967 [ed. or. compilada por J.M. Kitagawa, Nueva York, 1958].

- Warne, R.R. ed. (1999), *Feminist Contributions to Method and Theory in the Study of Religion*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1; Leiden: Brill.
- Watch Tower (1990), *El hombre en busca de Dios*, Nueva York: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.
- Whaling, F. ed. (1984), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, New York: Mouton (2 vols.).
- Whaling, F. (1999): «Theological Approaches», en Connolly, 1999: cap. 7.
- Widengren, G. (1972), «La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie», en Bianchi, Bleeker y Bausani, 1972, pp. 5-14.
- Wiebe, D. (1994), «Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 8.
- Wiebe, D. (1999), *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: Palgrave.
- Yogananda, P. (1927), *La ciencia de la religión*, Buenos Aires: Kier, 1954 [ed. or. Londres, 1927].
- Yonan, E.A. (1994), «Clarifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 3.
- Zubiri, X. (1971), *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza, 1993 (lecciones de 1965-1971).