

José María Pérez-Soba

Debates actuales sobre el concepto religión

RESUMEN: Este artículo plantea la necesidad de recuperar el debate sobre el concepto “religión” para comprender temas tan actuales como la secularización o la violencia religiosa. El debate entre la tensión entre la dimensión histórica del hecho religioso y la necesidad de encontrar elementos estructurales que lo caractericen, se puede afrontar considerando ambas metodologías como un círculo hermenéutico (Duch y Martín Velasco). El segundo debate, la crítica poscolonial al uso del concepto religión, se puede afrontar considerando el concepto religión útil como concepto analógico (U. Bianchi). Ambas conclusiones conllevan crear espacios interdisciplinares de investigación para avanzar en el estudio.

PALABRAS CLAVE: Religión, Estructura, Fenomenología.

Current debates about the concept of religion


ABSTRACT: This article raises the need to recover the debate on the concept of ‘religion’ to understand current issues such as secularization or religious violence. The tensión between the historical dimension of the religious fact and the need to find structural elements that characterize it, can be faced considering both methodologies as an hermeneutical circle (Duch and Martín Velasco). The second debate, the postcolonial critique of the use of the concept of religion, can be faced by considering the concept of religion as an analogue concept (U. Bianchi). Both conclusions entail creating interdisciplinary research spaces to advance the study.

KEYWORDS: Religion, Structure, Phenomenology

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-marzo-2021.

La definición de “religión”, un tema complejo

Una de las paradojas de los estudios sobre la religión es que el objeto mismo de investigación es una realidad siempre en debate. La definición del concepto religión ha sido y sigue siendo una cuestión polémica, entre otras cuestiones, por lo elusivo que es. Hay una enorme cantidad de definiciones de religión, tantas, que resulta prácticamente imposible abarcarlas. Si en 1912 James H. Leuba, un especialista en psicología de la religión, recogía 150 definiciones, hoy es probable que superásemos sin esfuerzo el millar. De hecho, se ha llegado a

► José María Pérez-Soba, Centro Universitario Cardenal Cisneros, Universidad de Alcalá de Henares, España. Chema.perez@cardenalcisneros.es —  <http://orcid.org/0000-0001-5697-7214>.

poner en duda la misma existencia del objeto de estudio. Jonathan Z. Smith defendía en una de sus obras (*Imagining religión*) que la religión es una creación del estudio académico, que no posee existencia independiente del aula de estudio, señalando que muchas culturas no tienen tal concepto en sus lenguas.

Sin embargo, es evidente que la mayoría de la humanidad actual se reconoce a sí misma como religiosa, sea en la lengua que sea. Los encuentros interreligiosos son habituales y tradiciones de todo el mundo se reconocen actualmente en él. Por ello, para poder comprender y analizar de forma científica este fenómeno tan importante en la sociedad humana, tanto antigua como actual, es imprescindible abordar el tema de su definición. Como escribía Ugo Bianchi “el *impasse* es bien conocido. Sin un concepto (...) de religión nunca lograremos recoger los hechos religiosos; y, por otro lado, sin recoger y seleccionar los hechos religiosos, no hay posibilidad de asir el concepto religión” (Bianchi 1994, p. 199). No es de extrañar que se dedicara al tema de la ‘noción’ de religión uno de los congresos de la *International Association for the History of Religions* (IAHR) en 1990 en Roma.

En este artículo nos proponemos volver a traer a la palestra este tema. Nuestra percepción es que, ante la dificultad de la definición, en algunos ambientes científicos se ha renunciado a ello y se trabaja con definiciones muy antiguas (de Durkheim, por ejemplo, que publica *Las formas elementales de la vida religiosa* en 1912) o con referencias generales. A mi juicio, esta renuncia tiene sus consecuencias. Sin una definición seria y científica de religión, aunque no sea definitiva, no se puede afrontar con garantías el estudio de temas de tanta trascendencia como, por ejemplo, las relaciones entre religión y violencia. Sin una definición, este tema queda en manos de prejuicios filosóficos. Un ejemplo de ello son los autores del “nuevo ateísmo”, como S. Harris o R. Dawkins que defienden que todo el hecho religioso es, necesariamente, fuente de violencia (Haught 2012), abundando en lo que Cavanaugh ha denominado, el ‘mito de la violencia religiosa’ (2009). O, por otra parte, también vale como ejemplo la defensa habitual de muchos grupos religiosos, que entienden que esa violencia siempre tiene otras causas y que no tiene relación alguna con lo religioso, lo que es, evidentemente, insostenible. Para superar estos dos monólogos, necesitamos poder manejar definiciones de religión que, aunque

provisorias, sean suficientes para comprender los mecanismos que llevan a la violencia religiosa.

Por otro lado, las actuales transformaciones de lo religioso solo pueden investigar partiendo de definiciones actualizadas. Temas como la relación espiritualidad-religión, que caracteriza a nuestro tiempo, o el debate entre la secularización o post-secularización y su relación con la modernidad necesitan una base epistemológica suficiente. En una época de metamorfosis de lo religioso, donde la pluralización es la categoría clave de interpretación (Berger 2016) y donde, por tanto, los límites de los fenómenos religiosos ya no son tan evidentes como antes, parece más necesario que nunca revisar las definiciones de religión desde las que partimos para nuestro análisis.

El debate Historia-estructura

Para revertir esta situación y emprender el trabajo para conseguir definiciones más actuales y consensuadas del concepto religión, debemos afrontar los debates actuales que han influido en el olvido de esta tarea. Creemos que no erramos al destacar dos especialmente importantes: la tensión entre las metodologías históricas y estructurales y la crítica poscolonial al concepto mismo de religión.

El primer debate al que me quiero referir es la tensión entre los métodos histórico, que privilegian los datos concretos, situados, de las religiones (la mirada propia de la historia religiosa), y la posibilidad de analizar una estructura subyacente al fenómeno religioso, la mirada propia de la Fenomenología de la Religión.

Esta tensión es tan antigua como los mismos estudios religiosos. De hecho, se origina en los primeros estudiosos. El mismo Eliade, titulaba su obra de referencia *Tratado de Historia de las religiones*, pero la subtitulaba *Morfología y dinámica de lo sagrado*, haciendo referencia a ambas dimensiones de lo religioso, lo histórico y lo estructural. Las críticas a su metodología comparativa son conocidas y no tenemos espacio para hacernos eco de ellas en este artículo.

De hecho, esta tensión emparentaba en origen con otro gran debate inicial: los partidarios de identificar la religión con su función social, siguiendo sobre todo la estela de Durkheim o los que, más allá de la función, buscaban una pretendida “esencia” de lo religioso, como señalaba Friedrich Heiler y su forma de comprender la fenomenología de la religión. Quizá este debate se haya

serenado: la evidencia de las transformaciones de lo religioso en la sociedad moderna, que la libera de la necesidad de ser el aglutinador social, diferencia con más claridad el hecho religioso de su función en ciertas sociedades, y, por otro lado, la crítica filosófica al pensamiento esencialista propia de nuestra época, hace que la pregunta de la Fenomenología haya obviado el término 'esencia' para derivar hacia otro tipo de lenguaje, más estructural.

Pero el debate al que hacemos referencia, más de fondo, permanece. Desde la perspectiva historicista, deben prevalecer los datos concretos, históricos, situados, sobre otras metodologías comparativas, de menor rigor científico y que no tienen en cuenta lo específico de los datos. Por el otro lado, parece claro que los datos religiosos concretos deben ser interpretados en síntesis más amplias, lo que no es posible sin una definición previa de ese mismo fenómeno y de sus elementos. No es posible hacer historia económica sin unos fundamentos básicos de la economía. ¿Es posible hacer una auténtica historia religiosa sin clarificar los elementos propios del hecho religioso?

Nuestra percepción es que es posible salir de este *impasse* si tomamos como referencia dos escuelas de investigación que, situadas en cada una de las orillas de este debate, se acaban situando muy cerca una de la otra. A nuestro juicio, lo suficiente como para tender puentes. Por el lado de la Historia, nos referimos al método histórico-comparativo de Bianchi y Sfamini Gasparro. Aún viniendo de una escuela historicista, ambos autores defendían que no puede haber una auténtica interpretación de los datos histórico-religiosos sin echar mano de métodos comparativos (con todas las cautelas históricas). Por el lado de la Fenomenología, la rama de la fenomenología histórica que practicaban autores como Widengren, Dhavamony o Waardenburg, que no buscan ya una pretendida esencia de lo religioso, sino un análisis estructural de los elementos básicos del hecho religioso, a partir de los datos históricos proporcionados por la Historia religiosa.

De hecho, esta salida nos sitúa en línea con el pensamiento de dos autores españoles que, desde posiciones diferentes, coinciden en este tema: Lluís Duch y Juan Martín Velasco: es necesario mantener viva la tensión historia-estructura. El problema no radica en cada metodología en sí, sino en no poner en diálogo ambas tradiciones. Esta tensión no es un problema sin salida, sino un círculo hermenéutico que beneficia a todos: no es posible analizar un fenómeno sin una comprensión crítica de él y, a la vez, esta comprensión se

debe revisar desde los estudios históricos concretos. Debemos recorrer el círculo. “No es una solución de emergencia ni un defecto, lanzarse por ese camino, esta es su fuerza, y permanecer en él es la fiesta del pensamiento” (Martín Velasco 1999, p. 39). Es decir, Historia y Fenomenología se necesitan mutuamente, pues, como insistía Duch (2012), historia y estructura son dos dimensiones básicas de la realidad. No podemos abarcar el fenómeno en su integridad sin que ambas metodologías se compartan resultados.

Quizá una línea interesante para avanzar en este diálogo entre los datos concretos y la estructura religiosa sea el concepto de Raimon Panikkar de ‘paralelos homeomórficos’ (2007). La propuesta de basar las comparaciones no en los aspectos formales, sino en el lugar que ocupan esos fenómenos en las estructuras religiosas concretas, subraya a la vez la diversidad de los fenómenos y su dimensión de elementos en sistemas complejos.

De esta manera se podría profundizar en las cuestiones de actualidad a las que hemos aludido al iniciar este artículo. Por ejemplo, la relación entre la religiosidad, entendida como la experiencia personal religiosa, vivida en una serie de mediaciones que forman sus propios sistemas simbólicos, y las instituciones religiosas. O, en línea con ello, la relación espiritualidad y religiosidad, tema de enorme actualidad, propio de nuestra sociedad individualizada. También puede ayudar a superar conceptos de la secularización que se centran en la relevancia o no de instituciones religiosas o en la participación en determinados rituales para decretar la presencia o no de lo religioso en la sociedad y nos permitan comprender cómo la religión se ha metamorfoseado en nuestros días, mucho más que desaparecer, mediando en la controversia entre secularización y postsecularización (Ramón Solans 2019).

O podríamos afrontar con más criterio cómo y por qué diferentes religiosidades superan los marcos de las religiones instituidas y crean nuevas formas de vivirlas, como sucede en fenómenos históricos tan importantes como el gnosticismo en los primeros siglos de nuestra era, con el tantrismo en Oriente o determinadas espiritualidades holísticas en la actualidad.

Ahora bien, asumir esta solución implica algo de lo que se habla en el mundo académico pero que no siempre es real: la puesta en marcha de grupos de investigación plurales, interdisciplinares, donde las distintas especialidades entren en un diálogo fecundo. La parcialización de la investigación en

especializaciones cada vez más específicas no ayuda a avanzar en este sentido. Esto tiene sus riesgos. Este camino puede conducir a una cierta esterilidad en los resultados de la investigación, encerrados en muros demasiado estrechos para poder avanzar en la interpretación de algo tan complejo como el fenómeno religioso.

El debate postcolonial

El otro tema al que quería hacer referencia viene de la actual importancia de los estudios poscoloniales. Es evidente que las ciencias sociales han vivido un proceso de autocritica muy importante que ha venido de la mano del proceso histórico del fin del colonialismo (Said 1978). En nuestro campo, una de las consecuencias de esta descolonización del pensamiento ha sido la crítica al término “religión” como “eurocéntrico”, “semitizante” o “cristianocéntrico”.

Dos tipos de estudios, a mi juicio, han ayudado a esta crítica poscolonial en nuestro campo. Por un lado, una vez que los *religious studies* han alcanzado un espacio relevante en las ciencias sociales, han comenzado los estudios críticos sobre la propia historia de la investigación. En cuanto nacidos, claro está, en Occidente, estos estudios son reflejo muchas veces, en su origen, de las necesidades y puntos de vista occidentales. Un ejemplo de este tipo de acercamiento son los estudios de Tomoko Masuzawa (2005) sobre el origen del concepto de “religiones universales”.

Por otro lado, han influido, sin lugar a dudas, los estudios sobre la transformación sufrida por las sociedades colonizadas ante el impacto de las religiones occidentales durante la colonia. Para algunos autores, esta influencia ha generado lo que llaman fenómenos de ‘religionización’ de las tradiciones previas. Es decir, las tradiciones previas empiezan a convertirse en ‘religiosas’ en cuanto se asimilan a lo occidental, es decir, a lo cristiano o, de forma más amplia, a lo semítico, englobando en este caso la influencia también del Islam. Esta crítica es característica en los estudios de los cambios religiosos en la India, por ejemplo (Sontheimer-Kulke 2005), aunque también en la tradición budista (Mac Mahan 2018).

Para algunos estudiosos esta constatación les ha llevado a afirmar que no se puede hablar una definición universal de religión, porque la definición es en sí misma un producto histórico de un proceso discursivo (Asad 2002); o que, en

el fondo, religión es aquello que comparte un 'aire de familia' con el cristianismo.

Es evidente que este tipo de estudios nos ayudan a tener en cuenta nuestros presupuestos previos. Sin embargo, ser consciente de lo situado de nuestros estudios (de hecho, de todos los estudios), no implica no seguir pensando en global. Todo pensamiento es limitado a un tiempo y un espacio, lo que no implica negar el intento de seguir pensando en forma global. Todas las formas religiosas piensan en origen desde sus propias formas culturales, lo que no impide que se puedan proponer generalizaciones científicamente válidas sobre la religión, como señalaban los firmantes del X Congreso de la IAHR ya en 1960 y como reafirmaba D. Wiebe en el Congreso de 1990: "los estudiosos de la religión no tienen necesidad de abandonar el uso del término 'religión'. Verdaderamente, no dudo que sería todavía mayor la confusión en el campo del estudio de la religión de la que ya existe" (Bianchi 1994, p. 845). Sin una referencia común, no podemos alcanzar conclusiones que, con todas sus limitaciones, nos permitan comprendernos como humanidad que somos. 'Religión', como señalaba Panikkar mismo, solo es una palabra, pero poderosa (Bianchi 1992, p. 892).

Ahora bien, dicho esto, también es bueno clarificar que, en efecto, es cierto que la toma de conciencia de la necesidad de definir lo religioso nace de la aparición social de espacios desacralizados, lo que ha sido propio de Occidente. Pero también es verdad que las ciencias de las religiones occidentales tuvieron que ampliar sus horizontes cuando se encontraron con una información directa de las religiones orientales. El encuentro con el silencio budista sobre lo divino obligó a abandonar el tradicional *ordo ad deum* de Santo Tomás.

A ello habría que sumar la conciencia de la propia identidad en el contacto con el diferente, realidad que tiene una historia tan antigua como la humanidad. No en vano señalaba Cicerón que "toda civitas tiene su religión. Nosotros tenemos la nuestra" (Pro Flacco 28, 29). La falta de conciencia, de término incluso, para esta realidad no significa que no exista, sino que se engloba, en ese marco cultural, en algo más amplio. De hecho, eso es lo característicos de las sociedades previas a la modernidad, de las sociedades no diferenciadas, en lenguaje de N. Luhman, donde la realidad se percibe como un todo global, sin diferenciar espacios. La modernidad incide en la toma de conciencia del hecho religioso como realidad separada de otros aspectos

sociales, pero eso no implica que no existiera como tal antes, sino que en otros modelos culturales debe ser estudiada de una forma más integrada con el resto del sistema cultural.

Nuestra propuesta es que, aceptando los límites de todo pensamiento situado, debemos seguir tomando como referencia un concepto al que se sienten vinculados actualmente persona de múltiples culturas y tradiciones.

Es decir, hay que saber mantener la tensión entre universalismo y localismo que caracteriza el actual pensamiento científico en materia de ciencias sociales. Como señalaba U. Bianchi (1983), podemos seguir usando el concepto de religión como base de nuestros estudios, entendiendo que es un concepto analógico sin *analogatum princeps*. Y trabajar en la línea de la universalidad concreta (Zizek) o de los universales recíprocos (Garcés). De nuevo Panikkar nos puede ayudar en ese campo, en la línea de ofrecer caminos para una hermenéutica intercultural (2007).

De ser así, de nuevo nos encontraríamos ante la necesidad de crear espacios de encuentro en la investigación. Para poder generar una crítica fructífera que nos ayude a avanzar un paso más desde el encuentro entre las diferentes tradiciones culturales, necesitamos contar con grupos de investigación y encuentros científicos en los que ese diálogo se pueda producir de forma habitual.

Conclusiones

¿Qué podemos concluir tras este somero repaso a estas dos dificultades en torno a la definición de religión? Que hoy, más que nunca, el trabajo interdisciplinar y el diálogo entre especialistas es el camino más prometedor para poder comprender, no solo la religión del pasado, sino las actuales transformaciones que vive en nuestra sociedad. Debemos apostar por hacer real el encuentro y el diálogo de diversas tradiciones culturales e investigadoras y, así, ayudarnos a encontrar caminos más fecundos para nuestros estudios.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. Ha(n) leído y aprobado el manuscrito final. **Contribución de cada autor:** J.P. desarrolló las ideas y escribió el artículo. **Contacto:** chema.perez@cardenalcisneros.es.

Referencias

Asad, Talal (2008). "The construction of religion as an anthropological category". En: *A reader in Anthropology of Religion*, editado por Michael Lambek. Oxford: Blackweel, 2008, pp. 110-126.

- Berger, Peter (2016). *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca: Sígueme.
- Bianchi, Ugo (ed.) (1994). *The Notion of "Religion" in Comparative Research*. Roma: L'Erma de Bretschneider.
- Bianchi, Ugo (1983). "Il método della storia della religione". En: *Le metodologie della ricerca religiosa*. Editado por A. Molinari. Roma: Herder-Universit  lateranense, pp. 30-45.
- Cavanaugh, William T. (2009). *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict*. New York: Oxford University Press.
- Duch, Lluís (2012). *Religión y comunicación*. Barcelona: Fragmenta.
- Haught, John F. (2012). *Dios y el nuevo ate simo*. Santander-Madrid: Sal Terrae-U. Comillas.
- Martín Velasco, Juan (1999). "La Fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso- status quaestionis". En: *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, coordinado por J. Caffarena y J. M. Mardones. Barcelona: Editorial Anthropos, 1999, pp. 13-58.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of world religions*. Chicago: The Chicago University Press.
- Ramón Solans, Francisco Javier (2019). *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*. Madrid: Alianza editorial.
- Sontheimer, Günther-Dietz y Kulke, Herman (eds.) (2005). *Hinduism reconsidered*. Nueva Delhi: Manohar Publishers.
- Panikkar, Raimon (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- MacMahan, David, L. (2018). *La construcción del budismo moderno*. Barcelona: Kairos.
- Wiebe, Donald (1992). "From religious to social reality: the transformation of 'Religion' in the Academy". En: *The Notion of "Religion" in Comparative Research*, editado por Ugo Bianchi. Roma: L'Erma de Bretschneider, 1992, pp. 837-845.

Información sobre el autor/a/es

José María Pérez-Soba es Profesor Titular del Centro Universitario Cardenal Cisneros, de la Universidad de Alcalá de Henares (España). Es Doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, Licenciado en Teología dogmático-fundamental por la Universidad Pontificia de Comillas y Máster en Ciencias de la Religión por la misma universidad. Es autor de "Buscando el hilo en el laberinto. Respuestas a un mundo pluralizado" en Instituto superior de pastoral, La fe perpleja ante la cultura actual, Verbo Divino, Estella. ISBN: 978-84-9073-643-2 y "Fundamentalismo y nueva intransigencia religiosa (en diálogo con Children of Men), Tirant lo Blanch, Valencia, E-Book. ISBN: 978-84-1832-990-6

Contacto: Centro Universitario Cardenal Cisneros, Avda, Jesuitas 34, 28806, Alcalá de Henares, Madrid, España, ( ): chema.perez@cardenalcisneros.es iD <http://orcid.org/0000-0001-5697-7214>

Como citar este artículo

Pérez-Soba, José María. (2021). "El concepto "religión": la tensión estructura-historia y el poscolonialismo". *Analysis* 28: pp. 59-68.