

ALGUNAS REFLEXIONES METODOLÓGICAS EN TORNO DE LA DEFINICIÓN DEL CONFUCIANISMO COMO RELIGIÓN

YONG CHEN

El Colegio de México

En la historia de la controversia sobre la religiosidad confuciana en los círculos académicos chinos se aprecia que el esfuerzo por vincular el confucianismo con la categoría de religión ha estado fuertemente comprometido por las prioridades culturales y sociopolíticas de los sectores intelectuales en China. Si bien el debate tuvo un carácter principalmente académico en las tres décadas anteriores, las consideraciones epistemológicas del asunto continúan profundamente ancladas en argumentos ideológicos. Ello no significa que definir el confucianismo guarde menos relación con principios epistemológicos que con términos culturales y sociopolíticos; mucho menos que a la construcción del confucianismo en paradigmas posconfucianos sólo se le pueda tratar sobre la base de agendas culturales o sociopolíticas. El discurso de la interrogante “¿es el confucianismo una religión?” se formula como un constructo, el cual se ha de abordar conforme a los parámetros de la epistemología. Las significaciones culturales y sociopolíticas implicadas en la polémica sobre la religiosidad confuciana, por lo tanto, son constitutivas de dicho constructo cognitivo. Sólo desde esta perspectiva se es capaz de entender “la forma en que la categoría tuvo éxito entre los propios chinos”, y cómo “imaginar[on] sus propias tradiciones culturales respecto a esa categoría aquilatando su incorporación al sistema global”.¹

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 8 de noviembre de 2010 y aceptado para su publicación el 4 de marzo de 2011.

¹ Peter Beyer, “The Modern Construction of Religions in the Context of World

Definir el confucianismo dentro de la categoría religión involucra la formulación del *definiens* “religión” (en chino *zongjiao* 宗教) y el *definiendum* “confucianismo” (*rujia* 儒家, *rujiao* 儒教, *ruxue* 儒学) simultáneamente.² Dado que en el contexto chino ambos conceptos están sujetos a la construcción teórica, es imperativo investigar la condición metodológica en la cual se efectúa en realidad el proyecto de definición del confucianismo. Richard Robinson afirma que las definiciones no son ideas con un valor verdadero, sino propuestas con una utilidad instrumental.³ Esta posición metodológica plantea de forma contundente un enfoque pragmático de las definiciones en el que el esfuerzo por definir el confucianismo en términos de religión no puede considerarse una descripción de su “esencia”, sino una propuesta de su construcción en una textualidad epistemológica específica. Por lo anterior, resulta un tanto absurdo preguntar de forma llana si el confucianismo es o no es una religión, y mucho más pertinente cuestionar si es apropiado y útil conceptualizar el confucianismo respecto de la religión en un contexto particular.

La controversia de la religiosidad confuciana en los círculos académicos chinos en las décadas recientes es una fuente y un estudio de caso sobre ideas nuevas en torno del confucianismo y la religión. La dificultad para definir éste en términos de religión desafía ideas aceptadas, modelos y perspectivas en la formulación de ambos constructos: confucianismo y religión. En alguna medida, la confrontación entre el concepto de religión y el de confucianismo en este experimento metodológico expresa la magnitud del proyecto de mapeo del territorio con-

Society: A Contested Category in Light of Modern Chinese History”, documento presentado en la conferencia Chinese and Comparative Historiography and Historical Culture, Wolfenbuttel, Alemania, 1999. [www.aix1.uottawa.ca/~pbeyer/chinese%20history.htm.]

² El término *rujia* apareció por primera vez en el capítulo *Yiwenzhi* de la *Hanshu* (*Historia de la Dinastía Han*). Se refiere a la tradición confuciana en su totalidad o a intelectuales confucianos individuales. *Rujiao* tuvo su primera aparición en el capítulo *Youxia Liezhuan* en los *Shiji* (*Registros de Historia*); se considera usualmente que refiere a la enseñanza confuciana o a la religión confuciana. El registro más temprano de *ruxue* fue hallado en el capítulo *Wuzong Shijia* en el mismo libro; generalmente significa el aprendizaje confuciano o sus intelectuales. Cualquiera de los tres términos puede referir al confucianismo con sus respectivas sutilezas y complejidades.

³ Richard Robinson, *Definition*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 5.

fuciano con normas y principios científicos occidentales.⁴ La transición de esquemas confucianos a modelos de modernidad (el fin del sistema confuciano indica el comienzo formal de los tiempos modernos) en la sociedad de China moderna determina que se someta a prueba la integridad del confucianismo por las categorías de religión, ética, filosofía, política y cualquier otra disciplina académica relevante. Al mismo tiempo, la resistencia genérica y profunda del confucianismo al esfuerzo de teorización del concepto religión fomenta una deconstrucción incisiva de la pretensión de “validez universal y veracidad única” de la religión, concepto generalmente considerado hegemónico y que enfrenta de forma creciente la pluralidad y la diversidad de religiones y manifestaciones religiosas en el mundo. La resistencia indica una acotación cada vez mayor de la postura convencional y esencialista de la “religión” en los estudios interculturales; así lo señalan los antropólogos y los estudiosos de este concepto que son conscientes de la dificultad de las representaciones que cruzan las fronteras culturales. La validez y la utilidad de cualquier definición de religión, entonces, sólo se reconocen con la salvedad de que se trata de un instrumento conceptual, indudablemente ambiguo, aplicable provisionalmente y sujeto a revisión constante.

El giro pragmático en la definición de la religión

La aparición de la religión como un concepto moderno y una categoría académica se atribuye generalmente al proceso de modernización de las sociedades occidentales durante los tres siglos anteriores, tiempo en el cual la diferenciación institucional implicó que la religión pasara del ámbito popular a los del discurso privado y la práctica individual. Benson Saler ha señalado, con acierto, que “la cristalización histórica de la religión en Occidente constituye un proceso complejo y a largo plazo de vinculación y clarificación así como de reducción y de-

⁴ Nótese que las categorías y principios científicos occidentales se utilizan hoy en día en los espacios académicos chinos más bien por su conveniencia epistemológica y metodológica al transmitir ideas, que porque encarnen la verdad “universal”, como convencionalmente se afirma.

bilitamiento”.⁵ Debe señalarse que esta “cristalización histórica” ha contribuido enormemente a las ramificaciones semánticas de la conceptualización de la religión. Desde el siglo XVI, los estudiosos occidentales se han topado con dos sentidos, distintos y confusos, del concepto: el de “una religión”, y otro de “religión” en tanto cualidad humana. De acuerdo con el *Shorter Oxford English Dictionary*, el primero se refiere a “un sistema particular de fe y adoración”, mientras el segundo designa “el reconocimiento del hombre de algún poder elevado e invisible con control sobre su destino y al cual se debe obediencia, reverencia y veneración”.⁶ El sentido de “una religión” apunta a una clase de elementos en el género “sistemas de creencias y comportamiento”, siendo el cristianismo, el islam y otras entidades similares ejemplos particulares. El sentido de “religión”, por su parte, refiere a “una actitud general de orden mental y moral”, que es parte de la naturaleza del hombre y que con frecuencia se manifiesta en las creencias y el comportamiento en religiones específicas.

Las ramificaciones semánticas en la concepción occidental de religión se correlacionan con dos enfoques claramente distinguibles en su estudio, sea porque se considera el concepto como una herramienta analítica en la investigación o como una representación de la única dimensión *sui generis* de la experiencia humana.⁷ La postura “analítica” ve en la “religión” un instrumento conceptual que clasifica, divide, abstrae y describe porciones del comportamiento y la creencia humanos en relación con otros aspectos igualmente construidos de la conducta y la creencia. La segunda posición es la de académicos esencialistas que obstinadamente insisten en mantener un enfoque de la investigación que debería trascender las categorías históricas del pensamiento y la comunicación en la sociedad huma-

⁵ Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Nueva York-Oxford, Berghahn Books, 2000, p. 209.

⁶ *Shorter Oxford English Dictionary: On Historical Principles*, Oxford, The Clarendon Press, 1933, p. 1697.

⁷ El contraste entre los dos enfoques ha sido caracterizado con términos diferentes. Russell T. McCutcheon, por ejemplo, lo expresa como “taxonómico o esencialista”; Jan Platvoet habla de “operativo o esencialista” o “inductivo contra deductivo”; Timothy Fitzgerald usa los términos “no teológico y teológico”.

na.⁸ La perspectiva analítica es inductiva, se interesa en delimitar provisionalmente la “religión” en cuanto objeto de estudio; su validez y aplicación se definen por la particularidad histórica de las religiones que estudia. En contraste, el enfoque esencialista es deductivo y busca construir “definiciones reales” de religión; su preocupación es la validez universal y la aplicación de una definición, la cual sería útil para distinguir las “religiones” de las “falsas religiones” y para sancionar juicios de valor sobre cualquier otra tradición conforme a su religión modélica.⁹

El giro pragmático en la disciplina de los estudios religiosos ocurrió en los últimos años de la década de 1960 y en los primeros de la de 1970, proceso en el que destaca el “cambio paradigmático” del Estudio Holandés Comparativo de Religiones y la reestructuración institucional de los departamentos de las universidades estadounidenses. Jan Platvoet apunta que el “cambio paradigmático” en la academia holandesa sirvió principalmente para desarrollar metodologías críticas y reflexivas, con miras a un estudio secular y agnóstico de las religiones; es decir, el enfoque del “agnosticismo metodológico” y el “neutralismo metafísico”.¹⁰ Jordan Paper también observó que desde mediados de la década de 1960 han cambiado las expectativas de las facultades de estudios religiosos en las universidades en Estados Unidos; los estudiantes de posgrado ya no requieren calificarse como ministros cristianos para hacer investigación avanzada en religión.¹¹ Jan Platvoet atribuye el giro pragmático en el estudio de la religión en Occidente a diversos factores: la naturaleza difusa, caótica y prototípica de los términos modernos de “religión” y “religiones”; la diferencia sincrónica y diacrónica entre religiones específicas; las ramificaciones semánticas del concepto de “religión” en la historia lingüística occidental; las variadas conceptualizaciones de “religión” en tradiciones culturales no occidentales; la falta de un concepto de “reli-

⁸ Russell T. McCutcheon, “The Category ‘Religion’ in Recent Publications: A Critical Survey”, *Numen*, núm. 42, 1995, pp. 284-309.

⁹ Jan Platvoet, “The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion”, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 2, núm. 2, 1990, pp. 181-183.

¹⁰ Jan G. Platvoet y Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 1999, p. 246.

¹¹ Jordan Paper, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 12-13.

gión” en el resto de las sociedades; la creciente tendencia en la reflexión metodológica por una transición del esencialismo al instrumentalismo, es decir, por definiciones “operativas” de las religiones.¹²

La disolución de la certeza del universalismo y el esencialismo ha dado pie a la elaboración de varias estrategias para lidiar con los límites de la concepción convencional de religión: de un completo rechazo del propio término (W. C. Smith, Timothy Fitzgerald) a la insistencia de la “variable central” de su definición (Melford Spiro), del uso de la biociencia y la teoría cognitiva a la sanción de una perspectiva politética (Martin Southwold, Benson Saler). Aunque el presente recuento académico no aspira a convertirse en una demostración exhaustiva de los últimos avances teóricos sobre el asunto, debe bastar para apreciar los cambios en la perspectiva de investigación propiciados por el giro pragmático, entre los cuales sobresale su superación de la validación universal y su ponderación del uso particular de las definiciones de religión. La revisión de estos modelos y perspectivas al conceptualizar la categoría ha de contribuir con propuestas y panoramas útiles para entender la dificultad e incluso la relevancia de definir el confucianismo dentro de la misma.

La renuncia de W. C. Smith al uso del término “religión”

La observación de W. C. Smith sobre las limitaciones del concepto de religión al representar la diversidad y fluidez religiosa es por demás lúcida. El autor reveló en *The Meaning and End of Religion* la distorsión semántica entre el significante (el término “religión”) y el significado (el sentimiento religioso de una persona). Smith sugiere prescindir del sustantivo “religión” a la vez que se conserva su forma adjetival y adverbial, las cuales son de utilidad analítica puesto que “vivir religiosamente es un atributo de las personas”.¹³ Sin embargo, la campaña del autor para reemplazar el concepto “religión” en los ámbitos social y

¹² Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, op. cit., p. 465.

¹³ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, The Macmillan Company, 1962, p. 195.

personal con los términos “religión acumulativa” y “fe”, respectivamente, careció de madurez e incluso fue abandonada por él mismo. Ello resultó no sólo de que la terminología propuesta creaba tantas dificultades como el elemento que buscaba desplazar. Un obstáculo aún más serio fueron los problemas derivados por emplear un lenguaje discursivo para significar la dimensión “metaempírica” de la experiencia humana.¹⁴ La religión, al igual que la cultura, la raza, el parentesco, el matrimonio y muchos otros términos que guardan relación con descubrimientos antropológicos continuos, está lejos de ser definida de forma rotunda; consecuentemente, continúa evocando profundas diferencias de significado que alimentan un encendido debate entre los académicos.

La razón de que la renuncia de Smith al término religión llamara tanto la atención es probablemente su refutación de una supuesta esencia encarnada en el concepto. El académico afirma que los intentos modernos para definirlo suelen estar animados por un apego a la idea de “esencia”, que invariablemente conduce a la búsqueda de definiciones que presumiblemente apuntan a elementos constitutivos o rasgos de orden inmutable de las cosas. En el caso particular de definir la religión o las religiones, Smith considera que la búsqueda de esencias está desorientada y por ello desemboca en la reificación. “Ni la religión en general ni cualquiera de las religiones”, aduce, “son en sí mismos entidades inteligibles, objetos válidos de indagación o preocupación tanto para el académico como para el hombre de fe”.¹⁵ Por lo tanto,

[...] el creyente puede apreciar claramente que el observador externo quizás sabe todo sobre un sistema religioso, pero aun así no llega a comprender el fondo del asunto. El foráneo puede controlar intelectualmente todos los detalles de los acontecimientos externos y continuar en su condición de exterioridad; presumiblemente o con base en la demostración ha de estar o de hecho ya está apartado del *quid* del fenómeno.¹⁶

¹⁴ Numerosos términos han sido empleados por los académicos para designar la naturaleza de la dimensión religiosa de la experiencia humana, que ha sido considerada *sui generis*. Entre éstos se encuentran metaempírico, no verificable, no falsificable, etcétera.

¹⁵ Smith, *The Meaning and End of Religion*, op. cit., p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 134.

La propuesta de Smith para descartar el término “religión” tuvo eco en Timothy Fitzgerald de una forma irónica, pues no obstante que el enfoque de este último sobre el estudio de la religión es muy distinto al de Smith, llegó a la misma conclusión. En contraste con el interés en la naturaleza trascendente de la experiencia religiosa que Smith propone, Fitzgerald se ocupó principalmente de criticar la religión “en tanto forma de mistificación generada por su función ideológica disfrazada”.¹⁷ En su análisis de los usos teológico y no teológico de “religión”, este especialista dividió su estudio en una “teología ecuménica bajo su disfraz teórico de fenomenología” y “un problema hermenéutico de interpretación de las culturas”. Argumenta que el control del significado de la religión por la teología ecuménica es sancionado por una agenda teológica y que incluso el uso no teológico de la religión está plagado de “imperialismo cognitivo”. Por ello, “el concepto de religión y de religiones en su calidad de genuinos objetos de conocimiento del mundo y los estudios religiosos como un grupo específico de metodologías son una aseveración ideológica que pugna por recrear al Otro en su propia imagen”.¹⁸

Fitzgerald y Smith están profundamente insatisfechos con el concepto de religión, el cual creen asociado de forma inextricable con presupuestos, percepciones y propósitos conflictivos. La aversión de Smith expresa su apego por la noción *sui generis* del concepto como dominio único, una posición francamente esencialista. La crítica de Fitzgerald a la religión por ser un constructo ideológico, a su vez, se sustenta en su interpretación social y política de las religiones. La fuerza de su enfoque radica en el diagnóstico foucaultiano de lucha por el poder implicada en la competencia por definir el concepto. La sugerencia de prescindir de la religión como instrumento analítico intercultural, al igual que en el caso de la propuesta de Smith, está cargada de asunciones y promesas injustificadas. Para decir lo menos, el propio término “cultura” que el autor usa de forma poco crítica en su análisis necesita someterse al debate intercultural, si no es que a su propuesta de deconstrucción ideológica.

¹⁷ Timothy Fitzgerald, “A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category”, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 9, núm. 2, 1997, p. 91.

¹⁸ *Ibid.*, p. 98.

El criterio de Melford Spiro de la “intuitividad intracultural”

En su famoso ensayo “Religion: Problems of Definition and Explanation”, Melford Spiro promueve una definición sustantiva de religión que se opone al enfoque funcionalista de Durkheim. Spiro subraya la utilidad de las definiciones del concepto para delimitar un objeto o campo de estudio. Para alcanzar su objetivo, insiste en que una definición de religión debe satisfacer el criterio de aplicación intercultural y la “intuitividad intracultural”; por lo tanto, cualquier propuesta que no incluya la creencia en “superseres humanos” con poder para ayudar o dañar al hombre es contraintuitiva.¹⁹ El problema con los funcionalistas, afirma Spiro, es que sus definiciones “contraintuitivas” bien pueden incluir, sin fundamento alguno, el comunismo, la bolsa de valores o el béisbol en la familia de las religiones. Este académico afirma que las definiciones de religión deben considerar significados culturales convencionales previamente asociados con el término; es decir, las intuiciones prerreflexivas de un especialista han de servir de fundamento verdadero para cualquier definición aceptable de religión.

La exigencia de definiciones sustantivas de Spiro es un gran tema de discusión sobre las metodologías de la antropología y los estudios religiosos; sin embargo, su tratamiento esencialista del asunto, discernible a lo largo de su ensayo, probablemente obstaculice su aspiración de establecer un uso intercultural del concepto. Este autor arguye que “la creencia en superseres humanos y en su poder de asistir o dañar al hombre tiene una distribución universal, y esta creencia —insisto— es la variable central que tiene que ser indicada en cualquier definición de religión”.²⁰ También sostiene que, vista de forma sistemática, “la religión puede diferenciarse de otras instituciones culturalmente constituidas sólo en virtud de su referencia a los superseres humanos”.²¹ No obstante que la noción de “variable central”

¹⁹ Melford Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, en Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock Publications, 1966, p. 91.

²⁰ *Ibid.*, p. 94.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

empata con los prototipos del judaísmo, el cristianismo y el islam, la idea de “distribución universal” es un punto muy debatible. Podría decirse que en tanto el concepto de religión de Spiro trate con estas religiones modélicas y mientras que los académicos escriban para audiencias occidentales, su enfoque tiene importancia práctica. Desafortunadamente, éste no es el caso.

Jan Platvoet ha señalado que el propósito general de una definición de religión es esclarecer el significado preciso en que los estudiosos usan el término al comunicar sus hallazgos a la comunidad académica con el fin de someterlos a la crítica y al público en general para informarlo.²² En otras palabras, los estudios interculturales de religión involucran dos procesos: uno de exploración en el que los especialistas echan mano de su entendimiento prototípico del tema para tratar fenómenos culturales previamente desconocidos; otro, el viaje de regreso en el que los analistas hacen uso de sus descubrimientos con el fin de revisar o modificar sus concepciones de la religión, a la vez que examinan sus propias tradiciones. La exposición de las peculiaridades de otras religiones fomenta una continua reformulación del entendimiento prototípico de las religiones. El problema con la perspectiva esencialista de Spiro, evidente en su discusión sobre el budismo *theravāda* en el sudeste de Asia, es considerar la “creencia en superseres humanos” como el principio inmutable que refuta tal proceso de replanteamiento.

Para promover su definición sustantiva de religión, Spiro refuta en sus bases fácticas y metodológicas la de orden funcionalista propuesta por Durkheim. En el primer ámbito asegura que es errónea la interpretación “atea” del budismo *theravāda*, al cual aprecia de forma opuesta dado que “el Buda es ciertamente un superser humano” y “se cree que protege a la gente”.²³ Al identificar la “variable central” de su definición de religión en esta vertiente del budismo, es decir “la creencia en superseres humanos”, Spiro incorpora de forma estratégica el budismo en la categoría de religión. Cómodo con su construcción del concepto, el autor procede a entretener a sus lectores distanciándose de forma hipotética de su aserción “teísta” sobre el budismo *the-*

²² Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, op. cit., p. 260.

²³ Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, op. cit., pp. 91, 92.

ravāda cuando analiza la sociedad de Burma. Declara firmemente que

[...] incluso si el budismo *theravāda* fuera absolutamente ateo, no puede negarse que el budismo *theravāda* apoya otro sistema de creencias de esencia teísta [la veneración *nat*]; si se arguyera que el budismo ateo —con un criterio distinto— es una religión y que por lo tanto la creencia en superseres humanos no es una característica necesaria de la religión, aun sería el caso en que la creencia en superseres humanos y en su poder para ayudar o dañar al hombre es un rasgo central en los sistemas de creencias de todas las sociedades tradicionales.²⁴

Cualquier vistazo a la elucidación de Spiro sobre la sociedad de Burma basta para apreciar el cambio en su argumento: primero afirma que el budismo *theravāda* es “teísta” y posteriormente arguye que todas las sociedades tradicionales lo son. Al proceder de esa forma, el autor parece eludir el dilema de definir el budismo *theravāda*; cae entonces en una trampa de “religión añadida”, como Martin Southwold ha evidenciado.²⁵ Aun concediendo que los académicos asumieran las consecuencias de definir el budismo *theravāda* como una “no religión” por la definición libre del juicio de valor que propone, Spiro aún tendría que explicar cómo es posible que la cuestión “haya estimulado trabajo de campo en estas [...] sociedades budistas”.²⁶ Sin una definición “heurística” de la religión en la cual sustentarse, pocos académicos occidentales habrían estado informados acerca de la posibilidad de comparar el budismo *theravāda* con otras religiones en primer lugar. El mismo problema se aprecia en el enfoque de Spiro sobre el confucianismo, cuya ignorancia del papel de los superseres humanos en los asuntos del hombre, cree, da cuenta de la “dramática conquista de China” por el budismo *mahāyāna* (con un panteón de dioses, demonios, cielos e infiernos).²⁷

²⁴ *Ibid.*, p. 93.

²⁵ Southwold estima que si el budismo no es visto como religión, se tiene que explicar cómo una no religión se asemeja de forma tan misteriosa a las religiones y, puesto que la comparación del budismo con las religiones es tan interesante e importante, se tendría que establecer una superclase denominada de “religión añadida” (“*religion-plus*”). Véase Martin Southwold, “Buddhism and the Definition of Religion”, *Man*, vol. 13, núm. 3, 1978, p. 367.

²⁶ Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, *op. cit.*, p. 89.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

Al margen de la validez de las lucubraciones del autor sobre ambas tradiciones, el cambio en su argumentación evade el desafío de definir el confucianismo en términos de religión. Una vez más, su perspectiva fracasa en informar a la comunidad académica sobre la factibilidad de comparar el confucianismo con las religiones. Es evidente que, conforme a la definición sustantiva de religión de Spiro, las sociedades del budismo *theravāda* y las de orden confuciano resultan “aparentemente anómalas”.²⁸ El etnocentrismo que se imputa en estas observaciones invalida el criterio de “intuitividad intracultural” de Spiro, que al definir la religión pretende una “aplicación intercultural”.

La noción de Benson Saler de los “valores preestablecidos”

En *Conceptualizing Religion*, Benson Saler se aboca principalmente al análisis de la posibilidad de transformar “una categoría popular”, *i.e.*, el concepto de religión, en “una categoría analítica” que facilite la investigación y la comprensión intercultural. Inspirado en la noción de semejanzas de familia de Wittgenstein y en la teoría del prototipo de la ciencia cognitiva, Saler intenta conformar un esquema satisfactorio de clasificación que permita a los académicos decidir qué es una forma de “religión”. Renuncia por ello a definiciones esencialistas o monotéticas del concepto y promueve un enfoque multifactorial o politético, el cual cree brindará grandes servicios a los estudios antropológicos. Saler destaca especialmente la utilidad de categorías analíticas desvinculadas y la relevancia de ejemplos clave, proponiendo

[...] que de forma autoconsciente conceptualicemos la “religión” como una categoría analítica que refiere, aunque no en términos reales, a nuestro entendimiento personal y mutable del judaísmo, el cristianismo y el islam; que consideremos que nuestro entendimiento de esos casos familiares resalta lo que es notablemente prototípico de la categoría sin intentar delimitar fronteras claras en torno a esa categoría.²⁹

²⁸ *Ibid.*, p. 89.

²⁹ Saler, *Conceptualizing Religion*, *op. cit.*, p. 214.

Benson Saler afirma que la intención esencialista por establecer confines al conceptualizar la religión está destinada a fracasar, y por ello es indeseable. Insta a los académicos a reconocer la naturaleza culturalmente imbricada de sus prototipos iniciales en sus estudios interculturales. Para trascender este prejuicio prototípico, asevera, es imperativo concebir todas las nociones populares, caso de religión, raza, parentesco y otras, cual categorías desvinculadas. Éstas deberán distinguirse como conjuntos amplios de semejanzas familiares y que sólo pueden ser juzgadas caso por caso, en comparación con ejemplos destacados o prototípicos. La religión, según Saler, es entonces “una categoría graduada cuyas manifestaciones están relacionadas por semejanzas familiares”.³⁰ Puesto que las religiones occidentales son los prototipos utilizados por la mayoría de los especialistas de la religión, es preciso percatarse de la naturaleza referencial de la categoría cuando se hace uso de ella en el estudio de otros complejos culturales. Al romper con las “fronteras duras e inmediatas entre la ‘religión’ y la ‘no religión’”, Saler sostiene que un enfoque multifactorial-politético “hace de la religión un asunto de matices y no un constructo digitalizado a gusto de los esencialistas, una materia de ‘sí’ o ‘no’”.³¹

La elucidación de Saler sobre los “valores preestablecidos” o “asignaciones preestablecidas” al definir la religión merece atención especial en lo que concierne al principio de “intuitividad intracultural” promovido por Spiro. Conforme a Saler, “una asignación preestablecida se caracteriza en gran medida por ser una atribución no especificada de forma directa o contundente por el conocimiento de la situación en el momento [...] está formulada con base en el conocimiento y expectativas de otros casos que se perciben similares al del momento”.³² El autor afirma que por el número de occidentales, las presunciones y expectativas teístas se invocan con frecuencia al conceptualizar la religión. En tal caso, las nociones prototípicas del “Dios judeocristiano” fungen como “valores preestablecidos” en sus esquematizaciones del concepto. Saler también señala que la demanda de un pensamiento crítico en los estudios inter-

³⁰ *Ibid.*, p. xiv.

³¹ *Ibid.*, p. 25.

³² *Ibid.*, p. 224.

culturales de religión requiere del desapego de varios valores preestablecidos en las estructuras interpretativas del académico. Llevarlo a cabo significa que

[...] el pensamiento crítico sobre la religión puede avanzar mediante la conformación de un enfoque analítico explícito que tome en cuenta nuestros esquemas occidentales y sus asignaciones preestablecidas, y que al mismo tiempo nos prepare para desvincularnos de (relegar) cualesquiera valores que debamos descartar o suplantar de nuestras atenciones particularizadas en el mundo.³³

Es pertinente notar que las reflexiones de Saler sobre “valores preestablecidos” son significativamente diferentes al concepto de “intuitividad intracultural” de Spiro, aunque las dos nociones puedan parecer similares. Varias diferencias son apreciables: los “valores predeterminados” en Saler están constantemente sujetos al desapego o la relegación cuando la situación lo demanda, mientras que la “intuitividad intracultural” es un principio inmutable que determina qué es y qué no es religión; Saler está dispuesto a suprimir la dinámica de “esto o lo otro” al conceptualizar la religión, pero en Spiro domina la preocupación por la acotación en la definición; Saler es consciente de los límites del etnocentrismo en la comprensión prototípica de la religión y transige, aunque sin desistir, mientras que la idea de “intuitividad intracultural” apenas puede evitar la confrontación ante tal dilema. En el caso específico de definir el confucianismo, el desafío para la propuesta de Spiro es dar cuenta de la noción oscura y controvertida de “superseres humanos” en el sistema de valores confuciano, de acuerdo con su principio de “intuitividad intracultural”; quizá el reto para el enfoque de Saler es interpretar las manifestaciones sociales e históricas del confucianismo considerando las “tendencias centrales y periféricas” de las religiones,³⁴ discusión que el propio autor aborda en relación con la semejanza familiar y la teoría prototípica.

³³ *Ibid.*, p. 225.

³⁴ *Ibid.*, p. xiii.

La sustanciación de los doce atributos de la religión por Martin Southwold

Influido por su trabajo de campo entre pobladores budistas *theravāda* en Sri Lanka, Martin Southwold afirma que definiciones de tipo teísta y concepciones de religión como la de Durkheim son inadecuadas, puesto que no incluyen el budismo *theravāda*, que no es teísta. Para evitar las limitaciones de estas definiciones tradicionales “monotéticas”, Southwold sugiere entender la religión como “una clase politética”, que comprenda el teísmo en calidad de rasgo contingente mas no necesario. El autor presenta entonces “una lista muy tentativa e incompleta de atributos señalados de manera cruda”, y afirma que cualquier cuestión que denominemos religión debe incluir al menos alguno de ellos.³⁵

1. Una preocupación central por seres divinos y la relación del hombre con ellos.
2. Una dicotomización de los elementos del mundo en sagrado y profano, y una preocupación central por lo sagrado.
3. Una orientación hacia la salvación desde las condiciones ordinarias de la existencia en este mundo.
4. Prácticas rituales.
5. Creencias que no son lógicas, ni empíricamente demostrables ni muy probables, pero que deben asumirse mediante la fe.
6. Un código ético sustentado en tales creencias.
7. Sanciones sobrenaturales al infringir tal código.
8. Una mitología.
9. Un cuerpo de escrituras o tradiciones orales exaltadas de forma similar.
10. Un sacerdocio o una élite religiosa especializada similar.
11. Asociación a una comunidad moral, una Iglesia (en el sentido de Durkheim).
12. Asociación a un grupo étnico o un grupo similar.

De acuerdo con Southwold, el budismo *theravāda* demuestra que el primer atributo no necesariamente está asociado con

³⁵ Southwold, “Buddhism and the Definition of Religion”, *op. cit.*, pp. 370-371.

los otros, dado que no muestra “una preocupación central por seres divinos”. Él cree que “las fuertes asociaciones observadas entre los atributos se deben a factores contingentes, a características empíricas de la naturaleza humana y a la naturaleza de los sistemas culturales y sociales”.³⁶ Puesto que propone un tratamiento de clase politética a las doce características, el autor afirma que su enfoque enmarca una perspectiva fértil; además supone nuevas formas de analizar factores conocidos sobre el comportamiento religioso humano. La lista no debe tomarse por exhaustiva o completa cuando se identifica la religión; finalmente, Southwold admite que algunos rasgos deben incorporarse y otros especificarse más. Es evidente que la construcción de este autor se funda en gran medida en el conocimiento convencional del judaísmo y el cristianismo entre las sociedades occidentales y, por extensión, del islam, puesto que “continúan siendo los casos más claros, los mejores ejemplos de lo que muchos antropólogos consideran religión”.³⁷ Poco sorprende entonces que todos los rasgos enumerados empaten perfectamente con el “judaísmo”, el “cristianismo” y el “islam”, mientras su aplicación se dificulta en religiones no occidentales.

La lista de Southwold brinda un marco útil que los académicos pueden referir convenientemente en sus estudios comparativos. Aunque es improbable que los especialistas en el debate sobre la religiosidad confuciana hayan siquiera escuchado del enfoque de Southwold, su lista ciertamente da nuevas luces para examinar la estructura y los patrones de cómo se presentan los argumentos en el debate. Considérese a Ren Jiyu, el principal representante de la “Escuela de Religión Confuciana” (*rujiao zongjiao lun pai*, 儒教宗教论派); su arreglo de los atributos del neoconfucianismo Song-Ming, considerados por él evidencia de la “esencia” de una verdadera religión, pueden entenderse mejor si se tienen en cuenta los doce atributos de Southwold. Aunque la noción de Ren de “fundador religioso” no tiene un lugar obvio entre las doce características, su idea de “supervisores de escuela” y “ministros” ciertamente sí; los conceptos *tian*, *di*, *jun*, *qin*, *shi* (天地君亲师/cielo, tierra, emperador, ancestros,

³⁶ *Ibid.*, p. 371.

³⁷ Saler, *Conceptualizing Religion*, *op. cit.*, p. 212.

profesores), propuestos por Ren, empatan de forma parcial, si no totalmente, con los “seres divinos” de Southwold; la idea de este último sobre los “cánones confucianos” remite claramente a la propuesta de “escrituras” del primero; entre otras variadas correspondencias.³⁸ Este tipo de comparación, sin embargo, ni apoya el argumento de Ren Jiyu acerca del confucianismo como “una religión” ni verifica el valor verdadero de la autoridad del modelo de Southwold al definir la religión. Lo que sí hace es articular un punto de vista desde el cual se advierte, por un lado, dónde está enfocada la atención de los académicos y cómo sus argumentos se presentan en la controversia sobre la religiosidad confuciana y, por el otro, en qué medida la lista de Southwold es definitiva y aplicable al ejercicio de definir el confucianismo.

El procedimiento *etic* al transculturalizar la “religión”

La factibilidad de comparar el confucianismo con las religiones en general y con el cristianismo en particular es en la mayoría de los casos conjurada de forma intuitiva; es decir, no resulta ni está sujeta al desarrollo del concepto de religión en sí. Este tipo de comparación, antes bien, se justifica usualmente en distintos ámbitos no religiosos: al igual que el cristianismo en las sociedades occidentales, el confucianismo ha modelado cada aspecto de la sociedad tradicional china de forma sustancial (visión funcionalista); en tanto estructura holística, ha dado origen a disciplinas como la filosofía, la ética, la política y el derecho, que todavía influyen en la mentalidad moderna china (visión histórica); y, aún más importante, la discusión del confucianismo respecto de la religión crea significados culturales, sociales e incluso existenciales para la sociedad china contemporánea (visión cultural). Debe notarse que esta capacidad de comparación no religiosa del confucianismo con las religiones hace más complicada y perturbadora la discusión sobre su religiosidad.

³⁸ Ren Jiyu, “Lun Rujiao de Xingcheng” [En la formación de la religión confuciana], en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji* [Colecciones del debate en la religión confuciana], Beijing, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2000, p. 115.

La dificultad de definir el confucianismo en términos de religión es multifacética: lingüística, ideológica, epistemológica, etcétera. Mientras los primeros dos tipos de problemas pueden atribuirse principalmente a la peculiaridad de la textualidad china, el desafío epistemológico guarda relación con la dificultad de transculturalizar el concepto de religión, originalmente eurocéntrico, en el vocabulario chino, el cual es indiferente, si no invidente, a la terminología de la religión. Dificultad adicional es reconceptualizar el confucianismo a partir de los paradigmas y estructuras de la concepción occidental de religión. Una valoración sólida de la capacidad de definición del confucianismo dentro de tal categoría depende en última instancia, si no es que de forma exclusiva, de una actitud metodológica legítima con la cual se emprenda la transculturalización del concepto de religión en la textualidad china.³⁹

La concepción occidental de religión, gestada en el dualismo ontológico del cristianismo, está plagada de dicotomías irreconciliables. Entre ellas se cuenta la confrontación de la cosmología de los creyentes con la de los académicos, que influye significativamente en el estudio académico de la religión. Jan Platvoet ha puntualizado acertadamente que los devotos siempre ven la religión desde la perspectiva de “una cosmología de múltiples niveles”: uno perceptible y otro, o varios otros, imperceptible, estimado el último tan “real” como el primero.⁴⁰ En la antropología y el estudio de la religión, los creyentes fungen como informantes que brindan a los académicos datos sobre sus perspectivas de “el(los) nivel(es) metaempírico(s) en el universo, lo metaempírico dentro de su mundo y su conducta en la vida como consecuencia de una relación ineludible con ello”;⁴¹ es decir, el enfoque *emic*, el cual es reconocido de forma axiomática. En contraste, los académicos pueden examinar la religión sólo desde la perspectiva de “una cosmología de un nivel”, el del mundo perceptible, puesto que la antropología

³⁹ Andre Droogers ha identificado tres actitudes metodológicas en el estudio de la religión: teísmo, agnosticismo y ateísmo. A su vez, Platvoet afirma que un enfoque pragmático de la religión exige un agnosticismo metodológico. Véase Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, *op. cit.*, pp. 246, 305.

⁴⁰ Platvoet, “The Definers Defined”, *op. cit.*, p. 184.

⁴¹ *Idem.*

y el estudio de la religión sólo se pueden ejercer por medio de la vía empírica. Este enfoque es denominado la perspectiva *etic* no axiomática.⁴²

Muchos académicos han sostenido que la diferencia entre las perspectivas *emic* y *etic* corresponde a la dicotomía entre los conceptos “clase natural” y “clase técnica” utilizados en la antropología y los estudios de religión. Se considera que los términos de “clase natural” se imponen sobre los miembros (creyentes y académicos dentro de un sistema nativo) y que los de “clase técnica” están estipulados por los especialistas con propósitos académicos.⁴³ Cuando el término prototípico de religión sirve de etiqueta para referir complejos culturales específicos en sociedades modernas occidentales, se le ve como un concepto de “clase natural”, que por su carácter “natural” puede comprender un amplio grupo de significados denotativos y connotativos de tipo multicaracterístico. A su vez, cuando los especialistas emplean el concepto para construir fenómenos culturales específicos en otras sociedades, el caso de “religión” o “religiones”, se le puede considerar de “clase técnica”. Platvoet denomina “procedimiento *etic*” al proceso por el cual las sociedades occidentales aplican conceptos de “clase natural” a ciertos complejos culturales en otras sociedades.⁴⁴ Puesto que la mayoría de las sociedades no occidentales carecen de un término o concepto equivalente al occidental de religión, la aplicación intercultural de éste es tomada por un “procedimiento *etic*”, pues mediante su uso los académicos occidentales determinan si otras sociedades y culturas tienen también “una religión” o “religiones”.

Puede fácilmente aducirse que la distinción de Platvoet entre los conceptos de clase natural y técnica es muy importante para entender cómo un término prototípico en un sistema cultural nativo, cuando está bien definido, asume funciones analíticas en su aplicación a complejos culturales en otras sociedades. Sin embargo, la tesis de Platvoet sobre la religión “como concepto

⁴² También se puede denominar a *emic* y *etic* la “perspectiva del actor” y la “perspectiva del observador”, respectivamente. Véase *ibid.*, p. 198, n. 11; Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, op. cit., p. 256, n. 14.

⁴³ Véase *ibid.*, p. 501; J. A. M. Snoek, *Initiation: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*, Pijnacker, Dutch Efficiency Bureau, 1987, pp. 36-37.

⁴⁴ Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, op. cit., p. 501.

de clase natural para referir religiones en sociedades occidentales y como concepto de clase técnica para referir ‘religiones’ en sociedades no occidentales” parece demasiado tajante para lidiar con la complejidad del “procedimiento *etic*”,⁴⁵ que supongo puede ocurrir intracultural e interculturalmente. En el momento en que los académicos usan conceptos originalmente prototípicos y prerreflexivos de su propio sistema cultural para escrutar ciertos complejos culturales de sus propias sociedades, están participando de “un procedimiento *etic*”, porque estas categorías populares necesitan ser estipuladas y definidas en cierto grado antes de que puedan tener utilidad heurística, analítica y teórica; vívido ejemplo de ello es el esfuerzo académico por definir la religión en la academia occidental. Asimismo, los estudiosos de sociedades no occidentales pueden también verse involucrados en este procedimiento cuando empleen los conceptos de clase natural y de su propio vocabulario para analizar fenómenos culturales en sus propias sociedades o en las occidentales. La variable crucial de este proceso, como Platvoet afirma,⁴⁶ es la transformación “interparadigmática” más que “intercultural” de los conceptos. En otros términos, el principio de objetividad en la investigación científica requiere que los estudiosos se distancien, en términos de paradigma, de los complejos culturales que se han de estudiar, sean sus propias sociedades u otras, mediante el cambio de la perspectiva del actor a la del observador.

Cuando los académicos chinos emplean el término occidental de religión para conceptualizar el confucianismo, necesitan conducir una crítica intercultural de la “religión” (*zongjiao* 宗教) y una crítica interparadigmática de los conceptos de clase natural, *i.e.*, *rujiao* 儒教, *rujia* 儒家, *ruxue* 儒学, que usan para designar el dominio cultural denominado “confucianismo” en lenguas occidentales. La extrema disrupción de la tradición confuciana en el siglo XX privó a los académicos chinos del estatus de “actores”, determinó que adoptaran la perspectiva del observador en la discusión de la religiosidad confuciana.⁴⁷ Ello

⁴⁵ *Ibid.*, p. 502.

⁴⁶ “Interparadigmático” es mi propio término y está sujeto a la crítica.

⁴⁷ Aunque un número creciente de académicos han manifestado su filiación intelectual hacia el confucianismo, sus paradigmas, marcos de referencia e incluso su vocabulario siguen siendo predominantemente occidentales.

implica también que los términos de clase natural *rujiao*, *rujia*, *ruxue*, y probablemente otros tantos más, tengan que pasar por “un procedimiento *etic*” en el que por estipulación o definición se les transforme de populares, prototípicos y prerreflexivos a términos de clase técnica con utilidad heurística, analítica y teórica en la discusión académica. La ambigüedad lingüística o terminológica en la controversia sobre la religiosidad confuciana puede ser atribuida en definitiva a la falta de crítica interparadigmática. La ausencia de ésta, aunada al carácter “natural” de las palabras *rujiao*, *rujia* y *ruxue*, determina que la discusión por uso se conduzca exclusivamente en términos estratégicos, ideológicos y retóricos.⁴⁸

En un cierto sentido, la crítica intercultural del concepto de religión o *zongjiao* en la controversia también involucra, aunque de forma implícita, un debate interparadigmático. No sólo es importante investigar la etimología de *zongjiao*, el significado original de “religión” en lenguas occidentales y cómo se ha adaptado al vocabulario chino; también es preciso examinar el “cambio paradigmático” del concepto de religión que está encarnado de manera intrínseca en la transformación intercultural. En la textualidad occidental, dicho concepto tiene función de clase natural (prototípica, prerreflexiva) en la vida cotidiana y de clase técnica (heurística, analítica, teórica) en la discusión académica. En la textualidad china, sin embargo, es razonable especular que cuando el término religión fue transformado en el léxico chino como *zongjiao*, su cualidad “natural” se perdió en el proceso, puesto que fue utilizado en primera instancia como designación específica del cristianismo. Es entonces la naturaleza “técnica” del término la que se encuentra en el vocabulario chino, por la cual se entiende generalmente como religión “una forma de ideología social y un fenómeno cultural y

⁴⁸ Pocos especialistas han reconocido la necesidad de articular una crítica interparadigmática de este tipo; He Guanghu es acaso la única excepción. En su esfuerzo por probar que el confucianismo (*rujiao*) es “una religión”, señala que *rujiao* “no se usa para referir la totalidad de *ruxue* o *rujia*, sino la religión aborígen china que se originó durante los periodos Shang-Zhou y que perduró por tres mil años; es un sistema religioso que tiene como centro la creencia en el Cielo [...] los confucianos son su base social y los contenidos pertinentes en *ruxue* su construcción teórica”. Véase He Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen yu Hua: Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin”, *Yuandao*, núm. 2, 1995.

sociohistórico”.⁴⁹ Este “cambio de paradigma” explica la distancia del sentido de “religión” del sentido de “una religión” en la voz china *zongjiao*.⁵⁰ Por la misma razón, la palabra “religioso”, en tanto forma adjetival de “religión”, no corresponde a palabra alguna en el vocabulario chino.⁵¹

En el caso específico de definir la religiosidad confuciana, el problema de conceptualizar la religión no puede ser resuelto meramente en una crítica interparadigmática, con un debate intercultural (sino-occidental) o mediante ambos. Dado que, como se ha discutido anteriormente, el término religión (*zongjiao*) manifiesta una naturaleza “técnica” y le atañen funciones analíticas en las textualidades occidental y china, el problema debe abordarse con una perspectiva más “universal” que “china”; finalmente se trata de un desafío común entre los académicos del mundo, particularmente antropólogos y especialistas de los estudios de la religión. En otras palabras, es esencialmente un problema empírico y antropológico; así quedó demostrado en la definición del término que surgió en el giro pragmático durante la segunda mitad del siglo xx. La “particularidad” de la conceptualización china de la religión debe ser estudiada tomando en cuenta el rezago que sufren los académicos chinos involucrados en la discusión por la traducción inadecuada de trabajos occidentales sobre la materia y a causa del subdesarrollo del trabajo de campo antropológico. Lo anterior permite afirmar que la diferencia entre los conceptos chinos y occidentales de religión es en realidad más “práctica” que “paradigmática”. Las dificultades que los especialistas chinos encuentran en sus debates sobre la religiosidad confuciana respecto a la universalidad del problema de definir la religión y la particularidad de presentar la cuestión en la textualidad china se deben investigar.

A diferencia de la transformación intercultural del concepto de religión, el cual preserva su naturaleza “técnica” en las

⁴⁹ *Zongjiao Dacidian* [Diccionario Integral de Religión], Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe, 1998, p. 1.

⁵⁰ Por ejemplo, la expresión casual “el fútbol americano (o lo que sea) es mi religión” no tiene equivalente en la lengua china.

⁵¹ La palabra china que se acerca más al significado de “religioso” es *qiancheng* 虔诚, la cual, sin embargo, alude a un sentido de piedad más que a la religiosidad o la trascendencia.

lenguas china y occidental, el término confucianismo, en tanto constructo jesuita, ha conservado un perfil único en las lenguas occidentales, uno que lo distingue claramente de “religión” en el sentido “técnico”, y de *rujiao*, *rujia* y *ruxue* en el terreno “natural”. La palabra está afiliada a una perspectiva holística y panorámica debido a que los jesuitas impusieron su función metonímica; ello deviene en el relativo “caos” del discurso de la pregunta “¿es el confucianismo una religión?” en la textualidad occidental. Lo anterior no significa que el constructo intercultural “confucianismo” haya pasado por un proceso *etic* y que haya asumido una naturaleza “técnica” en la discusión de la religiosidad confuciana dentro de la textualidad occidental; por el contrario, cuando los jesuitas crearon el vocablo con una función metonímica para referir “cualquier asunto chino”,⁵² le fue en realidad asignado un uso prototípico y prerreflexivo, porque no fungió como herramienta analítica que condujera a la investigación académica; antes bien, fue empleado para comunicar información general sobre la cultura china al público europeo. Este uso popular no ha sido examinado con detenimiento, y además ha generado confusión y percepciones equivocadas entre los estudiosos occidentales del confucianismo. Para que pueda adquirir una naturaleza “técnica” y entonces operar cual categoría analítica en la discusión sobre la religiosidad confuciana, el término debe ser estipulado y definido en la textualidad occidental, al igual que las voces *rujiao*, *rujia* y *ruxue* tendrían que serlo en la textualidad china. La diferencia entre la visión del “confucianismo” y la de *rujiao*, *rujia* y *ruxue* sólo puede explicarse considerando la manera en que la dimensión religiosa del confucianismo es imaginada y conceptualizada mediante estos términos en sus contextos respectivos.

⁵² Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham-Londres, Duke University Press, 1997, pp. 4, 117.

Actitud metodológica ante la definición del confucianismo

Los problemas epistemológicos del debate sobre la religiosidad confuciana pueden atribuirse a las dificultades para definir la religión y demarcar el confucianismo en el amplio contexto de la sociedad tradicional china. La validez y aplicación de cualquier definición de religión se debe someter al cotejo con la pluralidad y diversidad de las religiones del mundo, así como con la historicidad y particularidad del sistema cultural que se estudia. En el caso concreto de definir el confucianismo, es preciso ponderar la relevancia epistemológica del ejercicio en dos ámbitos: el sentido que tiene entender el confucianismo cual manifestación de la cultura china, y en qué grado puede contribuir a la comprensión de la religión en tanto fenómeno de la historia humana. Al esforzarse por acotar el confucianismo dentro de la cultura tradicional china, a su vez, se deben tener en cuenta las manifestaciones filosóficas, éticas, políticas, legales, socioestructurales y de índole secular diverso que pueden estar fuertemente asociadas a la categoría por delimitar. El proceso también implica cuestionarse qué tanto de la expresión religiosa de la sociedad tradicional china pertenece al dominio del confucianismo; expresión que se ha visto confrontada por todo tipo de doctrinas, creencias, rituales, santuarios, templos, etcétera.⁵³

Es evidente que a la(s) religión(es) china(s), como muchas otras religiones no occidentales, no se le puede estudiar extraída de su contexto ni apartada de sus funciones “seculares”: políticas, éticas, legales, socioestructurales, psicológicas, etcétera. Platvoet lo ha señalado: la disciplina académica de los estudios religiosos establece que en muchas sociedades no occidentales no hay una separación y demarcación institucional definitiva entre lo religioso y las esferas no religiosas, sea en la dimensión diacrónica o en la sincrónica.⁵⁴ En general en estas sociedades, la religión se mezcla con elementos no religiosos; por ello, asume

⁵³ La vía convencional para describir las dimensiones religiosas de la sociedad tradicional china es referir las tradiciones institucionales del budismo, el daoísmo, la religión popular y, de forma controvertida, el confucianismo.

⁵⁴ Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, op. cit., p. 250.

una visibilidad oscura y con frecuencia controvertida para los antropólogos y los especialistas de los estudios de la religión. En consecuencia, los intentos por estudiar tales grupos humanos deben considerar otras dimensiones sociales: el parentesco, los modos de producción, el orden social y político, la paz y la prosperidad.

La variedad y oscuridad de la expresión religiosa china hace infinitamente difíciles las tareas por plasmar un retrato nítido y general de la religión china y la de demarcar el confucianismo. Si la variedad es explicable por sus múltiples marcos de expresión religiosa provistos por las tradiciones institucionales y populares, la oscuridad es producto de “la falta de prominencia estructural de un sistema religioso formalmente organizado en el marco institucional de la sociedad china”.⁵⁵ Una forma práctica y conveniente de encarar esta dificultad es apelar a los esquemas referenciales del confucianismo, del budismo, del daoísmo, etcétera, sin que por ello, obviamente, se señalen fronteras definidas entre ellos o entre las expresiones religiosas y no religiosas.

Debido a las fronteras oscuras y difusas entre las instituciones tradicionales del confucianismo, el budismo y el daoísmo, y entre la religión y la no religión en la sociedad china, el esfuerzo por demarcar el primero de éstos dentro de su amplio contexto se debe abstener de formular conclusiones apresuradas sobre lo que estas instituciones son y lo que incluyen o excluyen. Propongo “una definición mínima” de dichas instituciones en los sentidos histórico y sociológico, para así reservar el problema oscuro y controvertido de las fronteras a un debate más detallado. El confucianismo, el budismo y el daoísmo refieren, conforme a esta “definición mínima”, espectros particulares de la sociedad tradicional china que consisten en cánones de clásicos (los *Cuatro Libros* y los *Cinco Clásicos*, *sutras* budistas, cánones daoístas), un personal especializado (intelectuales confucianos, monjes y monjas budistas, sacerdotes daoístas) e infraestructuras institucionales (las academias confucianas y el sistema de exámenes, los templos budistas y daoístas, etcéte-

⁵⁵ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1961, p. 20.

ra). Debe señalarse que esta definición mínima no es contundente ni definitiva; está sujeta a revisión y reformulación si es preciso.

Es ampliamente reconocido que el confucianismo ha desempeñado un papel dominante en modelar la sociedad tradicional china al penetrar en cada rincón de la estructura social; académicos modernos tienden a percibirlo como una entidad “constante” en la que se incorporan de forma cohesiva significados filosóficos, éticos, legales, políticos y posiblemente religiosos. Para distinguir el confucianismo de su amplio contexto es preciso tomar en cuenta sus manifestaciones sociales, históricas y existenciales de forma diacrónica y sincrónica. En cualquier caso, el académico no debe sentirse orillado por la naturaleza “omnipresente” del confucianismo a imaginarlo como una institución con fronteras nítidas o estratificaciones definitivas. El sentido de “gradación” que caracteriza la vida religiosa de la sociedad china, como afirma Christian Jochim,⁵⁶ supone que el confucianismo puede ser considerado un “conjunto opaco” dado que sus conceptos, valores, preceptos y normas se manifiestan en dimensiones sociales de una forma graduada.⁵⁷ Es decir, algunos aspectos de la sociedad china pueden considerarse muy confucianos, mientras otros pueden serlo menos. La noción de conjuntos opacos transforma los problemas de acotación del confucianismo en interrogantes sobre sus tendencias centrales y periféricas. En otras palabras, permite a los especialistas enfocar su atención en los rasgos primarios y las propiedades que abiertamente se identifican como confucianas sin trazar una línea dura y contundente entre lo que está y no está comprendido dentro de la categoría.

La manera en que la cuestión de la religiosidad confuciana ha sido presentada desde hace mucho tiempo en las textualidades china y occidental —*i.e.*, el enfoque sobre la concepción de “una religión” en vez de la “religión”—, revela que al confu-

⁵⁶ Christian Jochim, *Chinese Religions: A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1986, p. 15.

⁵⁷ La noción de conjuntos opacos fue definida por L. A. Zadeh de la siguiente forma: “un conjunto opaco es una clase de objetos con una gradación en los niveles de membresía [... éste] se identifica por una función de membresía (característica) que asigna a cada objeto un grado de membresía que oscila entre cero y uno”. Véase L. A. Zadeh, “Fuzzy Sets”, *Information and Control*, núm. 8, 1965, pp. 338-353.

cianismo se le percibe como una institución social e histórica, un sistema con implicaciones filosóficas, éticas, políticas, legales, entre otras de diversa índole. Esta presuposición hace necesario investigar de forma exhaustiva las dimensiones interna y externa o “metafísica” y “física” (institucional) del confucianismo. En particular, la discusión sobre la religiosidad confuciana debe tomar en cuenta al menos los siguientes aspectos: el asunto del agnosticismo de Confucio; los conceptos de Cielo, predeterminación, adivinación y la teoría del Yin-Yang y los Cinco Elementos; la relación entre el confucianismo y el culto de Estado, la adoración a los ancestros y otras prácticas religiosas.⁵⁸ Cuando los especialistas confían en un enfoque “unidimensional” para abordar la religiosidad confuciana, su argumentación, sin importar la dirección en la que profundice, tiene escasa validez. Por ejemplo, una interpretación no religiosa del confucianismo puede fácilmente articular su idea central argumentando que “el confucianismo no estableció dios alguno como premisa de sus enseñanzas; sus principios básicos se desarrollaron principalmente por consideraciones pragmáticas”.⁵⁹ Por su parte, una perspectiva religiosa puede de igual forma defender su posición al hallar en el confucianismo las “ideas del Cielo y el destino como respuestas a los problemas humanos inexplicables por la vía del conocimiento o en términos morales”.⁶⁰ De la misma forma, la actitud de Confucio hacia los fantasmas y espíritus puede interpretarse como teísta, agnóstica o incluso atea, dependiendo de cuál de los clásicos confucianos es considerado preeminente por quien interpreta.⁶¹ Este problema de interpretación demuestra claramente las limitaciones metodológicas de la perspectiva unidimensional y metafísica sobre la religiosidad confuciana, que resulta incapaz de lidiar, no se diga ya de desentrañar, la complejidad de la controversia sobre la definición del confucianismo.

⁵⁸ C. K. Yang, “The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion”, en John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, p. 271.

⁵⁹ Yang, *Religion in Chinese Society*, op. cit., p. 26.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ Los *Cinco Clásicos*, que Confucio solía enseñar a sus discípulos, comportan fuertes rasgos teístas, mientras los *Cuatro Clásicos*, supuestamente compilados por los discípulos de aquél, tienen un perfil más bien agnóstico.

Aunque el confucianismo nunca funcionó como una religión institucionalizada en la forma en que el budismo y el daoísmo lo hicieron, es innegable la presencia de cualidades religiosas en su sistema teórico o en sus estructuras institucionales. C. K. Yang cree que “el confucianismo adoptó muchos elementos religiosos que le ayudaron a funcionar efectivamente en el medio social tradicional”, dado que “surgió en un periodo plagado de superstición y se institucionalizó en una sociedad en la cual la religión era una influencia dominante”.⁶² Además, en respuesta al reto del budismo y el daoísmo, el confucianismo en su talante inédito de neoconfucianismo, había importado desde los tiempos de Song mucho de la visión budista para enriquecer y fortalecer su sistema teórico.⁶³ Aunque dicha influencia tenía una orientación metafísica y filosófica, dio una nueva dimensión de naturaleza religiosa al sistema teórico del confucianismo. El experimento metodológico por definir el confucianismo en la categoría de religión no atañe tanto a categorizarlo como “religioso” o “no religioso” (pocos dudarían de su naturaleza religiosa), sino a si la presencia de sus cualidades religiosas bastan para poder valorarlo a la par del cristianismo, el islam, el budismo y cualquier otra religión.

La dificultad particular para definir el confucianismo ha evidenciado la necesidad fundamental de una actitud práctica sobre el desarrollo teórico del concepto de religión. Dicha actitud determina que las definiciones de ésta no sean tomadas ya por verdades sobre su “esencia” como tal, sino que se les desarrolle y examine cual herramientas de descubrimiento, investigación, interpretación y explicación de algunos aspectos de la religión o de religiones particulares. Platvoet afirma acertadamente que una definición pragmática de religión “debe comenzar por los contextos —los campos de estudio y los objetos de estudio de las disciplinas, sus proyectos de investigación y sus objetivos de investigación particulares— antes que por sus conceptos de religión condicionados y la contienda en torno de ellos”.⁶⁴ El desafío último del enfoque pragmático es entonces analizar y evaluar la utilidad heurística, analítica y teórica de los conceptos

⁶² Yang, *Religion in Chinese Society*, op. cit., pp. 244-245.

⁶³ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁴ Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion*, op. cit., p. 511.

de religión desarrollados para tareas particulares y en contextos específicos. De cualquier forma, la categoría de religión es útil para la comprensión de las culturas; es decir, de la condición humana. En su constante aplicación a ciertos fenómenos de culturas no occidentales, la categoría se ve sometida a un proceso progresivo de desoccidentalización, por lo que se transforma gradualmente en un instrumento de investigación más neutral y más técnico. Sólo de esta forma pueden afirmar los académicos que no crean semejanzas entre las culturas por la mera extensión del término, sino que su aplicación se lleva a cabo porque encuentran algunas similitudes.⁶⁵

El modelo de sustanciación de los doce atributos, de Southwold, sirve más bien como un marco de referencia que como un signo para identificar lo que es y no es una religión. Resulta útil porque provee una lista comprensiva, aunque no exhaustiva, de lo que usualmente se asocia con el concepto. Cuando se hace uso del esquema para definir el confucianismo, brinda una idea de qué tan pertinente es el conocimiento prototípico occidental sobre la religión para entender aquella tradición. De entre los doce atributos de la lista, sólo seis tienen una clara presencia en el confucianismo: sacrificios rituales; creencia en el Cielo, el destino, etcétera; un sistema de valores; los cánones confucianos de los *Sishu* y los *Wujing*; el ideal de junzi 君子 (hombre ejemplar) como modelo moral, y su asociación con la población china. Los otros seis atributos de la lista, sin embargo, tienen una relevancia elusiva y marginal o no se aplican de forma expedita a la tradición confuciana.

En el caso particular de definir el confucianismo es legítimo preguntarse si la presencia de seis atributos junto con la de los diversos grados de relevancia de los restantes seis califica al confucianismo como religión. Que un enfoque politético no precise de condiciones necesarias para admitir un prospecto a la membresía considerada no implica automáticamente que la manifestación de los seis atributos es suficiente para constituir una religión. El punto es que para efectos analíticos, y en tanto el fin de definir el confucianismo no sea encontrar su “esencia”, es posible definirlo como “una religión”. Consecuentemente,

⁶⁵ Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., p. 259.

la pregunta “¿es el confucianismo una religión?” se puede transformar en una interrogante mejor planteada: “¿tiene sentido definir el confucianismo como una religión en este caso particular?”. Las definiciones de religión pueden ser consideradas teorías variables en miniatura, pues guardan relación con perspectivas mayores que suelen expresar de forma parcial; por ello, definir o no el confucianismo en la categoría de religión es una *cuestión situacional*. Benson Saler lo ha señalado, “depende de quiénes somos ‘nosotros’, cuáles pueden ser nuestras necesidades, así como las consideraciones estratégicas y tácticas destinadas a satisfacer esas necesidades”.⁶⁶ ❖

Dirección institucional del autor:
 Centro de Estudios de Asia y África
 El Colegio de México
 Camino al Ajusco 20
 Pedregal de Santa Teresa
 10740, México, D.F.
 ✉ ychen@colmex.mx

Bibliografía

- BEYER, Peter, “The Modern Construction of Religions in the Context of World Society: A Contested Category in Light of Modern Chinese History”, documento presentado en la conferencia Chinese and Comparative Historiography and Historical Culture, Wolfenbuttel, Alemania, 1999. [www.aix1.uottawa.ca/~pbeyer/chinese%20history.htm.]
- FITZGERALD, Timothy, “A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category”, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 9, núm. 2, 1997, pp. 91-110.
- HE, Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen yu Hua: Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin”, *Yuandao*, núm. 2, 1995.
- JENSEN, Lionel, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham-Londres, Duke University Press, 1997.
- JOCHIM, Christian, *Chinese Religions: A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1986.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 85.

- MCCUTCHEON, Russell T., "The Category 'Religion' in Recent Publications: A Critical Survey", *Numen*, núm. 42, 1995, pp. 284-309.
- PAPER, Jordan, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- PLATVOET, Jan, "The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 2, núm. 2, 1990.
- PLATVOET, Jan G. y Arie L. Molendiji (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 1999.
- REN, Jiyu, "Lun Rujiao de Xingcheng" [En la formación de la religión confuciana], en Ren Jiyu (ed.), *Rujiao Wenti Zhenglun Ji* [Colecciones del debate en la religión confuciana], Beijing, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2000.
- ROBINSON, Richard, *Definition*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- SALER, Benson, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Nueva York-Oxford, Berghahn Books, 2000.
- Shorter Oxford English Dictionary: On Historical Principles*, Oxford, The Clarendon Press, 1933.
- SMITH, W. C., *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, The Macmillan Company, 1962.
- SNOEK, J. A. M., *Initiation: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*, Pijnacker, Dutch Efficiency Bureau, 1987.
- SOUTHWOLD, Martin, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, vol. 13, núm. 3, 1978, p. 367.
- SPIRO, Melford, "Religion: Problems of Definition and Explanation", en Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock Publications, 1966.
- YANG, C. K., "The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion", en John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1957.
- YANG, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1961.
- ZADEH, L. A., "Fuzzy Sets", *Information and Control*, núm. 8, 1965, pp. 338-353.
- Zongjiao Dacidian* [Diccionario Integral de la Religión], Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe, 1998.

