

## MATERIAL DE PREPARACIÓN DE LA ASIGNATURA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

copyright: F. Díez de Velasco.

Para citas y discusiones el autor se remite a la tercera edición de *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002.

---

### Bloque 0: GENERALIDADES Y REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

---

#### 0. 1. HISTORIA DE LAS RELIGIONES: RETOS DE UNA DISCIPLINA EN CONSOLIDACIÓN

Pensar y estudiar las religiones y la religión entraña una complejidad notable. Se entremezclan creencias e increencia, pasado y futuro, lo personal y lo social, lo imaginario y lo material, las sensibilidades de culturas y épocas diferentes. Configurar una disciplina de estudio científico del fenómeno religioso no ha resultado un proceso sencillo, se trata de una construcción inacabada que se enfrenta a numerosas indeterminaciones, que atañen no solo al objeto de estudio sino incluso al modo de denominarla. Se optará en este libro por nombrarla historia de las religiones, aunque se trate de una apelación en la que no todos los implicados se reconocen.

La reflexión sobre los métodos y las características de la disciplina presenta un grado de complejidad que la convierte en poco agradecida; en las páginas siguientes esbozaremos algunos temas, con la intención de dejar entrever, en este trabajo de carácter introductorio, los problemas epistemológicos implicados y el hecho indudable que se trata de una disciplina en construcción.

##### 0.1.1. AZARES DE UNA DISCIPLINA: EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA

La historia de las religiones ha tenido y sigue teniendo una difícil implantación y consolidación y siempre se han levantado voces que han puesto en duda que configure un campo de saber autónomo; desde diferentes disciplinas (por ejemplo la antropología) se suele negar que la religión resulte un campo suficientemente acotado (diferenciable de la ideología o las construcciones simbólicas o cognitivas) y por tanto que quepa la posibilidad de constituir, más allá de una óptica *naïve* o meramente oportunista, una disciplina autónoma de análisis de la religión con métodos y objetivos propios y con enfoques consensuados y consensuables por parte de la comunidad científica.

No deja de haber influido en esta indeterminación las muy diferentes formas de estudiar las religiones que se han propuesto y las ideologías que subyacían a ellas. La polémica acompaña desde su mismo surgimiento a la historia de las religiones como disciplina universitaria ya que se potenció a finales del siglo XIX al convertirse en uno de los baluartes de la modernidad que cumplía la finalidad, al instituir un estudio crítico de las

tradiciones religiosas (desarrollando ante todo la crítica textual) de historizar (reducir a escala humana) lo que el dogma (principalmente cristiano) planteaba como revelación. De este modo deslegitimaba, minándolos, los fundamentos del poder eclesiástico anclado en modos de pensamiento premodernos. Su instrumentalización como medio de laicización de las elites tiene su mejor ejemplo en el modelo francés que influyó, por ejemplo en otros países, incluso de ámbitos extraeuropeos. Mustafá Kemal, en su intento de desislamizar las estructuras de la República Turca impuso la enseñanza universitaria de historia de las religiones en la facultad de teología, importando incluso al profesorado (desde 1925 a 1931 Georges Dumézil, el gran especialista en religiones indoeuropeas desempeñó esta enseñanza, aunque quizá sin el ahinco antirreligioso que se esperaba).

Un caso extremo de este asalto moderno a la religión se produjo en la Unión Soviética y otros países de su órbita durante la etapa comunista cuando desde el estado se potenció la historia de las religiones como ilustración de la irracionalidad ideológica humana previa a la instauración del análisis «científico» marxista que se plasmaba en el ateísmo. «Ateísmo científico» era una disciplina que se enseñaba como en los países confesionales se enseñaba «religión» se trataba de endoctrinar en el superar las religiones, ya fuese el cristianismo y otras «grandes» religiones o los diversos chamanismos y religiones preagrícolas que tan eficazmente se debilitaron y destruyeron (por ejemplo, en Siberia, en la época estalinista). En la cúspide de la evolución del pensamiento, aparecía la ciencia, inseparable de una visión atea, las religiones serían modos erróneos de comprender, enfermedades del pensamiento susceptibles de ser curadas, así el estudio de las religiones, incluso en los niveles universitarios, tendría la finalidad práctica de servir para vencerlas y erradicarlas en aras de una nueva humanidad liberada.

Pero de forma casi coetánea en otros países se fue consolidando la disciplina, con nombres diversos, primando el peso modélico de la *Religionswissenschaft* alemana, pero también la influencia de la que se denominó fenomenología de la religión, vinculada a las facultades de teología y a ámbitos confesionales o para-confesionales. Estaba diseñada, en muchos casos, como un modo más de profundizar en el conocimiento (quizá más moderno) de la propia fe (por medio de la alteridad ejemplar de las otras). El caso extremo del uso del estudio de las religiones diferentes como arma de combate teológico lo ofrece la misionología, buceaba en las religiones comparadas con la finalidad de ofrecer los instrumentos para una más eficaz actuación misionera (que no hay que olvidar que, para las potencias coloniales, era un método más de control: la conversión como sutil instrumento de occidentalización).

Frente a la tendencia histórica que presidía en origen la primera opción, en esta segunda se solía encarar preferentemente el estudio de los fenómenos religiosos desde una óptica atemporal (como si el marco cronológico no fuera particularmente relevante y casi se pudiesen detectar manifestaciones esenciales de cada religión y de ahí extrapolar una determinación de la esencia de la misma).

Estos dos extremos han configurado las raíces enfrentadas de la disciplina cuya maduración por medio de la desvinculación de opciones ideológicas decimonónicas (laicidad frente a teología, ateísmo frente a confesionalidad) se produjo paulatinamente y como consecuencia de la progresiva (aunque aún incompleta) mundialización (globalización) de la disciplina (el acceso con plenos derechos de estudiosos no europeos-norteamericanos y no occidentalizados a los foros de discusión), el refinamiento de los instrumentos de análisis y el abandono de posiciones fuertemente militantes (en cierto modo en consonancia con la crítica postmoderna a los pensamientos fuertes). Así se ha tendido a una convergencia que lleva a que resulten relativamente aceptables para la mayoría de los especialistas (al no enfrentar sus opciones ideológicas personales de un modo insultante) trabajos surgidos de escuelas o puntos de vista tan dispares como los fenomenológicos (originados principalmente en ámbitos

confesionales de teólogos cristianos centro y norte-europeos), los históricos (cuyos más depurados ejemplos los ofrecen los trabajos de los miembros de la escuela de Roma, como Raffaele Pettazzoni o Angelo Brelich), los antropológicos (con el peso fundamental de la reflexión norteamericana), los sociológicos, los filosóficos o los psicológicos (entre otros), aunque también hay que ser conscientes de que las lecturas mutuas a veces no pasan de miradas de reojo y que si no se plantea una beligerancia directa hay notables desencuentros y la configuración de reinos de taifas académicos.

A pesar de todo se ha afirmado progresivamente el estatus académico de los estudios no confesionales sobre religión en muchos países (Francia, Alemania, Gran Bretaña, Bélgica, Holanda, Italia, países escandinavos, Estados Unidos, Canadá, Japón, etc.). Pero la consecución de un consenso en los modos de trabajo a escala mundial, desde la asunción de la licitud de la multiplicidad de enfoques y de sensibilidades (la coexistencia de creyentes y no creyentes), la disolución de la historia de las religiones soviética, que propiciaba un modelo discordante y el apartamiento de la misionología de las universidades estatales, no ha conllevado que la disciplina se haya consolidado de modo claro y homogéneo y no existe ni siquiera unanimidad en la forma de nombrarla.

### 0.1.2. LOS PROBLEMAS DE DENOMINACIÓN: HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y SUS ALTERNATIVAS

La disciplina que intenta el estudio integral del fenómeno religioso no tiene un nombre consensuado. No se trata de una discusión ociosa o de carácter secundario porque la mera opción por el nombre puede implicar puntos de vista muy diferentes ante el objeto a estudio, y metodologías muy dispares. El máximo escollo radica en la indeterminación de lo que se puede entender por tal estudio, ya que existen aproximaciones religiocéntricas y no neutrales (como las teológicas) que no renuncian a la denominación (convertida en desgraciadamente ambigua por un uso abusivo) de ciencias (como demuestran, en particular en los ámbitos católicos, la proliferación de los programas de estudio de ciencias religiosas, que no son otra cosa que religión y moral católicas o teología). Repasaremos los principales de estos nombres y los problemas que plantean.

Historia de las religiones es quizá de la denominación con más peso y todavía en la actualidad las revistas más clásicas de la disciplina son *Revue de l'Histoire des Religions* (París, ya centenaria), *History of Religions* (Chicago, fundada por Mircea Eliade) y *Numen* (que porta el subtítulo International Review for the History of Religions). El foro internacional de la disciplina es la IAHR (International Association for the History of Religions) y aunque se han desarrollado en su seno intentos por cambiar este nombre no se ha llegado a un acuerdo sobre su sustituto. Los detractores del término historia de las religiones lo critican desde diferentes posturas. Colectivos de especialistas no historiadores se sienten amenazados (o malqueridos), por una parte por estimar que podría convertirse en un territorio exclusivo (o privilegiado) de los historiadores que los desplazarían, pero también como consecuencia de la decadencia de la valoración social de los estudios históricos (el prestigio social de un historiador es mucho menor que el de un sociólogo, antropólogo o científico en general y buen ejemplo lo ofrece el mundo anglosajón y en particular Estados Unidos). Menos mezquinas son las motivaciones de índole teórica: si se entiende historia de las religiones de un modo estricto (en mi opinión incorrecto), primarían los ámbitos sociales, políticos, incluso cronológicos. Los ámbitos personales, las comparaciones interculturales resultarían mucho más difíciles de desarrollar. Este imperio de la historia política y factual, aunque resulta una caricatura desde una mirada a los métodos habituales de las disciplinas

históricas, resulta tópico común en ámbitos de no historiadores (sería un modo de domesticar y reducir la de otro modo vocación holística de la historia).

Según mi parecer, hacer historia de las religiones no querría decir renunciar a la comparación entre culturas diferentes en momentos diferentes, ni soslayar lo individual y personal (aunque a algunos les pueda parecer una «pequeña historia», una microhistoria). Historia de las religiones no sería, como algunos afirman, una forma anticuada, pasada de moda de nombrar la disciplina, sino que, como veremos por las denominaciones alternativas que se le han buscado (y que resultan poco satisfactorias), una denominación perfectamente defendible y difícilmente sustituible.

*Comparative Religion* (Religión Comparada o Religiones Comparadas) ha tenido muchos defensores y aunque quizá ha disminuido su impacto en las dos últimas décadas, (dado que los investigadores de habla inglesa han optado generalmente por la denominación *Religious Studies*), sigue nombrando a muchos departamentos universitarios y sus programas de estudio. Presenta la fuerza metodológica de postular en el propio título el carácter comparado del estudio que se quiere realizar. Pero la dedicación investigadora a una religión quizá no bastaría para determinar la adscripción a la disciplina; por el carácter fundamental de la comparación entre varias religiones. El mayor problema del término religiones comparadas radica justamente en desvincular del amparo que otorga el nombre a los investigadores y estudiosos que dedican sus esfuerzos a una religión (o una etapa o aspecto) en particular.

*Religionswissenschaft* (Ciencia de la Religión) es una denominación centenaria y la más aceptada en Alemania, forjada en una época en la que se dividían los campos del saber en parcelas autónomas a las que se otorgaba el rango de ciencias (en una acepción de origen filosófico que posee entre los alemanes un campo semántico algo diferente al comunmente aceptado). Presenta un carácter globalizador en el que la comparación, la reflexión filosófica y el estudio de fenómenos religiosos específicos en muy diversas religiones son puntos fundamentales: la meta siendo una explicación total del fenómeno religioso. El concepto se ha empleado fuera de Alemania, pluralizando la denominación: ciencia de las religiones-ciencias de las religiones.

Ciencias de las religiones tiene la vocación de incluir la diversidad de religiones y la pluralidad de enfoques en el estudio de las mismas, las diferentes disciplinas que se dedican al tema, pero violentando quizá la ambiciosa finalidad de la denominación original y generando una profunda ambigüedad desde el momento en que, en algunos casos, se permite a teólogos acceder al amparo académico pleno. Además, ciencias de las religiones tiende a pensarse no como una disciplina autónoma, sino como una confluencia de distintas disciplinas en el análisis de un tema particular (el de la religión), una fragmentación que puede obviar la necesidad de una visión general por parte del estudioso (o incluso puede potenciar que ésta no surja). A pesar de todo ha tenido un notable impacto y por ejemplo, en España, el foro académico de la disciplina es la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones).

*Religious Studies* (Estudios Religiosos) es una denominación que podría parecer en principio más aséptica que muchas de las anteriores y que ha tomado carta de naturaleza en países anglosajones, aunque tiende a convertirse en común, así el foro iberoamericano de la disciplina es la ALER (Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones) y el europeo, de reciente consolidación, porta el nombre EASR (European Association for the Study of Religions). Estudios religiosos-Estudio de las Religiones presenta el problema de no establecer la necesaria desvinculación de enfoques confesionales (la teología se incluye en muchos casos en los estudios religiosos mientras que no tiene cabida tan holgada en otras denominaciones), lo que conlleva un problema de indeterminación. En muchas universidades de lengua inglesa (especialmente en Gran Bretaña) queda patente esta indeterminación del concepto *Religious Studies* que se llega a combinar en ocasiones con la teología (en el

nombre de los departamentos universitarios, por ejemplo).

Antropología religiosa es la denominación que tiene menos seguidores aunque posee la indudable ventaja de radicar los hechos religiosos en el ámbito de análisis de una disciplina de clara vocación holística como es la antropología (cuyo objeto de estudio, en una definición ambiciosa, es el hombre en todos los aspectos de su actuación; algo parecido a lo que busca la historia o la sociología en una convergente definición holística). El mayor problema de esta denominación radica en la ambigüedad con la que se está utilizando y que parece referirse tanto a las aproximaciones antropológicas al estudio del fenómeno religioso como a una difusa disciplina cuya orientación para-teológica la está configurando como un renacer de la fenomenología de la religión (como defienden Michel Meslin o Julien Ries).

Fenomenología de la religión o fenomenología de las religiones ha perdido en los últimos treinta años el favor de que gozó en las décadas centrales del siglo pasado. Se pensó que podía resultar una aproximación en cierto modo definitiva a la religión que trascendiese el marco de la historia o que dejaba este campo para la historia de las religiones (en una modalidad muy disminuida de la disciplina, en cierto modo instrumental de la fenomenología, para la que se limitaría a desarrollar estudios particulares, que luego se calibrarían en grandes síntesis fenomenológicas). Se analizaban los fenómenos religiosos, en algunos casos con una sensibilidad mínima hacia los contextos (sociales, económicos, cronológicos). Su desarrollo por pensadores insertos en modos teológicos (del cristianismo norte-europeo) de entender la disciplina (estudiar fenómenos religiosos era un paso para ahondar en la comprensión de sus manifestaciones en el seno de la propia religión), a la par que la confusión resultante del impacto duradero que ha tenido y sigue teniendo la fenomenología filosófica (de raíz husserliana) ha llevado a que tienda a resultar una denominación marginal hoy en día, a pesar de la riqueza de los análisis que ha suscitado (por ejemplo los de Gerhardus Van der Leeuw).

Insatisfechos con las anteriores, a pesar de su número y diversidad de enfoques, han surgido otras denominaciones de carácter más minoritario. Estudio Académico de la Religión busca enfatizar el enraizamiento institucional, como un modo de separar la producción de los estudiosos formados en ámbitos académicos (universitarios) de la de los surgidos de ámbitos confesionales. Pero la existencia y auge de las instituciones universitarias y académicas promovidas o gestionadas por grupos religiosos convierte la denominación en igual de ambigua que muchas de las anteriores. No serían estudiosos académicos de las religiones, por ejemplo, los miembros de una nueva religión, los predicadores independientes o los profetas de la «new age», pero resultaría muy difícil no incluir en la denominación a teólogos de cualquier universidad católica o miembros de, por ejemplo, la Universidad Soka (del grupo budista Soka Gakkai), por no ofrecer más que dos ejemplos. Por su parte Ciencia Integral de la Religión es una denominación ingeniosa que desarrolla (y en cierto modo equivale en su ambición primera) a la centenaria Ciencia de la Religión alemana pero enfatizando en la necesidad de una perspectiva multifocal, pero su uso no se ha generalizado.

### 0.1.3. HISTORIA DE LAS RELIGIONES: UNA DENOMINACIÓN PROGRAMÁTICA

El problema de denominación que suscita la disciplina toca de lleno otro de mayor alcance que es el del estallido del marco de las ciencias humanísticas y de análisis social, cada vez más especializadas y en las que un campo de estudio muy ambicioso como es el de los fenómenos religiosos, que necesita para su desarrollo una aproximación transversal (incluyendo conocimientos y técnicas de estos cada vez más estrechos y especializados campos científicos), tiene una ubicación difícil.

A la espera de llegar a una denominación de consenso amplio, para lo que será

necesario un debate en el que la voz de los especialistas no occidentales haga valer sus sensibilidades y orientaciones particulares (que llevará a que la disciplina adapte su campo de estudio más allá de las directrices eurocéntricas que todavía pesan en la delimitación conceptual), la denominación historia de las religiones parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso, sin veleidades apropiatorias por parte de los especialistas de las disciplinas históricas y enmarcada en la óptica holística que propugnan, por ejemplo, la historia total o la antropología.

La historia de las religiones se presenta pues, y a pesar de no ser una denominación que satisfaga de modo completo (puesto que requiere repensarse, pero no desde criterios religiocéntricos o etnocéntricos occidentales sino desde una perspectiva globalizadora), como la aproximación analítica holística y no religiocéntrica al fenómeno religioso y no solamente como una disciplina en cierto modo auxiliar, cuyo exclusivo ámbito de actuación fuera el establecimiento del marco histórico en el que se reflejan los hechos religiosos. Partiendo de esta premisa la denominación historia de las religiones se puede leer en sus dos términos como una opción de análisis muy determinada.

Historia indica una posición (un *parti pris*) fundamental: las manifestaciones religiosas son hechos históricos y por tanto susceptibles de ser tratados con los instrumentos habituales del método histórico-filológico: crítica de fuentes, análisis, síntesis, etc. La finalidad de la disciplina es comprender el papel que cumplen estas manifestaciones religiosas en la estructura general de la sociedad o sociedades a estudio tanto en un momento dado (análisis sincrónico) como en sus modificaciones a lo largo del tiempo (análisis diacrónico), así como en el ámbito más extenso de la cultura humana en general (posibilitándose la reflexión sobre fenómenos religiosos en diferentes culturas y sociedades).

De las religiones (y no de la religión), por su parte, es una opción no esencialista y a la vez basada en el respeto hacia el objeto de estudio: la experiencia religiosa humana presenta manifestaciones infinitamente variadas (resulta imprescindible por tanto el uso del plural) sin que ninguna de ellas pueda alzarse con primacía de ningún tipo. Además, se niega por principio la categoría de religión natural, verdadera o esencial; los hechos religiosos son hechos culturales, no son intemporales ni eternos sino que se inscriben en un marco histórico definido que permite en gran medida explicarlos.

Pero además, historia de las religiones resulta también satisfactorio como denominación como consecuencia de la redefinición de los límites de la propia historia que se ha llevado a cabo tras la quiebra de los posicionamientos del positivismo y de las escuelas más tradicionales. Solo gracias a la amplitud de los límites conceptuales y metodológicos actuales de la historia (y su convergencia con otras disciplinas afines como la antropología o la sociología) es posible adentrarse, sin dejar de ser historiador, por los vericuetos tan alejados de la historia política a los que puede llevar una investigación histórico-religiosa. Intentar comprender los hechos religiosos, como comprender en general el pasado, lleva a descubrir horizontes que pueden resultar muy alejados si se los contempla desde el posicionamiento metodológico de la historia tradicional, pero que no lo son tanto si la opción de análisis empleada se encuadra en la línea de una historia holística, sensible a toda manifestación, ya sea en el ámbito de lo social o lo personal, que pueda ser de utilidad para entender el objeto a estudio.

Aunque quizá el reto más importante al que se enfrenta la historia de las religiones para alcanzar su definitiva consolidación radica en la liberación de los lastres muchas veces ocultos de enfoques religiocéntricos, confesionales o militantes, que tomen como pretexto la disciplina para justificar una visión religiosa particular, una posición que, dada la característica del objeto a estudio (la diversidad de las religiones), resulta especialmente intolerable. Un ejemplo lo ofrece el modo habitual de fechar los acontecimientos, nombrando como punto de partida el nacimiento de Cristo (que, por otra parte debería retrotraerse

aproximadamente un lustro al año 0, para no resultar una fecha meramente simbólica), en este libro optaremos por la abreviatura a.e. (antes de la era común) para las fechas previas al año 0, las fechas posteriores a la era aparecen únicamente con el numeral. Una actitud respetuosa hacia el objeto de estudio, presidida por un auténtico interés por comprender otras culturas y religiones y por mitigar los signos externos del etnocentrismo y el religiocentrismo es quizá un buen modo de construir y salvaguardar la disciplina.

#### 0.1.4. LA IMPLANTACIÓN DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES EN ESPAÑA: UN PROCESO INACABADO

Un ejemplo revelador de la falta de consolidación de la historia de las religiones como disciplina universitaria (hasta fechas muy recientes) lo ofrece el caso español. Razones ideológicas diferentes paralizaron su desarrollo en diversos momentos.

El integrista católico, consciente del ejemplo francés y temeroso de que la disciplina se convirtiese en un baluarte de librepensadores y anticlericales frente al monopolio eclesiástico de los estudios religiosos impidió su nacimiento desde finales del siglo XIX; tenía los medios para hacerlo puesto que detentaba una posición privilegiada en el sistema educativo y, salvo excepciones, formaba a las clases medias y altas españolas. A la par el anticlericalismo no halló fórmulas para vehicular una crítica académicamente consolidada y la posición de colectivos más abiertos a las realidades europeas (como la Institución Libre de Enseñanza), quizá por su vinculación a ámbitos como los germánicos donde la cuestión no se planteaba del modo que ocurría en Francia, no desarrollaron una reflexión verdaderamente alternativa en lo relativo a la religión que influyese en la universidad. Hay que añadir también los problemas que la Universidad Española arrastró durante el siglo XIX y hasta finales de la segunda centuria del XX, con una consolidación errática en la que una disciplina de las características de la historia de las religiones tenía pocas posibilidades.

La posición privilegiada de la Iglesia Católica desde el año 1939 en la toma de decisiones culturales e ideológicas, la imbricación de política y religión que destiló en el nacionalcatolicismo, llevó a que la renuncia a actitudes fundamentalistas e intolerantes fuese mucho más tardía que en otros países tradicionalmente católicos y que no se haya consolidado una escuela de historiadores de las religiones a diferencia de lo que ocurrió en Italia, a pesar de que el interés personal profundo y la sensibilidad de muchos pensadores españoles respecto del tema religioso haya sido y sea muy notable. El pequeño paréntesis que resultó ser la cátedra de historia de las religiones de la Universidad de Madrid (entre 1954 y 1957), que no volvió a dotarse tras la muerte de su único titular, Ángel Álvarez de Miranda, no tuvo continuidad.

Pero aunque básica hasta los años sesenta (hasta el gran cambio que resultó el Concilio Vaticano II para los modos de control social desarrollados por el catolicismo en España) esta oposición eclesiástica solamente explica parcialmente que la disciplina no haya encontrado los medios adecuados de expresarse de modo científico consolidado en nuestro país en las décadas de los setenta y ochenta, resultando el panorama de causas algo más complejo.

El proceso de profesionalización y especialización de los historiadores llevado a cabo en los últimos treinta años ha privilegiado los desarrollos cronológicos frente a los temáticos, creando grupos de profesionales rígidamente enmarcados en áreas impermeables a los intereses generales y diacrónicos que definen a la historia de las religiones. A la par, las directrices de la política educativa han privilegiado el desarrollo de disciplinas de rentabilidad económica inmediata, mermándose el papel de las humanidades y por tanto las posibilidades

de dotación adecuada y de expectativas de desarrollo de la historia de las religiones. Una tercera causa, que resulta fundamental, es la falta de sensibilidad respecto del tema religioso de la mayoría de los intelectuales antifranquistas e izquierdistas españoles (que han nutrido en parte la elite universitaria y en particular la que llevó a cabo la gran transformación en el modelo universitario español a mediados de los ochenta). El cambio de mentalidades que se manifestó en Estados Unidos y luego en el resto de los países occidentales en los años sesenta y que llevó a la valoración de las experiencias para-religiosas (y «de conciencia alterada») resultó básico para el replanteamiento de la actitud de los intelectuales (sobre todo norteamericanos) hacia las religiones y los movimientos espirituales y por tanto al fortalecimiento de los estudios religiosos, encargados de dar respuestas a esa necesidad social.

En España este fenómeno no se produjo y se ha mantenido generalmente una actitud en la línea del materialismo vulgar consistente en despreciar o soslayar el estudio de los problemas religiosos solamente modificada en la década de 1990 en que los nuevos planes de estudios de las universidades españolas han comenzado a plasmar adecuadamente la vertiente docente de la disciplina, aunque sin que se haya llegado a consolidar un colectivo suficientemente cohesionado y coherente y un modelo docente que se construya más allá del mero voluntarismo individual, a pesar de la creación de plataformas como la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones).

El caso español tiene el interés de resultar un modelo de transición entre la situación en los países más desarrollados occidentales con una larga tradición de estudios histórico-religiosos (con colectivos conscientes de la necesidad de una posición científica, neutral, no religiocéntrica y no confesional) y países no occidentales en los que la disciplina aún no ha tenido los cauces apropiados de consolidación por causa de diversas trabas de índole confesional o de infraestructura académica (y en los que el estudio de la religión lo detentan en exclusividad teólogos o investigadores de carácter confesional).

---

## 0.2. UNA APROXIMACIÓN CIENTÍFICA AL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

### 0.2.1. EL PROBLEMA DEL PUNTO DE VISTA: HISTORIA DE LAS RELIGIONES FRENTE A TEOLOGÍA

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. 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) 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). 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, 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) y el estudiar creencias sin enseñar a creer.

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; algunas características más problemáticas de la segunda quizá puedan servir de contramodelo para definir la primera.

La teología tiende a ser:

a) normativa y moralista: una de sus finalidades es la determinación del bien y del mal, entendidos como adecuaciones a la «verdad» religiosa.

b) 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.

c) esencialista: busca la esencia (generalmente revelada) de la religión propia, infravalorando las manifestaciones históricas estimadas como imperfectas.

d) originalista: el mensaje revelado ha de ser eterno, las manifestaciones históricas diferentes de la propia se estiman como degeneraciones de un mensaje primordial y verdadero (la religión natural).

Frente a esto la historia de las religiones sería:

a) no moralista: no busca extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de un pueblo dado por muy alejadas que resulten de la moral en la que se enculturó el investigador. 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 hombre como ser histórico (por medio de la comparación, por ejemplo, de la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes).

Para ilustrar las dificultades de este posicionamiento resulta ejemplar (por lo desesperado) el caso del sacrificio humano. Choca contra uno de los preceptos fundamentales de la mayoría de las grandes religiones que es el respeto por la vida humana, pero fue una práctica común en muy diversas culturas. La opción del historiador de las religiones es superar la repugnancia ante el horror del rito e intentar explicarlo. Para ello se escogerá como ejemplo el sacrificio ritual del rey en la sociedad escandinava precristiana:

Dómaldi, heredero de su padre Visburr gobernaba el país. Mientras vivió hubo en Suecia escasez y hambre. Los suecos hicieron grandes sacrificios en Upsala. El primer otoño sacrificaron bueyes y el año no mejoró; el segundo otoño sacrificaron a un hombre pero el año incluso empeoró. El tercer otoño los suecos se reunieron en Upsala en gran número y terminaron poniéndose de acuerdo en que la escasez provenía de Dómaldi y decidieron lo siguiente: que la solución era ofrecerlo en sacrificio para así conseguir un buen año y que había que capturarlo, matarlo y esparcir su sangre en el altar. Y eso es lo que hicieron (*Ynglingasaga*, 15)

De este texto se pueden inferir una serie de datos respecto de la figura real entre los escandinavos:

—tiene un papel religioso destacado como garante de la fecundidad y por tanto de la paz social que se fundamenta en el bienestar.

—el clima y la fecundidad dependen de factores diversos que en última instancia convergen en la figura real.

—cuando fallan los medios rituales se termina consensuando el sacrificio real como medida paliativa frente a la falta de fecundidad.

El sacrificio humano y en particular el del rey se sitúa en la cúspide de una pirámide significativa que gradúa las víctimas sacrificiales desde el animal al monarca pasando por el hombre común; posee por tanto una potencia cualitativa máxima y es la solución ritual extrema. Pero esta capacidad escandinava de convertir al monarca en víctima religiosa ilustra una característica fundamental de la sociedad: la asamblea que se reúne en Upsala tiene incluso el poder de sustituir al rey y la religión ofrece el marco para hacerlo minimizando el conflicto. La determinación del motivo que lleva al sacrificio se hace tras discusiones y por consenso (ya que el concepto «un mal año» es altamente subjetivo y permite el grado de maniobra necesario para poder actuar contra un rey suficientemente impopular). El contexto religioso tiene el interés social, gracias a la sanción ritual, de minimizar los probables enfrentamientos que se derivarían de un intento semejante en un contexto puramente civil. Tras la barbarie del rito, que actuaría también como un sedativo colectivo por medio de la violencia contemplada (hecho al que no es ajena nuestra cultura aunque la encausa por medio del imaginario cinematográfico) se enconde, por tanto, el mecanismo de protección grupal frente al poder real.

b) 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. Un contraejemplo lo ofrece el padre Wilhelm Schmidt, y su hipótesis del *Urmonotheismus*: dedicó su vida a intentar demostrar que el monoteísmo era la fase religiosa

más antigua del hombre (partía de la creencia que los politeísmos eran desviaciones de la religión natural) para lo cual cribó, olvidó e invalidó los casos que no se adecuaban a sus intereses.

c) 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 caer en el error de enjuiciarlas en esquemas generales de revelación. Así, por ejemplo, las obras de san Juan de la Cruz han de estudiarse como productos de unas condiciones históricas determinadas y no como cumbres de la revelación divina (aunque sí como cumbres del pensamiento místico cristiano). El respeto hacia el objeto a estudio (las religiones) impide plantear la existencia de una religión verdadera donde radique la explicación última de la esencia del fenómeno religioso.

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 esquemas 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.

#### 0.2.2. EL PROBLEMA DE ALGUNAS EXPERIENCIAS RELIGIOSAS: EL ASALTO A LA RAZÓN

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.

La psicología ha desarrollado diversos enfoques (todos ellos con múltiples detractores) que tienen la vocación de intentar penetrar en la comprensión de las experiencias religiosas más elusivas. La psicología profunda, que parte de los estudios de C.G. Jung intenta explicar el parecido que se constata entre prácticas religiosas (ante todo orientales) y ensoñaciones de psicóticos que jamás tuvieron conocimiento de dichas prácticas. Esta hipótesis explicativa sostiene la existencia de un nivel inconsciente profundo (denominado colectivo por ser en esencia no egótico), que funcionaría por medio de imágenes de índole simbólica (denominadas arquetipos) que serían por tanto inter-(o trans)culturales (por surgir de regiones del inconsciente situadas al margen del ego personal y no susceptibles de haber sido modificadas durante la enculturación familiar-grupal).

Las limitaciones de la psicología convencional la detectaron, por ejemplo, Carl Rogers o Abraham Maslow, al tener en cuenta al ser humano (construyendo una psicología humanista) y los factores de autorrealización (donde los ejemplos religiosos eran relevantes). La psicología transpersonal, dependiente en su origen de los intentos anteriores (también y de los experimentos en laboratorio con sustancias psicodélicas) fue desarrollada en los Estados Unidos a partir de los años setenta y plantea la existencia de un nivel transpersonal (más allá del ego), que se alcanza por medio de técnicas de meditación, por la ingestión de sustancias psicodélicas o por otros caminos y cuyo conocimiento forma (o formó en algún momento) parte del entrenamiento sagrado en numerosas religiones (y conformó creencias y mitos). Las detalladas gradaciones en las experiencias transpersonales estudiadas han llevado a defender a los especialistas la existencia de niveles (los más profundos y complejos) en los cuales se superan los condicionantes culturales y se accede a experiencias de índole muy semejante, lo que unificaría en cierta medida el lenguaje más profundo presente en muchas religiones. En

ambos casos se trata de aproximaciones hipótéticas no exentas de problemas, aunque tienen el valor de intentar encarar los más refractarios mundos de la religión personal.

El mayor escollo para analizar estas experiencias religiosas específicas es que son difícilmente reductibles al lenguaje racional y científico, desvelándose así otro de los grandes retos de la disciplina que es el de 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 (cuya finalidad es comprender los fenómenos religiosos en sus diversas manifestaciones por medio de la utilización del mayor número de instrumentos de análisis posible). Pero para llegar a tal meta parece imprescindible que la disciplina se libere del fuerte prejuicio eurocéntrico y religiocéntrico consistente en el desprecio respecto de las experiencias extraordinarias (que podríamos denominar de conciencia alterada). Resulta una premisa inexcusable para ser capaces de comprender correctamente prácticas fundamentales de las religiones orientales o de formas religiosas como el chamanismo. Si bien se resisten a ser comprendidas con los instrumentos habituales del análisis histórico-religioso (generalmente forjados para el estudio de las religiones occidentales), esta inadecuación no es razón suficiente para soslayar o negar llanamente el interés de las complejas especulaciones místicas, mitológicas o meditativas presentes en la mayoría de las religiones.

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 etnocéntricos que se permiten defender una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas, superiores e inferiores, puras e impuras y que, en algunos casos, han querido plantear criterios a la hora de determinar el modo legítimo o abusivo del empleo del término místico. En muchos casos se ha partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por lo tanto estimada accesible únicamente a una elite privilegiada compuesta por muy pocos individuos. Esta idealización ha llevado generalmente a 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 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 lo tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede resultar comparable (misticismo musulmán, judío o incluso hindú) pero rechaza lo que no se rige por esas pautas. Resultaría improcedente 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 suelen aceptar 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 se estiman como vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática).

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 científica habitual.

### 0.2.3. EL CONCEPTO RELIGIÓN Y EL PROBLEMA DE LA TERMINOLOGÍA: ENTRE EL ATEÍSMO Y EL *HOMO RELIGIOSUS*

Religión es un término que ha sido definido de modos extremadamente diversos y sobre el que no existe todavía un consenso suficiente. Wilhelm Schmidt planteaba que la religión es una realidad objetiva, trascendente, verdadera y única y defendía que las religiones históricas eran prácticas degeneradas de esa religión primera y primordial, por tanto desautorizaba en último extremo el estudio de las religiones históricas con un esencialismo de raíz teológica.

La definición fenomenológica plantea que la religión es un fenómeno universal, innato y congénito al hombre; el ser humano sería *homo religiosus*, lo que convertiría a las religiones humanas en manifestaciones de esa facultad innata del hombre. Tal postura presenta unos ribetes esencialistas rechazables pero que redimensionan la polémica, al plantear que la religión parece existir más allá de sus manifestaciones históricas o privadas.

Frente a esta hipótesis del hombre «biológicamente» religioso se levanta el postulado del ateísmo según el cual la religión no solo no es innata sino que es una pura invención humana. Los primeros autores de los que tenemos constancia que se expresaron en términos parecidos fueron griegos de la antigüedad. Pródico de Cos (filósofo del siglo V/IV a.e.) planteaba que: «las cosas que nos alimentan y nos son útiles fueron las primeras en ser consideradas Dioses y honradas como tales y después de ellas los inventores del alimento y del cobijo y de otras artes prácticas tales como Demeter (Diosa de la agricultura), Dioniso (Dios del vino)».

A Critias (político y escritor ateniense del siglo V a.e., o quizá a Eurípides) se le ha atribuido el siguiente razonamiento (el que habla es el mítico Sísifo), en el que la politización de lo religioso es mucho más evidente:

Entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero continuaban cometiéndolas en secreto, creo que un hombre de sagaz y de sutil mente introdujo en los hombres el miedo a los Dioses, para que pudiera haber algo que asustara a los malvados aún cuando a escondidas actuasen, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo inventó la concepción de la divinidad. Existe, dijo, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y que ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una naturaleza divina. El oír todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque se trame algo malo en silencio, no pasará desapercibido a los Dioses, dada su inteligencia ... Con tales temores engañó a los hombres, y de esta forma, con su bello relato, inventó la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y acabó con la anarquía mediante sus leyes ... creo que fue de esta manera como al principio alguien persuadió a los hombres para que creyesen en el linaje de los Dioses (Sexto Empírico, IX, 54)

Evémero (filósofo del siglo IV a.e.) dió el siguiente paso al plantear que los Dioses del presente fueron antiguos grandes soberanos benefactores de la humanidad que, en agradecimiento, fueron elevados a la dignidad sobrenatural (es lo que se denomina interpretación evemerista), así toda teología sería historia, la religión se explicaría sin necesidad de ningún recurso a lo sobrenatural (y no sería, por tanto, más que un mero juego).

Estos pensadores antiguos están en el origen de la interpretación materialista, que culmina en la célebre máxima marxista que hace de la religión el opio del pueblo, síntesis de una opción que la entiende como un poderoso medio de justificar los privilegios de las elites aletargando la capacidad de respuesta del resto de la sociedad gracias a las complejas redes ideológicas que tejen los grupos dominantes: las palabras lapidarias de Marx tienen un contexto muy sugerente:

El hombre hace la religión; la religión no hace al hombre ... pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el estado y la sociedad. Este estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo ... El sufrimiento religioso es, a la vez, expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo. El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad. *Una crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, 1844.

Frente a estas formas unilaterales (y puntualmente caricaturescas) de entenderla, la religión en su vertiente social resulta un modo de regir la convivencia por medios que no son siempre necesariamente la justificación de la desigualdad y el dominio (aunque en muchos casos sea así). La ecología de las religiones ha defendido con acierto que la religión resulta un factor muy eficaz de consensuar la adaptación cultural al ecosistema (por medio de tabús y otros mecanismos de protección que minimizan la acción antrópica sobre ciertos recursos escasos o vitales). En sociedades en las que la desigualdad no está muy desarrollada la religión cumple el papel de consensuar decisiones y ofrecer un marco referencial de comportamientos y normas que permita minimizar los conflictos.

Pero, además, la religión ofrece un marco mental de explicación del mundo, un sistema de referencias que sirve para ubicar por medio de los ritos, los mitos o la teología particulares de cada cultura al hombre en la sociedad y el entorno natural por medio de la forja de explicaciones imaginarias. Las religiones han creado modelos para comprender el papel del hombre en la tierra, el problema del mal y del bien, de la muerte, de la diversidad (de sexos, de inteligencias, de apariencias, de destinos), de la identidad grupal. Lo suelen hacer de un modo diverso tanto entre ellas como respecto a lo que la ciencia ha ido estableciendo como aceptable, aunque en algún caso explicaciones (e intuiciones) de índole religiosa que parecieron delirantes durante decenios cuando la investigación científica ha traspasado ciertos límites (lo infinitamente grande o pequeño) han cobrado un nuevo interés.

La religión se ha definido y reducido desde opciones tan diferentes que casi resultan un galimatías. Religión es sociedad para Émile Durkheim, sistema simbólico para Clifford Geertz, química cerebral para Eugene d'Aquili, un complejo entramado en el que las palabras también fallan, en que los métodos resultan ineficientes, como planteó Max Weber al posponer cualquier definición hasta conocer más (imposible meta). Quizá porque la mirada, la verbalización, están sesgadas: la cultura occidental directamente dependiente en muchos casos de la herencia greco-latina ha mantenido términos (por ejemplo religión, pero también culto, ritual, Dios...) 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 de la historia de las religiones respecto del lenguaje religioso europeo. Los instrumentos de análisis al uso dependen en gran medida de la generalización de términos que en la religión de la que fueron tomados (generalmente provienen 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 (quede el ejemplo del totemismo o el chamanismo). 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 son separables). Incluso se puede caer en malentendidos al intentar aplicar conceptos con un significado actual bien establecido a culturas que los poseen pero para los que no quieren decir lo mismo: rito 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).

Existe por tanto un indudable problema terminológico y conceptual, que han avivado los abusos en la aplicación de las comparaciones interculturales y que ha terminado consolidando un lenguaje especializado al uso del historiador de las religiones que posee un grado de indeterminación excesivo al no haber consenso unánime ni definiciones precisas, pero al que no se puede renunciar todavía al no existir una alternativa viable.

---

### 0.3. APROXIMACIÓN AL MÉTODO HISTÓRICO-RELIGIOSO

Aún a pesar de las indeterminaciones y del carácter inacabado de disciplina existen algunos puntos comunes que conforman una óptica de análisis suficientemente particularizada y una visión propia del objeto de estudio. Al comparar la aproximación teológica frente a la histórico-religiosa ya se reseñaron algunas de las características específicas de la segunda como son el defender una visión no normativa, no exclusiva, diversa y no esencialista. Ampliando el análisis se pueden, en síntesis, establecer una serie de peculiaridades que identifican el trabajo del historiador de las religiones.

#### 0.3.1. LA RELATIVIZACIÓN CULTURAL Y LA RENUNCIA AL RELIGIOCENTRISMO

La historia de las religiones ha desarrollado una óptica de análisis global (mundial) que quizá aún no ha impregnado en igual medida a las otras disciplinas históricas y humanísticas. Ello es debido a que se ha dimensionando de modo cada vez más correcto el papel de las religiones occidentales frente a la enorme variedad y riqueza de las no occidentales. El abandono progresivo por parte de las elites occidentales de la actitud de superioridad cultural (que era un medio de establecer el armazón ideológico justificativo de la tutela y del sometimiento colonial de muchos pueblos no occidentales) ha llevado a una comprensión más correcta de las culturas diferentes y de sus tradiciones religiosas. El peso de las milenarias religiones orientales, cuya literatura e iconografía se conoce mejor, se comprende y respeta, ha desequilibrado el horizonte de investigación dirigiendo el eje hacia territorios antes despreciados o dejados en manos de especialistas marginados. Desde el punto de vista metodológico los avances más notables en la disciplina se están produciendo en ámbitos antes tenidos por poco interesantes como son las sociedades en fases de contacto o en procesos avanzados de aculturación (que crean formas religiosas mestizas de un asombroso dinamismo). Aunque el peso que se suele otorgar al judaísmo o al cristianismo es todavía destacable en los grandes manuales, no tiene comparación con el que se daba hasta hace medio siglo, en que las religiones del libro solían ser el grueso de la exposición (y su hilo

conductor ideológico).

El respeto hacia las religiones no occidentales ha llevado al desarrollo de una sensibilidad nueva que ha revertido incluso en el mejor conocimiento de las propias religiones occidentales; al ser analizadas desde un óptica no eurocéntrica desvelan rincones ocultos, prácticas no canónicas y fenómenos religiosos marginados pero muy reveladores. Por ejemplo la comprensión del fenómeno dionisiaco en la religión de la Grecia antigua ha avanzado gracias al conocimiento que se posee de las religiones extáticas no europeas; la sacralización de la naturaleza presente en los ámbitos tradicionales europeos se comprende mejor desde que, gracias al estudio de las sociedades a pequeña escala, se ha llegado a entender mejor la importancia de los vínculos religiosos ideados por estas sociedades para proteger el ecosistema generando un universo de prohibiciones, seres imaginarios y espíritus vegetales; una mística de la naturaleza que modera la acción antrópica y que subyace, por ejemplo, en los cada vez más respetados cuentos populares europeos.

La historia de las religiones, al haber asumido los avances de la antropología en mayor medida que otras disciplinas de análisis social ha incluido sólidamente la premisa de la relativización cultural. Ninguna religión ni grupo de creencias (ni siquiera los propios si se los tiene) han de distorsionar de modo excesivo en 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, de ahí que la actitud sea la clave). 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 de tolerancia 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.

Un ejemplo lo ofrece un tema de moda como es el budismo tibetano; frente a la posición idealizadora común que hace del estado teocrático tibetano anterior a la invasión china un paraíso de sabiduría y armonía (el estado sacerdotal perfecto siempre bien gobernado gracias a la infalibilidad del sistema de reencarnaciones de sus líderes espirituales-temporales), muchos especialistas tibetólogos han matizado un panorama del que no estaba exenta la explotación o las luchas por el poder (que se manifestaban, por ejemplo, a la hora de determinar en quién reencarnaba el líder espiritual difunto), o los castigos, a veces muy crueles a los que disentían del sistema hierocrático-aristocrático. Pero, por otra parte, comprender y plantear públicamente esta realidad del Tibet tradicional requiere hacerse desde la posición consciente de que existe una propaganda china anti-tibetana, ingrediente fundamental en una política de destrucción cultural que lastra cualquier intento de acercarse al problema y que puede distorsionar este tipo de argumentos en su provecho. Este ejemplo puede servir para ilustrar la importancia de configurar una mirada diferente frente al objeto de estudio que 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 (europeos y no europeos) 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 lleva a 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. Si bien algún grado de religiocentrismo es inevitable y la construcción de un marco perfectamente neutral de estudio de las religiones una entelequia, hay que tomar conciencia de que a partir de un punto la distorsión religiocéntrica

puede llevar a una completa incomprensión 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).

### 0.3.2. LA BÚSQUEDA DE UNA DIFÍCIL NEUTRALIDAD

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. 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. 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.

El factor lingüístico es clave: en el análisis de la religión se utiliza un rodillo de conceptos, y de palabras que hemos visto que plantean problemas y que no son neutrales: pero justamente un primer paso en la búsqueda progresiva de la neutralidad es comprender y asumir que los términos que usamos tienen esa carga, que «nuestras» palabras, pueden necesitar ser redimensionadas y que son susceptibles hasta de ser sustituidas si hay un suficiente consenso para hacerlo.

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) sería religioso desde el momento que se pudiese definir como humano: a la par que se constituiría la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (donde se incluye lo lingüístico), se establecería lo religioso (convirtiéndose el ateísmo en una especie de absceso, una anomalía, 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, 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.

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. 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, quizá uno de los caminos donde en el futuro se pueden ofrecer argumentos más innovadores para pensar la religión.

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. 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.

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) 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. 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 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 (interdisciplinariedad), el comparativismo no reduccionista, la mirada desde fuera (no religiocéntrica) y 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).

### 0.3.3. LA ÓPTICA INTERDISCIPLINAR

Una característica fundamental de la historia de las religiones es su vocación auténtica y necesariamente interdisciplinar que se plasma en el uso de toda una serie de enfoques que le ofrecen muy diversas disciplinas y que en última instancia determinan la convergencia en su seno de especialistas de muchos campos (en la definición amplia de historia de las religiones que defendemos en este trabajo cabrían antropólogos, filólogos, filósofos, historiadores, sociólogos o psicólogos, siempre que convergiesen en torno a métodos aceptables y no religiocéntricos y a la ambición de buscar explicaciones holísticas). Repasaremos el alcance de estos métodos de análisis que, combinados, forman el conjunto de instrumentos de los que se vale el historiador de las religiones para enfrentar la diversidad del tema al que se dedica.

El análisis histórico-filológico es quizá el instrumento de análisis más importante del que se dispone, ya que la información religiosa se materializa mayoritariamente en soportes documentales escritos sobre los que es necesario realizar un análisis estricto que tenga en cuenta el contexto histórico de producción y de utilización. El método histórico-filológico (el método crítico), depurado por centurias de investigaciones es clave en el análisis de textos de carácter religioso, que se entienden como obras de hombres y no como revelaciones divinas intemporales y de valor eterno. Por otra parte el análisis iconográfico y arqueológico presenta la particularidad de su enorme desarrollo en las últimas décadas. La «religión visible» frente a la legible presenta el interés de introducir al estudioso en campos muchas veces poco documentados, pero fundamentales, para entender la religión practicada (las conductas religiosas) y no solamente la pensada (la religión mental). Otro tanto se puede decir de la «religión audible», la religión que se expresa por medio de la música, el ritmo, el canto, que presenta la fascinación de la inmediatez y la experiencia de lo difícilmente reductible a las meras expresiones de lo racional, pero que es perfectamente susceptible de un análisis histórico-antropológico.

El análisis antropológico ha aumentado progresivamente su impacto. La antropología, disciplina que posee una vocación holística en el estudio de la cultura humana, y particularmente las subespecializaciones denominadas antropología de la religión (la que posee un nombre más claro), antropología religiosa (aunque el nombre plantee problemas, como ya se ha visto) y antropología simbólica, ofrecen un número creciente de instrumentos de análisis al historiador de las religiones (como la insistencia en el estudio de los sistemas simbólicos y rituales o la discusión sobre religión y cognición). La etnografía aporta una de las fuentes notables de desarrollo de los estudios histórico-religiosos y la renovación metodológica que se ha producido entre los antropólogos desde los años cuarenta (el relativismo cultural o la crítica del etnocentrismo, por ejemplo) ha permeado notablemente los modos de trabajo de los historiadores de las religiones. Incluso las críticas que expresan muchos antropólogos respecto del valor autónomo de la religión está sirviendo de acicate para la consolidación de las bases teóricas y conceptuales de la historia de las religiones. La antropología no solamente resulta un reto respecto de la historia de las religiones, sino que tienden ambas disciplinas a una convergencia significativa. Si el objeto de la antropología pasa a ser la totalidad de las sociedades humanas (en el presente y el pasado), lo que resultaría desde el punto de vista epistemológico la opción más lógica (aunque plantee serios problemas desde el punto de vista de los profesionales de la disciplina y las otras disciplinas humanísticas); es decir si la antropología tuviese el valor de postularse como una completa ciencia de análisis de las culturas humanas (no muy diferente, por tanto, de una historia o una sociología holísticas), la antropología de la religión no sería diferente de la historia de las

religiones tal como se está definiendo en estas líneas. Para ello la antropología tendría que atreverse a salir del campo tradicional de la etnografía y del menos tradicional del estudio de los fenómenos de cambio en las sociedades actuales para encarar plenamente el estudio de sociedades históricas (campo acotado de historiadores o sociólogos) y de las religiones de larga historia y complejidad doctrinal y de fuentes, como las de la India, los diferentes cristianismos, los budismos, el judaísmo, el islam, el sincretismo chino, etc.

El análisis sociológico es otro de los pilares; la información religiosa es información de índole social susceptible de ser procesada con los instrumentos de análisis diseñados por la sociología y en particular por la subespecialización de la misma que se denomina sociología de la religión. Las técnicas estadísticas son el instrumento más útil a la hora de determinar el impacto de las diversas religiones tanto a nivel local como global, permiten cuantificar las características sociales del culto y acercarse a la religión conductual (a pesar de los problemas puntuales que plantea cualquier estadística que busque cuantificar creencias). La combinación de las técnicas sociológicas de análisis de la religión con las que ofrece la geografía de las religiones permiten construir una socio-geografía de las religiones, un instrumento de primer orden para aprehender la religión en su combinación de sociedad, territorio y cambio. Temas estrella en el análisis sociológico son, por ejemplo, la laicización de las sociedades modernas, el desarrollo de las nuevas religiones o los estudios de minorías religiosas. Pero la sociología de la religión no limita su cometido exclusivamente a la religión contemporánea sino que ofrece al historiador de las religiones los instrumentos para refinar análisis generales; la importancia que otorga a la estratificación social y la diversidad ideológica originada en ésta permite enfrentar el estudio de formas religiosas específicas según el grupo social al que pertenezca el cultor, enriqueciendo un panorama que podría tender a figurarse como mucho más monolítico. Desde el filtro del estudio de la estratificación social entendida como generadora de opciones religiosas diferenciales se puede llegar a comprender la diversidad de matices de la religión «real»: así religiones que parecen compactas presentan grandes diferencias entre las creencias de la elite y de los grupos populares, por ejemplo. Estatus y religión, autoridad y religión son temas conectados con el anterior y que permiten profundizar en el análisis del papel del creyente en el entramado social.

La sociología permite ahondar en la determinación de la importancia de la elite religiosa en los mecanismos de control social en sociedades estratificadas, cuantificando (cuando es posible) la vinculación de los miembros de la elite religiosa y los de la elite gobernante. La sociología también defiende enfoques particulares en lo que se refiere a temas como el conflicto social y el religioso, los mecanismos de opresión (religiosa) y los modos de gestionar, por medio de la religión, los enfrentamientos y conflictos en el seno de los sistemas sociales. Para el estudio de patrones de creencias diferenciales y en mutación o del cambio religioso y cambio social, así como en lo relativo a la reflexión teórica, la sociología ofrece un elenco de instrumentos conceptuales que permiten delimitar y analizar la dinámica social de un modo muy depurado.

El análisis psicológico resulta clave para la comprensión de las experiencias cumbre y de conciencia alterada y muy importante también para entender muchos fenómenos religiosos que se iluminan gracias a la utilización de los instrumentos de comprensión del comportamiento humano que ha forjado la psicología, tanto para el ámbito de lo personal como de lo colectivo. La psicología religiosa se ha convertido en una subespecialización consolidada de esta ciencia y abre vías para la comprensión no solo de los componentes de lo individual en la religión sino también otros ámbitos (por ejemplo los problemas que se generan entre socialización e individuación, las contradicciones cognitivas que pueden manifestarse y los modos de resolverlas). El choque entre creencias personales y sociales, entre los sistemas de valores enculturados en el ámbito familiar-religioso y los que rigen en la vida común generan una interacción conflictiva que puede, en ciertas ocasiones, determinar

actitudes de tipo violento. Los integristas o fundamentalismos extremistas son buenos ejemplos de opciones en las que la balanza se decanta por los valores religiosos y que puede derivar en comportamientos de agresión para imponer a los demás las propias ideas estimadas como valores eternos de mayor poder que cualquiera de los defendidos de modo general por la sociedad. En otros casos la experiencia religiosa determina una modificación en la estructura de las creencias que lleva a cambios drásticos en la personalidad que pueden desembocar en una inadaptación a la vida social común: parece que existe entre algunos místicos de diferentes religiones este tipo de actitudes que suelen determinar el apartamiento de la sociedad o el confinamiento en lugares en los que la mayoría de los moradores compartan experiencias parecidas. El sometimiento vejatorio a un líder espiritual, la puesta en manos de éste de parcelas importantes de las tomas de decisión personales, la megalomanía de carácter destructivo, resultan interesantes por vehicularse de modo privilegiado en los ámbitos religiosos. Perturbación psicológica, depresión y receptividad a las experiencias religiosas son temas interesantes para entender el arraigo de la religión en grupos característicos de la sociedad. El miedo, la angustia pero también el consuelo psicológico que procura la religión; la delegación de la responsabilidad última en un código de conducta dictado por la religión, el amparo que procura la aceptación de una jerarquía que determine la moral y posea los medios para la expiación de las faltas (como ocurre en el catolicismo), el poder reconfortante de la tradición, son factores importantes para entender que en la sociedad desacralizada contemporánea sigan arraigadas religiones que surgieron en épocas y circunstancias bien diversas. La psicología ofrece, por tanto, buenos mecanismos para ahondar y afinar en las explicaciones holísticas que necesita forjar el historiador de las religiones.

El análisis filosófico aparece como fundamental a pesar de que resulta controvertida incluso la denominación de la subespecialización filosófica dedicada al análisis religioso. Bajo el título filosofía de la religión, suelen englobarse investigadores con una posición metodológica que defiende que la religión posee una entidad que extrae su verdadera razón de ser más allá de las contingencias históricas. Por otra parte la filosofía de las religiones, que sería una ciencia holística que trataría las religiones en sus manifestaciones históricas como producciones de índole filosófica, no se diferenciaría en última instancia de la historia de las religiones (con el diseño interdisciplinar con el que se la suele entender) y no ha alcanzado un consenso general de utilización. De todos modos, a pesar de las dudas metodológicas expresadas, la religión ha tendido a resultar dedicación esporádica de grandes pensadores modernos englobados en el campo de la filosofía (desde Kant a Derrida), aunque puntualmente la posición filosófica de buscar respuestas a interrogantes últimos, pueda haber excedido, según la opinión del que esto escribe, las capacidades explicativas de la disciplina.

El análisis fenomenológico, aunque originado en la metodología husserliana, ha consolidado una subdisciplina, la fenomenología de la religión (o de las religiones) que resulta aún más difícil de definir que la historia de las religiones. Desde las visiones para-teológicas que la convierten en un estadio preliminar de la teología hasta las que defienden que fenomenología es meramente un modo de clasificación (no histórico sino conceptual de los fenómenos religiosos) conviven toda una serie de sensibilidades que en algunos casos se acercan más al sentido filosófico (el más autónomo e interesante) del término fenomenología (Paul Ricoeur, Max Scheler e incluso Rudolph Otto o el gran investigador Gerhardus van der Leeuw se pueden insertar en esta línea). El gran desarrollo de la fenomenología de la religión provino del trabajo de estudiosos muy influyentes como Gerhardus van der Leeuw o Geo Widengren, que en cierto sentido intentaban delimitar una visión no histórica de los fenómenos religiosos que permitiese generar un lenguaje aceptable para la teología (que convive mal con las visiones históricas, que inciden en la variabilidad religiosa); muchos fenomenólogos de la religión han sido defensores de opciones confesionales y a la larga esta

especialidad parece haberse diluido en los últimos tiempos (aunque estuvo muy de moda desde los años cuarenta a mediados de los setenta del siglo pasado) por su inconcreción metodológica y su falta de delimitación conceptual frente a la teología.

El análisis histórico-religioso utiliza todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas, no los hemos enumerado exhaustivamente, y han quedado sin tratar específicamente campos tan fascinantes y que pueden ofrecer posibilidades insospechadas como puede ser la biología (en especial la neurofisiología, las ciencias del cerebro y en general la ciencia cognitiva de la religión, que parece el camino para el estudio de la religión más prometedor en los años venideros), pero también la geografía (de las religiones), la ecología (de las religiones), la economía, las ciencias jurídicas, la etología, etc... La finalidad es comprender mejor el hecho religioso en toda su diversidad y complejidad; un camino en construcción, pues hay que tener en cuenta que nuestros instrumentos de análisis nos limitan, y que a la complejidad que se deriva de analizar lo social hay que añadir la necesidad de aproximarse a las creencias, quizá el campo más refractario de estudiar y comprender.

#### 0.3.4. EL USO DEL MÉTODO COMPARATIVO

El método comparativo ha tendido un puente para superar la tentación de las religiones (y quienes las estudian) de entenderse únicas e incomparables: permite relativizar las informaciones de índole religiosa de una sociedad y por tanto analizarlas de un modo más profundo y eficaz; a la par permite relacionar diferentes religiones por medio del análisis de sus características comunes e hipotetizar sobre lo desconocido (por ejemplo las religiones de la prehistoria) partiendo de lo conocido. Su justificación científica, aunque siempre objeto de controversia, se podría sintetizar en los siguientes puntos:

- la unidad del género humano a pesar de las infinitas diversidades culturales: al tratarse de una especie con un elenco de comportamientos semejantes, con un psiquismo parecido, que tiende a dotar de significado al mundo según patrones categoriales determinados, las probabilidades de que sus creaciones religiosas resulten comparables en última instancia es alta (cuando menos en el terreno de la hipótesis de trabajo)

- la unidad sería también de respuesta: ante un reto de índole parecida (ecológico o de cualquier otro tipo), la respuesta tenderá a ser parecida. De lo que se puede deducir que la semejanza en aspectos específicos de la religión de dos sociedades diferentes puede servir para determinar su semejanza estructural en algún momento (dado el carácter retardatario de algunos ritos o manifestaciones religiosas, la fecha puede situarse en un pasado incluso remoto), aunque nunca hay que relegar la posibilidad del contacto

- retos históricos parecidos determinan respuestas parecidas: sociedades con modelos organizativos parecidos tienden a forjar modelos religiosos semejantes

- sociedades con un parentesco cultural demostrable y que tienen formas organizativas diferentes como consecuencia de adaptaciones a condiciones específicas pueden tener larvado, en el modelo religioso por el que se rigen, comportamientos y patrones alternativos que, en el caso de que se modifiquen sus formas organizativas, volverán a generar modelos comparables. La religión actuaría pues como reserva de modelos o patrones de comportamiento alternativos con vistas a la adaptación a situaciones históricas específicas y cambiantes

- las interrelaciones históricas multiplican los rasgos (religiosos) más adaptados y competitivos, los pueblos en contacto suelen converger culturalmente para dotarse de los rasgos que les aseguren la supervivencia, lo que tiende a uniformizar las formas culturales (y religiosas)

- suelen prosperar las culturas que se han adaptado del modo más adecuado a los

diversos retos ecológicos y del contacto; son las que se conocen mejor y sus rasgos comunes resultan más redundantes. En cambio las culturas con características religiosas menos competitivas frente al reto del contacto han desaparecido o se conocen mucho peor.

Esta posibilidad que ofrece el método comparativo no está exenta de riesgos y críticas, ha de utilizarse de un modo no reduccionista y con cuidado a la hora de no forzar los parámetros a comparar. Hay que comparar pero teniendo en cuenta el cambio y no generar modelos ideales o atemporales: un islam, un catolicismo o un taoísmo, por ejemplo, de los que se ofrecen las grandes líneas, como si la historia no implicase permanentes mutaciones y la sociología no ilustrase diversidades sociales que impiden reducir las religiones a ejes maestros más allá de tiempo y espacio (aunque pudiera ser una tentación muy fuerte, por ejemplo a la hora de hacer fenomenología o síntesis generales). Las sociedades se transforman de igual modo que las religiones y la dinámica es ingrediente clave, en mayor medida en el caso de religiones con gran perdurabilidad. Sin duda comparar es simplificar en algún grado, reducir, pero resulta clave evitar caer en la caricatura o forzar las comparaciones. En cierto modo el juicio posterior es el que determina la validez o no de análisis comparativos específicos, así el estudio de los ritos de paso de Arnold van Gennep todavía tiene vigencia como modelo explicativo a pesar de resultar casi centenario mientras que las comparaciones (tan ambiciosas, famosas e influyentes en su época) que desarrolló James Frazer no han alcanzado esa perdurabilidad.

Comparar es una labor de análisis intercultural que ha de ser consciente de la diversidad de las culturas humanas: aunque la igualdad de respuesta es una probabilidad alta, no es un absoluto y los seres humanos han ideado una riqueza extraordinaria de respuestas que configuran la gran diversidad, por ejemplo, de las religiones y de los desarrollos específicos dentro de cada religión según ámbitos geográficos, sociológicos o personales. Comparar es también estar abiertos a la posibilidad del error que puede provenir de los límites de los instrumentos de análisis que se emplean: que los fenómenos místicos entre diversas culturas puedan parecerse no excluye que, al resultar refractarios a la verbalización (el ámbito en el que se manifiesta de modo más eficaz el modo de pensar científico), compararlos pueda ser errar completamente.

La comparación entre formas religiosas desarrolladas por sociedades diferentes no es solo una posibilidad teórica, sino que es una de las piezas claves en el método histórico-religioso, que, tras haber sido depurado de los excesos en su aplicación en el siglo XIX y comienzos del XX, se muestra como uno de los fundamentos teóricos básicos del carácter autónomo de la disciplina, al ser el medio gracias al cual se superan las delimitaciones entre religiones y sociedades. Las religiones no forman por tanto un mosaico independiente, sino que muestran una dinámica de interacción (por medio del contacto, de la opción por modelos de desarrollo más competitivos y por la propia identidad de los seres humanos que las emplean como patrones de significado) que, al hacer estallar el estrecho (desde este punto de vista) marco de estudio de cada cultura y consolidar puentes teóricos con otras (vecinas o no), permiten sustentar la identidad de una disciplina que intenta su estudio como un conjunto específico.

Pero no podemos soslayar que, a pesar de las posibilidades teóricas que presenta, la comparación resulta un modo de análisis muy complejo, quizá en mayor medida en el campo de las religiones, con la diversidad de habilidades metodológicas y lingüísticas que se requieren para emprenderlo y la complejidad de ciertos temas, que quizá requiera instrumentos más sofisticados que con los que actualmente se cuenta.

### 0.3.5. LA CONFIGURACIÓN DE UNA DISCIPLINA HOLÍSTICA

La ambición del historiador de las religiones, que ciñe su análisis a un campo muy determinado (los hechos religiosos) es aprehenderlo y comprenderlo del modo más correcto. Esta configuración holística de la historia de las religiones (que subvierte la tendencia a la hiperespecialización común en la mayoría de las disciplinas científicas y humanísticas) ha provocado críticas por parte de los especialistas (por etapas históricas o culturas) sobre la falta de profundidad e indeterminación metodológica de la disciplina. Pero, en general los historiadores de las religiones son sensibles a lo excesivo de los límites del campo de trabajo (las religiones históricas, las manifestaciones religiosas) y a la incapacidad personal, dada la complejidad y profundidad de cada campo específico de saber (culturas y etapas históricas) para abarcar la totalidad (e incluso grandes conjuntos) de la disciplina, lo que se mitiga con una doble vertiente de trabajo: la necesaria especialización en una etapa o cultura determinada junto a la vocación por no perder la perspectiva general.

La especialización en una etapa o cultura determinada lleva a una aproximación directa respecto del objeto a estudio. Se utilizan documentos de primera mano, sobre los que se realiza una crítica de fuentes del mismo modo que la haría un historiador o un filólogo que se interesase por ese mismo fenómeno o momento. Pero, por otra parte, en la confección de síntesis generales, se emplean trabajos de investigación realizados por especialistas por etapas o culturas, lo que conlleva una aproximación en muchos casos mediada pero que por otra parte posee el interés de alcanzar un impacto social mucho mayor (con lo que ello comporta de prestigio de la disciplina, como ejemplifican los trabajos de Mircea Eliade). El historiador de las religiones al conocer correctamente los modos de trabajo de una especialidad, posee un entramado metodológico que le permite distinguir en la mayoría de los casos la adecuación de los trabajos de otras etapas o especialidades que necesite para confeccionar sus síntesis. A la par, a la hora de hacer estudios específicos, la particularidad del análisis histórico-religioso, al basarse en la óptica interdisciplinar y lanzar una mirada general, puede llegar a modificar cualitativamente el resultado final, a lo que hay que añadir que la comparación ofrece recursos para desenclavar cualquier análisis de la tentación de ver la cultura a estudio como impermeable y única. Por tanto se trata de un punto de vista muy fructífero en potencia en el que el trabajo especializado y la síntesis general se complementan y fertilizan mutuamente.

Pero en algunos casos la crítica expresada respecto de la disciplina ha sido aún más radical y ha apuntado a la propia conformación del objeto a estudio, al estimarse que la dedicación con exclusividad a un fenómeno ideológico único (lo religioso) conllevaría una visión reduccionista y sesgada y a la construcción de una disciplina artificial e inoperante. Obviando que la mayoría de las disciplinas científicas resultan, en mayor o menor medida, artificiales en su configuración, se puede argumentar que la historia de las religiones:

- . tiene un objeto de estudio propio que es el fenómeno religioso (la religión) analizado desde una óptica propia (en sus manifestaciones históricas y los análisis de índole general que de éstas se pueden extraer) de un modo no religiocéntrico y neutral. Se trata de una mirada desde fuera que minimiza los signos identificadores (de carácter religiocéntrico o etnocéntrico) y los apriorismos.

- . posee una metodología específica (la interdisciplinaridad y el método comparativo) que determina que los trabajos de un historiador de las religiones presenten unas características propias, diferenciadoras frente a los trabajos, por ejemplo, de un historiador especialista por etapas o un filólogo especializado en una cultura particular (aunque un filólogo, antropólogo, sociólogo, psicólogo o filósofo que optasen por este punto de vista, harían trabajos muy convergentes o semejantes respecto de los de un historiador de las religiones).

El historiador de las religiones, por tanto, aunque suele poseer una especialidad en la

que domina de modo adecuado los métodos e instrumentos de investigación (según los estándares comunes) suele estar capacitado (por medio de un conocimiento general de las religiones históricas, y del método y presupuestos de la disciplina) para ofrecer análisis más globalizadores, más holísticos (no sería un posicionamiento *naïf*, puesto que otras disciplinas, como la antropología tienen una vocación aún más ambiciosa y su estatuto científico y académico está perfectamente consolidado). Además al no renunciar a una visión general, al extraer consecuencias interculturales de lo que se estudia en un ámbito específico, al confeccionar síntesis, el historiador de las religiones está en una posición notable para pensar el mundo (tanto el pasado como el presente) y en particular ese universo refractario, complejo pero fascinante que resulta ser lo que se cree.

El estudio de la religión, la historia de las religiones, las ciencias de las religiones, o la denominación que se quiera dar (siempre que los contenidos y puntos de vista que se están desgranando a lo largo de estas páginas respecto de la neutralidad y la diversidad queden preservados), a pesar de las muchas indeterminaciones que la acechan, presenta notables posibilidades: no desde un voluntarismo que busca los réditos de la creación de una estructura de poder académico, sino desde la confianza en las utilidades de un modelo explicativo diferente al que las diversas religiones proponen en nuestro mundo progresivamente multirreligioso. Una posición diferente, que mira a la diversidad del pasado y del hoy con una vocación de neutralidad, con la libertad que el método científico ofrece a la hora de aproximarse e intentar explicar ese factor clave no solo en el pasado sino también en nuestras sociedades actuales (aunque su transparencia a veces pueda resultar invisibilidad) que ha sido y sigue siendo la religión.