

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

copyright: F. Diez de Velasco.

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

---

### Bloque 0: GENERALIDADES Y REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nombre de los departamentos universitarios, por ejemplo).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la disciplina a nivel mundial es el de su configuración de un modo claramente diferente del de las opciones de tipo confesional-teológico de entre las que en muchos casos surgió. No se trata de revivir un viejo (y moderno) debate contra la teología (tenida por bestia negra) desde una opción militante antirreligiosa. Por el contrario se trata de pugnar por constituir una aproximación que sea capaz de ofrecer algo diferente y diferencial de lo que, a comienzos del siglo XXI, tienen la vocación de ofrecer las teologías, ya necesariamente en plural, en un mundo postcolonial en el que no puede haber rodillos religiosos generalizados (ni apropiaciones de términos como el de teología solamente para los productos del cristianismo).

Si a finales del siglo XIX el referente era la teología cristiana (o mejor dicho las diferentes teologías desarrolladas por los diversos cristianismos europeos), el marco estallado y globalizado de nuestro tiempo requiere y exige la mirada plural (que, además, es la que ofrece en su seno Estados Unidos, la gran nación multirreligiosa, con el peso del ejemplo que le otorga su posición de liderazgo). Hoy en día se estudia la religión desde presupuestos



confesionales en muy diferentes ámbitos, con un creciente peso de las reflexiones que provienen de Asia (y que realizan asiáticos y no ya coloniales occidentales) y del mundo islámico: la perspectiva no puede concentrarse solamente en el cristianismo, ni tampoco la indulgencia o el compromiso. Hemos de ser conscientes de que el peso de la reflexión teológica cristiana, fundamental en la construcción de lo que es el modelo universitario occidental (convertido en común en casi todo el mundo) ha minado, salvo momentos particulares, la sensibilidad de muchos investigadores de las religiones respecto de productos netamente teológicos del cristianismo (un sesgo que resulta muy fácilmente detectable para estudiosos de otras tradiciones). Pero, además, como por su parte la teología se desdoto de muchos de sus argumentos más dogmáticos a partir de la primera mitad del siglo XX (el Concilio Vaticano II en el caso del catolicismo), se propició una convergencia de actitudes (la tendencia de los teólogos a pensar como científicos sociales) y una cierta renuncia al enfrentamiento (en un consenso que acepta dirigir la mirada exclusivamente hacia los territorios menos conflictivos, en la línea de diálogo interreligioso).

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

Cuando el famoso divulgador del yoga y el hinduismo en Occidente, Paramahansa Yogananda, hablaba del yoga como la ciencia de la religión en la segunda década del siglo XX estaba ilustrando una situación que hoy se ha multiplicado: la confusión entre el estudiar lo que se cree (y lo que los demás creen pero partiendo de la propia creencia blindada de certezas del que lanza sobre los demás una mirada extrañada) y el estudiar creencias sin enseñar a creer.

La historia de las religiones se diferencia de forma clara de la teología y aunque parecen dedicarse a un mismo campo, la óptica del estudio es diferente; algunas características más problemáticas de la segunda quizá puedan servir de contramodelo para definir la primera.

La teología tiende a ser:

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

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

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

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

Frente a esto la historia de las religiones sería:

a) no moralista: no busca extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de un pueblo dado por muy alejadas que resulten de la moral en la que se enculturó el investigador. La finalidad del análisis histórico-religioso es comprender la

práctica religiosa en el contexto social que le dio origen y gracias a ello mejorar el conocimiento de la sociedad y en última instancia del hombre como ser histórico (por medio de la comparación, por ejemplo, de la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes).

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

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

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

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

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

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

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

b) no exclusiva: la historia de las religiones se basa en el respeto por las creencias ajenas y requiere una actitud no dogmática por parte del investigador a la par que libertad personal para enfrentar los muy diversos problemas que pueden jalonar una investigación histórico-religiosa. Ha de renunciar tanto a una actitud de fobia hacia cualquier religión (incluida la propia) como a la actitud apologética encubierta que consiste en buscar en el análisis histórico-religioso un medio de establecer «científicamente» la verdad esencial de las propias creencias. Un contraejemplo lo ofrece el padre Wilhelm Schmidt, y su hipótesis del *Urmonotheismus*: dedicó su vida a intentar demostrar que el monoteísmo era la fase religiosa

## Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

