

- Martín Velasco, J. (2001), «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), 2001: 67-87.
- Meslin, M. (1978), *Aproximación a una ciencia de la religión* (trad. de G. Torrente Ballester), Madrid: Cristiandad.
- Otto, R. (1951), *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité* (trad. de J. Gouillard), Paris: Payot.
- Otto, R. (1985), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917] (trad. de F. Vela), Madrid: Alianza.
- Paz, O. (1973), «La otra orilla», en *El arco y la lira* [1956], México: FCE.
- Ries, J. (1981), *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (trad. de A. G. Rosón), Madrid: Encuentro.
- Ries, J. (coord.) (1995 ss.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, 4 vols., Madrid: Trotta.
- Scheleiermacher, F. D. E. (1990), *Sobre la religión* [1799] (estudio preliminar y trad. de A. Ginzo Fernández), Madrid: Tecnos.
- Tylor, E. B. (1958), *Religion in Primitive Culture* (vol. 2 de su obra *Primitive Culture* [1871]), New York: Harper & Brothers.
- Villoro, L. (1985), «La Mezquita Azul», originalmente en *Vuelta* (México), 106 (1985); después reimpresa como libro titulado *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*. México: UAM/Verdehalago, 1996.
- Villoro, L. (2001), «El concepto de Dios y la pregunta por el sentido», en F. Piñón et al., *Concepto y problema de Dios*, México: UAM/Plaza y Valdés.
- Wittgenstein, L. (1990), *Conferencia sobre Ética* [1965] (trad. de F. Birulés), Barcelona: Paidós/UAB.
- Wittgenstein, L. (1981) *Observaciones* [1977] (trad. de E. C. Frost), México: Siglo XXI.

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN: AUTONOMÍA, NEUTRALIDAD, PLURALIDAD

Francisco Díez de Velasco

El estudio de la religión y las religiones, que propone una reflexión sobre el fenómeno religioso en general y las características de cada religión en el marco del tiempo y el espacio (teniendo en cuenta tanto las transformaciones constantes como las mutuas interacciones) presenta un grado de complejidad y sofisticación solamente abarcable desde la diversidad: de perspectivas, de aproximaciones, de métodos. Pero, a la par, tal diversidad, para no diluirse y desvirtuarse en infinidad de enfoques excluyentes de camarillas impermeables de especialistas, parece requerir la conformación de una disciplina de síntesis que se sustente en bases metodológicas propias y estrictas.

Las religiones, la religión, corresponden en nuestra cultura a un campo conceptual de comprensión inmediata aunque de muy difícil definición científica. La cuestión se complica cuando se intenta globalizar y aplicar estos términos a las vivencias de sociedades no occidentales para las que las diferencias entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo no religioso son tan tenues (o tan inexistentes) que no resultan perceptibles más que desde el exterior y gracias al bagaje de los instrumentos de análisis forjados por la ciencia occidental, que justamente pueden estar desvirtuando o desenfocando lo que se intenta estudiar.

Si resulta difícil definir religión al margen del etnocentrismo (que mantiene larvada también la opción por algún tipo de religiocentrismo), no menos complicada está resultando la consolidación académica de la disciplina que intenta estudiarla de modo integral, para la que no existe ni el consuelo de una denomina-

ción consensuada, aunque optaremos, en estas páginas, por nombrarla historia de las religiones (pero sin un apego «fanático» al nombre, aunque sí a los contenidos y métodos).

Estudiar religiones es adentrarse en un tema complejo y en el que, además, se puede chocar con la incomprensión de estudiosos ubicados en diferentes campos que ponen en duda la licitud de plantear que se trate de una disciplina específica. Además, cualquier aproximación enfrenta la dificultad de estudiar lo que se cree (o lo que otros creen, o han creído), pero de un modo que resulte diferente de cualquier opción confesional, de un modo suficientemente neutral, con una óptica científica (en la línea de lo que se entiende por ciencias sociales), no androcéntrica y no religiocéntrica.

Tal disciplina parecería dedicarse al mismo ámbito que las diferentes teologías: la religión. Pero tras esa semejanza se esconde una diferencia fundamental, que es la que marca la óptica de una frente a las otras: enseñar creencias sin enseñar a creer, estudiar la religión pero sin predicar, ni moralizar, ni endoctrinar, buscando una difícil pero deseable neutralidad (Diez de Velasco, 1999; en general Diez de Velasco, 2002a: bloque 0 con bibliografía).

I. AUTONOMÍA

La disciplina que intenta un estudio de la religión y las religiones de un modo integral (algunas de cuyas diversas denominaciones se revisarán más adelante) ha tenido y sigue teniendo una difícil implantación y consolidación y siempre se han levantado voces que han puesto en duda que pueda o merezca configurar un campo de saber autónomo; desde diferentes ámbitos, y se puede tomar el ejemplo de la antropología, que discute desde la posición fuerte de una disciplina de vocación holística, se suele negar que la religión resulte un campo suficientemente acotado, diferenciable de la ideología, las construcciones simbólicas o cognitivas; que sea posible más allá de una óptica *naïf* o meramente oportunista configurar colectivos coherentes de estudiosos y en última instancia que quepa la posibilidad de constituir 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 (Saler, 1993: 2 ss.; Rudolph, 1992: 37 ss.; Fitzgerald, 2000: 3 ss.; Crockett, 1998; McCutcheon, 1998).

1. Las ideologías en el estudio de la religión

No dejan de haber influido en esta indeterminación ya centenaria las muy diferentes formas de estudiar las religiones que se han propuesto y las ideologías que subyacían tras ellas.

La polémica acompaña desde su mismo surgimiento a la que se nombró en Francia *Histoire des Religions* 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. Para algunos, de este modo, se deslegitimaban, minándolos, los fundamentos del poder eclesiástico anclados en modos de pensamiento premodernos. Buscaba acabar, en primer lugar, con el monopolio eclesiástico del estudio de lo religioso, planteando la posibilidad de otros modos de analizar la religión; y, en segundo lugar, afianzar estos modos como los correctos (científicos, fiables) relegando los otros al nivel de supersticiones o entelequias (con lo que se deslegitimaba también el modelo educativo propuesto por las escuelas no laicas).

Un caso extremo de este asalto moderno a la religión se produjo en la Unión Soviética y otros países de su órbita (en los que, con características propias, habría que englobar a Cuba) 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 en las escuelas y universidades como en los países confesionales se enseñaba «religión»: Tokarev, 1979; Kryvelev, 1982; Thrower, 1983).

Por su parte, en otros países se fue consolidando la disciplina, con nombres diversos, primando el peso modélico de la *Religionswissenschaft* alemana de raíz mülleriana (por ejemplo, Müller, 1945), 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 teoló-

gico lo ofrece la misionología, que 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 e intercultural (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 extremos han configurado 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 fue produciendo paulatinamente y como consecuencia de la progresiva (aunque aún incompleta) 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 norteeuropeos), los históricos, 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 taifa 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 multipli-

cidad 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.

2. Una pluralidad de denominaciones

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.

a) Historia de las religiones

Se trata quizá de la denominación con más peso: las revistas clásicas de la disciplina son *Revue de l'Histoire des Religions* (París, ya centenaria), *History of Religions* (Chicago, fundada por Mircea Eliade) y *Numen* (órgano de la IAHR, 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.

b) Religión(es) comparada(s)

Comparative Religion ha tenido muchos defensores (Whaling, 1984: I, 165-295; Sharpe, 1986) 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 (en Estados Unidos o Finlandia, por ejemplo). 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 reli-

gión (o un aspecto o etapa) en particular (y que tendrían cumplida cabida en la denominación «historia de las religiones», por ejemplo).

c) Ciencia(s) de la(s) religión(es)

Religionswissenschaft 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 comúnmente 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, por ejemplo en España, el foro académico de la disciplina es la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones).

d) Estudios religiosos

Religious Studies 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 y sus programas de estudio, por ejemplo).

e) Antropología religiosa

La denominación 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 buscan 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 (la óptica, por ejemplo, de Bastide, 1985, o de Cantón, 2001) como a una difusa disciplina cuya orientación para-teológica la está configurando como un renacer de la fenomenología de la religión (en este sentido la utilizan Ries, 1995b; en general 1995a, o Meslin, 1985; 1988; aunque Meslin, 1978, optaba por ciencia de las religiones; el uso que le dan Duch, 1982; 2001, o Marzal en este volumen es mucho más correcto).

f) Fenomenología de la religión

«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 fenome-

nología, 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, una revisión crítica: Flood, 1999) ha llevado a que tienda a resultar una denominación marginal hoy en día, a pesar de la riqueza de los análisis que ha suscitado (Van der Leeuw, 1964, es magistral; sobre la caracterización: Martín Velasco, 1992; Erricker, 1999, o García Bazán o Cabrera en este volumen; un ejemplo notable de análisis reciente: Martín Velasco, 1999).

g) Otras denominaciones

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 el 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» (Schmid, 1979) es una denominación ingeniosa que desarrolla la centenaria ciencia de la religión alemana, pero enfatizando en la necesidad de una perspectiva multifocal; su uso no se ha generalizado.

3. *La historia de las religiones como disciplina autónoma*

El problema terminológico y 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 particularmente 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. Sólo gracias a la amplitud de los límites conceptuales y metodológicos actuales de la historia (y de 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 de lo personal, que pueda ser de utilidad para entender el objeto a estudio.

II. NEUTRALIDAD

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

complejidad que requiere que reflexionemos sobre las perspectivas teológicas, sobre los problemas del religiocentrismo, para luego intentar calibrar características y factores de la misma.

1. Neutralidad, teologías y confesionalidades

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

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

Si a finales del siglo XIX el referente era la teología cristiana (o, mejor dicho, las diferentes teologías desarrolladas por los diversos cristianismos europeos), el marco estallado y globalizado de nuestro tiempo requiere y exige la mirada plural (que, además, es la que ofrece en su seno Estados Unidos, la gran nación multirreligiosa, con el peso del ejemplo que le otorga su posición de liderazgo). Hoy en día se estudia la religión desde presupuestos confesionales en muy diferentes ámbitos, con un creciente peso de las reflexiones que provienen de Asia (y que realizan asiáticos y no ya coloniales occidentales) y del mundo islámico: la perspectiva no puede concentrarse solamente en el cristianismo, ni tampoco la indulgencia o el compromiso. Hemos de ser conscientes de que el peso de la reflexión teológica cristiana, fundamental en la construcción de lo que es el modelo universitario occidental (convertido en común en casi todo el mundo) ha minado, salvo momentos particulares, la sensibilidad de muchos investigadores de las religiones respecto de productos netamente teológicos del cristianismo (un sesgo que resulta muy fácilmente detectable para estudiosos de otras tradiciones). Pero, además, como por su parte la teología se desdoto de muchos de sus argumentos más dogmáticos a partir de la primera mitad del siglo XX (el concilio Vaticano II en el caso del catolicismo), se propició una convergencia de actitudes (la tendencia de los teólogos a pensar como científicos sociales: Roberts, 2002: 190 ss.) y una cierta renuncia al enfrentamiento (en un consenso que acepta dirigir la mirada exclusivamente hacia los territorios menos conflictivos, en la línea de diálogo interreligioso).

El mundo del siglo XXI asiste al florecimiento de universidades y centros de investigación patrocinados desde muy diferentes religiones. La Iglesia católica detenta numerosas universidades en las que se ofrecen no ya estudios teológicos, sino la ambigua denominación de ciencias religiosas (ha habido una resemantización en todos los cristianismos de la que antes era tenida por clave de todo el saber, una pérdida de seguridad en la fortaleza del discurso que vehiculaba: una curiosa desteologización, a pesar de rebrotes significativos como ejemplifica D'Costa, 1996). Por su parte las universidades budistas desarrollan enseñanzas en las que la línea que separa el endoctrinamiento en una «verdad» religiosa del horizonte de un estudio no confesional no se plantea (o se plantearía como una falsa frontera). Parecidos problemas encontramos en universidades islámicas o en los centros y programas educativos que algunas nuevas religiones están po-

niendo en marcha (por ejemplo la Iglesia de la Cienciología). Cuando el famoso divulgador del yoga y el hinduismo en Occidente Paramahansa Yogananda (1954) hablaba del yoga como la ciencia de la religión en la segunda década del siglo xx, estaba ilustrando una situación que hoy se ha multiplicado: la confusión entre el estudiar lo que se cree (y lo que los demás creen, pero partiendo de la propia creencia blindada de certezas del que lanza sobre los demás una mirada extrañada: véase un ejemplo muy notable en Watch Tower, 1990) y el estudiar creencias sin enseñar a creer. Hay una perversión del lenguaje en el hecho de que los educadores católicos empleen el término «ciencias religiosas» o que Yogananda utilice «ciencia de la religión»: es un intento de cientifizar la fe, de ofrecerle un argumento más de fortaleza; el islam querría ser ciencia (única y verdadera), lo mismo que los estudios cienciológicos no pueden menos que, hasta en el nombre, postular tal vocación. Y si el nombre «ciencia» se resiste y no se puede estirar para mutarlo en creencia, se ofrece una definición nueva bajo el argumento de la limitación de su uso común o se anula el valor diferencial de ciencia, laboriosamente construido y reconstruido desde la Ilustración, planteando su carácter de consenso ilusorio, de discurso imaginario, de «pequeña» explicación alternativa.

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

Todo lo anterior lleva a que resulte no ya anacrónico, sino de la más necesaria actualidad, discutir sobre la diversidad de enfoques que ha de presentar una perspectiva no confesional y neutral respecto de las necesariamente confesionales. A pesar de la pugna centenaria que muchos teólogos (cristianos) han protagonizado para defender el carácter equiparable (antes decían que superior) de su disciplina, se trata de una falsa vía, de un espejismo. Porque aceptar como pares, como iguales, a teólogos cristianos (como en muchos casos se ha estado y está haciendo en Europa y América), por una falta de sensibilidad eurocéntrica (y religiocéntrica) hacia las diferencias que, por ejemplo, no se produce respecto de pensadores provenientes del hinduismo o del islam (donde el abismo de puntos de vista es mucho más sensible) puede llevar, con la inevitable y deseable globalización de la dis-

ciplina, a encontrarnos en pie de igualdad en cualquier foro de carácter científico (supuestamente) con integrantes de grupos religiosos variados como ufólogos, hechiceros, videntes, criptólogos de la *sophia perennis* y clérigos diversos para los que un debate se entiende primordialmente como un medio de apuntalar las creencias y ganar prosélitos o clientes. Los congresos se convertirían en especie de Parlamentos Mundiales de las Religiones en los que la Academia sería tenida por una más de las agrupaciones «religiosas» participantes; los departamentos universitarios pasarían a ser «templos» de lo religiosamente correcto, en los que un equilibrio entre creencias y cuotas de minorías terminaría impidiendo hasta el pensar (o el expresar libremente lo que se piensa).

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

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

La teología tiende a ser:

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

- exclusiva: la comparación con otras religiones tiene la finalidad de determinar el grado de adecuación de las demás al mensaje de la propia, que se estima como único verdadero;

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

- originalista: el mensaje ha de ser eterno, las manifestaciones históricas diferentes de la propia se estiman como degeneraciones de un mensaje primordial y verdadero;

Frente a esto la historia de las religiones sería:

— no moralista: no busca extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de una sociedad dada, por muy alejadas que resulten de la moral en la que se enculturó el que las estudia; la finalidad del análisis histórico-religioso es comprender la práctica religiosa en el contexto social que le dio origen y gracias a ello mejorar el conocimiento de la sociedad y en última instancia del ser humano en tanto que ser histórico (por medio de la comparación, por ejemplo, de la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes);

— no exclusiva: la historia de las religiones se basa en el respeto por las creencias ajenas y requiere una actitud no dogmática por parte del investigador a la par que libertad personal para enfrentar los muy diversos problemas que pueden jalonar una investigación histórico-religiosa; ha de renunciar tanto a una actitud de fobia hacia cualquier religión (incluida la propia) como a la actitud apologetica encubierta que consiste en buscar en el análisis histórico-religioso un medio de establecer «científicamente» la verdad esencial de las propias creencias (como intentó, por ejemplo, Wilhelm Schmidt, 1912, con su hipótesis del *Urmonotheismus*, véase la crítica terminal de Pettazzoni, 1958);

— diversa y no esencialista: la historia de las religiones parte de la constatación de la diversidad de las experiencias religiosas y sus manifestaciones históricas; las experiencias religiosas se analizan como productos de la sociedad y el momento en que surgen, sin enjuiciarlas en esquemas generales de revelación. El respeto hacia el objeto de estudio (las religiones) impide plantear de un modo militante la existencia de una religión verdadera donde radique la explicación última de la esencia del fenómeno religioso (como hizo ejemplarmente Otto, 1980: 228, o entre los pensadores españoles Zubiri, 1993: 330).

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

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

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

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

Porque sin duda el principal escollo al que se enfrenta cualquier estudio de carácter científico sobre la religión es el del religiocentrismo: una forma de etnocentrismo que determina una percepción sesgada o distorsionada que se produce como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento y en general la ideología religiosa (o no religiosa o antirreligiosa) de quien realiza el estudio. En muchas ocasiones el religiocentrismo no es percibido por el investigador de un modo plenamente consciente y configura un filtro de la realidad en clave de las propias creencias religiosas que puede desvirtuar en gran parte lo que se

está estudiando. Si bien algún grado de religiocentrismo es inevitable, hay que tomar conciencia de que a partir de un punto la distorsión religiocéntrica puede llevar a una completa incompreensión de lo que se desea estudiar. La mera reflexión que tenga presente la posibilidad de existencia de tal percepción distorsiva es un paso clave para comenzar a mitigar sus efectos, y también para desenmascarar su manifestación a nivel social (las actitudes religiocéntricas son muy comunes, en particular en lo que se refiere a la percepción social de la diversidad religiosa). Resulta necesaria la liberación de los lastres muchas veces ocultos de enfoques confesionales o militantes, que tomen como pretexto la disciplina para justificar una visión religiosa (o anti-religiosa) particular, y hay que tener la voluntad de emprender el camino de la neutralidad como horizonte.

Pero la neutralidad no es una opción sencilla, ni tampoco dotada de un valor absoluto, y el papel de las creencias (o in-creencias) personales nunca fácil de equilibrar a la hora de enfrentar cualquier estudio (véanse, por ejemplo, los trabajos de Donovan, 1999, o Byrne, 1999, y en general McCutcheon, 1999: parte IV; Idinopulos, 1994; Yonan, 1994; Wiebe, 1994; Pals, 1994, y en general Idinopulos y Yonan, 1994; Pals, 1990; Cannon, 1993, o Waardenburg, 1978: 45 ss.; 1996). 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 estudio impermeable a lo que piensa y cree cuando desarrolla su investigación) han quebrado, víctimas de las aristas de los grandes discursos que creían (y querían) construir. Los absolutos no son viables, la neutralidad absoluta es un engaño, como todo pensamiento binario (el tipo más fuerte de pensamiento cierto, el que ordena en dos conjuntos: valorado el propio, el que identifica, y anulado el otro, el diferente). Pero comprender lo relativo, ser conscientes de la incertidumbre, de los propios riesgos de la certeza (o el orgullo de creer poseer un método intemporal, definitivo, que haga de los productos que generamos obras más allá del tiempo), no es equivalente a caer en un completo relativismo que supone un idéntico valor a cualquier método, o incluso a la ausencia del mismo; o mejor, a la apuesta por la necesaria renuncia al mismo, en aras de un mero sentir lo que se estudia (de un vivenciar en una construcción personal y casi intransmisible, o convertida en pequeño relato literario y autobiográfico que serviría más para

explicarnos personalmente que para explicar lo que parecería que debieramos estudiar). Pero justamente de este modo estaríamos renunciando a cualquier neutralidad al convertir lo personal, lo que se cree (en nuestro caso, que se centra en el estudio de las religiones) en un factor clave en lo que se estudia y cómo se estudia (Segal, 1989: esp. caps. 1-4, es ejemplar en su crítica a este tipo de posturas, en especial por parte de Eliade; discutido en Idinopulos y Yonan, 1994; otra visión de Eliade en Rennie, 1996: 2000).

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

3. Factores de la neutralidad

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

a) El factor lingüístico

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

La cultura occidental, directamente dependiente en muchos casos de la herencia greco-latina, ha mantenido términos (por ejemplo religión, culto, rito, sagrado) acuñados en una sociedad determinada complejizando el campo semántico pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas. Se plantea

por tanto un problema de muy compleja solución que es la excesiva dependencia respecto del lenguaje religioso europeo: vehículo de una generalización de términos que en la religión de la que fueron tomados (suelen provenir del lenguaje teológico latino cristianizado, pero también del etnográfico) tenían un significado muy concreto pero que, al aplicarlos a otras religiones y otras realidades, pueden llegar a enturbiar la comprensión de las mismas.

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

b) El factor biológico

Otro factor en la neutralidad es el biológico y tiene varios modos de manifestarse. Se puede biologizar lo religioso al plantear la hipótesis del *homo religiosus*, que haría de la religión no un universal cultural (un rasgo cultural que aparece en todas las sociedades humanas) sino uno biológico. El hombre (como especie) para esta hipótesis en una lectura sustancializada (véase Bermejo en este volumen) sería religioso desde el momento en que se pudiese definir como humano: a la par que se constituya la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (don-

de se incluye lo lingüístico), se establecía lo religioso. El ser humano biológicamente religioso convertiría al ateísmo en una especie de absceso, una anormalidad, una enfermedad del pensamiento. Esta visión, muy difundida, aunque probablemente muchos de sus usuarios no sean conscientes de algunas de sus implicaciones, además de discurrir sobre lo improbable (el momento fundacional de la especie humana, en una perspectiva que se aviene más a los presupuestos creacionistas), renuncia a la posibilidad de la diversidad de lo humano.

Otra biologización proviene de los diferentes reduccionismos que intentan sintetizar lo religioso en uno o unos pocos factores. La perspectiva de la ecología de las religiones (Hultkranz, 1979; Rappaport, 1979), planteada desde presupuestos rígidos, podría generar también un marco no neutral que anulase el papel del ser humano como creador de religión frente a su papel de mero adaptador de las creencias a las constricciones medioambientales (Jones y Reynolds, 1995; Burkert, 1996; Rappaport, 2001: cap. 13).

Muy biológica es la perspectiva que quiere hacer de la religión mera fisiología o química: la experiencia religiosa proveniría de sustancias generadas por el cerebro o incluso radicaría en ciertos lugares del cerebro que se podrían estimular (Bowker, 1997: cap. VII; Newberg, d'Aquili y Rause, 2001; Andresen, 2001: esp. cap. 11). Pero plantear la necesidad de pensar religión y cerebro desde la óptica de una neutralidad biológica no ha de entenderse como una crítica a las indudables y fascinantes posibilidades que estas vías de investigación (que la neurofisiología y en general las ciencias del cerebro) ofrecen para la comprensión de ciertas experiencias religiosas (Rubia en este volumen), quizá uno de los caminos donde en el futuro se pueden ofrecer argumentos más innovadores para pensar la religión.

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

su vocación holística (es decir, que busca comprender los fenómenos religiosos en sus diversas y complejas manifestaciones).

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

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

Otra vía de desvalorización de experiencias místicas proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha: la ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se aceptarían como mecanismos correctos, mientras que actividades ajenas o marginales en la tradi-

ción religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas o la inducción por la danza o la música serían vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática: Díez de Velasco, 1998: cap. 5).

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

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

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

c) El factor sociocéntrico

Otro factor destacable es el sociocéntrico, que presenta muchas aristas. Cualquier estudio es esclavo de las fuentes con las que cuenta, construidas, salvo excepciones, desde la masculinidad (el

androcentrismo y sus recursos para configurar patrones de representación desigual de lo femenino: King, 1995; Gross, 1996; Warne, 1999) y la élite (y los modos desde los que apuntalar las preeminencias). A su vez nuestras explicaciones están marcadas por modelos de entender el mundo de fuerte arraigo en nuestro mundo occidental globalizado, centrados en la plutolatría, en el hedonismo, en la quiebra de las instituciones o la sospecha respecto de las mismas, en las miserias de lo políticamente correcto y lo académicamente deseable, en un larvado androcentrismo y un desprecio latente por el distinto.

Resulta por tanto difícil no fijar los ojos en interpretaciones que privilegien las claves económicas o geoestratégicas de la religión, o que malinterpreten (estimando como aberrantes) los comportamientos no hedonistas (tan comunes en muy diversas religiones) o que calibren con dificultad el papel de liderazgo de las autoridades religiosas en muy diferentes sociedades. Así aparece la superación de los modelos occidentales de pensar el mundo y la religión como una compleja tarea (Smart, 1987: 3 ss.). Otro tanto ocurre con los patrones androcéntricos de entender la religión, que desde el pasado al presente atenazan las perspectivas y distorsionan cualquier intento de neutralidad.

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

III. PLURALIDAD

El análisis en historia de las religiones utiliza todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas con la finalidad de comprender mejor el hecho religioso y recurre a la comparación

como medio de ordenar significados en la pluralidad de religiones y posibilidades que ofrece el universo de las creencias.

1. *La pluralidad en los análisis*

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).

a) El análisis histórico-filológico

Nos encontramos quizá ante el instrumento de análisis más importante, 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, ejemplo de producto de la modernidad: Trebolle en este volumen) 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.

b) El análisis antropológico

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: Marzal en este volumen) 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 del estudio de la religión están sirviendo de acicate para la consolidación de las bases teóricas y conceptuales de la historia de las religiones. La antropología no solamente plantea un reto a 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, etcétera.

c) El análisis sociológico

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 permite 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 élite 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 élite religiosa en los mecanismos de control social en sociedades estratificadas, cuantificando (cuando es posible) la vinculación de los miembros de la élite religiosa y los de la élite 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 mo-

dos 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 (Mendieta en este volumen), la sociología ofrece un elenco de instrumentos conceptuales que permiten delimitar y analizar la dinámica social de un modo muy depurado.

d) 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 (Gómez en este volumen) y abre vías para la comprensión no sólo 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 genera 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 (Diez de Velasco, 2002b) 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.

e) El análisis filosófico

Aparece como fundamental a pesar de que resulta controvertida incluso la denominación de la subespecialización filosófica dedicada al análisis religioso (Fraijó, 2001, por ejemplo, o Ferrara en este volumen). 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.

f) Otros enfoques

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: Andresen, 2001: 1 ss.; Andresen y Forman, 2000; Boyer, 1994; Lawson y McCauley, 1990, 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.

A hacer historia de las religiones se puede (y debe) llegar desde muy diversos campos del saber y cualquier enfoque disciplinar puede resultar válido siempre que se respete el cinto metodológico (científico) que se construye desde la desvinculación de visiones religiocéntricas y no neutrales. Pero tal diversidad de enfoques, para no naufragar en análisis parciales, requiere justamente de una disciplina específica, el postulado que hemos defendido a lo largo de todo este trabajo.

2. *Pluralidad y comparación*

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 (Bermejo en este volumen), 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 (por ejemplo Panikkar, 1992). Ha de utilizarse de un modo no reduccionista (quizá la posición reduccionista es la que ha generado el mayor número de detractores frente a esta herramienta de pensar la religión) y con cuidado a

la hora de no forzar los parámetros a comparar (no comparar lo incomparable a pesar de Detienne, 2001).

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 (1909) 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 sólo 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 (la tendencia a la hipercomparación al estilo frazeriano o mülleriano, por ejemplo, en que también pesaba la opción por evolucionismos unilineales que ordenaban

los parámetros a comparar), 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 (véase, por ejemplo, Wach, 1967: cap. I; Pettazzoni, 1959; Widengren, 1972; Pye, 1972; Bianchi, 1975, o Martin, 1996; 2000). A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre sus potencialidades, el método comparativo no ha ofrecido todavía frutos incontestables (por ejemplo el reciente Boespflug y Dunand, 1997 resulta muy inconexo; Smith, 1986, es paradigma de lo caótico; Capps, 1995: cap. 6, escoge ejemplos discutibles y Cummings Neville, 2000a: caps. 1, 8, 9; 2000b: caps. 8-10; 2000c: cap. 9, a pesar de la ambición del proyecto, es discutible). Para muchos siguen siendo ejemplares, a pesar de los años (y las múltiples críticas cosechadas) trabajos como los de Mircea Eliade, Georges Dumézil, Raffaele Pettazzoni o Angelo Brelich (véanse las reflexiones irónicas de este autor en Brelich, 1979), así los detractores del uso de la comparación siguen teniendo, por tanto, argumentos contundentes en su contra.

3. *La aproximación 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: véase, en general, Penner, 1996; Harris, 1998) 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 estudiar 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 optase por este punto de vista haría 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 inde-

terminaciones 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 distintas 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 sólo 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Andresen, J. y Forman, R. K. C. (eds.) (2000), *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Thorverton: Inprint Academic.
- Andresen, J. (ed.) (2001), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge: CUP.
- Bastide, R. (1985), «Anthropologie religieuse», en *Encyclopaedia Universalis* II, pp. 271-275.
- Bernardi, B. et al. (1992), *Introduzione allo studio della religione*, Torino: UTET.
- Bianchi, U. (1975), *The History of Religions*, Leiden: Brill.
- Bianchi, U. (ed.) (1994), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Select Proceedings of the XVI Congress of the IAHR (Roma, 1990)*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Bianchi, U., Bleeker, C. J. y Bausani, A. (eds.) (1972), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: Brill.
- Bleeker, C. J. (1971), «Comparing the Religio-Historical and the Theological Method», *Numen* 18, pp. 9-29.
- Boespflug, F. y Dunand, F. (eds.) (1997), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris: Cerf.
- Borgeaud, P. (1994), «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions», *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI/4, pp. 387-418.
- Bowker, J. (1977), *El sentido de Dios* [1973], Barcelona: Península, 1977.
- Boyer, P. (1994), *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: UCAP.
- Braun, W. y McCutcheon, R. T. (2000), *Guide to the Study of Religion*, New York: Cassell.
- Brelich, A. (1979), *Storia delle religioni: perchè?*, Napoli: Liguori.

- Burkert, W. (1996), *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard: HUP.
- Byrne, P. (1999), «The Study of Religion: Neutral, Scientific or Neither», en McCutcheon, 1999: cap. 17.
- Cancik, H. et al. (1988), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Cannon, D. W. (1993), «Having Faith, Being Neutral, and Doing Justice: Toward a Paradigm of Responsibility in the Comparative Study of Religions», *Method and Theory in the Study of Religion* 5/2, pp. 155-176.
- Cantón, M. (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel.
- Capps, W. H. (1995), *Religious Studies. The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress.
- Chenu, M.-D. (1970), «Méthodes historiques et position de la théologie», en Desroche y Ségué, 1970, pp. 53-78.
- Colpe, C. (1980), *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München: Kaiser.
- Connolly, P. (ed.) (1999), *Approaches to the Study of Religion*, New York: Cassell.
- Crockett, C. (1998), «On the Disorientation of the Study of Religion», en Idinopulos y Wilson, 1998: cap. 1.
- Cummings Neville, R. (2000a), *The Human Condition. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.
- Cummings Neville, R. (2000b), *Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.
- Cummings Neville, R. (2000c), *Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, New York: Suny.
- D'Costa, G. (1996), «The End of Theology and Religious Studies», *Modern Theology* 94, pp. 338-351.
- Desroche, H. y Ségué, J. (1970), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris: Cujas.
- Detienne, M. (2001), *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada* [2000], Barcelona: Península.
- Diez de Velasco, F. (1998), *Lenguajes de la religión*, Madrid: Trotta.
- Diez de Velasco, F. (1999), «Enseñar religiones desde una óptica no confesional», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 4, pp. 83-101.
- Diez de Velasco, F. (2002a), *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid: Trotta.
- Diez de Velasco, F. (2002b), «El miedo y la religión», en F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid: Ediciones del Orto, pp. 361-383.
- Donovan, P. (1999), «Neutrality in Religious Studies», en McCutcheon, 1999: cap. 16.
- Duch, L. (2001), *Antropología de la religión* [1997], Barcelona: Herder, 2001.

- Duch, L. (1982), «Antropología de la religión»: *Anthropologica*, 6, pp. 11-13.
- Eliade, M. (1999), *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones* [1969], Barcelona: Kairós; otra traducción, Buenos Aires, 1971.
- Eliade, M. y Kitagawa, J. M. (eds.) (1986), *Metodología de la historia de las religiones* [1959], Barcelona: Paidós.
- Erricker, C. (1999), «Phenomenological Approaches», en Connolly, 1999: cap. 3.
- Fitzgerald, T. (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: OUP.
- Flood, G. (1999), *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York: Cassell.
- Fraijó, M. (ed.) (2001a), *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (2001b), «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en Fraijó (ed.), 2001, pp. 13-43.
- Geertz, A. W. y McCutcheon R. T. (eds.) (2000), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (eds.) (1992), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Barcelona: Anthropos.
- Gómez Caffarena, J. (ed.) (1993), *Religión*, Madrid: Trotta.
- Gross, R. M. (1996), *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston: Beacon.
- Harris, M. (2000), *Teorías sobre la cultura en la época postmoderna* [1998], Barcelona: Crítica.
- Honko, L. (ed.) (1979), *Science of Religion: Studies in Methodology*, The Hague: Mouton.
- Hultkrantz, A. (1979), «Ecology of Religion: Its Scope and Methodology», en Honko, 1979, pp. 221-236.
- Idinopulos, T. H. (1994), «Must Professors of Religion be Religious? On Eliade's Method of Inquiry and Segal's Defense of Reductionism», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 5.
- Idinopulos, T. A. y Yonan, E. A. (1994), *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill.
- Idinopulos, T. A. y Wilson, B. C. (1998), *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden: Brill.
- Jensen, T. (ed.) (2000), *Secular Theories of Religion: Current Perspectives*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Jones, E. y Reynolds, V. (eds.) (1995), *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, New York: John Wiley and Sons.
- King, U. (ed.) (1995), *Religion and Gender*, Oxford: Blackwell.
- Kitagawa, J. (ed.) (1985), *The History of Religions, Retrospect and Prospect*, New York: Macmillan.
- Kryvelev, A. (1982), *Historia atea de las religiones* [1965], 2 vols., Madrid: Júcar.
- Lawson, E. T. y McCauley, R. N. (1990), *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: CUP.

- Martin, L. H. (ed.) (1996), *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion*, 8/1, Leiden: Brill.
- Martin, L. H. (2000), «Comparison», en Braun y McCutcheon, 2000: cap. 4.
- Martín Velasco, J. (1992), «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*», en Gómez Caffarena y Mardones, 1992, pp. 13-58.
- Martín-Velasco, J. (1999), *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta.
- McCutcheon, R. T. (1998), «The crisis of academic labour and the myth of autonomy: Dispatch from the job wars»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 27/4, pp. 387-405.
- McCutcheon, R. T. (1999), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, New York: Cassell.
- McCutcheon, R. T. (2001), *Critics Not Caretakers: Redescriving the Public Study of Religion*, New York: Suny.
- Meslin, M. (1978), *Aproximación a una ciencia de las religiones* [1973], Madrid: Cristiandad.
- Meslin, M. (1985), «From the History of Religions to Religious Anthropology: a Necessary Reappraisal», en Kitagawa, 1985, pp. 31-52.
- Meslin, M. (1988), *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris: Cerf.
- Milbank, J. (1993), *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Cambridge: Blackwell.
- Müller, F. M. (1945), *La ciencia de la religión* [1873], Madrid: Albatros.
- Newberg, A., d'Aquili, E. y Rause, V. (2001), *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine.
- Otto, R. (1980), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid: Alianza.
- Paden, W. E. (1992), *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Boston: Beacon.
- Pals, D. (1990), «Autonomy, Legitimacy and the Study of Religion»: *Religion* 20, pp. 1-16 y 30-37.
- Pals, D. (1994), «Explaining, Endorsing, and Reducing Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994, cap. 12.
- Panikkar, R. (1992), «Aporías en la filosofía comparativa de la religión», en Gómez Caffarena y Mardones, 1992, pp. 85-115.
- Panikkar, R. (1994), «La religión del futuro», en Fraijó, 1994a, pp. 733-753.
- Pannenberg, W. (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Penner, H. H. (1996), «Holistic Analysis: Conjectures and Refutations»: *Journal of the American Academy of Religion*, 62, pp. 977-996.
- Pettazzoni, R. (1958), «Das Ende des Urmonotheismus»: *Numen*, 5, pp. 161-171.
- Pettazzoni, R. (1959), «Il metodo comparativo»: *Numen*, 6, pp. 1-14.

- Pye, M. (1972), *Comparative Religion*, Newton Abbot: David and Charles.
- Rappaport, R. (1979), *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley: North Atlantic Books.
- Rappaport, R. (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad* [1999], Madrid: Cambridge UP.
- Rennie, B. (1996), *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York: Suny.
- Rennie, B. (ed.) (2000), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York: Suny.
- Ries, J. (1995a), *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del «homo religiosus»* [1989], Madrid: Trotta.
- Ries, J. (1995b), «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en Ries, 1995a, pp. 25-53.
- Roberts, R. H. (2002), *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge: CUP.
- Rudolph, K. (1992), *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill.
- Sabbatucci, D. (2001), *La prospettiva storico-religiosa*, Roma: Seam.
- Saler, B. (1993), *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden: Brill.
- Schmid, G. (1979), *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton.
- Schmidt, W. (1912-1955), *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Segal, R. A. (1989), *Religion and the Social Sciences*, Atlanta: Scholars Press.
- Sharpe, E. R. (1986), *Comparative Religion. A History*, Illinois: Open Court.
- Smart, N. (1973), *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton: PUP.
- Smart, N. (1987), *Religion and the Western Mind*, New York: Macmillan.
- Smart, N. (1997), «Religious Studies and Theology»: *CSSR Bulletin*, 26/3, pp. 66-68.
- Smith, J. Z. (1998), «Religion, Religions, Religious», en Taylor, 1998, pp. 269-284.
- Smith, W. C. (1986), «La religión comparada: ¿a dónde y por qué?», en Eliade y Kitagawa, 1986: cap. 2.
- Söderblom, N. (1913), *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm: Bonnier.
- Tambiah, S. J. (1990), *Magic, science, and the scope of rationality*, Cambridge: CUP.
- Taylor, M. C. (ed.) (1998), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: ChUP.
- Terrin, A. N. (1992), «Scienza delle religioni e teologia. Per un studio integrale delle religioni», en Bernardi, 1992, pp. 213-251.

- Thrower, J. (1983), *Marxist-Leninist «Scientific Atheism» and the Study of Religion and Atheism in the USSR*, The Hague: Mouton.
- Tokarev, S. A. (1979), *Historia de las religiones* [1964], Madrid: Akal.
- Torres Queiruga, A. (1993), «Teología, filosofía y ciencias de la religión», en Gómez Caffarena, 1993, pp. 223-234.
- Van der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión* [1933], México: FCE, 1964.
- Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passage*, Paris: Émile Nourri; v. e. (de la ed. revisada de Paris: Mouton, 1969), Madrid: Taurus, 1986].
- Waardenburg, J. (1978), *Reflections on the Study of Religion*, The Hague: Mouton.
- Waardenburg, J. (1996), *Significados religiosos: una introducción sistemática a la ciencia de las religiones* [1986], Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Wach, J. (1967), *El estudio comparado de las religiones* [1958], Buenos Aires: Paidós (compilada por J. M. Kitagawa).
- Warne, R. R. (ed.) (1999), *Feminist Contributions to Method and Theory in the Study of Religion*. Special Issue: *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1, Leiden: Brill.
- Watch Tower (1990), *El hombre en busca de Dios*, New York: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.
- Whaling, F. (ed.) (1984), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vols., New York: Mouton.
- Whaling, F. (1999), «Theological Approaches», en Connolly, 1999: cap. 7.
- Widengren, G. (1972), «La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie», en Bianchi, Bleeker y Bausani, 1972, pp. 5-14.
- Wiebe, D. (1994), «Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 8.
- Wiebe, D. (1999), *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: Palgrave.
- Yogananda, P. (1954), *La ciencia de la religión* [1927], Buenos Aires: Kier.
- Yonan, E. A. (1994), «Clarifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion», en Idinopulos y Yonan, 1994: cap. 3.
- Zubiri, X. (1993), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Lecciones de 1965-1971), Madrid: Alianza.