

José Severino Croatto

Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas

Estudio de fenomenología de la religión

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: <http://www.verbodivino.es>
E-mail: evd@verbodivino.es

© José Severino Croatto - © Editorial Verbo Divino, 2002. Printed in Spain - Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Villatuerta (Navarra).

Depósito Legal: NA. 1.425-2002.

ISBN 84-8169-500-9

*Madre de los Dioses, padre de los Dioses,
el Dios viejo,
tendido en el ombligo de la tierra,
metido en un encierro de turquesas.
El que está en las aguas color de pájaro azul,
el que está encerrado en nubes,
el Dios viejo, el que habita en las sombras
de la región de los muertos,
el señor del fuego y del año.
(texto náhuatl)*

A aquellos que buscan al único Dios-Diosa de todos,
con diferentes nombres.

Prólogo

La experiencia de lo Trascendente –que normalmente se configura simbólicamente en actores divinos– está de tal modo enraizada en el corazón humano, que resulta de por sí un ali-ciente para el estudio de sus manifestaciones como experiencia hierofánica, expresada en la palabra, en el gesto y también en la representación artística. Decíamos al prologar la obra que dio origen a la presente:

El estudio del fenómeno religioso es una tarea fascinante. La infinita variedad de símbolos, mitos, ritos y doctrinas que el *homo religiosus* ha ido creando desde remotas épocas hasta el presente; el descubrimiento de una «comunidad» religiosa universal a nivel de la experiencia más profunda de lo sagrado; la apelación a lo Absoluto, al *Mysterium* totalizador que se evidencia en todas las religio-nes, alimentan el espíritu, y no sólo la inteligencia, del estudioso¹.

La captación de lo Trascendente es el núcleo de la experien-cia religiosa. Esto, tan elemental (en el sentido físico del térmi-no) implica varias cosas. Una de ellas es que todas las religiones tienen la misma naturaleza –su relación con lo totalmente Otro– y en eso todas son «verdaderas». Otra connotación se refiere al estallido de lo Trascendente, el Uno de la metafísica sagrada, en un universo de formas o expresiones infinitamente variadas, unas en proceso de cristalización, otras de envejecimiento o desaparición. Este fenómeno es paralelo al del *big bang*, el para-digma científico para entender el universo físico. Desde este punto de vista, todas las religiones son «diferentes». Una reli-gión universal es un contrasentido, pues supondría una sola cul-tura donde manifestarse, cultura única que se convertiría en

¹ *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión* (Docencia, Buenos Aires 1994) 350 pp.

dominadora. La variedad de las religiones o de formas de una misma religión radica en las infinitas manifestaciones de la vida en contexto, sea éste físico o humano.

Por ello, para entender los fenómenos religiosos, en su pluralidad manifestativa y en su unidad esencial, es necesario un instrumental para el abordaje que ayude a penetrar en las *intenciones* de los hechos religiosos (mitos, rituales, textos, arte) sin perder su anclaje en la realidad *cultural* de donde surgen y a la que pretenden «dar sentido». Dicho instrumental es aportado por la fenomenología de la religión, una ciencia en este momento bien establecida. Pero la fenomenología religiosa no es realizable sin la plataforma de la historia de las religiones, cuya competencia es la de describir, diferenciar y clasificar los hechos religiosos. Al fenomenólogo le tocará entonces la tarea fascinante de «interpretar» al *homo religiosus*, no con sus categorías filosóficas sino *desde lo que aquellos hechos expresan*.

Las tradiciones religiosas se transforman. Las verdades perennes se manifiestan en los hechos culturales que prestan el lenguaje y las formas. La transformación resulta, por lo tanto, un enriquecimiento. También implica pérdidas, que son valiosas cuando significan el arrojamiento de lastres perimidos y la apertura a nuevos componentes. Con la transformación, aquellas tradiciones se revitalizan y permanecen efectivas para una experiencia religiosa renovada y fecunda.

Cómo sucede todo esto, cómo se constituyen las tradiciones religiosas, o se bifurcan para recrearse nuevamente de manera diferenciada, cómo se clausuran en un canon que luego vuelve a abrirse por la interpretación, cómo la experiencia nuclear de lo Uno –que es lo Otro– se reformula en la experiencia mística o contemplativa, qué «dicen» los lenguajes del símbolo, del mito, de los incontables ritos y de las doctrinas más diversificadas, todo esto es tema del presente libro.

Una larga experiencia docente nos ha demostrado que este enfoque es imprescindible como inicio de los estudios de la religión, lo mismo que para un acceso sano y liberador a la teología. Es una pena que esta materia no sea parte integrante del currículo teológico de los seminarios y facultades de teología. Los *Religious Studies* de muchas universidades, importantes como son, son independientes de la teología. Ésta, por su parte,

se constituye en conocimiento autónomo y estanco, que no siente la necesidad de compararse fecundamente con otras tradiciones. El estudio integral de la teología como una parte de la ciencia de las religiones tendría un efecto liberador y creativo inimaginable.

Que todos estos adelantos sirvan de aliciente para emprender la lectura y el estudio de las tradiciones religiosas con pasión y entusiasmo. La inexhaustible riqueza de las experiencias religiosas y de sus manifestaciones no puede sino nutrir y satisfacer la inagotable sed de Trascendencia que se esconde en cada ser humano.

Doy gracias a los alumnos –discípulos más que nada– de la Universidad de Buenos Aires, del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), de la Universidad Maimónides, de la Academia del Sur, del Seminario Rabínico Latinoamericano, por haberme dado la ocasión de crecer con ellos en el conocimiento de las tradiciones religiosas de tantos universos culturales manifestados en la historia.

Buenos Aires, 25 de diciembre del 2001,
fiesta del nacimiento del *Sol Invictus*

Introducción

Todas las culturas y todos los pueblos han tenido y tienen una expresión religiosa. Decir «expresión» es hablar de manifestaciones de orden religioso que tienen su vehículo en la simbólica, en el lenguaje, en la literatura, en el arte, en rituales variadísimos, en cuerpos doctrinales, en modelos de vida. Aquello que es expresado de tantas maneras, que de hecho cubre todos los registros de la actividad humana, es algún tipo de *experiencia* de lo Trascendente. Como toda experiencia humana, tiende a la comunicación, a socializarse. Necesita «ser dicha»; de ahí que elija tantas vías para hacerlo.

El itinerario desde la experiencia de lo sagrado hasta su manifestación múltiple es el que hace el *homo religiosus*; el inverso, de las expresiones religiosas a su intención y origen, es el que hace el estudioso. De allí el nombre de «fenomenología de la religión» dado a esta clase de análisis que procede desde los testimonios (los fenómenos) hasta su fuente generadora.

* Por esto es necesario *definir* la «fenomenología de la religión» para distinguirla de otras ciencias de lo religioso, como son la historia, la filosofía, la psicología, la sociología, etc. de la religión. Todo está relacionado pero no todo es igual. La especificidad de cada disciplina ayuda a comprender el hecho religioso en diferentes dimensiones o miradas. Como éste tiene que ver con lo humano más esencial, es necesariamente complejo y abordable desde puntos de vista diferentes (Capítulo 1).

* Un segundo paso consiste en *analizar* aquella experiencia religiosa, que es la que genera tantas manifestaciones. Como experiencia de lo sagrado, ¿es «humana» o es de otro orden? ¿Qué rasgos tiene? ¿Cómo se puede describir su término (lo sagrado, *numen*, Dios, lo totalmente Otro, el Ser, etc.)? ¿Cómo

es capaz el ser humano de expresar lo vivido como trascendente? (Capítulo 2).

A partir de este capítulo, se comprenderá por qué usamos siempre con mayúsculas las palabras «Dios / Dioses», no importa de qué religión se trate. Es una aberración de los cristianos creer que las otras creencias sólo veneran dioses, o sea, «ídolos». Uno o muchos Dioses (que en última instancia son muchos nombres del Único), se trata siempre de la experiencia, búsqueda y veneración de una Trascendencia que no deja de hierofanizarse de una forma u otra en todas las culturas y en todos los tiempos.

* Luego hay que entrar en los *lenguajes* concretos que expresan dicha experiencia de lo sagrado: el primero es el *símbolo*, elemento constitutivo también de los otros, como se verá; es el más difuso pero al mismo tiempo el más denso, el que necesita mucha explicación para ser bien comprendido y explotado hermenéuticamente. Toda expresión religiosa es simbólica, y no se da de otra manera: un dato que abre caminos y que orienta (Capítulos 3-5).

* El símbolo se anuda normalmente con el *mito*, otro componente variadísimo y sumamente rico de toda tradición religiosa. Como el término «mito» estuvo tan desprestigiado durante siglos y milenios, será necesario partir de una definición correcta, observar su papel instaurador y sus efectos sociales en los grupos religiosos. Como fenómeno literario, además, el mito tiene otras implicaciones que conviene conocer (Capítulos 6-10).

* Lo que el mito «dice» el *rito* lo «hace»: rito y mito se conectan y retroalimentan mutuamente. También está la pregunta sobre cuál es primero y si uno engendra al otro. Como son variados los símbolos y los mitos, así también son innumerables las formas rituales que el ser humano ha creado. En el rito convergen notablemente el espacio y el tiempo sagrados (santuarios y fiestas), cuyas proyecciones concretas son infinitas. El rito produce, por lo demás, un gran impacto social que incide también en la recitación de los mitos (Capítulos 11-12).

* Así como hay un ciclo de mitos en cada religión, en algunas –las de mucha producción literaria– se da una tendencia a la sistematización doctrinal, a la creación de un cuerpo de Escritu-

ras sagradas. La *doctrina* es otra manifestación religiosa, pero se distingue del símbolo, del mito y del rito por cuanto estos tres lenguajes reflejan directamente la experiencia religiosa, mientras que la doctrina lo hace en forma refleja, como un acto segundo, cuya causa es la preservación o la defensa de la tradición. Pero su papel normativo incide en los otros lenguajes, y es menester estudiar esas correlaciones. También resultará útil analizar la causa por la cual algunas religiones tienen un corpus doctrinal y otras no. En este marco es necesario interpretar los procesos de formación y fijación, crecimiento y diversificación, clausura y reapertura hermenéutica de las tradiciones, y explicar el fenómeno de la expresión mística o metafísica de la experiencia de lo Trascendente (Capítulos 13-15).

* Consideramos también indispensable tener a mano un conjunto de *textos* religiosos de distintas culturas y épocas, tanto para la consulta relacionada con el estudio precedente, cuanto para su meditación despreocupada de prejuicios y atenta a la riqueza inestimable que aquéllos cobijan. Incluimos en esta antología textos de las culturas precolombinas y actuales del continente americano, varios de ellos trabajados en los análisis anteriores, para abrir nuestro horizonte a otras dimensiones que las clásicas sobre la experiencia religiosa (Capítulos 16-17).

Orientaciones para el lector

* Los temas están desarrollados de una manera progresiva, y deben ser estudiados en el orden propuesto. Las frecuentes «llamadas» a otras partes del texto tienen una doble función: permiten «recordar» un tema ya visto o anunciar otros aspectos de lo que se está analizando; y, en segundo lugar, ayudarán a conectar los temas y a elaborar una síntesis conceptual. Tales llamadas, empero, son sólo indicativas; no deben interrumpir la lectura del texto sino en caso de necesidad.

* La bibliografía pertinente sobre cada tema está al pie de página, en forma completa para que el lector no tenga que ir de un lado para otro fuera del texto inmediato; sobre el conjunto de cada tema tratado, se recopila una bibliografía esencial al final de cada capítulo o de algunos de ellos. Esta doble manera de presentar el material bibliográfico tiene funciones distintas, pero en ambos casos permitirá al lector una búsqueda ulterior y más completa.

* El lector puede sorprenderse al ser arrastrado de una religión a otra con la multiplicidad de ejemplos propuestos en los diferentes temas. Esta manera de exponer es necesaria y útil en un estudio fenomenológico de los hechos religiosos. La comparación entre la diversidad de manifestaciones de la experiencia de lo sagrado, lejos de confundir, ilumina a cada una de éstas.

* Los tres *excursus* sobre la tematización del mal (al final de los capítulos 4 y 10) tienen por objetivo discernir –con un ejemplo relevante– entre la expresión *simbólica*, la configuración «*divina*» y la palabra *mítica* de la misma experiencia humana ubicua y permanente recogida en diferentes lenguajes religiosos.

* De más está aclarar que las notas, muchas veces de ampliación o precisión de conceptos y términos, son de lectura optati-

va. Hay lectores que las disfrutan y otros que se dispersan con su lectura. Cada lector debe leerlas según su necesidad o interés.

* Por fin, los índices (temático, bíblico y extrabíblico) serán útiles para volver al texto en forma de consulta; permitirán una búsqueda rápida y precisa del tema elegido. Para evitar pérdidas de tiempo, se indican solamente los lugares donde hay algún desarrollo del tema o del análisis de un texto, no cuando uno u otro son apenas aludidos.

Capítulo 1

La fenomenología de la religión entre las ciencias de la religión

Tanto la experiencia religiosa cuanto sus múltiples expresiones pueden ser consideradas por cada una de las ciencias humanas. El enfoque *fenomenológico*, con todo, es específico; se distingue de todas las otras aproximaciones, y además las enriquece.

El objetivo de este panorama es el de clarificar la especificidad metodológica del estudio de los hechos religiosos para luego, sobre el final, dejar bien establecido el camino de la fenomenología.

Se ha señalado ya que el hecho religioso puede ser abordado por todas las ciencias del hombre o sociales, cada una desde su especificidad. La aproximación *fenomenológica* es particular, pero necesaria para enriquecer los otros accesos, por cuanto ahorra aquellos desvíos que se generan en una insuficiente comprensión de la experiencia religiosa y de sus manifestaciones o lenguajes.

Se puede proceder por vía de exclusión, señalando primero las otras aproximaciones a los datos religiosos, para así distinguir mejor el método fenomenológico, esencialmente ligado a la antropología, religiosa en este caso.

1. La historia de las religiones

Esta ciencia es básica para todas las otras ramas de la ciencia de las religiones. La razón es evidente: para interpretar un hecho

religioso –desde cualquier enfoque– hay que *conocerlo* y situarlo en su propio horizonte cultural.

La historia de las religiones es *descriptiva* (geográfica y cronológicamente) cuando muestra los hechos religiosos concretos, como los ha dejado o transmitido el ser humano. La lista puede abarcar los monumentos, los ritos, las obras de arte, los textos y sus contenidos (Dioses, leyes, teodicea, ética, etc.) y todo lo que aparece como expresión religiosa.

También hay una historia *analítica*, que analiza las causas de tal o cual manifestación religiosa, su contexto cultural, sus influencias sobre otros hechos, la formación de las tradiciones por contactos, invasiones, simbiosis, asimilación, etc.

El historiador puede a su vez establecer una *tipología* de las religiones (por ejemplo: religiones étnicas o fundadas, politeístas o monoteístas, etc.), o *comparar* una con otra en general o en alguno de sus aspectos. Esto último se denomina propiamente «ciencia *comparada* de las religiones». Lo de «comparada» no le añade ningún atributo especial, como si se tratara de otra ciencia específica. Más bien, todas las aproximaciones que estamos registrando pueden contener un apartado comparativo (historia «comparada» de las religiones, lo mismo que sociología / psicología / filosofía / fenomenología «comparada» de las religiones).

El objeto material de la historia de las religiones son entonces los hechos religiosos en sí mismos o comparados, en cuanto manifestaciones de la cultura humana. El método puede ser *descriptivo*, *analítico* o *comparativo*.

2. La sociología de la religión

Esta ciencia se hizo célebre con Émile Durkheim (francés, 1858-1917), en especial por su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de 1912¹, donde establece que la religión es una forma fundamental de cohesión social. El punto de partida de la sociología de la religión es el supuesto de que los fenómenos religiosos *hablan de la realidad social* y, simultáneamente, que la

¹ En español, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Akal, Madrid 1992; Alianza, Madrid 1993).

tradición generadora de mitos y ritos es colectiva. En otras palabras, el fenómeno religioso es esencialmente comunitario y, por tanto, repercute en la sociedad como tal. Es un contrasentido hablar de religión individual. Aun las religiones místicas (las que más destacan la experiencia personal de lo sagrado) son hechos *sociales*, aglutinan a grupos y participan de una cosmovisión comunitaria (hay una mística *cristiana* como puede haber otra *hindú*).

En otro orden, las creencias religiosas cristalizan en grupos, comunidades (iglesias, cofradías, órdenes, sectas, etc.) con un impacto social inevitable.

La religión tiene que ver, por otra parte, con el orden social, al que puede legitimar o criticar. La cuestión del poder no es ajena a la sociología de la religión, ya que los «bienes de salvación» pueden ser manipulados por diferentes especialistas (mago, sacerdote, etc.) o clases sociales.

Como se ve por estas breves indicaciones, el aspecto social de la religión es insoslayable. El sociólogo debe partir de la historia de la religión, pero el objeto de su ciencia es la manifestación *social* de los hechos religiosos. Sin los presupuestos positivistas y evolucionistas que marcaban la aproximación de Durkheim², la sociología de la religión es un aporte fundamental para el estudio general de los hechos religiosos.

3. La psicología de la religión

Así como los hechos religiosos son el espejo de una *sociedad* determinada (sociología de la religión), de la misma manera pueden serlo de la *psique* humana. Esto parece una petición de principio, puesto que la religión es una vivencia personal (y luego, o simultáneamente, comunitaria); sin el ser humano no hay experiencia religiosa. Por eso hay que distinguir: la psicología de la religión parte del supuesto de que el sentimiento religioso es una elaboración del *eros* básico del ser humano. *Eros* entendido

² Excluía lo sobrenatural, el misterio y la divinidad como punto de partida, y derivaba todas las religiones a partir del concepto de un *mana* colectivo, fuerza anímica e impersonal presente en todos los miembros de la sociedad arcaica.

como un impulso inicial y fundamental, ligado al deseo y sus satisfacciones o frustraciones.

Hay dos vertientes en la psicología de la religión:

a) Una vertiente marcada por Sigmund Freud (1856-1939) y sus seguidores, que interpretan la experiencia religiosa como un producto (más bien negativo) de conflictos *ancestrales* (algo así como la infancia de la humanidad, equivalente a la del individuo). Uno de esos conflictos –el complejo parental– radicaría en la sublimación del padre originario asesinado. Para borrar las huellas de tal crimen y expiarlo, el ser humano creó leyes de incesto y exogamia, sublimó la imagen del padre en la figura del *tótem* y en el festín totémico (repetición ritual y liberadora del asesinato del padre).

Tal sería el origen de la religión, que no sería más que una ilusión, afín al sueño, al delirio, a la neurosis obsesiva. Sería el reino de lo *imaginario* por excelencia. Dios ocuparía el lugar de un imaginario «padre omnipotente».

Interesan, desde el punto de vista de la religión, los estudios de Freud *Tótem y tabú* (1913; Alianza, Madrid 1999) y *Moisés y el monoteísmo* (1939).

Dado que los supuestos históricos, exegéticos, e incluso paleontológicos, que fundamentan las reconstrucciones de Freud no son garantizados por los conocimientos científicos actuales, queda al descubierto su gran capacidad mitopoyética, en el mejor sentido del término. Freud, en efecto, es un constructor de mitos «de origen» que son su propia interpretación de fenómenos de la subconciencia que se le revelan en el tratamiento de los pacientes.

b) Otra vertiente es la expresada por Carl Gustav Jung (1875-1961), psicólogo suizo que se apartó (en 1913) de la línea de Freud. Su enfoque de la religión es positivo. Uno de sus presupuestos es el del «inconsciente colectivo», más arcaico que el inconsciente individual; es una especie de memoria ancestral, de sedimentación de vivencias de la primera humanidad (¡la misma preocupación por lo originario que en Freud!) y que se formaliza en profundas huellas psíquicas: los *arquetipos* (*animus / anima*; el *puer aeternus* o joven / doncella, con su contraparte, el *héroe*; el *sabio*; el *Sí Mismo* y su correlato *lo divino*).

Tales arquetipos del inconsciente serían la fuente o los moldes tanto de los sueños como de los mitos de la religión (Jung ha insistido siempre en la asociación entre unos y otros). De modo que la religión tiene para Jung un papel positivo: los mitos, como los sueños, desempeñan un papel estabilizador en la constitución de la personalidad (el *Selbst* o «Sí Mismo», diferente del «Yo»). Este último es la entidad constitutiva de la psique y de la teofanía, expresada a su vez en los símbolos ubicuos del *mandala* y de la cuaternidad, de la *coincidentia oppositorum* y de la Totalidad, que Jung desarrolla con el apoyo de la historia de las religiones³.

Las obras de Jung que conciernen a la religión son: *Psicología y religión* (Paidós, Buenos Aires 1949.1967; original alemán de 1938); *Psicología y alquimia* (Plaza y Janés, Barcelona 1989; original, 1944); *Respuesta a Job* (FCE, México 1964; original de 1952), *El hombre y sus símbolos* (Paidós, Barcelona 1997); *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica* (FCE, México-Buenos Aires 1962) y sobre todo *Wandlungen und Symbole der Libido, 1911-1912* (ed. corregida en 1952). Sobre la interpretación del mito que hace Freud, cf. más adelante, en el cap. 6, bajo 2.9).

4. La filosofía de la religión

La filosofía se interesó siempre por el fenómeno religioso, con una aproximación positiva o negativa. Otras veces, usando un lenguaje afín a, o tomado prestado de, la religión. Cuando Platón, por ejemplo, explica en el *Timeo* la génesis del mundo lo hace con un lenguaje simbólico y con modelos míticos. Por algo debe ser.

La filosofía de la religión se preocupa por el Absoluto, no como «encuentro» con él, ni en cuanto Dios, sino como el Ser y fundamento de toda realidad. El punto de vista, o la vía de acce-

³ Especialmente con la contribución de K. Kerényi, especialista en el mundo grecorromano. Cf. C. G. Jung - K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Leipzig, 1942.1951). Para una apreciación del aporte de Jung a la antropología religiosa, cf. G. Durand, «El hombre religioso y sus símbolos», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del «homo religiosus»* (Trotta, Madrid 1995) 75-125 (pp. 100-107).

so, es siempre *racional*. Dios (teodicea), el mundo (cosmovisión), el hombre (antropología filosófica, ética), no son considerados ni desde el punto de vista de la experiencia religiosa (fenomenología) ni desde el de la fe (teología) sino desde una racionalidad analítica. La filosofía de la religión habla *sobre* Dios y el hombre religioso. Es un saber, no un compromiso. No reemplaza al acto religioso, sino que reflexiona críticamente acerca de él.

Puede considerarse a Hegel (1778-1831) como un iniciador moderno de la filosofía de la religión (*Fenomenología del espíritu*, 1807; *Enciclopedia*, 1817; *Lecciones sobre filosofía de la religión*; 1832-1887; cf. la edición de Alianza, Madrid 1987, 2 vols.), aunque son relevantes los antecedentes en Kant (1724-1804; *Crítica de la razón pura*, 1781).

También ha sido importante el impulso dado por Schleiermacher (1768-1834) y Schelling en el siglo XIX, así como el de P. Ricoeur (1913-) y de H. Duméry (por ejemplo, *Critique et religion*, 1957, etc.) en la segunda mitad del siglo XX.

5. La teología

En cuanto ciencia, la teología parte del dato de la fe y por eso pretende hablar *desde* Dios, desde la relación que él establece con el ser humano. Aunque es común hablar de teología solamente en relación con el judeocristianismo (cuya fuente es la Biblia), se puede extender el concepto a toda religión en la medida en que haya un trabajo especulativo generado en la experiencia de la fe, o sea hecho desde la propia fe y no desde otro lugar; esto último se asemejaría a una *teología de la(s) religión(es)*, aunque no es lo mismo (ver el párrafo 6).

La teología, en cuanto ciencia, «usa» los datos de la fe (de la revelación), pero se basa (como la filosofía) en la razón. Su punto de partida es la experiencia de la fe (no así en la filosofía), pero su método es racional: una cosa es, por ejemplo, la vivencia de la esperanza escatológica y otra el análisis y conceptualización de la misma (*escatología*).

En el primer caso la Biblia es la palabra por la que Dios habla; en el segundo es la fuente de datos para entender racionalmente el alcance de tal experiencia religiosa.

6. La teología de las religiones

Conviene hacer una distinción entre la teología a secas y una teología de la(s) religión(es): ésta no es más que una rama de la teología, que se ocupa de hacer una reflexión, *desde la fe cristiana*, de las otras religiones, por ejemplo como cualitativamente diferentes (enfoque antiguo) o como parte de una sola revelación global. El análisis se hace siempre desde dentro, desde una tradición ya constituida y valorada.

Será difícil hacer una teología de las religiones sin una aproximación *fenomenológica* previa que ayude a «comprender» los hechos religiosos y a situarlos en el núcleo de la experiencia humana.

7. El estructuralismo

También el estructuralismo se ha ocupado de algunos aspectos del hecho religioso, como son el mito y el rito, sea descomponiéndolos en sus elementos significantes mínimos y permanentes, sea estableciendo las relaciones de oposición *de la realidad* expresada en ellos (naturaleza vs. cultura / cielo vs. tierra / fuera vs. dentro, etc.), o destacando los sistemas clasificatorios, totémicos u otros, operados por cada grupo religioso.

La *Antropología estructural* de Cl. Lévi-Strauss (1908-) es un buen ejemplo de un interés del estructuralismo aplicado a la etnología⁴. Los principios de su método estructural, aplicado especialmente al mito, son: lo social es una realidad que forma un todo; el todo tiene prioridad sobre las partes; la mitología es un todo cerrado que se explica por sí mismo; la sincronía prevalece naturalmente sobre la diacronía.

Lévi-Strauss aplica su teoría a un estudio de 800 mitos de aborígenes americanos en *Mitológicas*: cuatro volúmenes (*Lo crudo y lo cocido*, 1964; *De la miel a las cenizas*, 1966; *El origen de los modales de mesa*, 1968; *El hombre desnudo*, 1971)⁵.

⁴De 1958, completada en 1973 (Altaya, Barcelona 1994). Antes, «The Structural Study of Myth»: *Journal of American Folklore* 5 n.º 68 (1955).

⁵Para un análisis de esta obra cf. J. Courtès, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des «Mythologi-*

Diferente es el análisis estructural de *textos* religiosos, hoy muy cultivado sobre todo en el área de los estudios bíblicos. Se trata en este caso de un fenómeno literario, ordenado a la producción de sentido: las partes del discurso, y, por tanto, los temas, aparecen ligados entre sí y correlacionados a nivel de la narración. Notable es el hecho de que los textos religiosos más importantes no sólo están escritos en poesía, sino que muchas veces –como en el caso de la Biblia– también están *estructurados* en su forma manifiesta o literaria, de tal forma que producen un efecto retórico particular. Aunque es más un fenómeno literario y de la retórica, su forma de manifestación es a través de las estructuras del lenguaje, como puede ser por el quiasmo. Los resultados, en el marco de los estudios bíblicos, son espectaculares⁶.

8. La fenomenología de la religión

Llegamos así a nuestro objeto de estudio: el enfoque fenomenológico de la religión. Tal vez el término «fenomenología» no sea el más apropiado para lo que vamos a describir, pero ya se ha hecho corriente; lo que importa entonces es explicarlo. Algunos estudiosos prefieren la designación «hierología» o estudio de lo sagrado, o si no, el de «antropología de lo sagrado»⁷).

Veamos algunos rasgos principales de la fenomenología de la religión.

8.1 *La intencionalidad*

Aplicada a la(s) religión(es), la fenomenología no estudia los hechos religiosos en sí mismos (tarea de la historia de las religiones) sino en su *intencionalidad* (su *eîdos*) o esencia. La pregunta del historiador es sobre *cuáles* son los testimonios del

ques) (Mame, París 1973). Ver también Cl. Calame, «L'analyse sémiotique en mythologie»: *Revue de Théologie et de Philosophie* 26 (1976) 81-97.

⁶ Para un balance de los últimos treinta años de incorporación de la semiótica en la exégesis bíblica, cf. el número 80 de *Semeia* (2000), que lleva el título de «Thinking in Signs».

⁷ Cf. el balance de Julien Ries, «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I: Los orígenes del «homo religiosus»* (Trotta, Madrid 1995) 25-53.

hombre religioso, o sobre sus causas y efectos; la del fenomenólogo es sobre *qué* significan.

No lo que significan para el estudioso sino para el homo religioso mismo que vive la experiencia de lo sagrado, y la manifiesta en aquellos testimonios o «fenómenos».

Aquí se observa que el vocablo «fenomenología» expresa lo que justamente *no es*; haría falta una palabra como «eidología» o «idología» en español (para retomar a Husserl). Entendámonos entonces: la fenomenología parte necesariamente de los fenómenos religiosos (hechos, testimonios, documentos), pero explora específicamente *su sentido*, su significación para el ser humano concreto que los ha expresado en el pasado o los expresa actualmente.

8.2 Un núcleo de sentido estructurante

Los actos religiosos tienen una estructura. No sólo en el sentido de que los ritos como acciones y los mitos como narraciones tienen una «forma» estructurada, sino también y sobre todo en cuanto unos y otros tienen un «núcleo de sentido» que permite tanto su variación sintagmática (el orden de los elementos) cuanto la paradigmática (la movilidad e intercambio de los mismos en diferentes ejemplos).

El mito del diluvio, por ejemplo, puede tener diferentes episodios, un orden distinto, un marco narrativo específico, etc., dentro de una misma cultura (en Babilonia se conocen dos relatos, incorporados en los poemas de *Guilgamés* y de *Atrajasis*⁸) o en la comparación entre varias de ellas (por ejemplo, aquellos dos mitos con el de Génesis 6-9)⁹.

En todos los casos, empero, hay un mismo *mitologema* (o núcleo temático y de motivos) básico. El sentido nuclear del mito, por lo tanto, se mantiene sustancialmente en todas las variaciones contextuales y literarias. Ése, justamente, es el senti-

⁸ Para este último, ver la antología del cap. 16, bajo 1.2.3.1 (tableta II, desde vii:40 en adelante).

⁹ Para un análisis comparativo, cf. nuestro estudio, *Exilio y supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Comentario de Génesis 4:1-12:9) (Lumen, Buenos Aires 1997), caps. V-VIII (pp. 151-295).

do que la fenomenología pretende establecer al proponer una *tipología* o, si se quiere, una *morfología* de los hechos religiosos.

El análisis posterior del símbolo, del mito y de los ritos nos ayudará a penetrar en esta cuestión, que aquí ya comenzaría a complicarse.

8.3 Un marco histórico y cultural

Se ve de esta manera cuánto el fenomenólogo de la religión necesita del historiador, para poder «situar» los fenómenos religiosos en su contexto vivencial y cultural, y así entender mejor *qué significan*.

8.4 La reducción eidética

Este resaltar la vivencia del otro implica una reducción del propio juicio de valor del estudioso; es lo que Husserl llama una «reducción *eidética*» (= suspensión del juicio propio en favor de la intención del hombre religioso) o una *epojé*.

Se trata de una actitud fundamental, si se quiere partir de los hechos religiosos en su función existencial y no de la interpretación del que los estudia. La mejor manera de lograrlo es a través de los textos y monumentos que el *homo religiosus* nos ha legado, más que mediante ideas o modelos preestablecidos.

Es evidente, con todo, que es imposible no interpretar; pero hay que tener conciencia de que lo primordial es la experiencia del que se expresa religiosamente y no la lectura del estudioso. Los fenómenos religiosos son históricos, vividos en un marco cultural, lingüístico, institucional y social delimitado.

8.5 El «homo religiosus» como sujeto

El fenomenólogo debe, por tanto, transitar cuidadosamente entre dos escollos o pistas falsas: no generalizar quitando especificidad de sentido a su objeto de comprensión, ni quedarse en el fenómeno en su exterioridad sin penetrar en su intención originaria y actual. Ha de «congeniar» con ésta en su intento de comprender el lenguaje de la experiencia religiosa.

Un principio esencial es que lo Trascendente, núcleo de dicha experiencia, no es captado por el fenomenólogo sino por el

homo religiosus que nos entrega sus signos en una pluralidad de lenguajes fenoménicos.

8.6 En síntesis, la fenomenología de la religión estudia:

1) El *sentido* de las expresiones religiosas en su contexto específico.

2) Su estructura y coherencia (su *morfología*).

3) Su dinámica (desarrollo, afirmación, divisiones, etc.).

Inspirado en la filosofía griega, C. J. Bleeker llama a estos tres momentos *theoría*, *lógos* y *enteléjeia* de los fenómenos, respectivamente¹⁰.

Bibliografía

1. Historia de las religiones

Asmussen, J. P. - J. Laessoe, *Handbuch der Religionsgeschichte* (Gottinga 1975).

Bianchi, U., «Historia de las religiones», en el *Diccionario teológico interdisciplinar* (Sígueme, Salamanca 1982-83), III, 9-29.

Bleeker, C. J. - G. Widengren (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1973).

Brelich, A., «Prolegomènes à une histoire des religions», en Varios, *Histoire des religions* (Pléiade, París 1970; ed. cast.: Siglo XXI, México; ver *infra*, Puech, H. Ch.) 3-59.

—, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma 1966).

—, «La storia delle religioni», en G. Castellani, *Storia*, 1-168.

Castellani, G. (ed.), *Storia delle religioni* (Turín 1970).

Desroche, H., *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y experiencias religiosas* (Verbo Divino, Estella 1975).

Díez de Velasco, F., *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones* (Trotta, Madrid 1995).

Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones* (Cristiandad, Madrid

¹⁰ Cf. C. J. Bleeker, «The contribution of the phenomenology of religion...», en U. Bianchi - C. J. Bleeker - A. Bausani (eds.), *Problems and methods of the History of Religions* (Brill, Leiden 1972) 35-54.

- 1981). A pesar del título, más que de una historia, se trata de una morfología de lo sagrado en sus manifestaciones culturales.
- , *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols. (Cristiandad, Madrid 1978-1980; el vol. 4 contiene textos religiosos; publicado también en La Aurora, Buenos Aires: *De los primitivos al Zen*, que es el título del original inglés).
- , *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días* (Herder, Barcelona 1996).
- James, E. O., *Historia de las religiones* (Alianza, Madrid 1975).
- , *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1973).
- König, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de las religiones*, 3 vols. (BAC, Madrid 1960-61).
- Poupard, P. (ed.), *Diccionario de las religiones* (Herder, Barcelona 1987); texto resumido en *Las religiones* (Herder, Barcelona 1989).
- Puech, H. Ch. (ed.), *Historia de las religiones*. Vols. I-XII (Siglo XXI, Madrid 1977-1982).
- Rousseau, H., *Les religions* (PUF, París 1971).
- Smith, J. Z., «A Twice-told Tale: 'The History of the History of Religious History'»: *Numen* 48 (2001) 131-146.
- Varios, *El mundo de las religiones* (Verbo Divino / San Pablo, Estella / Madrid 1985).
- Vries, J. de, *Perspectives in the history of religions* (Berkeley 1977).

2. Sociología de la religión

- Berger, P., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Amorrortu, Buenos Aires 1971).
- , *Para una teoría sociológica de la religión* (Kairós, Barcelona 1971).
- , *Rumor de ángeles* (Herder, Barcelona 1985).
- , *Affrontés à la modernité. La société, la politique, la religion* (París 1980).
- Bourdieu, P., «Genèse et structure du champ religieux»: *Revue Française de Sociologie* 21 (1971) 295-334.
- Büntig, A., *El fenómeno religioso y su mundo de inserción* (Cuadernos de Iglesia y Sociedad 2, Buenos Aires 1981).
- Callois, R., *L'homme et le sacré* (París 1939.1950.1963).
- Desroche, H., *El hombre y sus religiones* (Verbo Divino, Estella 1974).
- , *Sociología y religión* (Península, Barcelona 1972).

- Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa* (Schapire, Buenos Aires 1968; Akal, Madrid 1992).
- Hill, M., *Sociología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1976).
- Karady, V., *Émile Durkheim, Textes*, 3 vols. (Éditions de Minuit, París 1975).
- Luckmann, T., *La religión invisible* (Sígueme, Salamanca 1972).
- Maduro, O., *Religión y conflicto social* (CRT, México 1980).
- Mensching, G., *Sociologie religieuse* (París 1961).
- Meslin, M., *Aproximaciones a una ciencia de las religiones* (Cristianidad, Madrid 1978) 63-74.89-118.
- Ries, J., «Théories sociologiques et ethnologiques», en *Les chemins du sacré dans l'histoire* (Aubier, París 1985) 15-33.
- Soneira, Abelardo Jorge, *Sociología de la religión* (Docencia, Buenos Aires 1996).
- Wach, J., *Sociologie de la religion* (París 1955; original alemán, 1931).
- Weber, M., *Economía y sociedad. Sociología de la comunidad religiosa*, 2 vols. (FCE, México 1964; original alemán, 1922).
3. *Psicología de la religión*
- Duch, L., *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica* (Herder, Barcelona 1998) 303-316.
- Fromm, E., *Psicoanálisis y religión* (Buenos Aires 1965).
- Godin, A., *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité* (París 1981).
- Hostie, R., *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung* (Amorrortu, Buenos Aires 1971).
- Jacobi, J., *La psicología de C. G. Jung* (Espasa-Calpe, Madrid 1963).
- Jung, C. G., *Psicología y religión* (Paidós, Buenos Aires 1961).
- , *Tipos psicológicos* (Edhasa, Barcelona 1994).
- Milanesi, J. - J. Aletti, *Psicología de la religión* (Don Bosco, Madrid 1974).
- Newton Maloni, H. (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion* (Michigan 1979).
- Palmer, M., *Freud and Jung on Religion* (Routledge, Londres 1997) = *Freud e Jung sobre a religião* (Loyola, São Paulo 2001) (147-180, sobre Dios como arquetipo del inconsciente colectivo).
- Pohier, J., *Psicología y teología* (Herder, Barcelona 1969).
- , *En el nombre del Padre* (Sígueme, Salamanca 1976).

Pöll, W., *Psicología de la religión* (Herder, Barcelona 1969).

Vergote, A., *Psicología religiosa* (Taurus, Madrid 1975).

—, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique* (París 1975).

4. *Filosofía de la religión*

Farré, L., *Filosofía de la religión* (Losada, Buenos Aires 1969).

Ferrara, R., «La finalidad de la filosofía de la religión en las *Lecciones* berlinesas de G. W. F. Hegel»: *Ethos* 16-18 (1987) 193-213.

Hick, J., *Filosofía de la religión* (México 1965).

Mancini, I., *Filosofia della religione* (Roma 1978).

Schmitz, J., *Filosofía de la religión* (Herder, Barcelona 1987).

Tillich, P., *Filosofía de la religión* (La Aurora, Buenos Aires 1973).

Vieillard-Baron, J. L. - F. Kaplan (eds.), *Introduction à la philosophie de la religion* (Cerf, París 1989).

Zilles, U., «Introdução a uma filosofia da religião»: *Teocomunicação* 17 n.º 75 (1987) 2-11.

5. *Teología*

Castelli, E. (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu* (Roma 1969).

Congar, Y., *Situación y tareas de la teología de hoy* (Sígueme, Salamanca 1970).

Geffré, Cl., *Un nouvel âge de la théologie* (París 1972).

Ladrière, J., *L'articulation du sens* (París 1970).

Rahner, K., *Escritos de teología* (Taurus, Madrid 1969).

Varios, *Bilan de la théologie du XX^e siècle* (Tournai 1970).

Vilanova, E., *Historia de la teología cristiana* (Herder, Barcelona 1987).

6. *Teología de la(s)religión(es)*

Gelot, J., «Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes»: *Islamochristiana* 2 (1976) 1-57.

Gil i Ribas, J., «Teología de la religión»: *Revista Catalana de Teología* 12 (1987) 337-411; 13 (1988) 59-114.315-354.

Massein, P., «Teología y religiones», en P. Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones* (Herder, Barcelona 1987) 1736-1741.

Thils, G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* (Tournai 1966).

Varios, «Teología de las religiones»: *Concilium* 22 n.º 203 (1986) 123-144.

7. Estructuralismo

Duch, Ll., *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica* (Herder, Barcelona 1998) 327-342.

Lévy-Strauss, Cl., *Estructuralismo, mito y totemismo* (Buenos Aires 1970).

—, *Antropología estructural* (Eudeba, Buenos Aires 1968; Paidós Ibérica, Barcelona 1992; Altaya, Barcelona 1994), esp. el cap. 11 (la estructura de los mitos).

—, *Tristes trópicos* (FCE, México 1966).

—, *Mitológicas* (FCE, México 1972) 2 vols.

—, *Las estructuras elementales del parentesco I. El intercambio restrictivo* (Planeta Argentina, Buenos Aires 1993; Paidós, Barcelona 1998).

Ricoeur, P., *Hermenéutica y estructuralismo* (La Aurora, Buenos Aires 1975).

8. Sobre fenomenología y ciencia de las religiones

Betti, J. (ed.), *Phenomenology of religion* (Londres 1969).

Bianchi, U., «On the definition of religion. On the methodology of historical-comparative research», en *Problems... (infra)*, 15-34.

Bianchi, U. - C. J. Bleeker - A. Bausani (eds.), *Problems and methods of the History of religions* (Brill, Leiden 1972).

Bleeker, C. J., «The contribution of the phenomenology of religion to the study of the history of religions», en *Problems... (supra)* 35-54.

—, *The sacred bridge. Researches into the nature and structure of religion*, Brill, Leiden 1963.

—, «Some remarks on the entelecheia of religious phenomena», en *The sacred bridge... (supra)*, 16-24.

—, «The phenomenological method», *ibid.*, 8-15.

—, «Comparing the religio-historical and the theological method»: *Numen* 18 (1971) 9ss.

Colpe, C., «Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion», en H. Zinser (ed.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung* (Berlín, 1988) 131-154.

Dhavamoni, M., *Phenomenology of religion* (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1973).

- Dubarle, D., *Epistémologie des sciences humaines de la religion* (Institut Catholique, París 1980).
- Duch, Ll., *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión* (Edebé-Bruño, Barcelona-Madrid 1978).
- Duméry, H., *Phénoménologie et religion* (París 1962).
- Eliade, M. - J. M. Kitagawa, *The history of religions. Essays in the problem of understanding* (Chicago 1962; cast. *La metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona 1986).
- Farré, L., «El método fenomenológico», en *Filosofía de la religión* (cf. bajo 4) 52-64.
- Fierro, A., *El hecho religioso* (Salvat, Barcelona 1981).
- García Bazán, F., «Max Scheler y la fenomenología de la religión»: *Revista de Filosofía Latinoamericana* 5/6 (1977) 171-179.
- Lanczkowski, G., *Einführung in die Religionsphänomenologie* (Darmstadt 1978).
- Leeuw, G. van der, *Fenomenología de la religión* (FCE, México 1964).
- Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid ³1983 con un apéndice bibliográfico, pp. 317-331; ⁴1997).
- Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1978).
- Morra, G., «Religión (fenomenología de la)», en el *Diccionario teológico interdisciplinar* (Sígueme, Salamanca 1982-83), IV, 66-82.
- Nanini, R., «Tipi ideali e fenomenologia della religione in Gerardus van der Leeuw. I. Dalla 'comprensione' alla 'comprensibilità'»: *Studia Patavina* 47 (2000) 439-459.
- Pettazzoni, R., «History and phenomenology in the science of religion», en *Essays in the history of religions* (Brill, Leiden 1954) 215-219 (= *Numen* 1, 1954).
- Piazza, W., *Introdução à fenomenologia religiosa* (Paulinas, São Paulo 1983).
- Piquer Montoro, J. M., «Notas sobre hermenéutica y religión en la obra de Mircea Eliade»: *Taula* 5 (1986) 95-103.
- Rennie, Bryan S., *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (SUNY Press, Albany, NY 1996).
- Sahagún Lucas, J. de, *Interpretación del hecho religioso; filosofía y fenomenología de la religión* (Sígueme, Salamanca 1982).
- Stolz, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft* (Gotinga, 1988).

- Twiss, S. B. - W. H. Conser Jr. (eds.), *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion* (Brown University Press, Londres 1992).
- Waal, A. de, *Introducción a la antropología religiosa* (Verbo Divino, Estella 1975).
- Widengren, G., *Fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1976).
- , «La méthode comparative entre philologie et phénoménologie», en U. Bianchi - C. J. Bleeker - A. Bausani (eds.), *Problems...* (*supra*) 5-14.

9. Sobre ciencia comparada de las religiones

- Baltzer, C. - F. García Bazán (eds.), *Objeto y método en la ciencia de las religiones* (Cuadernos NAO 3: Buenos Aires 1985).
- Brandon, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols. (Madrid 1975).
- Clevenot, M. (ed.), *L'état des religions dans le monde* (Québec-París 1987).
- Filoramo, G. - C. Prandi, *Le scienze delle religioni* (Morcelliana, Brescia 1991).
- Honko, L., *Science of religion. Studies in methodology* (La Haya 1979).
- James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Cristiandad, Madrid 198.).
- Müller, M., *La ciencia de la religión. Origen y desarrollo de la religión* (Albatros, Buenos Aires 1945).
- Ries, J., *Science des religions et sciences humaines. Problème et méthode* (Lovaina 1979).
- Varios, «Histoire des religions et comparatisme: la question indo-européenne»: *Revue de l'Histoire des Religions* 208:2 (1991).
- Wach, J., «Desarrollo, significado y método en el estudio comparado de las religiones», en *El estudio comparado de las religiones* (Paidós, Buenos Aires 1967) 63-93.

