

PRESENTACIÓN

Jonathan Pimentel Chacón
Escuela Ecu­mé­nica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional

En un estudio reciente titulado *Sovereignty and the Sacred*, Robert A. Yelle (2019) afirma que las nociones “religión” y “sagrado” designan una dinámica relación entre un orden normativo y el deseo de sobrepasar dicho orden, ya sea para escapar de él o legiti­marlo. La observación de Yelle es uno de los corolarios de la posición según la cual “las tempranas teorías de la secularización” (1) han sido insuficientes, porque estimaban el declive imparable de lo religioso en el “orden social”, para aproximarse a las prácticas religiosas. Según Yelle, el resurgimiento de la “religión” en la “esfera pública” hace obsoletas las posturas teóricas que suponen, contra una vasta evidencia, la desaparición de las prácticas religiosas dentro de “lo público”. Por el contrario, afirma el estudioso estadounidense, una visión comparativa, que toma en cuenta varios continentes, muestra que la “religión” ha devenido en un fundamento de valor político y en una fuente para la disputa acerca de derechos. Desde este punto de vista, entonces, es necesario no sólo ofrecer discusiones con respecto a las relaciones entre instituciones

religiosas, sociedades y Estados. El fracaso parcial o total de las teorías de la secularización hace necesario realizar variaciones teóricas para aproximarse a lo religioso. Yelle distingue dos matrices de análisis de “la religión”, a saber, una vinculada a la tesis del declive de lo religioso y otra, a la que él se adscribe, que se interesa por comprender cómo pueden prácticas antropológicas como las religiosas aportar al entendimiento y transformación del mundo actual. Pese a que su interés específico consiste en aportar a la comprensión de la categoría política de soberanía desde una perspectiva que procura desarrollar la tradición religiosa, en particular la noción de Jubileo, como alternativa a categorías “seculares”; la tesis general de Yelle consiste en afirmar que, contra teorías de la secularización y contemporáneas teorías de lo político, la consulta de las tradiciones religiosas puede ser un factor importante para cancelar los efectos negativos de sistemas éticos y económicos dominantes.

Ante la eclosión de actores y movimientos estricta o difusamente

religiosos, *Sovereignty and the Sacred* recomienda la profundización pública en el legado religioso (*history of religions*) desde una impronta que sobrepase los límites de la “crítica iluminista” y “utilitaria”, que, como efecto de su crítica, habría inmunizado contra la intervención política los ámbitos legal y económico. El estudio de Yelle concluye que es posible, e incluso necesario, releer “el archivo religioso” (187), toda vez que, por un efecto anamórfico, la perspectiva convencional mantenida con respecto a la religión distorsiona u oculta su “forma verdadera” y sus posibles alcances críticos. Dentro del “archivo” al que hace referencia Yelle se encuentran textos, nociones y prácticas “fundantes” que, asegura el autor, no pueden ser recibidas con adecuación desde ópticas teóricas dominadas por “el legalismo burocrático” y “el capitalismo burgués” (186), se refiere en particular a ciertas aproximaciones “positivistas de las ciencias sociales”. Así, el programa de trabajo propuesto en *Sovereignty and the Sacred* supone un retorno a “la religión” para ir más allá de su definición –delimitación– moderna y capitalista.

Desde una tradición teórica divergente, Abdennur Prado en su *Genealogía del monoteísmo* mantiene, a través de todo su estudio, una tesis precisa: “la religión ha sido uno de los más perversos legados de la colonización” (174). Según Prado el conjunto

de prácticas que constituyen las “ciencias de la religión” provienen de la necesidad colonial, cuyo núcleo sería el cristianismo, de catalogar y jerarquizar las múltiples y distintas “culturas” que forman la humanidad. De ahí que, para entender las teorías de la religión, dentro de las que debería estar, también, la *historia de las religiones* sea necesario un procedimiento “genealógico” (6) que muestre cómo ha surgido el concepto de religión en Occidente. A partir de este criterio, el objeto de estudio denominado “religión” o “religiones” no existiría fuera de su matriz colonial y occidental. Existen, eso sí, “cosmovisiones, modos de vida o sabidurías no occidentales” (357) cuya adecuada recepción requiere, desde la perspectiva adoptada por Prado, una tarea crítica que, además de demostrar la incapacidad heurística del concepto de religión para entender realidades “no occidentales”, asuma que la “disciplina académica de la historia de las religiones” está en “colapso interno”, asimismo, que la clasificación de las religiones y nociones asociadas a ella, por ejemplo, monoteísmo, ateísmo, mística y sagrado resultan ser “una cárcel de conceptos que actúa como un filtro que impide el acceso a la comprensión de las diferentes tradiciones, formas de vida, filosofías, cosmovisiones, etc., de los diferentes pueblos de la tierra” (8). De modo que, la *genealogía del monoteísmo* tiene como objetivo principal, previa ruptura –en parte hecha posible por

“una frase extraordinaria de Heidegger” (9)– con la onto-teo-logía que ha “dominado el pensamiento occidental durante siglos”, una recepción de las tradiciones de los pueblos de la tierra en la que, finalmente, hablen desde “sí mismas”. El diseño del libro de Prado pasa de “la crítica” o la “deconstrucción” –nociones que son usadas como equivalentes– cuyo núcleo es la genealogía hasta un *ensayo* en el que el islam es considerado fuera del “cuadro ideológico” que “vela” más que “muestra” al islam. Una vez realizado el procedimiento mediante el que es suspendida la fuerza “ocultadora” del “saber colonial” dentro del islam, entonces es posible escuchar las palabras del islam. Una vez rechazada, por analíticamente insuficiente, la tradición occidental de “los estudios religiosos”, Prado se dedica a la consideración del “lenguaje coránico” y procura mostrar que algunos términos claves del Corán han sido, mediante forzadas equiparaciones, desprovistos de su sentido auténtico.

Genealogía del monoteísmo ofrece una doble perspectiva que incluye, primero, la tesis del agotamiento de las “disciplinas occidentales” que crearon y posicionaron la “religión” como un objeto “transcultural” que podía ser comprendido con un conjunto fijo de conceptos y, también, a partir de procedimientos estándares. Tal “ciencia”, una vez explicitada su genealogía, pierde su capacidad de explicar “la

religión” y deviene, para Prado, en un campo de estudio específico, a saber, aquel dedicado a la explicación de las relaciones entre los procesos coloniales occidentales y la elaboración de saberes teóricos. En su límite, esta posición afirma que las “ciencias de la religión”, sus conceptos y procedimientos, carecen de toda capacidad para producir conocimiento efectivo acerca de “las cosmovisiones” de los pueblos. Por otra parte, y como resultado de lo anterior, tanto para los estudiosos como para los practicantes de aquellas “cosmovisiones”, se hace necesario reiniciar su relación con lo que hasta ahora ha sido considerado una “religión” sin serlo. Prado, entonces, considera que mediante otros procedimientos –los suyos son de carácter filológico y filológico– el lenguaje, las palabras y la sabiduría contenida en las “tradiciones” humanas pueden ser escuchados. Según esto, el colapso de la “religión” es el principio de una nueva vida para la mayor parte de las “sabidurías” de la tierra. Además de esto, que no es poco, las implicaciones políticas y económicas de la “escucha” no colonial de la “sabiduría” pueden ser, aunque en *Genealogía del monoteísmo* no se incluyen reflexiones explícitas al respecto, de fundamentales repercusiones.

Yelle y Prado comparten una común insatisfacción en relación con las herencias teóricas “burguesas” u “occidentales” que han servido como

aproximación convencional para entender “la religión”. También, asumen que, habida cuenta de la insuficiencia de algunas (Yelle) o todas (Prado) las tendencias teóricas que forman la tradición de estudios o ciencias de la religión es posible y además necesario retornar a las fuentes primordiales de las “cosmovisiones” (Prado) o las religiones (Yelle) para desde y con ellas procurar un mejor mundo. De modo que, una nueva relación con las religiones o cosmovisiones sería un momento importante en la crítica del capitalismo, el colonialismo y la violencia epistemológica. Este viraje, en el que el retorno a las “tradiciones de la humanidad” se encuentra en el centro de una “nueva crítica”, plantea que las críticas “burguesa” y “colonial” de las prácticas religiosas han empobrecido las capacidades humanas de imaginar y construir mejores formas de hacer mundo. Mientras que en la crítica previa “echar por el suelo” los postulados de “la religión” constituía un fundamento civilizatorio, la “nueva crítica” propone que “la religión” ha sido un objeto elaborado para satisfacer la necesidad de dejar sin efecto el carácter evocador y radical que provenía de una matriz de la especie, de ahí que acercarse nuevamente a “lo religioso” se convierta en una necesidad para detener nuestra cruel civilización.

En el contexto costarricense, J. Amando Robles propuso en *Repensar*

la religión (2001) que, con independencia del “rebrote” de la religión –contra lo expuesto por las teorías de la secularización–, asistimos a un cambio de paradigma cultural en el que el predominio de la “sociedad del conocimiento” hará que la religión basada en creencias esté en una crisis irreversible. Robles también presenta una “nueva mirada” de la religión y, más específicamente, de ella como creación (arte) humano. De tal transformación en la mirada dependía de que en “las nuevas condiciones culturales” en las que “ya no hay dogmas de ninguna especie” y en los que los valores deben ser “creados y establecidos de acuerdo con la ciencia” (137) en un contexto con múltiples o ningún centro (“red de redes”) que no admite filosofías ni teologías de la historia, la experiencia religiosa fuese auténticamente tal. La religión, pues, no puede ser “ética”, tampoco “dogma” ni, mucho menos, cimiento cultural. En “las sociedades del conocimiento”, el futuro de la religión, que correspondería con su carácter efectivo, sería propiciar el encuentro de los “sujetos” consigo mismos. Así entendida “la religión” no puede ser explicada más con “el concepto clásico de religión” (145), puesto que este remite a “creencias”. Por eso, dice Robles, el “mismo nombre religión ya no es adecuado para expresar lo que de verdad es la religión”. Debido al predominio de la ciencia, la técnica y el conocimiento en el “actual paradigma

cultural”, la “religión sin religión” es, según *Repensar la religión*, experiencias ofrecidas como caminos de exploración para quienes deseen practicarlas. La “religión”, según Robles, es una experiencia que “se hace o no se hace” (146). De este modo, qué es o pueda ser el mundo —qué es posible lograr a partir del arte humano y hacia dónde puede ir o debe ir la humanidad— son cuestiones que pertenecen al ámbito del conocimiento científico y, al intervenir en él, las “tradiciones religiosas” pierden su camino. A la “religión sin religión” corresponde explorar toda la realidad, pero desde “el silencio” en el que cada uno de nosotros se descubre “a sí mismo” y, sin resquicios, se adecua a la realidad (148). La propuesta de Robles, como las que anteriormente he mencionado, dice que es necesario, si es que se quiere conservar lo más valioso que contiene el clásico concepto de religión, ir más allá de las teorías tradicionales de la religión hasta alcanzar una religión sin religión capaz de existir en el cambio de época.

Repensar la religión, y la tradición analítica a la que se vinculaba, produjo una discusión en Costa Rica, cuya memoria se encuentra parcialmente recopilada en *Sociedades del conocimiento: crisis de la religión y retos a la teología en América Latina* (2005) y *América Latina: transformaciones en la religión y retos a la teología* (2008). En ambas memorias sobresale, entre múltiples

discrepancias, el acuerdo acerca de la incapacidad, parcial o total, del concepto de religión para explicar el complejo conjunto de prácticas que debe sintetizar. En efecto, la discusión con respecto al pasado y presente del concepto de religión, sus límites y posibilidades constituye un lugar de disputa. Sin embargo, ya sea que se piense en una “nueva crítica” o en el “conocimiento religioso” o que se estime necesario *desvanecer en el aire* las “ciencias de la religión” coloniales, el estudio de las “prácticas religiosas” experimentan una etapa de reformulación, clarificación, surgimiento y o acabamiento. El estudio de lo que, con equivocidad se ha denominado “religión”, está en busca de sí.

*

Este número de *Siwö*, cuya primera sección se titula *Teoría e historia de la crítica de lo religioso*, se ofrece como una contribución a la discusión acerca de cuáles han sido y pueden ser las relaciones entre derechos humanos y religiosidades (Gallardo), la historia de las representaciones teóricas sobre religiones y el vínculo entre teología y economía política (Pimentel y Soto). En su conjunto, los artículos contribuyen a la comprensión y evaluación de aproximaciones a las prácticas religiosas que aún son influyentes. Clarifican, además, algunas de las relaciones entre teología cristiana y economía política que son usualmente soslayadas.

Además, ofrecen, en especial, el artículo de Gallardo, un aporte para la discusión actual acerca de cómo deben relacionarse las “religiosidades” y el ámbito civil.

En la sección *Estudios exegéticos* aparecen dos estudios de las escrituras cristianas que se concentran en la escatología del Evangelio de Lucas (Braun) y la relectura de un pasaje de Gálatas desde una perspectiva informada por la teoría *queer* (Yasuda). Ambos artículos contribuyen al necesario esfuerzo de relectura de la herencia escrita de las tradiciones cristianas.

Por último, en la sección *Estudios filosóficos*, se encuentra un artículo que ofrece posibles aportes para una filosofía de la mente (González). El artículo es un aporte a los estudios de filosofía de la mente en el contexto costarricense.

Referencias bibliográficas

- América Latina: transformaciones en la religión y retos a la teología*. Heredia: Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, 2008.
- Prado, Abdennur. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México, D.F.: Akal, 2018.
- Robles Robles, Amando J. *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. Heredia: EUNA, 2001.
- Sociedades del conocimiento: crisis de la religión y retos a la teología en América Latina*. Heredia: Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, 2005.
- Yelle, Robert A. *Sovereignty and the Sacred. Secularism and the Political Economy of Religion*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2019.