

ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad
Iztapalapa
México

Beyer, Peter

Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones
oficiales

Alteridades, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, 2006, pp. 11-27

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
Distrito Federal, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74703202>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System
Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal
Non-profit academic project, developed under the open access initiative

Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales*

PETER BEYER**

Abstract

DEFINING RELIGION IN CROSS-NATIONAL PERSPECTIVE: IDENTITY AND DIFFERENCE IN OFFICIAL CONCEPTIONS. *Within sociology of religion, the debate in regards to the way in which religion should be defined has followed a quite consistent course. The thing such discussions have in common has been –historically and internationally– the possibility of agreeing on one definition, which is able to cover all those social phenomena that observers believe should be considered as religion. Nevertheless, when using it as category of social observation, there is a risk of distorting reality, fact that leads towards the need of distinguishing religion from individual faith as well as from orientalist projection. This work attempts to conceive religion as an institutionally differentiated social domain in order to clarify those social aspects, which define it as such. By placing religion as an idea and a social structure of European modernity as well as a non-European parallel appropriation, this paper examines the development of the “official” conception of religion within diverse countries or regions particularly considering the semantic and institutional aspects. Thus, through the analysis of five representative cases worldwide, this work offers a direct path to get to what actually counts as religion.*

Key words: religion, individual faith, orientalist projection, institutionally differentiated social domain, official conception of religion

Resumen

En el seno de la sociología de la religión, las discusiones en torno a cómo definir la religión han seguido una trayectoria bastante consistente; su denominador común ha sido, histórica e internacionalmente, la posibilidad de acordar una sola definición capaz de abarcar todos aquellos fenómenos sociales que los observadores piensan deben ser considerados como religión. No obstante, al utilizarla como categoría de observación social, se advierte el riesgo de distorsionar la realidad, de lo cual se desprende la necesidad de distinguir la religión de la fe individual y de la proyección orientalista. En el presente artículo se propone concebir a la religión como un ámbito social institucionalmente diferenciado, a fin de dilucidar aquellos aspectos sociales que la definen como tal. Tras ubicar a la religión como idea y estructura social de la modernidad europea, e identificar la paralela apropiación no europea de la misma, se examina el desarrollo de las concepciones “oficiales” de religión en diversos países o regiones, atendiendo en particular los aspectos semántico e institucional. Así, mediante el examen de cinco casos representativos en el plano internacional, se ofrece un modo directo de llegar a lo que realmente se considera o no como religión.

Palabras clave: religión, fe individual, proyección orientalista, ámbito social institucionalmente diferenciado, concepciones oficiales de religión

* Primer capítulo del libro editado por Arthur L. Greil y David G. Bromley, *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular Religion and the Social Order*, vol. 10, Elsevier Science, Londres, 2003, pp. 163-188. Traducción de Víctor Manuel Cuchí Espada y revisión de Mariana Orozco Ramírez.

** Investigador y profesor titular, Departamento de Estudios Clásicos y Religiosos, Universidad de Ottawa, Laurier Avenue East, Ottawa, Ontario, Canadá K1N 6N5. peter.beyer@uottawa.ca

Religión, fe individual y proyección orientalista

Las discusiones relativas a cómo definir la religión, dadas en el seno de la sociología de la religión, han seguido una ruta muy consistente. La cuestión central en tales debates ha sido la posibilidad o no de coincidir en una sola definición que, de manera adecuada, abarque todos aquellos fenómenos sociales que los observadores sociológicos piensan deben ser considerados como religión. No sorprende que, dadas las diferencias casi inevitables entre los puntos de partida normativos, el acuerdo haya sido imposible; y el problema de qué incluir se ha traducido en distinciones entre lo más abarcador y lo más restrictivo, sobre todo entre las definiciones funcionales y las sustantivas (para la discusión véase Banton, 1966; O'Toole, 1984; y Hervieu-Léger, 1993).

Sin embargo, otro debate, entablado principalmente desde la disciplina de los estudios religiosos, ha tomado una dirección distinta aunque relacionada. El asunto esencial no ha sido tan sólo cómo definir la religión, sino si la noción, como categoría social, no es en sí misma problemática. Al definir y aplicar la idea de religión como categoría de observación social reza la pregunta básica: ¿acaso no constreñimos la adecuada comprensión del fenómeno al grado de distorsionar de alguna manera esa realidad?

Los orígenes de esta discusión se remontan a la modernidad temprana y a la propia formación del concepto de religión moderno (Preuss, 1996), pero alcanzó lo que puede llamarse un punto crítico a principios del siglo XIX, en especial con figuras protestantes de la talla de Friedrich Schleiermacher, quien definió estupendamente a la religión como *un sentimiento de absoluta dependencia* (Schleiermacher, 1996), lo que de manera explícita sitúa la esencia de la noción *dentro* del individuo y en un plano no discursivo, es decir, no social. La religión se tuvo que redimir de lo social para no desnaturalizarse (véase Firsching y Schlegel, 1998). Esta interiorización y privatización de la religión, muy protestante, debe comprenderse en el contexto del entonces vigente enfrentamiento con el catolicismo, pero sobre todo en el entorno de la progresiva secularización de las principales estructuras de poder de la sociedad europea. Como consecuencia, el naciente estudio académico de la religión adquirió ciertas peculiaridades, entre las que destacaron la preocupación

constante por *rescatar* la religión de la depredación *reduccionista* de las ciencias sociales seculares y su correspondiente tendencia a considerarla como esencialmente individual, como una creencia interna a la que el creyente enseguida proporciona (de manera secundaria) una expresión exterior (Otto, 1957; James, 1958). Estas directrices, que prevalecían en la disciplina emergente, por supuesto no fueron indiscutibles. La precoz insistencia de Robertson Smith en la primacía de la actuación sobre la creencia,¹ así como la fortaleza temprana y continua de las perspectivas funcional y evolucionista, dan fe de posiciones que abordan la religión como algo que no es ni *sui generis* (McCutcheon, 1997) ni primariamente cognitivo. Sin embargo, a mediados del siglo XX, predominó en general la perspectiva fideísta y social, representada sobre todo en el trabajo de luminarias como van der Leeuw, Eliade y Smith.² Este último fue quien con mayor claridad llevó esta tendencia a su conclusión más lógica, es decir, que para entender el fenómeno de manera apropiada había que abandonar la palabra *religión* en favor de la idea de *fe* (Smith, 1991).

Recientemente, una nueva generación de observadores ha hecho de esta vieja postura el blanco de la crítica, concentrándose en particular en su *visión sobre-natural*. Autores como McCutcheon (1997), Chidester (1996), Jensen (1993) y Fitzgerald (1990 y 1997) critican las nociones de religión excesivamente cognitivas, individualistas y diferenciadas, tanto por su inadecuación empírica como por sus consecuencias ideológicas. En lugar de considerar lo religioso como algo inherentemente distinto del resto de la vida social, estos autores insisten en que debe verse como otro aspecto de ella, separable de los demás, en el mejor de los casos, de manera analítica. Una pieza clave del argumento es que la idea de religión, como algo esencialmente trascendente, ha funcionado como un instrumento ideológico y político al servicio del imperialismo occidental moderno. La *religión* no sólo es, en palabras de Smith, una falsa *reificación* cristiana occidental y, como tal, inaplicable a las realidades de otros pueblos; también ha servido como una importante arma de un arsenal orientalista con el que los occidentales han buscado la universalización de su peculiar perspectiva del mundo y, de este modo, controlar *otras* poblaciones.

Como se ha apuntado, en el debate en el interior de los estudios religiosos, el denominador común parece ser una relativa desconfianza, en especial del aspecto

¹ Para antropólogos con opiniones similares véase A. R. Radcliffe-Brown (1952). La influencia de Smith es estudiada en la página 155.

² El compendio de obras selectas de Waardenburg (1973) proporciona lo que tal vez aún sea el mejor resumen de estos hechos. Véase asimismo Sharpe (1986).

social de lo que se considera como *religión*. O dicha religión pierde la supuesta esencia o representa una estrategia de imposición política ilegítima. Sin embargo, si observamos con mayor atención, se aprecia que para todos los participantes el asunto central no es la dimensión social general de la religión sino en concreto la diferenciación social de la religión. Ya sea que se halle *afuera* de la experiencia personal individual o *separada* de las estructuras sociales, autores desde Schleiermacher hasta Fitzgerald han cuestionado la autenticidad o las consecuencias de la noción de que la religión es, o pudiera ser, una esfera social institucionalmente diferenciada. Además, y regresando a la discusión sociológica predominante, las definiciones sustantivas de religión a menudo se consideran insatisfactorias, porque tienden a ser demasiado estrechas en apariencia, quizá hasta universalizar falsamente un particularismo teológico. Es, asimismo, la clase de definición que se refiere con mayor claridad a la religión diferenciada o institucional. Por otra parte, aun cuando a las definiciones funcionales se les acusa con frecuencia de ser demasiado amplias e incluso *reduccionistas*, no dan la apariencia de imponer un punto de vista particular. Empero, al permitir a la religión que *flote*, más que solucionar el problema lo evaden.

En este capítulo no me he propuesto resolver estos debates, ya sea en sus versiones de estudios religiosos o sociológicos. En su lugar, deseo concentrarme en la cuestión de la religión como un ámbito social institucionalmente diferenciado. La hipótesis central que defiendo es: las intratables argumentaciones en torno a una definición apropiada de la religión suceden por el trasfondo del surgimiento histórico y global de un ámbito institucional diferenciado para la religión. De hecho, los debates son un reflejo de su desarrollo porque, como lo sostengo, es el sistema social para la religión lo que constituye una especie de modelo predominante, aunque a menudo implícito, en el contexto donde la mayoría de los eruditos realizan sus observaciones. Por razones teóricas, políticas y teológicas, es posible criticar este modelo, incluso atacar su legitimidad; pero, en tanto realidad socialmente construida y real en sus consecuencias, no se puede tan sólo argumentar un error ideológico o una fantasía de la mirada orientalista. Por ende, no niego que la *religión*, como cualquier otra palabra o categoría, es siempre una abstracción del observador, realidad dada sólo a través de su uso en la comunicación social. Con esto simplemente queda subrayada la importancia que el contexto social-comunicativo tiene para entender por qué determinadas concepciones, ciertos términos y sus significados, llegaron a ser tratados como verdaderos, incluso como evidentes en sí mismos. Al presentar

este argumento reconozco la deuda con los críticos de la noción de religión: se puede hablar adecuadamente de la *reificación* de la religión, de su estatus como instrumento del poder imperialista y como una proyección orientalista. Estos desarrollos y usos, desde luego, no demeritan la realidad social de esta religión. Ni vician la utilidad científica del concepto. Por el contrario, subrayan esa realidad y esa utilidad al tiempo que señalan su absoluta contingencia: la religión también podría ser y también podría haber sido algo distinto o nada en absoluto. No es una esencia ineluctable ni una manifestación ilusoria (van der Leeuw, 1967), ni *sui generis*, ni simple imposición cultural. En cambio, en el mundo actual la religión es una construcción social contingente, y con frecuencia muy controvertida, a partir de la cual numerosos científicos, teólogos y otros observadores pueden y no hacen más que abstraer.

Para exponer y construir mi punto de vista dividí esta presentación de la siguiente manera: en la próxima sección ofrezco un breve panorama del desarrollo histórico del concepto moderno de religión como ámbito específico y plural de la vida humana y social. Ésta es, básicamente, una historia basada en lo europeo; se enfatizan los desarrollos semántico y socioestructural. La sección subsecuente se enfoca en la apropiación o el rechazo de las ideas de *religión* y *religiones* construidas por las élites de lugares del mundo no europeos, lo que constituye la base de un ámbito social global y diferenciado para la religión. Aquí me concentro en concepciones oficiales y político-legales de religión, tal como se manifestaron en cinco casos nacionales diferentes (en Japón, China, Indonesia, India y Canadá). La siguiente sección resume las repercusiones de estas historias de apropiación/rechazo para mostrar cómo es que son el reflejo de una noción de religión bastante consistente y globalmente extendida, que apunta a la posibilidad de un sistema institucional para la religión de alcance global. En la sección que concluye considero algunas implicaciones del análisis respecto al asunto general de cómo definimos la religión.

La religión como idea y estructura social en la modernidad europea

En las lenguas europeas la palabra *religión* tiene una muy larga ascendencia. De acuerdo con Despland, su empleo se remonta por lo menos a los tiempos de la antigua Roma (Despland, 1979; véase también Feil, 1986), pero esto no quiere decir que a lo largo de la historia la palabra siempre haya significado lo mismo; muy por el contrario.

Para apreciar los cambios de significado asociados al periodo moderno resulta útil tener una idea de lo que la palabra implicaba en el momento anterior inmediato. Destacan dos características: en ese tiempo, *religio* tenía una connotación principalmente monástica: se refería a la vida disciplinada dentro de las instituciones monásticas; era un término técnico que indicaba sobre todo esta forma restringida de práctica religiosa; la segunda característica es que, en cuanto *religio*, designaba una cualidad o ámbito más amplio, se trataba de una esfera singular y no plural. Denotaba asuntos que tenían que ver con Dios o los dioses; y se refería a aspectos como la devoción humana, la orientación, la conducta y la actitud de los humanos hacia lo sobrenatural. Este significado de *religio* no negaba que la gente adora y venera de diversas maneras, sin importar que sean consideradas buenas o malas, correctas o incorrectas. Aun así, tales variantes no demeritan su singularidad. Por ejemplo, el tratamiento que Marsilio Ficino dio a la diversificación religiosa desde el inicio del periodo a finales del siglo xv todavía pudo intitularse *De Christiana Religione*, donde “cristiano” no significa una religión entre varias sino el fin y los ideales esenciales de toda práctica religiosa (Harrison, 1990: 5-60). Allende la esfera europea vemos coincidir nociones semejantes, por ejemplo en la noción islámica de que la misma revelación divina fue concedida a diversos pueblos, y de que las diferentes prácticas y creencias reflejan distintas adulteraciones del original coránico; todo lo ajeno a este esquema ni siquiera se considera religión.

Las instituciones religiosas de la Europa occidental del medioevo tardío se correspondían con los usos semánticos. La Iglesia cristiana, centrada en Roma, no sólo fue la institución dominante como tal sino que se adjudicó, de forma más o menos exitosa, el derecho a representar toda actividad religiosa legítima, aun cuando gran parte de ella, incluyendo la que hoy podemos denominar religión popular, escapara a su control efectivo. Además, la Iglesia concedió un lugar privilegiado a sus instituciones monásticas, considerando la vida religiosa de los monjes y las monjas como la más representativa, como la forma más pura (Southern, 1970). Igual que en tantas otras civilizaciones alrededor del mundo, lo mismo antes que después de este periodo, las instituciones y significados europeos no captaron la variedad religiosa en términos de distintas *religiones* sino a través de distinciones entre lo más puro y lo menos puro, entre superior e inferior, entre *religio* y *superstitio*. En el transcurso de los siguientes siglos, desde luego tales distinciones continuaron, pero se volvieron cada vez menos convincentes, y fueron remplazadas poco a poco por un sentido propiamente moderno de religión en tanto que ámbito específico de

actuación social, manifiesto sobre todo en términos de una pluralidad de religiones mutuamente identificables.

Para alcanzar este significado de religión ya transformado fue preciso dar una serie de pasos lógicos e históricos. Otra vez de acuerdo con el análisis de Harrison, el más temprano de ellos se observa en el siglo xv en los escritos del ya mencionado Ficino y de Nicolás de Cusa. Aun cuando todavía consideraron la religión en singular, su aporte consiste en haberla tratado como una esfera de actuación distinta. Como lo plantea Harrison en su análisis, con estas figuras tempranas “por primera vez la ‘religión’ se convirtió en algo genérico que permitía una variedad de expresiones históricas” (1990: 14). Más tarde, en el contexto de los muy conflictivos periodos de Reforma y posteriores a ella, se experimentó el siguiente paso, al que Smith (1991) y Despland (1979) han llamado la *reificación* de la religión, consistente en imaginar la variedad inherente a esta única *religión* en términos de una pluralidad de *religiones* distintas y mutuamente identificables. A partir de entonces, las personas ya no tendrían *religión* en grados variables y de modos diferentes, en vez de ello se tenía *una* religión, implicando así esta pluralidad de entidades distintas. De allí en adelante asistimos a lo que tal vez haya sido el paso definitivo en la transformación semántica, el *descubrimiento* de un número abierto de estas religiones en todo el mundo. En el siglo xix este proceso se aprecia en la idea de que cada una de estas religiones representa una entidad sistemática y autorreflexiva, que puede designarse a través de nombres propios: cristianismo, judaísmo, budismo, hinduismo, confucianismo y demás (Smith, 1991).

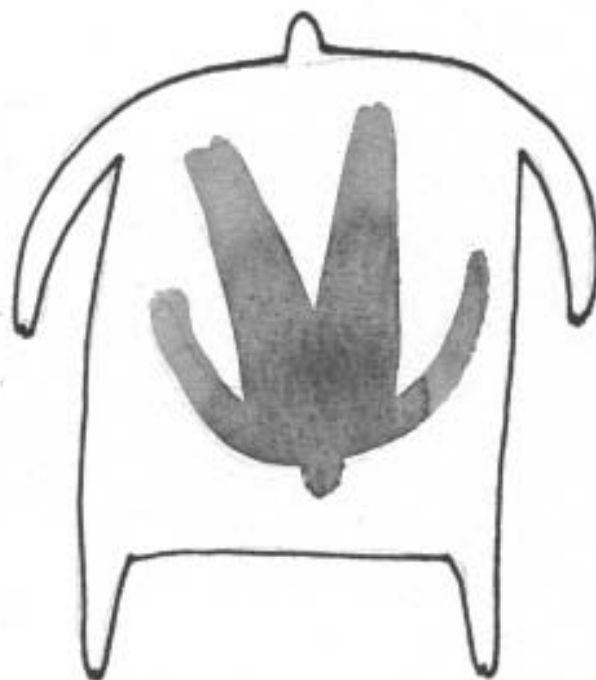
Estas transiciones semánticas en la Europa occidental, entre los siglos xvi y xx, estuvieron correlacionadas más o menos exactamente con tres acontecimientos institucionales e históricos interrelacionados: las divisiones religiosas engendradas a raíz de la Reforma protestante; la constante y creciente diferenciación de ámbitos institucionales no religiosos o sistemas sociales (sobre todo la ciencia, la economía, el Estado y el derecho); y la expansión imperial de las potencias europeas que, con el tiempo, llevaron su influencia a todo el planeta. Si se simplifica mucho, el desenlace de la Reforma dejó claro a la mayoría de los europeos que la religión era, al menos, tanto fuente de división y conflicto como de armonía y unidad. Además, y tal vez lo más importante, la solución práctica para esta controversia fue emplear las diferencias políticas que entonces afloraban como catalizadores de las diferencias religiosas. La fórmula westfaliana del siglo xvii consolidó la idea de que las identidades política y religiosa podían corresponder, que la religión del gobernante podía ser

la religión de los sujetos. Al trasladar la legitimidad política de gobernante a gobernados, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, los europeos comenzaron a considerar a la religión como un correlato natural de la nación, lo cual indicaba que ambas eran plurales en sí mismas.

Sin embargo, esta relación nunca fue una sencilla y exacta correspondencia de las naciones con sus religiones. Idealmente, cada una de las naciones imaginadas (Anderson, 1991) poseía su propio Estado, y cada nación tenía su religión. Pero ni el reino político ni el religioso fueron simples agregados de la nación. Al contrario, estas y otras funciones formaron ámbitos institucionales o sistemas sociales cada vez más diferenciados, contruidos conforme a sus lógicas específicas. Los Estados eran diferentes pero seguían un modelo más o menos singular en cuanto a lo que un Estado hacía y cómo se estructuraba internamente. Por su parte, las religiones eran distintas pero compartían características formalmente semejantes y reconocibles, entre las cuales fue central la creciente y clara organización de las religiones en Iglesias. Muchas de estas Iglesias habían sido establecidas de manera oficial, o sea, legal y políticamente; otras no. Juntas, sin embargo, constituyeron el aspecto más visible y definido del sistema diferenciado de religión en la sociedad europea. Hubieron, desde luego, ambigüedades sintomáticas inherentes a esta simultánea diferenciación y estrecha identificación. Éstas se manifestaron de muchas maneras, especialmente en conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre Iglesias, en la discusión sobre cuál religión (es decir, cuál versión del cristianismo) caracterizaba a una nación dada y en guerras interestatales en las que ambos bandos declaraban contar con el favor del mismo Dios.

Estos acontecimientos intraeuropeos pudieron resultar de manera distinta de no haber contado con la expansión imperial como dimensión integral. El rasgo más peculiar de esta expansión y, para nuestros propósitos, el más importante, fue, otra vez, su combinación de coordinación y falta de coordinación, de diferenciación y unidad. En primer lugar, hacia finales del siglo XV, más de una potencia política estuvo involucrada desde el principio, sobre todo Portugal, España, Francia, Inglaterra y Holanda. En segundo lugar, en el centro de estas empresas imperiales yacían los motivos económicos; la expansión europea fue también, desde el principio, expansión capitalista (Wallerstein, 1974). En tercero, las Iglesias europeas, especialmente la Iglesia Católica Romana, enviaron misioneros a todos los confines del mundo, y lo hicieron tanto independientemente como junto con las potencias políticas (Neill, 1964). Si bien en muchos casos, en especial el de España, había un alto grado de coordinación que, como

se dio, subordinó a los mercaderes y a los misioneros a los soldados, a menudo éste no era el caso. Así, en China, Japón, India y hasta cierto punto en Canadá, los misioneros jesuitas operaron con relativa independencia de las potencias europeas, obedeciendo principalmente a sus líderes religiosos en Roma. Por su parte, aun cuando empresas económicas como la British East India Company y la Hudson's Bay Company contaron con apoyo estatal importante, también operaron con bastante autonomía. Sin embargo, tal descoordinación no desvirtúa el hecho de que dichas expansiones institucionales coincidieran en el tiempo, con referencia entre sí y cada cual brindando condiciones claves de posibilidad para las demás. La eventual ventaja de poder de los europeos sobre la mayoría de los otros pueblos, una superioridad que posibilitó la expansión global imperial, recayó en la diferenciación, en la interdependencia y fue, a su vez, resultado del *mejoramiento adaptativo* (Parsons, 1971: 11) de estos sistemas sociales, incluido aquél para la religión. Con el tiempo, ante esta peculiaridad de la expansión europea, los sujetos no europeos de su expansión se vieron ante el perplejo cuestionamiento sobre cuáles formas europeas apropiarse y cuáles ignorar. Ello, por supuesto, incluyó el tema de cómo responder a la manera en que los europeos formaban e imaginaban las religiones.



La apropiación no europea de la religión

Volcándonos en la parte no europea del relato, dos observaciones introductorias trazan el escenario. Primera, aun cuando el *descubrimiento* europeo de otras religiones fue claramente un aspecto de la *proyección orientalista*, esto no excluye la apropiación de la idea por los objetos de dicha proyección, es decir, por los *otros* no europeos; ni significa en especial que tal apropiación procurada sea necesariamente *inauténtica*, *ilegítima* o la *falsa conciencia* de una clase cliente (*comprador class*); del mismo modo que la conversión a una religión occidental no significa por necesidad una transculturación del converso no occidental. En efecto, la suposición de que en cada región cultural o civilizatoria existe una especie de *esencia* auténtica, que se remonta a tiempos anteriores a la imposición europea y se considera el único estándar de autenticidad, es en sí misma una *proyección orientalista*, además de un síntoma primario del proceso de apropiación. Segunda, puesto que la noción de la religión y las religiones es un acontecimiento relativamente reciente, incluso para los europeos, es poco útil pensar en esa evolución simplemente en términos de imposición. La idea moderna y la realidad social de la religión y las religiones dependen tanto de las reimaginaciones no europeas a partir del siglo XIX como de lo que los europeos hacían antes y desde entonces.

En ese contexto, debe recordarse que la concepción europea moderna de religión jamás ha dejado de ser cuestionada, incluso por sus supuestos portadores. La Ilustración y en especial los críticos decimonónicos, desde Marx y Feuerbach hasta Comte y Freud, rechazaron estupidamente la noción en tanto ideología, proyección, ilusión infantil o mala ciencia. Ciertos observadores y críticos de la segunda mitad del siglo XX, como Dietrich Bonhoeffer (1967), Jacques Ellul (1983) y Wilfred C. Smith (1991), aunque más avenidos a la idea de relaciones humanas divinas, no obstante, han rechazado la noción por su aparente exterioridad inauténtica, su calidad como mera técnica o su excesiva *reificación*, respectivamente. Y, en la actualidad, más de un puñado de occidentales han manifestado una clara predilección por palabras tales como *espiritualidad* en vez de religión, pues esta última acarrea un tufo de imposición autoritaria y, por ende, ilegítima, si no es que una frívola pretensión exterior. Pese a tales rechazos, con todo, pocos discutirían que entre los occidentales es común aceptar la idea de que existe una cosa tal como la religión y que ésta se manifiesta en una serie de religiones: el cristianismo, el islamismo, el judaísmo, el budismo y el hinduismo, si bien no siempre en la cienciaología o la wicca. De hecho, según

encuestas recientes, la gran mayoría de aquellos que por lo general se contabilizan como occidentales se identifican de manera abierta con una religión y consideran a ésta como algo usualmente positivo (Inglehart *et al.*, 1998).

A la luz de esta ambigüedad occidental, y dado el contexto de los orígenes y las implicaciones europeas en los proyectos imperiales occidentales, no debería sorprender el destino tan variopinto que ha sufrido la concepción de religión moderna entre los no occidentales durante los últimos dos siglos. En resumen, lo que encontramos son intentos deliberados por reconstruir y reimaginar tradiciones locales como la religión y las religiones, así como rechazos ex profeso a la noción completa y una buena cantidad de posiciones intermedias, es decir, esfuerzos de reconstrucción que, por una u otra razón, desean evitar la etiqueta de religión. En contraste, lo que no hallamos en esta parte no europea de la narrativa es la incompreensión de la idea, el deseo de restringir la palabra sólo al cristianismo, la quinta esencia de la religión occidental originalmente o aun la incapacidad de ver algunos aspectos de la tradición local que se evidencian como religión. En otras palabras, la apropiación no occidental (incluyendo el rechazo) de la religión es paralela a su invención occidental. Este resultado no sólo desafía a los críticos que consideran a la religión como una mera proyección occidental, también establece las condiciones para una consecuencia mucho más interesante, es decir, como ya se ha indicado, la transformación de la idea de religión por no europeos a tal grado que la noción supuestamente occidental se ha visto transformada en su importancia y significado.

Como en el caso europeo, la apropiación y la respuesta no occidental han implicado la constante discusión entre dos maneras de identificar a la religión, la etnocultural y la sistémica: si es que la religión es un aspecto de aquello que identifica a un grupo social, a menudo y más significativamente bajo la rúbrica de la nación; o si la religión es una entidad reflexiva y contenida en sí misma, universalmente disponible, para cuya identidad no depende de portadores culturales particulares. Formulado de manera un poco distinta, en los tiempos modernos (tanto en los contextos europeo como no europeo) ha existido una constante tensión entre identificar religiones según quiénes pertenecen y a qué pertenecen. Esta distinción ha representado una alternativa histórica formal, aun cuando en la (re)construcción actual de las religiones la elección sea conformada en función de un rasgo esencial de una religión particular (re)imaginada. También representa uno de los primeros ejes a lo largo de los cuales distintas personas han adoptado o rechazado para sí la idea

de religión, especialmente en términos de la distinción o identificación de las nociones de religión y de cultura.

A la luz de estas observaciones generales, lo que resta es concretarlas mediante una mirada breve a varios ejemplos particulares. En atención a lo que acabo de mencionar, hay en principio dos maneras de hacerlo: comparando la reconstrucción de las distintas religiones o examinando sus respectivos desarrollos en diversas regiones o países. Un análisis minucioso tendría que realizar ambos abordajes y tendría que considerar tanto la evolución semántica como la institucional. Aquí me limito a lo último en ambos respectos y, aún más, al análisis de los distintos conceptos *oficiales* de religión, o sea, aquellos engarzados de un modo u otro por los Estados. Desde que en la sociedad global de hoy los Estados y sus dependencias ejercen tan poderosa influencia en los procesos sociales a través de sus capacidades de vigilancia, este abordaje ofrece un modo directo de llegar a lo que realmente es y lo que no es considerado como religión. Un análisis institucional más amplio tendrá que aguardar otro lugar.

Cinco estudios de caso

He elegido los cinco casos examinados en esta sección por varias razones, pero las más importantes son las siguientes: (i) éstos representan aproximadamente 40% de la población mundial; (ii) incluyen países que representan a las cuatro religiones con el mayor número de adherentes, a saber: budismo, hinduismo, islam y cristianismo; (iii) ejemplifican casos tanto de la sólida apropiación como del rechazo más o menos claro de la noción de religión; (iv) abarcan una amplia variedad de ejemplos no europeos/no occidentales; y (v) existe bibliografía de buena calidad en torno al asunto examinado, aunque sólo en el caso de Japón los textos están claramente enfocados en él. Por esta razón es que empiezo con Japón.

Japón

Como en la mayoría de las lenguas no europeas, antes del siglo XIX, el japonés carecía de una palabra que correspondiera a la idea occidental moderna de religión. El desarrollo de tal palabra no sucedió junto con la primera incursión europea en Japón que, para el caso de la religión, se dio luego de la llegada de los jesuitas en el siglo XVI. En su lugar, a menos de un siglo de su

introducción, los gobernantes Tokugawa suprimieron el cristianismo (Earhart, 1982; Nosco, 1996) expulsando a los extranjeros y sus ideas. Hacia mediados del siglo XIX, sin embargo, conscientes de que el aislamiento ya no era una opción viable, los gobernantes negociaron tratados con los occidentales, en este caso, con los estadounidenses. Para las versiones de dichos tratados en japonés necesitaban una palabra que tradujera la que en inglés significa *religión*; eligieron el término budista monástico técnico *shūkyō*, que significa aproximadamente *enseñanza de grupo o enseñanza de la secta*. Lejos de popularizarse de inmediato, no fue sino hasta el final del siglo cuando *shūkyō* se había convertido gradualmente en la palabra aceptada para significar religión.³

Por consiguiente, no fueron los tratados los que *impusieron* la idea a los japoneses. Al contrario, en su ímpetu por *modernizar*, por hacer de sí mismos un país poderoso que pudiera enfrentarse a los occidentales, los japoneses adoptaron y adaptaron varias de las estructuras y las ideas de sus rivales, incluyendo la noción de religión y una Constitución estatal escrita que incluía una cláusula para la *libertad de religión*. Qué significó y qué implicó esta *religión* para los japoneses, ya que, no obstante fue bastante cuestionada, encarnó la cuestión de cómo las tradiciones japonesas se relacionaron con esa palabra: ¿había una religión japonesa?, ¿qué se entendía por religión?, ¿la religión era buena o mala? Resumiendo una historia muy compleja, lo que para los japoneses era claramente una religión era el cristianismo (*kirisutokyō*); éste era el modelo evidente de una religión. En consecuencia, la religión trataba sobre todo respecto a la enseñanza y la creencia; tenía fuertes tonos fideístas y, en ese sentido, protestantes. No obstante, muchos budistas respondieron a la idea de manera positiva y afirmaron al budismo (*bukkyō*) como otra religión. Además, surgieron varias religiones nuevas, como *tenrikyō* y *omotokyo*, reclamando libertad y reconocimiento. Aun así, es en el desarrollo de lo que se conoce como *shintō* donde yacen las ambigüedades más interesantes.

Antes de que se estableciera la palabra *shūkyō* para significar religión, tampoco se utilizó con regularidad ni consistencia la palabra *shintō* para nombrar una serie de tradiciones japonesas autóctonas. Dicho desarrollo ocurrió al parejo de la promulgación de *shūkyō*. En un grado muy limitado, esto significó que *shintō* se convirtió en la palabra para designar, de una manera nunca antes vista, una *religión japonesa* reimaginada, distinta especialmente del budismo. Mucho más

³ En esta sección mi presentación se apoya sustancialmente en Hardacre (1989).

importante, sin embargo, fue el movimiento entre los principales sacerdotes *shintō* y una buena porción de la nueva élite gobernante para distinguir lo que vino a llamarse *shintō* como una *enseñanza* y una *forma* que no era una religión. Las bases para la construcción de esta distinción dicen mucho acerca de lo que *shūkyō* significó y continúa significando para los japoneses. Primero, *shintō* no era una religión, porque no fue una enseñanza de *grupo* o *secta*, lo que quiere decir que no se limitó a los que creyeron en ella. Por el contrario, *shintō* era una enseñanza universal o, lo que es lo mismo, nacional (*kokkyō*), acerca de la cual no podía haber diferencia de opinión sectaria. Segundo, y muy relacionado con lo anterior, *shintō* no era tanto una creencia como una acción o conducta: fue lo que el pueblo japonés vivió, lo que los hizo japoneses. Con la ayuda de tales contrastes, durante el periodo que va de finales del siglo XIX hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, la élite gobernante conformó el *jinja* o *shintō* estatal. Esta ideología nacionalista, completada con un vasto número de lugares sagrados y ceremonias oficiales, no era una cuestión de creencia o elección privadas, de *libertad de religión*, sino la expresión del patriotismo y el deber cívico obligatorios. Fue impuesta encima y más allá de la mera religión. En este contexto, los grupos *shūkyō* que no demostraron subordinación al sistema extendido y nacional fueron suprimidos y etiquetados como *jakyō*, como “enseñanzas malignas”, en efecto, como traidores.

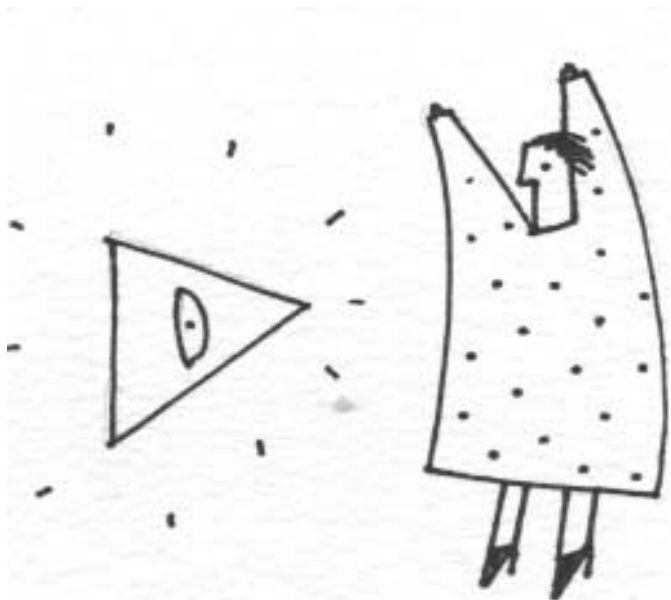
El principal cambio en la situación japonesa del periodo de la posguerra es que, si bien a raíz de que los estadounidenses impusieron la constitución de 1947 se conservó la *libertad de religión*, el *jinja shintō* podía operar sólo al grado en que se mantuviera separado del apoyo y la sanción estatales; y al operar así debía ser tratada como cualquier otra religión (Woodward, 1972). En otras palabras, el *jinja shintō* debía ser un *shūkyō*. Todavía existe la posibilidad de una religión nacional. Sin embargo, semejante religión tendría que ser voluntaria. Tendría que ser una entre las demás. En los hechos, después de 1945 no se desarrolló una religión nueva, nacional y voluntaria llamada *shintō*. En cambio, una plétora de religiones nuevas como la *sōka gakkai*, *seichō no ie* o *rissh kosei-kai* adquirieron preponderancia (y en múltiples casos, notoriedad). Éstas algunas veces son budistas, otras veces son ampliamente *shintō*, algunas ocasiones no son ninguna o son ambas. Existen junto con otras religiones, incluyendo las cristianas. Sin embargo, el pueblo japonés se ocupa en general en una amplia gama de actividades que analíticamente pudieran considerarse como *religiosas*, pero que ellos no suelen reconocer como tales, como parte de una esfera social sistémica distinta

de otras y que se manifiesta en una pluralidad de subentidades más o menos específicas (Hardacre, 1989; Reader, 1990; Reid, 1991). Tales prácticas no han sido imaginadas, formadas, mucho menos organizadas como expresiones de la religión y las religiones. Oficial y popularmente, tales actividades no forman parte de la religión o de una religión. Si se desea una etiqueta para ellas, entonces cultura sería más adecuada, ya que aun en los idiomas occidentales esta noción connota una pluralidad inherente sin necesariamente designar un ámbito separado.

Son varios los rasgos de la apropiación y transformación japonesa de la idea de religión que vale la pena subrayar antes de continuar con el caso chino, que es más o menos semejante. Primero, obviamente la religión y las religiones existen y no todas son de origen o carácter occidental. Segundo, la religión es algo que una persona puede o no tener; no es un aspecto inherente a la existencia humana. Tercero, la religión lleva una connotación sectaria o parroquial, lo que significa que para una parte importante de la población japonesa es algo sospechoso y estrecho, que no está orientado claramente hacia el bien común. Cuarto, mucho de lo que analíticamente podría considerarse como religión no lo hace si no recae bajo otra categoría menos diferenciable. Quinto, existen religiones buenas (o moralmente neutras) y malas; un término peyorativo separado se aplica a las últimas, en el caso japonés *jakyō*, con un significado claramente negativo. Sexto, la religión y la cultura en absoluto están atadas de una manera orgánica; incluso hasta pueden ser contradictorias. Dicho de otro modo, la religión y las religiones son formas sociales diferenciadas.

China

Después de la Restauración Meiji, la exitosa *modernización* de Japón sirvió de modelo para otros países del oriente asiático, en especial para China. Las élites chinas intentaron aprender de la estrategia japonesa de muchas maneras, pero con resultados muy distintos, dada la diferencia en los contextos histórico y cultural. De esta forma, la apropiación china de la noción moderna de religión se asemeja al caso japonés, aunque también se distingue de él de manera significativa. Entre las similitudes más importantes están: la adopción de exactamente la misma palabra para significar religión, sólo que en su variante china; el uso del cristianismo como el modelo implícito de aquello que pudiera considerarse como religión; la facilidad e incluso la obviedad con las que el budismo ha sido considerado una religión; y la negativa para reimaginar como una



religión aquellas tradiciones culturales que son más fácilmente identificables con el *carácter nacional*. Las diferencias más notables tienen que ver con un infructuoso pero revelador intento por reconstruir las tradiciones confucianas como una religión estatal; una antirreligiosidad mucho más virulenta entre una parte muy significativa de la élite modernizadora; y una claridad oficial postmaoísta con respecto a qué es y no es exactamente una religión y porqué.

La palabra que los chinos adoptaron a principios del siglo xx para designar la idea de religión fue *zongjiao*, el término técnico budista correspondiente que significa enseñanza sectaria o de grupo. La ambigüedad sentida hacia la noción de religión fue bien expresada por uno de los miembros más importantes de la intelectualidad modernizadora de esa época y quizá el hombre que fue responsable de introducir el nuevo uso del término, Liang Chichao.⁴ En uno de sus muchos escritos, anotó: “no hay religión entre los productos indígenas de China[;] lo que ha fabricado la historia de la religión en China son las religiones traídas de tierras extranjeras principalmente... El taoísmo es la única religión autóctona de China... pero incluirla en una historia china de la religión es en verdad una gran humillación” (cit.

en Yang, 1967: 5). Lo que resalta en este argumento es que Liang no considera como religión lo que los occidentales llaman confucianismo, y una actitud muy negativa hacia el taoísmo, no obstante afirmar que es una religión. Lo que aquí está implícito, pero que aparece con nitidez en otros escritos de Liang, es que consideraba al budismo como una religión (extranjera) y, más tarde en su vida, la mejor en ese sentido (Chan, 1985).

En su juventud, antes de que la revolución de 1911 derrocará a la dinastía imperial, Liang fue discípulo de otra figura importante relacionada con la religión, Kang Yuwei. Entre las aportaciones de Kang hubo un esfuerzo para hacer lo que luego Liang rechazó: reimaginar y reestructurar al confucianismo como religión (Hsiao, 1975). Triunfó en esta empresa al ganarse el apoyo del sucesor inmediato del último emperador, Yuan Shihkai, para hacer del confucianismo no sólo una religión (*kongjiao*) sino la religión del Estado o nacional (*guojiao*). El plan fracasó con la caída de Yuan y, de cualquier modo, recibió poco respaldo de la élite china en ascenso. Dentro de este grupo había acuerdo casi unánime en torno a que, independientemente de lo que fuera *rujiao* (*enseñar a los eruditos*),⁵ no era una religión. Como la japonesa, la élite modernizadora china reimaginó en efecto sus tradiciones nativas pero rechazó darles el título de religión. En el caso de los chinos –y aquí nos encontramos con una razón importante del rechazo de Liang al taoísmo– el problema con la religión fue que era o algo muy personal o algo *supersticioso* y *no progresista* que obstaculizaba el camino hacia el progreso de China. Para muchos, incluyendo a los posteriormente triunfadores comunistas, esto representó un principio de irreligiosidad; para quienes sentían que había un valor en las tradiciones, significó que la herencia confuciana no era una religión.

Desde una perspectiva funcional, el acontecimiento que más se asemeja al papel del *shintō* estatal en la China del siglo xx probablemente haya sido la ideología maoísta del periodo entre la mitad de la década de los años cincuenta hasta la muerte de Mao en 1975. Al igual que el *shintō* estatal, el maoísmo también era obligatorio, se creía que era muy superior a la religión y, desde el exterior, podía parecerse mucho a una religión, sobre todo para el observador occidental. En la era posterior a Mao, como en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial en Japón, aunque la vieja

⁴ No he podido hallar bibliografía ni referencias a la literatura donde se debatan los orígenes del término entre los chinos. En la opinión del Dr. Li Qiang, quien pudiera haber sido el que popularizó el término en la primera década del siglo xx es Liang Chichao. Para una discusión más amplia de la construcción china de su propia idea de religión, véase Beyer (1999a).

⁵ Acerca del complejo término *ru* y su nexa con las enseñanzas del maestro Kong (Confucio) véase Jensen (1997).

ideología perdió su atracción en la práctica, no se ha desarrollado ningún movimiento para reimaginar al maoísmo y al confucianismo como religiones. Lo que sucedió, al menos en el plano oficial, es que el todavía gobernante Partido Comunista Chino se volvió, comparativamente, más preciso en torno a qué considera religión. Esta perspectiva es evidente sobre todo en un documento oficial de 1982, conocido como *Documento 19* (MacInnis, 1989: 7-26). Este documento presenta implícita o explícitamente dos series de caracterizaciones importantes. Por una parte, incluye la noción de que la religión tiene tres características básicas: se compromete con la creencia en seres sobrenaturales, lo que equivale a decir que en su orientación es de otro mundo; consiste en una serie de creencias y prácticas relacionadas con esos seres sobrenaturales o ese otro mundo; y es un fenómeno organizado o de grupo. No obstante, más allá de esta caracterización general (Yang, 1967: 1), la concepción del documento también exhibe una serie anterior de *cinco características* (que apareció por primera vez en los años cincuenta; véase MacInnis, 1989) en la que se afirma que la religión es compleja, inherentemente un fenómeno de masas, de larga duración, con implicaciones importantes para las relaciones con los grupos étnicos y con los países de todo el mundo (MacInnis, 1989: 11). Lo que es significativo de esta lista es que, de manera explícita, está orientada a restringir la enumeración de cosas que se aprecian como religiones legítimas.⁶ De hecho, sólo se discute sobre la legitimidad de cinco religiones. Éstas son el budismo, el protestantismo, el catolicismo, el islam y el daoísmo y ninguna otra. A pesar de que el hinduismo y el judaísmo no se encuentran en la lista, es posible sospechar que esto tiene mucho que ver con el hecho de que no hay hindúes en la China continental y con que los judíos de Kaifeng no son considerados como practicantes de la religión judía. Este listado no da la impresión de ser exhaustivo y sin duda otras religiones pueden considerarse como legítimas (Luo, 1991: 32). Aun así, para el documento político, otras religiones legítimas son irrelevantes. Por lo tanto, bajo esta perspectiva, lo que aquí tenemos es obviamente una lista de las así llamadas *religiones mundiales* (MacInnis, 1989: 23), sólo que esta vez la sanción oficial está dada afuera de la refinada atmósfera de los departamentos de estudios religiosos.

Otro aspecto significativo en la orientación del Partido Comunista Chino es que reconoce la legitimidad de la categoría de religión mientras que también la considera problemática. Uno de los principales propósitos de las reglas políticas es, precisamente, permitir el control de las religiones y de la religión, al tiempo en que es posible declarar que en China reina la *libertad de religión*. Esto es, en efecto, aceptar que la religión y las religiones son *reales*, o al menos reales en sus consecuencias, y que no son la mera invención de alguien más, sino un fenómeno extranjero. Aun así, también es parte del carácter de la religión ser problemática y una arena de debate y declaración de la diferencia. Al respecto, es importante incluir los rasgos de etnicidad y significación transnacional en las cinco características. Lo que el Partido Comunista Chino está reconociendo efectivamente es que la religión puede ser al mismo tiempo una dimensión de la cultura, y por lo tanto identidad cultural, y una arena de acción independiente (MacInnis, 1989: 22).

Así como el idioma japonés tiene una palabra específica para mala religión, *jakyō*, en el chino hay un paralelismo moderno exacto, *xiejiao*. Lo que ambos conceptos significan es *enseñanza mala* o, en chino, de manera más intrigante, *enseñanza herética* o *enseñanza desaprobadada*. En el Documento 19 se aborda la diferencia de manera directa en una sección titulada significativamente “Actividades criminales y contrarrevolucionarias disfrazadas de religión” (MacInnis, 1989: 22), lo cual implica, por supuesto, que no todos los fenómenos sociales que se asemejan a la religión se juzgarán realmente como tales. Entre sus prohibiciones, la sección incluye a “todas las prácticas supersticiosas que estén fuera del alcance de la religión”, a “todas las sociedades secretas reaccionarias, los hechiceros y las brujas proscritas sin excepción”, a “los que esparcen mentiras para engañar y que estafan a la gente por dinero” y a “la frenología, la quiromancia y la geomancia”. Obviamente, lo que cae en cualquiera de estas categorías será determinado por aquellos cuyo trabajo es decidir qué representa “una injuria al bienestar nacional así como a la vida y la propiedad del pueblo”. A este respecto, es ilustrativa la reciente proscripción del *Falun Gong*, simultánea a la tolerancia hacia los grupos *Qi Gong* afines; pues, además, evoca procesos estrictamente paralelos en países occidentales como Francia y Alemania.

⁶ En su introducción a Luo (1991), MacInnis escribe acerca de los ensayos incluidos: “Los nueve ensayos en el apéndice utilizan estudios de caso para documentar la amplitud y los motivos del renacimiento de las cinco religiones desde 1979: budismo, islam, daoísmo y el catolicismo y el protestantismo cristianos. (Mientras se hace un comentario superficial sobre las religiones folklóricas y las prácticas supersticiosas, ya que éstas no están protegidas por una garantía constitucional de libertad de creencias religiosas y de este modo no están incluidas en este volumen.)”. Véase abajo la discusión del término *xiejiao*.

Y, en efecto, la manera más frecuente de traducir *xiejiao* al inglés, por lo menos respecto de *Falun Gong*, es *culto*.

Indonesia

Los chinos y los japoneses adoptaron la idea de religión de origen europeo, sin embargo, oficialmente la han visto con enfoques críticos diferentes, incluyendo tratarla como algo más que el fundamento necesario para un mundo con sentido, la buena sociedad y la buena persona. Si acaso, ocurre justo lo contrario: *shūkyō* y *zongjiao* contienen una connotación sectaria, lo que implica la posibilidad de socavar el bien común. Esta orientación realza ese aspecto del concepto occidental que, desde la Reforma, tiende a considerar a la religión como fuente de conflicto y no de cohesión. De este modo, para los chinos y los japoneses, y sobre todo para sus gobiernos, la religión debe ser controlada; también tiene que subordinarse a un sistema más amplio (nacional) de lealtad y conducta ejemplar, que no es religión, justamente porque se le considera universal (al menos para esa nación en particular) en vez de un asunto de interés parroquial. Además, aunque la política oficial china sea más explícita, en ambos países se insiste en el carácter organizado de las religiones precisamente para poder diferenciar qué es religión y qué no lo es; y la diferencia entre las religiones.

En Indonesia, la situación con respecto a la idea de religión es asombrosamente similar e incluso representa una especie de imagen en espejo de los dos países del Lejano Oriente. Aún más que en China, desde los años cincuenta los gobiernos indonesios han buscado definir qué es una religión y cuáles religiones considerar. Vinculadas con la promulgación de la doctrina *Pancasila* (cinco puntos) por Sukarno, a lo largo de esa década solamente cuatro religiones podían considerarse como *agama* (religión), a saber, el islam, el protestantismo, el catolicismo romano y el budismo. Más tarde se agregó el hinduismo para conformar cinco religiones oficiales. Son tres los aspectos de esta política y de su posterior elaboración bajo el Nuevo Orden de Suharto que destacan en el contexto actual: la pertenencia obligatoria de todos los ciudadanos a una de las religiones oficiales; el grado en el cual el modelo implícito de qué es y qué debe ser una religión (en este caso, el

islam y no el cristianismo); y el contraste oficial entre religión (*agama*) y cultura (*adat*).

A diferencia de China o Japón, los ciudadanos de Indonesia deben pertenecer más o menos oficialmente a una de las cinco religiones aprobadas. La capacidad para votar, por ejemplo, depende de la religión que aparece en la credencial de identidad. Las razones para esta adhesión obligatoria son sin duda multidimensionales, pero incluyen la convicción de que la religión es el fundamento de un orden social sano; el deseo de atemperar la demanda de un Estado abiertamente islámico, en un país donde 80% de la población es oficialmente musulmán; y un anticomunismo virulento.⁷ La pluralidad de religiones aprobadas es, de este modo, una forma de declarar la supuesta conveniencia de la religión para impulsar el orden y el control sociales mientras que, al mismo tiempo, el Estado no se subordina a los dictados de una religión particular, o sea, es una manera de mantener la diferenciación entre la religión y el Estado como ámbitos funcionales mientras que se afirma el carácter fundacional de la primera. En este contexto, algunos observadores han considerado al *Pancasila* como una especie de religión civil o de Estado que puede compararse fructíferamente con las *religiones*, que no son tales, ya discutidas en China y Japón (Spyer, 1996).

Varios indicadores muestran que el islam sirve como el modelo principal de religión. Entre éstos se incluye que el Ministerio de Asuntos Religiosos, si bien subdividido con arreglo a las cinco religiones, está dominado por clérigos musulmanes en la cúspide y especialmente en las carteras ministeriales. Además, se considera que las señales apropiadas de una religión son la existencia de un profeta, contar con escrituras y creer en un solo Dios, este último es de hecho el primero de los cinco *puntos* (*sila*). Asimismo, cuando los movimientos para formalizar las tradiciones locales lo hacen incorporándose a una de las religiones oficiales, expresan dicha transformación dotando su *agama* con los adornos típicos, incluyendo libros sagrados, eruditos religiosos, rituales de oración y demás (Hefner, 1985; Schiller, 1997). El hecho de que tales movimientos hayan sucedido apunta también a la forma islámica que la Indonesia oficial emplea para circunscribir lo que aparece como una religión pero que no lo es, o sea, la conceptualización del *adat*.

Usualmente *adat* se traduce como *costumbre*, *uso* o *práctica* (Geertz, 1983). Como ya he sugerido, cultura

⁷ Lo que arroja el curioso resultado de que la mayoría de la población étnicamente china en Indonesia se había convertido de manera oficial a uno de los dos cristianismos, aun cuando Indonesia era uno de los pocos lugares donde existían iglesias específicamente confucianas desde los años veinte del siglo xx. Véase Coppel (1981). Evidentemente, de esta manera los chinos han tenido que demostrar su "no comunismo". Véase Spyer (1996).

pudiera ser una mejor traducción si queremos decir algo que se asemeja a un conocimiento recibido o una tradición más o menos incuestionable. En el contexto oficial indonesio, *adat* contrasta con *agama* conforme a líneas que se refuerzan mutuamente: *adat* es el uso humano mientras que *agama* se apoya en un precepto divino; *adat* puede cambiar pero *agama* refleja lo absoluto. La importancia de *adat* en el contexto oficial indonesio reside en que es el término que se utiliza como reflejo de las prácticas culturales *locales* y, desde el punto de vista analítico, religiosas, de la extensa variedad de los pueblos que habitan en el país. Las prácticas religiosas de los pueblos locales y aborígenes, entre ellas varias versiones de las que se consideran formas preislámicas indonesias, son *adat* y no *agama*. La adhesión a la primera no es suficiente como señal de una buena ciudadanía. Para que la primera sea aceptada como la segunda se debe reimaginar, reestructurar y afiliar a una de las cinco religiones establecidas. Y estas transformaciones han ocurrido en más de una ocasión (para dos ejemplos de *adat* que se reinventaron como una forma de hinduismo, véase Hefner, 1985 y Schiller, 1997).

India

Si Indonesia nos presenta un ejemplo que en cierto sentido es una imagen especular de China y Japón, entonces el caso indio pudiera verse como una imagen de espejo del ejemplo indonesio sin ser tan semejante a los dos países de Asia oriental. En efecto, la circunstancia india demuestra en gran medida que la institucionalización de la categoría de religión moderna puede suceder de muchas formas y que está lejos de ser una simple cuestión de aceptación o rechazo. Uno puede hacer ambas cosas de manera simultánea y de distintos modos.

Igual que en Japón, la postura india oficial es garantizar la libertad de religión sin que al mismo tiempo se intente limitar y declarar oficialmente qué religiones son reconocidas y, por ende, a las que se proporciona esa libertad. No obstante, como en Indonesia, existe tanto una tendencia india paralela a subsumir la diversidad religiosa en un número limitado de encabezados como un privilegio *de facto* (mas no *de jure*) de la

religión putativa y numéricamente mayoritaria, en este caso, el hinduismo. Aun así, por cuanto el concepto de una religión única llamada hinduismo es en sí un neologismo relativamente reciente, al principio formulado por eruditos orientalistas europeos y más adelante adoptado por la intelectualidad modernizadora india (Frykenberg, 1989; Fitzgerald, 1990; Dalmia y von Stietencron, 1995), no puede servir como este tipo de modelo implícito para una religión como lo es el islam en Indonesia. Si en India existe tal modelo dominante entonces probablemente sea el cristianismo o el islam.⁸ Es por ello que en la India gran parte de la discusión en torno a la noción de religión se centra en la naturaleza, el papel y la composición del hinduismo.

Una referencia a las cuatro religiones en la Constitución india ejemplifica las líneas divisorias en este debate; en su artículo "Derecho a la libertad de religión" se lee "la referencia a los hindúes debe ser interpretada como incluyendo una referencia a personas que profesan las religiones sikh, jaina o budista".⁹ Si bien no puede sobreinterpretarse un artículo secundario como éste, es indicativo de que, en India, *hindú* puede operar como un término lo mismo incluyente que particular. Probablemente no sea una coincidencia que los nacionalistas hindúes contemporáneos también consideren que la religión hindú reúne a estas tres religiones.¹⁰ En ciertos sentidos, en la India, hindú es una categoría religiosa y cultural *automática*. Aunque la Suprema Corte de la India haya reconocido una definición positiva del hinduismo (*Hinduism Today*, 1998: 8), existe también una fuerte corriente que hace que en la India esta palabra signifique *no musulmán o cristiano* (y menos críticamente *no judío o parsí*). Siguiendo una vez más a la quizá extrema versión de los nacionalistas hindúes (sobre todo los ideólogos del Rashtriya Swayamsevak Sangh), hindú designa por igual una religión que una identidad cultural nacional. Puede significar una religión particular pero también puede desempeñar el mismo papel que el *Pancasila* en Indonesia (Spyer, 1996: 181) o que el *shintō* estatal en Japón, es decir, una cosmovisión que es más una ideología nacional(ista) que una religión, aunque tenga mucho de la parafernalia de una religión.

En India los nacionalistas hindúes representan, desde luego, sólo una fuerza. Y, claramente, su predisposición a usar (variaciones de) *dharma*, la palabra

⁸ Compárese al respecto el análisis de Jaffrelot sobre el movimiento nacionalista hindú en términos de la estigmatización (rechazo) y la emulación. Se desea *defender* contra los cristianos y musulmanes, pero para hacerlo deben emularse las características estructurales que supuestamente los fortalecen. Véase Jaffrelot (1996).

⁹ National Informatics Centre, 2001, *Parliament of India, Constitution of India*, Artículo 25, Explicación II, consultada el 30 de mayo [disponible en <http://alpha.nic.in>].

¹⁰ Vishva Hindu Parishad, 2001, <http://www.vhp.org> / consultada el 30 de mayo del 2001.

indígena que significa religión, tanto como lo que es el hinduismo y lo que está en la base de la sociedad,¹¹ no es compartida por todos y no puede siquiera decirse que sea una identificación oficial. No obstante, la visión neovedanta del hinduismo que comparten la clase media y las élites hindúes marca esta religión como tolerante, como capaz de subsumir dentro de sí a una variedad infinita de expresiones religiosas,¹² lo cual tiene un gran eco sobre todo en guías iluminados como Swami Vivekananda. Y una de las principales razones que en 1947 llevaron a la división de la India británica para crear Pakistán fue que los musulmanes no confiaron en que una India independiente y unida no estaría dominada por los hindúes. Por consiguiente, es muy evidente que las *religiones mundiales* más grandes se reconocen en la práctica india oficial (especialmente en la Constitución y el sistema legal) siendo el cristianismo, el islam, el judaísmo y el zoroastrismo, por un lado; y luego el sijismo, el jainismo y el budismo, por el otro. El hinduismo es sólo otra religión, a la vez que el apodo dominante de al menos ésta y las otras tres. Esta ambigüedad refleja una situación en la que, desde el siglo XIX, los hindúes han reconstruido al hinduismo como una de sus religiones y, no obstante, al mismo tiempo existe un rechazo a esta reimaginación y a la propia categoría moderna de religión, rechazo más o menos paralelo a lo sucedido en Japón y China.

Canadá

Oficialmente, Canadá se enorgullece de ser un país incluyente y tolerante en donde el multiculturalismo y la libertad de religión han sido consagrados en la ley y en la Constitución del país. Se da por hecho que la idea de religión que allí impera es con mucho la moderna que ha sido objeto de discusión. Tal vez es precisamente porque esto se sobrentiende que falta la claridad o al menos la visibilidad pública de la categoría que suele hallarse en otros países. En Canadá, también, lo que se considera religiones es la serie ordinaria de las *religiones mundiales*, para la cual el modelo implícito es el cristianismo. Y las religiones que no están en la lista o que no se asemejan lo suficiente al modelo tienen dificultades para ser reconocidas y disfrutar de los privilegios que les corresponden a aquellas aceptadas. Esta forma y limitación implícita es evidente, por ejemplo,

en la manera como las cortes de justicia tienden a albergar dudas respecto del estatus de las religiones que se alejan del modelo (Beaman, 2000 y en prensa). Así, aunque los canadienses y los gobiernos y las cortes de ese país pudieran creer que la *libertad de religión* está consagrada hondamente en los ideales y las prácticas de su nación, como en los otros casos examinados, dicha libertad se concede más fácilmente si la manifestación religiosa se adecua al modelo. Ese modelo dicta que la lista de religiones puede contarse y que aquellas que han sido enlistadas comparten ciertas características. Las concepciones oficiales en países como Indonesia y China lo hacen de modo estrecho y explícito, pero la situación canadiense no es tan distinta.



¹¹ VHP, 2001: englishsite/a-origin_&_growth/origin.html#basis

¹² Reflejo de esta actitud es esta cita de un famoso musulmán indio, Salman Rushdie: "El ser de la India es tan amplio, tan elástico, que acomoda un billón de tipos de diferencias. Concuerda con su billón de seres para llamar 'indios' a todos ellos" (Rushdie, 1997: 24).

Canadá se distingue de los otros ejemplos en la forma como combina las posibles características de religión y en las actitudes hacia la categoría. Al igual que el Japón de la posguerra, no tiene una ideología oficial (o, si se quiere, una *religión civil* oficial) que se parezca a una religión, pero que no sea considerada como tal. A diferencia de Japón (y China), no obstante, la actitud prevaleciente hacia la categoría es más o menos positiva. En este sentido, se asemeja a India e Indonesia, pero, en contraste con esta última, la religión se considera opcional. Un indicador de esta similitud, pero diferencia, de hecho puede hallarse en los resultados del censo decenal canadiense en donde se hace una pregunta de identificación religiosa. Refiriéndose a los resultados de 1991, se descubre que la mayoría de la población de origen europeo tiende a identificarse con una religión (usualmente el cristianismo), aun cuando cerca de 13% se declara *sin religión*. En cambio, las personas de origen sudasiático y del sudeste asiático se identifican mayoritariamente con una religión mientras que sólo alrededor de 3% se declara *sin religión*. Por último, las personas del Lejano Oriente, casi todos chinos, a veces se identifican con una religión pero cerca de 60%, en efecto, declara que no tiene ninguna (Beyer, 1999b). De este modo, la multicultural población canadiense reproduce hasta cierto punto las diferencias relativas a cómo la gente de todo el mundo percibe la idea de religión. Los *Europeos* la tratan como algo definido pero opcional; los *asiáticos del sur(este)* en gran parte la consideran definida y obligatoria; los *asiáticos orientales* saben lo que significa pero a menudo desconfían de ella.

Una noción de “religión” global

Las similitudes y diferencias destacadas en los ejemplos analizados señalan en conjunto la hipótesis central de este capítulo: en términos de la realidad socialmente operativa, en la actual sociedad global parece existir una muy extendida noción particular de religión y de religiones, si bien en discusión. Sin duda, la evidencia que he presentado sólo es sugerente. Un escrutinio más minucioso de la hipótesis requeriría examinar asimismo aquellas partes del mundo ajenas a los ejemplos, de manera destacada África, América Latina, Europa y Asia occidental. Implicaría igualmente una investigación detallada de las manifestaciones institucionales de esta idea en todo el mundo, y una revisión del uso y la comprensión del concepto fuera de las instituciones políticas y legales que aquí he examinado. De todos modos, la evidencia presentada apunta a los siguientes rasgos comunes de esta noción *oficial* de la

religión y las religiones. Primero, la religión es un ámbito de acción humana específico, distinto de otros tales como el reino de la política, la economía y demás. Segundo, en primera instancia la religión se manifiesta como una serie de religiones mutuamente diferenciadas, cuyo número varía bastante, pero que tienen nombres y una supuesta sistematicidad o alcance. Estas religiones plurales confieren a una religión particular sus contornos y no al revés (para una discusión más amplia véase Beyer, 2001). Aunque el número y los nombres de estas religiones varían de lugar en lugar, casi siempre ciertas religiones *centrales* figuran como candidatos legítimos en las listas. Éstas son, por lo menos, el cristianismo, el judaísmo, el islam, el budismo y el hinduismo, todas ellas integradas por diversas subvariedades. Al respecto, otras como el sijismo, el jainismo, el zoroastrismo y el daoísmo tienen un estatus muy consistente, aunque circunstancial. En un número significativo de regiones muchas otras son regionalmente específicas o cuestionadas como religiones. En este cartabón tenemos, por ejemplo, cao dai, candomblé, baha'i o ras tafari. Tercero, en modo alguno todas las formas sociales que pueden considerarse como religión cuentan efectivamente como tal. Por lo común existen dos clases de contrapuntos a la religión y las religiones, es decir, las realidades evaluadas de forma positiva que, en algún sentido, *parecen* religiones pero no se les considera tales, y las manifestaciones religiosas *malas o peligrosas*, etiquetadas de manera distinta. Bajo la primera clasificación recaen ideas tales como el *shintō* estatal, el confucianismo (*rujiao*), el maoísmo, el *Pancasila*, el *adat* y las *religiones civiles*. Bajo la segunda hallamos términos peyorativos como *culto*, *secta*, *jakyō*, *xiejiao*, *superstición*, *brujería* y, a veces, *magia*. Estos términos diversos no sólo indican las múltiples ambigüedades respecto de la noción de religión; ayudan también a delimitar y definir el concepto mismo. Cuarto, si bien las religiones no son simplemente idénticas a las organizaciones, de manera inconfundible muestran rostros organizados o se espera que los tengan aunque tan sólo sea para identificar a sus representantes legítimos. Quinto, a diferencia de las formas “religiosas” que no cuentan como religiones, éstas tienen formalmente permitido el libre ejercicio individual y colectivo. Las religiones son, en este sentido, una forma privilegiada; ser reconocidas como tales conlleva ciertos *derechos y libertades*, incluso si se interpretan de manera diversa. Al respecto, pudiera agregarse que también hay límites para esta libertad, pero dicho rasgo es en verdad un aspecto del estatus diferenciado de la religión: la diferenciación de los ámbitos institucionales implica no sólo la independencia sino también la interdependencia y, por tanto, limitación o condicionamiento mutuos.

Aparte de las coincidencias, existen, por supuesto, importantes ejes de diversidad. Éstos, junto con las coincidencias, indican el grado en que esta idea de religión moderna y global no es simplemente, o al menos ya no es, un invento occidental impuesto o sobrepuesto sobre otros pueblos de otras regiones. Primero, existen diferencias notables con relación a cuál religión sirve como el modelo dominante, implícito o explícito, a partir del cual se juzgan todas las demás religiones o aquellas en discusión. Ya argumenté que el cristianismo sirvió como modelo en muchos países, por lo general de un modo implícito; aunque en aquellas regiones donde predomina el islam el cristianismo encontró (en especial, mas no de manera exclusiva), un serio rival. Segundo, las actitudes respecto de la importancia de la religión para el orden social difieren significativamente. En algunas regiones, como Canadá, Australia y muchas partes de Europa, puede detectarse una orientación más o menos neutra. En otras, tales como Indonesia, el Medio Oriente, algunos países europeos y quizá Estados Unidos, la religión tiende a considerarse como fundacional. Y, por último, en otras, como el Lejano Oriente, la religión es, si acaso, una amenaza potencial al orden social y al bien común. Los países socialistas hubieran sido incluidos en este grupo si un buen número de ellos hubiese sobrevivido a la caída del imperio soviético. Tercero, la relación percibida de las religiones con las identidades grupales y culturales, tanto en lo relativo a las culturas como a las religiones, varía enormemente. En algunas áreas, por ejemplo Asia meridional o Polonia, se detecta una fuerte tendencia a prácticamente confundirlas. En otras, piénsese en el Lejano Oriente y Francia, una fuerte ideología nacional contrasta o al menos se distingue con nitidez de cualquier religión. En muchos países más, entre ellos Indonesia, los países nórdicos y algunas naciones latinoamericanas, la relación es ambigua. Cuarto, y respecto de la cuestión de la religión y la cultura, de país a país existe una gran variación en la relación de las religiones con el Estado. Y por último, quinto, las regiones difieren en la relativa presencia de la actividad y las orientaciones *religiosas* que, de acuerdo con las propias personas, no pertenecen a ninguna de las religiones reconocidas. Tales manifestaciones envuelven mucho de lo que a veces se llama *religión popular* (aunque lejos de todas las cosas que recaen en esta categoría), prácticas folclóricas de todo tipo, *espiritualidades* (tales como las formas religiosas de una amplia variedad de pueblos aborígenes), el *bricolage* individual que Luckmann (1967) calificó estupendamente de *religión invisible* y mucho más, que jamás se ha incorporado en una religión particular de manera exitosa. Esta última observación me lleva a las consideraciones

finales, relativas a las implicaciones del análisis pendiente en cuanto al asunto de definir la religión.

Conclusiones

Sin duda, históricamente, el concepto moderno de religión, como ha sido popularmente comprendido y oficialmente concebido, es de origen europeo. Los análisis que apuntan al papel político de esta concepción y a su influencia en la expansión imperial moderna europea son también justificados. Sin embargo, sucede igual en toda una gama de conceptos y estructuras tales como la nación, el Estado-nación, la economía capitalista, la ciencia empírica y la educación académica universal. Como ésta, la idea (y las estructuras, aunque este aspecto no ha sido una parte explícita de mi presentación) de religión ha sido apropiada y adaptada por muchos de los *otros* de esta expansión europea, tanto que se puede dudar si la categoría es todavía exclusivamente occidental, por no mencionar que ya no es europea. Más allá de las vicisitudes de esta noción en las disciplinas académicas, en el mundo de hoy la religión se ha vuelto una categoría operativa, socialmente real, si bien a veces ambigua y frecuentemente cuestionada. Como tal, esta realidad contemporánea y reimaginada es merecedora de nuestra atención analítica como un ámbito histórico y socialmente construido, sin que importen los argumentos acerca de su artificialidad, su importancia política o su valor general. Ahora bien, el asunto continúa siendo la relación de esta noción socialmente operativa y global con la tarea general de definir la religión para los propósitos de la observación, sobre todo académica y en especial socio-científica.

Como ya he señalado, no ha sido mi intención resolver los debates acerca de cómo definir la religión, acaso sugerir un abordaje sintético (al respecto, véase Clarke y Byrne, 1993) o argumentar la clara superioridad de un tipo de definición sobre otro. No obstante, la institucionalización de una categoría de religión bastante selectiva aunque internacional condiciona la tarea de definición científica. De todos modos, requiere que los observadores de las ciencias sociales y demás ramas académicas adviertan cómo esta categoría influye en lo que ellos prefieren considerar como religión. Así como tenemos conocimiento de que las sensibilidades personales y teológicas de quien observa pueden influir en la forma como él o ella delimita la religión –un problema ocasional especialmente con las definiciones sustantivas– así también tiene sentido buscar las suposiciones que surgen de dar por sentada la noción de religión socialmente operativa y oficial o de

negar su legitimidad. Definir la religión es una tarea por necesidad selectiva, que se aleja de las suposiciones esencialistas y de las afirmaciones de una validez exclusiva y universal. No existe un solo abordaje correcto para esta selección, así como tampoco una definición única aprobada por todos los observadores. En estas circunstancias, es muy importante la claridad en cuanto a los criterios de selección; no tanto cuál definición se prefiere sino el modo de alcanzar dicha definición. La noción internacional de religión y religiones que ha sido el centro de atención en este capítulo, en efecto, permite que estas formas sociales cuenten como religión en tanto que muchas personas de la mayoría de las regiones de la sociedad global las consideran como tal. Sobre esta base puede construirse una definición de religión, pero no es necesario. Otros puntos de partida, tales como los socioteóricos que, por ejemplo, cuentan como religión cualquier cosa que constituya las obviedades de una cultura o sociedad, son igualmente posibles y arrojarán distintas definiciones. Lo mismo podría decirse de las perspectivas teológicamente motivadas que abordan la conceptualización de la religión desde una perspectiva de fe particular. La religión se verá distinta, será distinta, dependiendo de cuál criterio opere. Estas diversas posibilidades en realidad no tienen que reconciliarse; en el análisis final, no tenemos que decidir qué es lo más preciso o lo más justificable. Lo que se necesita es estar consciente de las diferencias y no asumir que son lo mismo o que la defensa de una requiere la denigración o el rechazo de las otras. Así, podemos observar cómo funciona una categoría de religión internacional, socialmente operativa e históricamente construida por su propio derecho, que todavía deja espacio para concepciones sociocientíficas (y otras) que, hasta cierto punto, ignoren esta categoría por completo.

Bibliografía

- ANDERSON, B. (ED.)
1991 *Imagined Communities*, Verso, Londres.
- BANTON, M. (ED.)
1966 *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londres.
- BEAMAN, L.
2000 "Wicked Witches of the West: Examining the Court's Treatment of Wicca as a Religion in the United States and Canada", ponencia presentada en la reunión de la Society for the Scientific Study of Religion, Houston, Texas.
2003 "The Myth of Pluralism, Diversity and Vigor: Constitutional Privilege of Protestantism in the United States and Canada", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, núm. 3, pp. 311-325.
- BEYER, P.
1999a "The Modern Construction of Religions in the Context of World Society: A Contested Category in Light of Modern Chinese History", ponencia presentada en la segunda conferencia Chinese and Comparative Historiography and Historical Culture (Religion, Ritual, Myth), Wolfenbüttel, Alemania.
1999b "A Canadian Religious Mosaic?", ponencia presentada en las reuniones de la Association for the Sociology of Religion, Chicago.
2001 "What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory", en P. Beyer (ed.), *Religion im prozeß der globalisierung*, Ergon Verlag, Würzburg, pp. 125-150.
- BONHOEFFER, D. (ED.)
1967 *Letters and Papers from Prison*, Macmillan, Nueva York.
- CHAN, S.
1985 *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Chinese University Press/Boulder, CO/Westview, Hong Kong.
- CHIDESTER, D.
1996 *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- CLARKE, P. Y P. BYRNE
1993 *Religion Defined and Explained*, St. Martin's Press, Nueva York.
- COPPEL, C. A.
1981 "The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923", en *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 12, núm. 1, pp. 179-196.
- DALMIA, V. Y H. VON STIETENCRON (EDS.)
1995 *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Sage, Nueva Delhi.
- DESPLAND, M.
1979 *La religion en occident: Evolution des idées et du vécu*, Fides, Montreal.
- EARHART, H. B.
1982 *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Wadsworth, Belmont, 3ª ed.
- ELLUL, J.
1983 *Living Faith: Belief and Doubt in a Perilous World*, trad. P. Heinegg, Harper & Row, San Francisco.
- FEIL, E.
1986 *Religio: Die geschichte eines neuzeitlichen grundbegriffs vom frühchristentum bis zur reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- FIRSCHING, H. Y M. SCHLEGEL
1998 "Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit. Zum Verhältnis von Erfahrung, Kommunikabilität und Sozialität unter besonderer Berücksichtigung des Religionsverständnisses Friedrich Schleiermachers", en H. Tyrell, V. Krech y H. Knoblauch (eds.), *Religion als Kommunikation*, Ergon Verlag, Würzburg, pp. 31-82.
- FITZGERALD, T.
1990 "'Hinduism' and the World Religions Fallacy", en *Religion*, núm. 20, pp. 101-118.
1997 "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category", en *Method & Theory in the Study of Religion*, núm. 9, pp. 91-110.
- FRYKENBERG, R. E.
1989 "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal

- p>with Special Reference to South India", en G. D. Sontheimer y H. Kulke (eds.),
- Hinduism Reconsidered*
- , Manohar, Delhi, pp. 1-29.
- GEERTZ, C.
1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York.
- HARDACRE, H.
1989 *Shint and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton.
- HARRISON, P.
1990 *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HEFNER, R. W.
1985 *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton University Press, Princeton.
- HERVIEU-LÉGER, D.
1993 *La religion pour mémoire*, Cerf, París.
- HINDUISM TODAY
1998 *Who is a Hindu?*, Hawaiian Academy, Honolulu.
- HSIAO, K.
1975 *A Modern China in a New World: K'ang Yu-Wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, University of Washington, Seattle.
- INGLEHART, R., M. BASANEZ Y A. MORENO
1998 *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook: Political, Religious, Sexual, and Economic Norms in 43 Societies*, Findings from the 1990-1993 World Values Survey, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- JAFFRELOT, C.
1996 *The Hindu Nationalist Movement in India*, Columbia University Press, Nueva York.
- JAMES, W.
1958 *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Mentor, Nueva York.
- JENSEN, J. S.
1993 "Is a Phenomenology of Religion Possible? On the Ideas of a Human and Social Science of Religion", en *Method and Theory in the Study of Religion*, núm. 5, pp. 109-133.
- JENSEN, L.
1997 *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham.
- LUCKMANN, T.
1967 *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, Nueva York.
- LUO, Z. (ED.)
1991 *Religion Under Socialism in China*, trads. D. E. MacInnis y Z. Xi'an, M. E. Sharpe, Armonk, Nueva York y Londres.
- MACINNIS, D. E.
1989 *Religion in China Today: Policy and Practice*, Orbis, Nueva York.
- MCCUTCHEON, R. T.
1997 *Manufacturing Religion: The Discourse in Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Nueva York.
- NEILL, S.
1964 *Christian Missions*, Penguin, Harmondsworth.
- NOSCO, P.
1996 "Keeping the Faith: Bakuhan Politics towards Religions in Seventeenth-Century Japan", en P. F. Kornicki y I. J. McMullen (eds.), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 136-155.
- O'TOOLE, R.
1984 *Religion: Classic Sociological Approaches*, McGraw-Hill Ryerson, Toronto.
- OTTO, R.
1957 *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Oxford University Press, Nueva York, 2ª ed.
- PARSONS, T.
1971 *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Nueva Jersey.
- PREUSS, J. S.
1996 *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, Scholars Press, Atlanta.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press, Nueva York.
- READER, I.
1990 *Religion in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- REID, D.
1991 *New Wine: The Cultural Shaping of Japanese Christianity*, Asian Humanities Press, Berkeley.
- RUSHDIE, SALMAN
1997 *The Satanic Verses*, Picador, Nueva York.
- SCHILLER, A.
1997 *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
- SCHLEIERMACHER, F.
1996 *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trad. y ed. R. Crouter, Cambridge University Press, Cambridge.
- SHARPE, E. J.
1986 *Comparative Religion: A History*, Open Court, Illinois, 2ª ed.
- SMITH, W. C.
1991 *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis.
- SOUTHERN, R. W.
1970 *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin, Harmondsworth.
- SPYER, P.
1996 "Diversity with a Difference: Adat and the New Order in Aru (Eastern Indonesia)", en *Cultural Anthropology*, núm. 11, vol. 1, pp. 25-50.
- VAN DER LEEUW, G.
1967 *Religion in Essence and Manifestation*, trad. J. E. Turner, Peter Smith, Gloucester.
- WAARDENBURG, J. J.
1973 *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, Mouton, La Haya.
- WALLERSTEIN, I.
1974 *The Modern World-System, Tomo I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy, 1600-1750*, Academic Press, Nueva York.
- WOODWARD, W. P.
1972 *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*, E. J. Brill, Leiden.
- YANG, C. K.
1967 *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley.