

CRÍTICAS A LA RELIGIÓN COMO CATEGORÍA UNIVERSAL

Critiques of religion as a universal category

Martin Becker Lorca *

Pontificia Universidad Católica de Chile
ORCID: 0000-0002-2823-3696

César Carbullanca Nuñez **

Pontificia Universidad Católica de Chile
ORCID: 0000-0002-9346-3543

Resumen

Basado en un análisis genealógico y conceptual propio de la filosofía de la religión, que busca precisamente problematizar las categorías básicas que los Estudios de religión asumen, este artículo examina dos críticas al concepto de religión. La primera busca des-naturalizar esta categoría, iluminando la construcción que los investigadores mismos hacen de aquello que estudian. En cuanto esta construcción es posible gracias a las condiciones históricas de la modernidad, afirmamos la tesis de que la categoría de religión tiene un origen moderno. Esto implica, a su vez, que la religión y la secularización nacen al mismo tiempo. La segunda crítica apunta a una posible violencia epistemológica que ocurre al proyectar la categoría de religión a territorios no occidentales, en donde no se ha dado esta escisión entre lo religioso y lo secular, propia de la historia europea moderna. El objetivo de este artículo es cuestionar la supuesta certeza de considerar la religión como una constante antropológica, sin caer, sin embargo, en un tipo de crítica que tiende a hacer desaparecer el objeto criticado. Postulamos que es aceptando —más que cancelando— la incerteza del concepto de religión la vía que puede dar vitalidad a los Estudios de religión en América Latina.

Palabras clave: Estudios de religión, Filosofía de la religión, *religio* vs. Religión, secularización, decolonialidad, violencia epistemológica.

Abstract

Based on a genealogical and conceptual analysis proper to the philosophy of religion, which seeks precisely to problematize the basic categories assumed by religious studies, this article examines two critiques of the concept of religion. The first seeks to de-naturalize this category, illuminating the construction that researchers themselves make of what they study. Insofar as this construction is made possible by the historical conditions of modernity, I affirm the thesis that the category of religion has a modern origin. This implies, in turn, that religion and secularization are born at the same time. The second criticism points to a possible epistemological violence that occurs when projecting the category of religion to non-Western territories, where this split between the religious and the secular, typical of modern European history, has not occurred. The aim of this article is to question the supposed certainty of considering religion as an anthropological constant, without falling, however, into a type of criticism that tends to make the criticized object disappear. I postulate that it is by accepting -rather than canceling- the uncertainty of the concept of religion the way that can give vitality to Religious Studies in Latin America.

Keywords: Religious studies, Philosophy of religion, *religio* vs. religion, secularization, decoloniality, epistemological violence.

Introducción

Es ya un hecho que los Estudios de religión (*Religious Studies* o *Religionswissenschaft*) han consolidado su presencia en la academia europea y norteamericana; no así en América Latina¹. Parece paradójico que, no obstante Latinoamérica se considere a sí misma profundamente religiosa, el estudio de la religión más allá de los ámbitos confesionales sea aún incipiente.

Si bien hay un consenso en que las manifestaciones religiosas en esta región han variado drásticamente en las últimas décadas, generando al respecto estudios cualitativos y cuantitativos (Bahamondes, 2021; Morello, 2020; Somma et al., 2017), parece que la pregunta acerca de qué es la religión no ha llamado tanto la atención (con excepciones, por ejemplo, De la Torre, 2021; Frigerio, 2021; Blanco [Ed.], 2015, 2016; Ceriani, 2013; Semán, 2013; Scannone, 2005, Scannone et al., 2003, 2004). Quizás es justamente la presencia incuestionada de lo religioso en América Latina lo que desincentiva preguntar acerca de su naturaleza; y que haya sido, por el contrario, la amenaza a la religión por parte de la tesis de la secularización lo que haya fomentado aquella pregunta e incidido en la creación de los Estudios de religión en Europa y Norteamérica. ¿Será el asumir sin más que la religión es una constante antropológica, cuyos registros se pierden en tiempos prehistóricos, lo que —paradójicamente— dificulta que surja la pregunta radical acerca de su naturaleza? Dicho de otra forma, ¿será precisamente la certeza de su existencia la que inhibe la pregunta acerca de su esencia?

¹ Como un modo de reflejar este contraste, podemos revisar el ranking QS 2023 y comparar las 10 mejores universidades del mundo con las 10 mejor posicionadas universidades de América latina, y ver cuántas de ellas tienen programas de doctorado en Estudios de religión. El contraste es claro. De las diez mejores universidades del mundo, siete tienen doctorados en Estudios de religión: Cambridge (#2), Standford (#3), Oxford (#4), Harvard (#5), California Institute of Technology (#6), UCL (#8), Chicago (#10). Solo tres universidades, orientadas fuertemente a las ingenierías y tecnologías, no tienen postgrado en Estudios de Religión: MIT (#1), Imperial College London (#7), ETH Zurich (#9)). Esta sólida presencia de los Estudios de la religión en la academia norteamericana y europea contrasta con la realidad en América Latina. Ninguna de las diez mejores universidades Latinoamericanas cuenta con algún programa de postgrado en Estudios de la religión: Universidad de Buenos Aires (# 67); Universidad Nacional Autónoma de México (# 104), Universidad de Sao Paulo (# 115), Pontificia Universidad Católica de Chile (# 121), Universidad de Chile (# 167), Tecnológico de Monterrey (# 170), Universidade Estadual de Campinas (# 210), Universidad de Los Andes (# 220), Universidad Nacional de Colombia (# 243), Pontificia Universidad Católica de Argentina (# 323). Ver: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2023>. Agradezco esta información al profesor Joaquín Silva.

Con el objetivo de cuestionar esta certeza, este artículo explora dos tipos de críticas a la categoría de religión. Basándonos en J. Z. Smith (1988), Russel McCutcheon (2013), Brent Nongbri (2013), Ernst Feil (2000), Timothy Fitzgerald (2000) y Abdennur Prado (2018), la primera crítica busca des-naturalizar la categoría, iluminando la construcción que los investigadores mismos hacen de aquello que estudian, y enfatizando además el origen moderno y europeo de la categoría de religión. La segunda crítica apunta a una posible violencia epistemológica que sucede al proyectar la categoría de religión a territorios no occidentales. El cuestionar la certeza de la categoría de religión por medio del análisis de estas dos críticas no busca descartar esta categoría, sino que, por el contrario, incentivar su estudio desde la incerteza del no saber lo que es la religión. Postulamos que la religión, entendida como el objeto incierto de los Estudios de religión, no necesariamente inhibe, sino que posibilita su estudio científico.

El objetivo de cuestionar la certeza de la religión (o, dicho de otro modo, asumir su incerteza) exige tanto criticar la certidumbre de su existencia como de su inexistencia. Si bien las dos críticas que analizamos en el cuerpo del artículo sirven para cuestionar la certidumbre de la categoría de la religión, en la conclusión del artículo tomamos distancia del otro extremo, a saber, el emplear la crítica de la religión para descartarla, superarla o disolverla en otro fenómeno humano supuestamente más originario. Entonces, por un lado, este artículo cuestiona la religión como constante antropológica, y, por el otro, argumenta contra la tendencia de un tipo de crítica a la religión que tiende a hacer desaparecer lo criticado. Consideramos que, en ambos casos —ya sea asumiendo la religión como una constante antropológica o superándola al reducirla rápidamente a otro fenómeno—, la pregunta por la religión es inhibida; y, por tanto, la incerteza, que proponemos como aquello que puede fomentar la pregunta acerca de la naturaleza de la religión, es en ambos casos cancelada.

Este artículo emplea la metodología de la discusión bibliográfica y el análisis genealógico-conceptual propios de la filosofía de la religión, asumiendo que esta, como parte de los Estudios de religión, tiene la función de analizar, interpretar e historizar las categorías que estos Estudios dan por sentado al momento de llevar a cabo sus investigaciones.

A modo de contextualización para la discusión de estas dos críticas, creemos necesario hacer un breve recorrido histórico por la disciplina de los Estudios de religión y describir así dos corrientes que conviven —no sin tensión— dentro de esta disciplina. Por lo tanto, este artículo está dividido en tres partes: 1) reduccionistas *versus sui generis*; 2)

crítica histórica al concepto de religión y 3) crítica post o de-colonial a la religión.

Reduccionistas versus sui generis

Ya con David Hume en el siglo XVIII, pero sobre todo en los siglos posteriores, notamos cómo la pregunta acerca de la religión cambia con respecto a épocas anteriores: más que preguntar ¿qué es la religión? o ¿cuál es la verdad de la religión? o ¿cuál es la religión verdadera?, la pregunta será sobre el **origen** y la **función** que cumple la religión. Si bien no estaría claro lo que es la religión, sí habría certeza de que su origen no reside en un ente sobrenatural y trascendente, sino que, por el contrario, en un fenómeno bien natural e inmanente. Dicho de otra forma, lo sobrenatural de la religión sería una explicación de segundo grado a algo perfectamente natural, como, por ejemplo, el sentimiento humano de esperanza y miedo, para Hume (1976, p. 33), o la necesidad de cohesión social, para Durkheim (1955). Vemos, además, que este origen humano y natural de la religión está ligado a una función que la religión cumple, ya sea en cuanto técnica para administrar el sufrimiento dentro de la economía libidinal, para Freud (2010), o para legitimar un mundo invertido que explota y oprime en el ámbito económico y político, para Marx (2018), etc. Para algunos autores, la religión será remplazada en el futuro en cuanto algo distinto pueda cumplir mejor su función, o podrá permanecer en el mundo moderno siempre y cuando logre ella seguir cumpliendo eficientemente su labor.

El asegurar un origen y función "natural" para la religión, contribuyó a que los Estudios de la religión devinieran una disciplina científica con un lugar propio dentro de la universidad moderna.

Sin embargo, este cambio en la pregunta inaugura lo que a veces es acusado como teorías reduccionistas de la religión, esto es, aproximaciones que reducen la religión a un fenómeno supuestamente más primordial, ya sea social, económico, psicológico, etc. Como reacción a estas aproximaciones reduccionistas, surgen durante el siglo XX autores como Rudolf Otto (2005) y Mircea Eliade (1981), quienes reivindican la religión como un fenómeno *sui generis*, no reducible a ningún otro fenómeno supuestamente más originario. La religión sería una constante antropológica que define al ser humano y que exigiría un método de estudio propio que salvaguarde su particularidad. Si bien su esencia se manifiesta en una multiplicidad de formas históricas, las cuales convocan a una diversidad de métodos y disciplinas para su estudio, la religión, en su esencia, no podría ser reducida a ninguno de estos métodos en particular. Conceptos como lo sagrado (o santo) y las hierofanías (manifestaciones de lo sagrado) son intentos de generar un vocabulario que pueda aprehender el

fenómeno religioso en su particularidad, sin perder o distorsionar en el estudio algo del fenómeno en su totalidad e intensidad (Velasco, 2005, p. 70).

Consideramos que ambas corrientes perduran y conviven —no sin tensiones— en los Estudios de religión. Algunos estudiosos buscan *comprender* lo religioso, describiendo y creando un lenguaje que le sea fiel a lo propio de la experiencia religiosa, la cual se asume como una constante antropológica que define esencialmente al ser humano. Esta idea de la religión como constante antropológica suele estar al comienzo de los manuales de fenomenología de la religión o de religiones comparadas escritos en español. Por ejemplo, en el comienzo del texto de Fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco (2017), leemos: “La religión ha acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia. Está presente, además, en todos los pueblos y ha mantenido una relación estrecha de larguísima duración con todas las culturas” (p. 9). Por su parte, en la introducción a su libro sobre la historia de las religiones, Antonio Bentué (2004) escribe: “Parece, pues, que el comportamiento religioso constituye una dimensión inherente a la antropología misma, si bien tal hecho pueda recibir interpretaciones diversas en cuanto a su significado. Sin embargo, es un hecho que la religión constituye un aspecto central de la cultura de todos los pueblos” (p. 19).

Otros autores, en cambio, consideran que el *explicar* consiste precisamente en abandonar el lenguaje que las personas religiosas emplean para describirse, y proponen subsumir lo religioso bajo otras categorías que no son evidentes —y no tienen que por qué serlas— para las personas religiosas. Como representante de este segundo grupo de autores, Russell McCutcheon explica su método:

Es importante tener en mente cuando se estudia a aquellos que dividen su mundo social de cierta manera, el principio de que, después de describir el propio uso que los participantes hacen de sus designadores [*designators*], el trabajo académico requiere que redescibamos todos esos sistemas de clasificación de primer orden o populares [*first-order or folk classification systems*], viéndolos como instancias de otros procesos históricos o transculturales mucho más amplios, procesos que no necesariamente comparten una identidad común pero que, en cambio, sirven como analogías ejemplares de algo que el estudioso encuentra curioso (2013, p. ix)².

² En este artículo todas las traducciones son nuestras.

Crítica histórica al concepto de religión

Si consideramos las dos corrientes antes mencionadas, podríamos concluir que la religión es una constante antropológica *sui generis* para unos, o algo que cumple una función social desde tiempos inmemoriales, para otros. Pero qué pasa si la religión no fuera “algo”. Qué sucede si en nuestro preguntar —¿qué es la religión?— estamos precisamente dando por sentada la existencia de una entidad universal llamada religión que ha tenido distintas manifestaciones en la historia (ver Taylor, 1998, p. 6).

Para abordar la primera crítica, debemos dar un paso categorial delicado, o, mejor dicho, tomar conciencia del ejercicio mismo del categorizar. Tratemos por un momento de distinguir (aunque sea imposible del todo) entre la categoría religión, por un lado, y aquellos fenómenos que habitualmente nombramos por medio de esta categoría, por el otro. O sea, distingamos entre el acto de segundo orden que crea la categoría llamada religión, y una gran cantidad de personas, cosas, ritos, textos, prácticas que subsumimos bajo esta categoría semiótica de religión. Explorar esta distinción nos permite ver una discrepancia, insalvable para algunos autores, entre la categoría de religión, por un lado, y una gran cantidad de fenómenos que quedan a veces encubiertos o alterados precisamente bajo esta categoría, por el otro.

Si bien por medio de esta distinción entramos en claro conflicto con aquellos que defienden la religión como algo natural y *sui generis*, no quisiéramos identificar necesariamente esta primera crítica con las aproximaciones de tipo reduccionista. Es tentador concluir de inmediato que al cuestionar la categoría de religión la estamos reduciendo a otra cosa: relaciones de poder, visiones de mundo, etc. Frenando por ahora esta tentación, consideramos que esta distinción entre concepto y aquello que el concepto supuestamente aprehende, genera un cortocircuito que nos permite reflexionar (literalmente, vernos reflejados) en nuestra labor de conceptualización.

Exploremos esta primera crítica de la mano del historiador de las religiones norteamericano J. Z. Smith, quien, en la década del 80, y en tensión con la escuela que Eliade había forjado en la Universidad de Chicago, escribe:

Si hemos entendido correctamente el registro arqueológico y textual, el hombre ha tenido toda su historia para imaginar deidades y modos de interacción con ellas. Pero el hombre, más precisamente el hombre occidental, solo ha tenido los

últimos siglos para imaginar la religión. Es este acto de segundo orden, de imaginación reflexiva, el que debe ser la preocupación central de cualquier estudiante de religión. Es decir, si bien hay una cantidad asombrosa de datos, de fenómenos, de experiencias y expresiones humanas que podrían caracterizarse en una cultura u otra, por un criterio u otro, como religiosos, no hay datos de religión. La religión es únicamente la creación del estudio del erudito. Ella es creada para fines analíticos por los actos imaginativos de comparación y generalización del erudito. La religión no tiene existencia independiente aparte de la academia. Por esta razón, el estudiante de religión, y más particularmente el historiador de la religión, debe ser implacablemente autoconsciente. De hecho, esta autoconciencia constituye su experticia primaria, su principal objeto de estudio (Smith, 1988, p. xi).

Siguiendo a Smith, constatamos que el concepto de religión no es una categoría nativa, sino que es una abstracción científica, realizada dentro del proyecto comparativo de la academia moderna, con pretensión de universalidad y que es posible gracias a la imaginación reflexiva del propio investigador. Con Smith, estamos dando el giro copernicano kantiano en el ámbito del estudio de la religión: el investigador no es una tabla rasa que capta pasivamente una realidad exterior previamente dada, sino que, por el contrario, el investigador mismo —aunque no siempre consciente— participa también en la creación de su objeto de estudio. Lo que Smith busca es precisamente que el investigador sea consciente de esta creación: que sea, por tanto, autoconsciente.

Así como el dinero es el equivalente general que permite relacionar mercancías cualitativamente disímiles y posibilita así el intercambio económico; la categoría de segundo orden (o sistema semiótico de segundo grado) llamada religión relaciona diferentes cosas, prácticas, visiones de mundo, etc., posibilitando el proyecto comparativo. Solo forjando un género propio llamado religión es que luego los investigadores pueden encontrar distintas especies de él repartidas por el mundo.

Para clarificar mejor la lógica de la comparación, el estudioso de la religión canadiense Russel McCutcheon emplea manzanas y naranjas:

[...] los elementos que conocemos como manzanas y naranjas son comparables, pero no en términos de su manzana-idad [*apple-ness*] o su naranja-idad [*orange-ness*]; por el contrario, pueden colocarse uno al lado del otro solo en términos de que ambos son instancias de algún concepto de orden superior que regula y organiza algunas de sus similitudes y diferencias que atraen los intereses de aquel que compara, y ese concepto es

el clasificador de uso común "fruta" (McCutcheon, 2013, p. 120).

Pero entonces, ¿la categoría de religión cumple el rol de fruta o de manzana-idad? Volveremos a esto más adelante. Por ahora, basta preguntar: ¿qué características permite subsumir fenómenos como el hinduismo, budismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo, islam, la religiosidad de los pueblos originarios, etc. bajo el género de religión? ¿De dónde surgió este género que permite la comparación de estos fenómenos? Y más relevante aún, ¿este género "religión" se parece al género "fruta" o su procedencia histórica tan cercana al cristianismo lo asemeja más a "manzana-idad"?

Enumeremos las tres características de la categoría de religión que propone Smith: primero, "'Religión' no es una categoría nativa. No es un término en primera persona de auto-caracterización. Son los otros, en estos casos los colonialistas, los únicos responsables del contenido del término"; segundo, este concepto contiene una pretensión de "universalidad implícita"; tercero, en cuanto categoría genérica de segundo orden, sus características aparecen como naturales para el que la crea (Smith, 1998, p. 269).

Una vez hecha esta primera consideración de tipo epistemológica, y siguiendo todavía a Smith, hagamos una segunda consideración de tipo histórica (ambas son parte de la primera crítica que estamos desarrollando en este artículo). El hecho de que pueda haber un estudioso de la religión que crea su objeto de estudio justamente al estudiarlo, lo debemos situar en la modernidad. Dicho de otra forma, en la modernidad se dan las condiciones históricas para que se pueda desplegar esta imaginación reflexiva; condiciones históricas como el colonialismo, que pone en contacto a los europeos con una gran cantidad de pueblos de costumbres variadas; o como la propia institución de la academia moderna, que traduce este proyecto imperial al ámbito del conocimiento.

Con esto, estamos articulando una tesis que en una primera instancia parece bastante radical: lo que habitualmente entendemos por religión, a saber, un sistema o conjunto de creencias y prácticas distintas e independiente de otras esferas sociales, sería una creación de la modernidad. Al respecto, por ejemplo, el historiador de las religiones australiano Brent Nongbri comenta:

[...] ningún idioma antiguo tiene un término que realmente corresponda a lo que la gente moderna quiere decir cuando dice "religión". [Los expertos] han notado que los términos y conceptos que corresponden a religión no aparecen en la literatura de las culturas no occidentales hasta después de que

esas culturas se encuentran por primera vez con los cristianos europeos (Nongbri, 2013, p. 2).

Por su puesto que la palabra latina *religio*, de donde viene nuestra palabra religión, precede la modernidad; pero sería un anacronismo³ el proyectar nuestra comprensión de la religión al concepto latino de *religio*, el cual, siguiendo la etimología del *relegere* (y no *religare*) propuesta por Cicerón, hace alusión a un comportamiento cuidadoso, ordenado, escrupuloso, en el contexto de las prácticas rituales (ver Feil, 2000, p. 18; Smith, 1998, p. 269). De hecho, *religio* no distingue entre lo que ahora llamaríamos lo religioso y lo secular: según Nongbri, “[...] la palabra tenía una variedad de significados en la antigüedad y ninguno de ellos corresponde a la noción moderna de religión o delinea lo ‘religioso’ de lo ‘secular’” (2013, p. 26). Por ejemplo, según el teólogo alemán Ernst Feil, “[...] existe una *religio iudicis*, es decir, la observancia cuidadosa por parte de un juez de las reglas del procedimiento judicial” (2000, p. 18). Por tanto, la palabra *religio* puede emplearse indistintamente tanto en un procedimiento judicial como en un ritual con respecto a los dioses.

En síntesis, nuestra categoría de religión se refiere a algo sustantivo e independiente a otras esferas sociales —un conjunto de creencias, templos, textos, prácticas, etc.—; *religio*, en cambio, tiene un sentido más adverbial que cualifica una acción: el ritual o el procedimiento judicial se hace religiosamente, o sea, cuidadosamente; lo opuesto a *religio* no es el ateo, sino que el negligente, el que actúa de forma desordenada.

Según Smith (1998), una primera expansión del campo semántico de *religio* se da en el ámbito monástico en el siglo IV. En los monasterios están los/as religiosos/as que viven siguiendo una regla monástica, en donde toda la vida debe seguir un orden preestablecido. Solo en este sentido es que se les puede llamar “religiosos/as”. Luego, una segunda expansión del campo semántico se da durante la modernidad temprana, con la llegada de los españoles a América. Nos encontramos recién aquí con una noción sustantiva de religión, que se les proyecta a los “otros”. Los españoles se preguntan: ¿tendrán religión los indios? Y aunque esta pregunta haya tenido respuestas contradictorias, lo relevante aquí es la formulación de la pregunta. Tenemos por primera vez, según Smith, la religión como una esfera social independiente y universal. Pero incluso en este momento —

³ Mejor dicho, como plantea Nongbri, el problema no es el anacronismo en sí mismo (ya que todos nuestros conceptos son anacrónicos cuando se aplican al mundo antiguo), sino que el problema es no ser consiente de este anacronismo. Por tanto, él concede un uso informado y estratégico del anacronismo (2013, p. 158).

digamos católico de la genealogía de este concepto— el sentido de religión está aún ligado al ritual, a la práctica. Será recién durante los siglos XVIII-XIX, con la influencia protestante, que la noción de 'creencia' (*Glaube, beliefs*) comienza a ser lo determinante, inaugurando nuestro concepto moderno de religión.

Volviendo al argumento, esta noción moderna de religión está en clara oposición al *religio* clásico, ejemplificado, por ejemplo, por Santo Tomás, para quien *religio* es una virtud moral subordinada a la justicia. Feil comenta: "Como virtud moral, es decir, natural, *religio* no se refiere, pues, a Dios, sino a las acciones que la persona humana realiza en relación con Dios en el marco de la virtud de la justicia, que exige el pago de lo que se le debe en cada caso" (2000, p. 19). Esto implica, por lo tanto, que la *religio* de la Antigüedad no funcionó como género al cual se le pueda subsumir distintas especies.

Para finalizar esta primera crítica, resumamos las dos consideraciones que hemos hecho hasta ahora. Por un lado, habrá que tomar autoconciencia de la labor del estudioso de la religión, quien, por medio de su imaginación reflexiva, crea su objeto de estudio al estudiarlo. Por otro lado, el análisis histórico cuestiona nuestra propensión a postular constantes en la historia. Según esta vertiente de la crítica, no habría algo así como una entidad llamada religión que muta o evoluciona en el transcurso de la historia, que hasta se habría ido en un momento y que hace algunas décadas habría vuelto. Lo que la palabra latina *religio* significa es cualitativamente distinto a lo que entendemos hoy por religión. En este sentido, la religión es una creación moderna, con una importante influencia protestante. Con esto, no se está negando un hecho o un fenómeno que se puede encontrar en el mundo premoderno, sino que lo que se cuestiona es que este hecho o fenómeno deba ser entendido, sin más, desde la categoría de religión como la entendemos hoy.

Pareciera que el constatar el origen protestante de la noción de religión eclipsaría su pretensión de universalidad, de servir como género neutro de especies de religión repartidas por el mundo. En su versión más crítica con respecto al concepto de religión, el estudioso de la religión Timothy Fitzgerald escribe: "La religión no puede tomarse razonablemente como una categoría analítica válida ya que no selecciona ningún aspecto transcultural distintivo de la vida humana" (2000, p. 4). Para este autor, más que una característica objetiva de las sociedades, la religión debe ser estudiada como una categoría ideológica propia de la modernidad occidental. Si no es así, según Fitzgerald, los Estudios de religión devienen ellos mismos ideológicos, ya que, amparados bajo la supuesta universalidad del concepto de religión, pretenden ser una disciplina neutral,

encubriendo el estar universalizando un concepto particular que ha nacido en circunstancias históricas particulares.

Pero ¿por qué el constatar la influencia protestante del concepto de religión invalidaría su pretensión de universalidad? ¿Qué problema tiene la categoría moderna de religión? Según Fitzgerald, “El problema aquí [...] es que el concepto de religión ya tiene incorporado una carga semántica ideológica que distorsiona el campo de investigación de una manera a priori” (2000, p. 8). Si bien para este autor toda categoría es, en alguna medida, ideológica, él justifica dejar de usar la religión como una categoría analítica, en cuanto habría algunas categorías menos ideológicas que esta:

[...] aquí hay un argumento para eliminar completamente la palabra “religión” de la lista de categorías analíticas y, en cambio, tratar la categoría misma, junto con su socio “lo secular”, como un objeto de investigación sociológico histórico. Aunque todas las categorías pueden estar cargadas cultural e ideológicamente hasta cierto punto, algunas son más útiles que otras. Hay otras categorías menos cargadas ideológicamente que se pueden utilizar en su lugar (2000, p. 4).

Sin embargo, ¿por qué la categoría de religión es más ideológica que la categoría de cultura, institución, poder, o la misma categoría de ideología? ¿Por qué se ganaría en claridad al reducir la religión a cultura y poder? —como parece ser la intención de Fitzgerald: “Propongo que los Estudios de religión sean repensados y representados como estudios culturales, entendidos como el estudio de las instituciones y los valores institucionalizados de sociedades específicas, y la relación entre esos valores institucionalizados y la legitimación del poder” (2000, p. 10). Volveremos a esto en las conclusiones. Pero antes de decidir qué hacer con la categoría moderna de religión, intentemos —al introducir ahora la segunda crítica— explicitar algo de esta carga semántica ideológica a la que se refiere Fitzgerald.

Crítica post o de-colonial a la religión

Para contextualizar esta segunda crítica, debemos primero extraer una consecuencia del origen moderno del concepto de religión (que vimos en la primera crítica). Si nuestro concepto actual de religión nace en la modernidad, entonces esto implica que la religión no antecede a la secularización —no es que habría religión y que luego el mundo se secularizó—; sino que más bien la religión y la secularización nacen al mismo tiempo, y se necesitan mutuamente. Para que haya religión como algo independiente, sustantivo, tiene que

haber un espacio de lo no-religioso. Tal como entendemos la luz porque conocemos la oscuridad, y viceversa; así la religión necesita —para que tenga sentido como una esfera independiente— al Estado nación, la ciencia moderna y al mercado capitalista, como esferas seculares, esto es, esferas no religiosas.

De hecho, esto no contradice, sino que más bien radicaliza la versión de la secularización que goza aún de mejor salud: más que la desaparición de la religión o su privatización, el proceso de la secularización se refiere a la diferenciación y autonomía de las esferas sociales, en donde la religión deviene una esfera particular de valor más entre otras (Casanova, 2012). Lo radical de esta interpretación reside en que la diferenciación y especialización de esferas no se entiende como un proceso que modifica a la “religión” previamente existente, sino como un proceso en donde ella es, en sí misma, creada.

Pero demos un paso más. Si para entender el origen moderno de la religión no la podemos separar de su “*alter ego*” lo secular (McCutcheon, 2013, p. 118), según Fitzgerald, esto nos permite ganar una perspectiva para postular el porqué del surgimiento de la religión (o, mejor dicho, la razón del surgimiento de la religión y la secularización como opuestos complementarios). La religión circunscrita al ámbito privado, donde lo esencial es la experiencia íntima absoluta con el absoluto, deja libre precisamente un gran espacio de lo público y social, que será ocupado, por ejemplo, por el capitalismo y sus leyes supuestamente neutrales del mercado. Dicho de otra forma, la creación de la religión como esfera privada e independiente es funcional a —y quizás se explica por— la necesidad de crear un espacio público de lo no-religioso, de lo secular:

Al construir la religión y las religiones, se ha construido también el mundo secular imaginado de los hechos objetivos, de las sociedades y los mercados como resultado de la libre asociación de los individuos naturales. Esta última construcción, que es la ideología del capitalismo liberal [...] es en realidad mucho más importante ya que es el lugar de los valores dominantes de nuestras sociedades, pero tiene que ser legitimada como parte del mundo real de la naturaleza y la autorrealización racional hacia la cual todas las sociedades se conciben como evolucionando (Fitzgerald, 2000, p. 8).

La intención de la crítica de Fitzgerald es iluminar precisamente la correlación que él ve entre el concepto moderno de religión y la ideología del individualismo y el capitalismo (2000, p. 9). La invención del concepto moderno de religión responde a la necesidad de crear un espacio neutro, supuestamente libre de valores, lo no-religioso; la

religión ayudaría, por tanto, a ocultar la dimensión valorativa del mundo secular, apareciendo este como el ámbito de lo racional y natural. Fitzgerald escribe:

[...] lo secular es en sí mismo una esfera de valores trascendentales, pero la invención de la religión como el lugar de lo trascendente sirve para disfrazar esto y fortalecer la ilusión de que lo secular es simplemente el mundo real visto correctamente en su factualidad evidente (Fitzgerald, 2000, p. 15).

La función distorsionante de la religión —que Fitzgerald llama mistificadora— no la hace aparecer a ella misma como evidente y no cuestionable. Sino que, por el contrario, es la esfera religiosa la que, al llevarse la carga de lo cuestionable, genera lo secular como lo incuestionable. La religión distorsiona, en cuanto indirectamente contribuye al ocultamiento de la construcción ideológica de lo secular.

Al supuestamente ofrecer un ámbito privado, interior, de valores supremos y significados últimos en relación con Dios, se desvía la atención del mundo construido humanamente (colectivamente) en el que vivimos nuestra vida cotidiana y que no representamos como el lugar más profundo de nuestro ser social sino simplemente como un lugar en el que nos encontramos (Fitzgerald, 2000, p. 20).

En este sentido, la crítica de Fitzgerald recae también sobre los Estudios de religión. Estos, al tomar como objeto de estudio las distintas visiones de mundo cargadas de valores, estarían indirectamente avalando —no intencionalmente quizás— la ilusión de un supuesto espacio de hechos objetivos, valorativamente neutrales, esto es, las esferas seculares. La crítica a la religión debe, por tanto, develar lo ideológico —o mejor dicho “religioso”, “sagrado”— de la esfera secular: “En muchos sentidos, es lo secular lo que lleva los principales valores ideológicos del modernismo. De hecho, casi se podría decir [...] que lo secular es sagrado” (Fitzgerald, 2000, p. 14).

Pasando ahora a la segunda crítica, el cuestionamiento post o decolonial a la categoría de religión que queremos describir asume esta premisa del nacimiento moderno de la religión y de su gemelo lo secular, y entiende que esta escisión —entre lo religioso y lo secular— es una característica propia de la historia de Europa. “Ha quedado claro”, comenta Nongbri,

[...] que el aislamiento de algo llamado “religión” como una esfera de la vida idealmente separada de la política, la economía y la ciencia no es una característica universal de la

historia humana. De hecho, en la visión amplia de las culturas humanas, es una forma sorprendentemente extraña de concebir el mundo (2013, pp. 2-3).

Pero no obstante ser una rareza histórica, la tendencia ha sido a ontologizar esta realidad particular de la historia de Europa y proyectar, transferir y exportar a otras regiones la categoría de religión, y con ella, la escisión que ella implica. McCutcheon escribe: "nuestra amnesia histórica nos permite ontologizar estas distinciones tácticas, convirtiéndolas en mercancías que pueden ser exportadas a costas y tiempos lejanos, como si todos los grupos manejaran naturalmente los temas de afinidad social como lo hacemos nosotros" (2013, p. 126).

En cuanto es problemático proyectar el concepto de religión a cualquier lugar en donde no se ha dado tal escisión (y que no tiene por qué darse), el pensador español-musulmán Abdennur Prado habla de la violencia epistemológica que conlleva esta proyección:

La aplicación del término *religión* fuera del ámbito occidental-cristiano constituye un ejercicio de violencia epistemológica, destinado a proyectar sobre "los otros" la fractura (interna al cristianismo) entre religión y secularismo, de modo que la definición de sus tradiciones, cosmovisiones, sistemas de pensamiento y formas de vida queda supeditada a ella (Prado, 2018, p. 216).

Según Prado, si el paradigma de la religión lo define primero el catolicismo y después el protestantismo cristiano liberal, al final solo este último valdrá como única religión propiamente tal, y todo el resto serán meras manifestaciones imperfectas de "religión". Entonces, el problema no es solo que la religión se conceptualice como si fuera un género natural y universal, y que los estudiosos vayan a buscar distintas especies de ella repartidas en el mundo, sino más bien que la cristiandad se toma a ella misma como género e impone y juzga a todas las demás, ocultando su propio lugar de enunciación. Siguiendo esta lógica, a las manifestaciones "imperfectas" de religión no les queda más opción que evolucionar y cristianizarse.

Para Prado, y lo que es fundamental desde un punto de vista decolonial, este imperialismo epistémico coarta las fuerzas creativas y potencialmente revolucionarias de estas manifestaciones "religiosas" no occidentales, que se ven obligadas a "sólo practicar aquello que es estrictamente 'religioso' según el modelo de tolerancia liberal" (Prado, 2018, p. 218).

Esta segunda crítica nos permite adoptar una postura más reflexiva frente a las llamadas “religiones del mundo”. Es necesario conocer la historia de cómo las distintas tradiciones —dentro del contexto colonial— devinieron en religiones. Surge toda una línea de investigación que, según Nongbri, “plantea la pregunta de cómo y cuándo la gente llegó a conceptualizar el mundo como dividido entre ‘religioso’ y ‘secular’ en el sentido moderno, y a pensar en el ámbito religioso como dividido en distintas religiones, las llamadas Religiones del Mundo” (2013, p. 5). Sin embargo, como han notado varios autores, “Esto no quiere decir que los pueblos indígenas carecieran de voz en la construcción de estas nuevas religiones” (2013, p. 10). En este sentido, para evaluar la participación de las poblaciones colonizadas en la creación (o aceptación) de la categoría de religión y la escisión que ella implica, cabe preguntarse quiénes, dentro de estos pueblos colonizados, lograron beneficiarse de la creación de estas supuestas esferas neutrales del Estado nación, mercado capitalista y la ciencia.

Retomando la comparación entre manzanas y naranjas propuesta por McCutcheon, y desde la perspectiva de esta segunda crítica, la religión se hace pasar por fruta, pero, sin embargo, ella corresponde a una manzana que se proyecta, en cuanto manzana-idad, a otros alimentos; los cuales se les considera “frutas” solo en cuanto cumplen las características de la manzana como el prototipo de toda fruta. Es decir, el patrón de medida es una religión en particular, a saber, el cristianismo europeo moderno; lo que implica que aquello que es clasificado como religión debe cumplir con las características del cristianismo —tener libros sagrados, templos, sistemas de creencias, sacerdotes, etc.— y en cuanto esta adecuación con el patrón de medida difiere en distintos grados, es que tiene sentido entonces el hablar de religiones “primitivas” o “verdaderas”.

Conclusión

Tras una breve descripción de dos corrientes que conviven en los Estudios de religión (los reduccionistas y los *sui generis*), en este artículo nos hemos centrado en dos críticas a la religión. La primera nos permite ganar reflexividad en cuanto el estudioso de la religión participa en la creación de aquello que estudia; además, al historizar la categoría de religión, podemos afirmar su origen moderno. La segunda crítica, al constatar y esbozar una posible explicación a la codependencia entre la religión y la secularización, nos expone a la violencia epistémica que implica proyectar la escisión entre lo religioso y lo secular a lugares en donde no se ha dado tal separación. Por tanto, hemos argumentado, primero, que la religión no es una

categoría nativa, sino una abstracción creada en el ejercicio comparativo; segundo, que tal conceptualización se hace factible en el contexto de la modernidad europea; tercero, que el entender el origen moderno de la categoría de religión implica asumir que religión y secularización se producen mutuamente; y por último, que el proyectar esta categoría a regiones donde no se ha dado la escisión entre religión y lo secular puede conllevar una violencia epistemológica.

Al historizar la categoría de religión, hemos cuestionado su pretensión de universalidad —como si la religión fuese una constante histórica, una esencia, en sí misma ahistórica, que toma distintos ropajes histórico-culturales. Con esto, no se objeta que en el pasado premoderno haya habido modos de articular una relación con las divinidades, ni tampoco se promueve que en el presente postmoderno la religión vaya a desaparecer; sino que esta crítica apunta a iluminar las discontinuidades históricas que la categoría de religión —entendida como género universal— tiende muchas veces a ocultar.

La historización de la categoría de religión no es novedosa y es casi ya un lugar común en los Estudios de religión. Pero, en cuanto en América Latina el estudio no confesional de la religión es aún incipiente, asumimos que la gran mayoría da por sentado que la religión es una constante antropológica, cuyos registros se pierden en tiempos prehistóricos; y es en este contexto que lo que aquí hemos planteado pueda quizás parecer novedoso, o quizás hasta escandaloso.

Smith (1988, 1998) historiza para iluminar la discontinuidad, pero más que renunciar a la categoría de religión, busca que aquellos que la estudien ganen en la reflexividad de verse participando en la construcción del objeto que estudian. Feil, por su parte, al distinguir tres formas o definiciones de religión (2000, p. 26), asume, a nuestro entender, una unidad que articula las diferencias dentro de un continuo histórico. Nongbri, si bien aconseja mantener esta categoría, lo hace proponiendo dos distinciones. La primera, entre el mundo antiguo y el mundo moderno; y la segunda, entre el uso descriptivo y el uso redescriptivo de la religión. Si bien él aconseja en general el uso redescriptivo (esto es, la religión como categoría de segundo orden) para los estudios sobre el mundo antiguo y moderno, considera especialmente problemático el uso descriptivo (esto es, tomar la religión como categoría que reproduce la clasificación propia del grupo estudiado) en el mundo antiguo (2013, pp. 154-159).

Autores como Fitzgerald y McCutcheon, en cambio, atacan la religión como categoría analítica y aconsejan renunciar a ella⁴. De hecho, cuestionan a los autores que si bien historizan la palabra religión, naturalizan el concepto; o que cuestionan la religión, pero universalizan “lo religioso”, implicando una cierta “religión” antes de la palabra religión (ver McCutcheon, 2013, p. xi; Nongbri, 2013, p. 23). Como representantes de la corriente reduccionista, llaman a redescubrir, o sea, reducir la religión a ideología o cultura. Fitzgerald comenta: “Sostengo que la ‘religión’ se disuelve o debería disolverse sin dejar residuos en la ideología o la cultura entendidas como valores institucionalizados y sistemas simbólicos” (2000, p. 17). En este sentido, Fitzgerald considera que “el análisis antropológico tiende [...] a deconstruir la ‘religión’ en conceptos analíticos alternativos y más precisos que son fundamentalmente no teológicos” (2000, p. 12).

Sin embargo, no nos queda muy claro cómo estos autores —Fitzgerald por ejemplo— intentan desocultar la ideología de los estudios de religión y al mismo tiempo defienden la objetividad de la aproximación antropológica. Si aceptamos la tesis de que la religión y lo secular se producen mutuamente, entonces consideramos que quedan desacreditadas precisamente las teorías reduccionistas de la religión. Dicho de otra forma, cuando —según la interpretación reduccionista— se parte de la descripción supranatural que las personas religiosas se dan a sí mismas, y se reduce tal descripción a un fenómeno natural supuestamente más originario, se asume este fenómeno natural como neutral y verdadero. Como si la verdad estuviera ubicada en este piso natural, secular, hacia el cual el andamiaje ideológico y fantasioso de la religión debería ser reconducido, esto es, reducido. Sin embargo, afirmamos que tal piso queda precisamente socavado si es que se acepta que tanto lo religioso como lo secular se constituyen mutuamente. O sea, ambos discursos son igual de verdaderos o igual de ideológicos. Ambos se necesitan para iluminar el fenómeno completo; lo que implica que ninguno puede ser reducido en el otro. Por tanto, lo religioso no se puede reconducir a una explicación neutral, natural y secular, ya que lo secular es tan poco natural y neutral como lo religioso.

Más que tomar por caducas las corrientes *sui generis* o las reduccionistas mencionadas al principio, consideramos que ambas tienen un lugar en los Estudios de religión, y se necesitan

⁴ En el caso de McCutcheon (2003), para ser más exactos, más que renunciar a la categoría de religión, lo que propone es cambiar nuestras preguntas en torno a ella. Más que preguntar qué es la religión o si algo corresponde o no a religión (cómo si hubiese una esencia a descubrir o a coincidir), la pregunta debería ser acerca de los intereses involucrados en las distintas definiciones de religión. Lo relevante es preguntar ¿quién la define y por qué?

mutuamente. La religión no es tan *sui generis* como se podría haber pensado, pero la religión tampoco puede ser reducida a un sustrato tan natural y neutral como se podría haber argumentado.

Al limitarnos a explorar estas dos críticas de la religión, hemos dejado afuera muchas críticas anteriores y posteriores. De hecho, no hemos mencionado ciertas tendencias actuales de críticas a la crítica de la religión, de intentos de deconstruir la deconstrucción del concepto de religión (ver, por ejemplo, Jason Josephson Storm, 2021). Críticas que se quejan de la esterilidad que ha causado la crítica a la categoría de religión, que en pos de cuidar la diferencia, han tornado imposible cualquier tipo de proyecto comparativo (ver, por ejemplo, Richard King, 2017).

Nuestra intención ha sido mostrar algo de la ambigüedad y riqueza del objeto de estudio de la disciplina de los Estudios de religión. Con esto, no promovemos abandonar el concepto de religión, sino por el contrario, buscamos ganar profundidad y reflexividad en nuestra labor como investigadores. Más que conducir a una aporía, la crítica, esperamos, nos permite nuevamente quedar perplejos ante el hecho de no saber lo que es la religión, ni siquiera estar seguros de que ella realmente sea; y desde esta perplejidad poder volver genuinamente a preguntar e investigar lo que se nos muestra. Por medio de este artículo hemos intentado insinuar que lo que caracteriza a los que nos dedicamos a los Estudios de religión es precisamente el procurar no encubrir, sino que habitar en esta perplejidad de tener un objeto de estudio incierto.

Referencias bibliográficas

- Bahamondes, L. (Ed.). (2021). *Prospección religiosa en el Cono Sur: Mercantilización, materialidades y creencias*. CRANN Editores.
- Bentué, A. (2004). *Dios y Dioses: historia religiosa del hombre*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Blanco, A. (Ed.). (2015). *Religación desde la América profunda: miradas sobre el fenómeno religioso en el pensamiento latinoamericano*. Ediciones del signo.
- Blanco, A. (Ed.). (2016). *Pensar en torno al Numen: Religación desde la América profunda II*. Ediciones del signo.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos Editorial.
- Ceriani, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, 7(1), 10-29.
- De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 259-298.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press.

- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama.
- Feil, E. (Ed.). (2000). *On the concept of Religion*. State University of New York Press.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 299-329.
- Hume, D. (1976). *The Natural History of Religion* (A. Wayne Clover, Ed.). Oxford University Press.
- Josephson-Storm, J. (2021). *Metamodernism: the future of Theory*. The University of Chicago Press.
- King, R. (2017). The Copernican turn in the Study of Religion. En Richard King (Ed.), *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary approaches and methodologies*. Columbia University Press.
- Marx, K. (2018). Introducción para la crítica de la filosofía del estado de Hegel. En Reyes Mate y J. A. Zamora (eds.), *Sobre la religión: de la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Trotta.
- McCutcheon, R. y Arnal, W. (2013). *The Sacred Is the Profane: The Political Nature of "Religion"*. Oxford University Press.
- McCutcheon, R. (2003). *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. Routledge.
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada: religión vivida en Latinoamérica*. Educc.
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Yale University.
- Otto, R. (2005). *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo: la religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Scannone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Anthropos.
- Scannone, J. C.; Durán, V. y Silva, E. (Ed.). (2003). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión*. Siglo del Hombre Editores.
- Scannone, J. C.; Durán, V. y Silva, E. (Ed.). (2004). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: la religión y sus límites*. Siglo del Hombre Editores.
- Semán, P. (2013). Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada. *Corpus*, 3(2), 1-6.
- Smith, J. Z. (1988). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. The University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. En Mark C. Taylor (Ed.), *Critical terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press.
- Somma, N., Bargsted, M., Valenzuela, E. (2017). Mapping Religious Change in Latin America. *Latin American Politics & Society*, 59(1), 119-142.
- Taylor, M. C. (Ed.). (1998). *Critical terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press.
- Velasco, J. M. (2017). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta.

Velasco, J. M. (2005). Fenomenología de la religión. En Fraijó, M. (ed).
Filosofía de la religión. Trotta.

* Doctor en Estudios de Religión, University of California Santa Barbara; profesor adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile; profesor miembro del Centro de Estudios de la Religión UC. Sus áreas de investigación: Filosofía de la religión, Fenomenología, teoría de la Secularización y pensamiento decolonial. mbeckerl@uc.cl

** Doctor en Teología bíblica, Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Postdoctorado, Universidad Metodista Sao Paulo, Brasil, 2008. Postdoctorado, Universidad Estadual de Pará, Brasil, 2008. Docente Pontificia Universidad Católica de Chile. Coordinador red Internacional de Estudios Judaicos. ccarbull@uc.cl