



Genealogía del monoteísmo

La religión como dispositivo colonial*

RESEÑADO POR SAÚL MILLÁN**

Me propuse no volver a reseñar ningún libro que dejara intactas mis convicciones bajo el viejo principio de que un pensamiento que no se aparte de los lugares comunes no es realmente un pensamiento, sino tan sólo un reflejo de lo que ya se ha argumentado con anterioridad. Por fortuna, la última obra de Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo*, viene a remover los cimientos de tantas certezas que habíamos construido a lo largo de los años, convencidos de que la religión conformaba una especie de lenguaje universal, tan recurrente y objetivo como los propios fenómenos naturales. Siguiendo la línea trazada por los pensadores del siglo XVIII, quienes consideraban que un pueblo sin religión era una noción tan absurda como un pueblo sin ciencia, sin moral y sin cultura, según argumentaba David Hume, los antropólogos asumíamos sin mayores reservas el dogma de que los mitos y los rituales no eran más que la expresión de un pensamiento religioso, por lo general anclado en ese “sistema de creencias” en

el que Durkheim percibía la clave del fenómeno.

Sin embargo, en *Genealogía del monoteísmo*, Abdennur Prado advierte que la ambigüedad del término *religión* no ha dejado de aumentar a medida en que se incrementa la información sobre las culturas estudiadas. A finales del siglo XIX, Simmel observaba que hasta ese momento nadie había sido capaz de ofrecer una definición precisa sobre el concepto de religión, y años más tarde James K. Leuba reunía 48 definiciones del término para mostrar que se trataba de una noción poco clarificada. En épocas más recientes, Dubuisson ha aludido a una “nebulosa de definiciones” que pueden encontrarse en una lista de 56 textos elaborados por filósofos, antropólogos e intelectuales occidentales, donde los fenómenos religiosos abarcan expresiones tan disímiles como la circuncisión, la *Summa Teológica*, los oráculos, el yoga, las ceremonias del té, el sistema de castas y la iniciación masónica. De acuerdo con Prado, este carácter indeterminado del término

ha asegurado su eficacia a lo largo de varios siglos, ya que permite a cada especialista adaptarlo a sus propias necesidades y ofrece un lugar para clasificar cualquier práctica que escape a nuestra comprensión, desde la limpieza brahmánica hasta los sacrificios humanos.

Una vez que se adopta el término, en efecto, ya no hay salida. La religión brinda en este caso un marco conceptual que promueve las semejanzas, e impone la obligación de buscar analogías entre costumbres ajenas y fenómenos conocidos. Como he señalado en otra ocasión (Millán, 2015), la categoría de religión ha sido uno de los referentes privilegiados mediante los cuales ideas diferentes terminaron por convertirse en ideas parecidas, ya que las ideas religiosas no sólo se concibieron como el punto extremo de la variación, el ámbito donde las representaciones eran tan diversas como los mismos panteones y las divinidades, sino también como el lugar más propicio para extraer semejanzas ocultas.

Ante los ojos de la teoría antropológica, la religión conformaba un idioma universal que contenía su propio vocabulario, al grado de que ninguna sociedad parecía estar autorizada a ignorar el concepto de Dios, la noción de ofrenda y el significado del sacrificio. El lenguaje religioso devino el lenguaje de la traducción, y las traducciones el procedimiento que volvía evidente la comparación y la semejanza.¹ Bajo este procedimiento, el pensamiento indígena queda definido en los límites de nuestra propia tradición, o bien en el marco comparativo en el que canalizamos dos

* Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, Akal/Inter Pares, México, 2018, 416 p.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia. Periférico Sur y Calle Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, 14030 Ciudad de México <smillan@prodigy.net.mx>.

¹ Incluso Marcel Mauss, pese a sus brillantes exámenes sobre el pensamiento melanesio, terminó por asimilar la noción de *mana* al vocabulario religioso, aun cuando admitía que esa extraña palabra no era simplemente un ser o una fuerza, sino también “una acción, una cualidad y un estado” que implicaba a la vez un “sustantivo, un adjetivo, un verbo” (1971: 115).

fenómenos divergentes. De hecho, no comparamos religión y limpieza brahmánica porque sean sistemas de creencias similares, por el contrario, resultan semejantes porque han sido comparados previamente. Si la religión ha sido el ámbito consagrado para nuestras representaciones, así como el lugar donde se desenvuelven las creencias y las narraciones mitológicas, es casi inevitable suponer que los oráculos, las ceremonias del té y los sistemas de castas son variaciones del pensamiento religioso. Al igual que Durkheim, quien daba por sentado que todas las representaciones conservan un origen religioso, asumimos que las ideas ajenas constituyen creencias del mismo orden y deben, en consecuencia, examinarse bajo la óptica de una historia y de una antropología de las religiones.

Marilyn Strathern ha hecho notar que los conceptos antropológicos siempre provienen de algún lugar concreto, desde donde no pueden y no deben ser separados por completo. Siguiendo este principio, Abdennur Prado rastrea genealógicamente el vocabulario que ha permitido construir una disciplina social, conocida de modo genérico como “historia de las religiones”, cuya matriz epistemológica descansa sobre la noción de *teísmo*. Con un origen preciso en el marco de la Reforma, y empleado para designar la creencia en un Dios creador y omnipotente, el término teísmo sirvió como matriz sobre la cual podían establecerse las diferentes modalidades religiosas, de tal modo que éstas eran susceptibles de ser comparadas en cuanto doctrinas, movimientos o corrientes. Así, la palabra *politeísmo* se propaga en 1617 mediante la obra de Ralph Cudworth, platónico de Cambridge, y crea las condiciones para que cuarenta años más tarde, en *The Grand Mystery of Godliness*,

Henry More hable por primera vez de *monoteísmo*. El éxito de estos términos, unidos más tarde a los de *ateísmo* y *panteísmo*, se deriva de una exigencia conceptual que se forja durante los inicios de la modernidad y el colonialismo, cuando la expansión europea se ve en la necesidad de unificar tendencias con el fin de distinguir corrientes y doctrinas hasta entonces desconocidas. Esta operación, arguye Prado, tendrá a la larga un precio incommensurable en el desarrollo del colonialismo, en la medida en que permite “inventar” religiones ahí donde éstas no existían y donde las lenguas locales carecían de palabras para nombrar un fenómeno semejante.

No es sorprendente, en este sentido, que la palabra *hinduismo* aparezca en el repertorio de las religiones hasta principios del siglo XIX, cuando la ocupación británica emprende la tarea de codificar un sistema variable de representaciones que difícilmente se identificaban entre sí. Prado se pregunta cuáles han sido los ritos, las creencias, las costumbres y las ideas que han hecho posible hablar del hinduismo como una religión uniforme, pues diversos historiadores opinan que resulta “imposible encontrar una sola creencia, valor o ritual que sea común a todos los hindués”, y menos aún un solo hinduismo que reúna características comunes. Aunque hay reticencias para aceptar que esta doctrina fue el producto de la mirada de Occidente, muy pocos ponen en duda el papel que desempeñó el colonialismo en la construcción de lo que hoy se conoce con el nombre de hinduismo, considerado en la actualidad como una religión espiritual por muchos de sus integrantes. En efecto, para que el colonialismo funcione, los nativos deben convencerse de que una parcela de sus vidas ingresa en el rubro de la religión y de que ellos,

a semejanza de sus colonizadores, son gente religiosa que cultiva con esmero los valores morales y se apegan a una tradición, al igual que Occidente responde a sus propias tradiciones.

La situación no parece distinta en el caso de las doctrinas orientales que desde mediados del siglo XIX recibieron el nombre de *budismo*, bajo el auspicio de un empleado de la British East Company en Katmandú, quien proporcionó los materiales para que Eugene Burnouf publicara en esas fechas su *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme*. Incluso cuando los estudios posteriores se encargaron de afinar las distinciones entre las variantes nacionales, la historia de las religiones terminó por generar una visión estándar del budismo, basada en el supuesto de que es una religión sin Dios, dividida entre numerosas sectas que tienen en común la meditación trascendental y promueven una filosofía moral para el conjunto de sus seguidores. Tomoko Masuzawa, autora de *The Invention of World Religions* (2005), arguye sin embargo que “el descubrimiento del budismo fue [...] una construcción textual”, al grado de que “podría decirse que el budismo en cuanto tal vino a la vida, quizás por primera vez, en el laboratorio filológico europeo”, cuya principal tarea fue traducir los términos locales al lenguaje consabido del cristianismo. Mediante una traducción religiosa, que daba por sentada la universalidad del fenómeno, los oficiantes del budismo devinieron “monjes”, de la misma manera que siglos atrás los oficiantes de las ceremonias prehispanicas habían devenido “sacerdotes”.

Si la historia de las religiones halló su mejor expresión a finales del siglo XIX, cuando despliega todo su poder mediante las obras de Max Müller, Edward Burnett Tylor y

James G. Frazer, el encuentro con las sociedades amerindias generó las condiciones para que esa reflexión fuera posible. Las grandes crónicas de Indias son, como advierte Abdennur Prado, los primeros libros coloniales en los cuales prolifera la palabra *religión*, generalmente empleada para fijar y clasificar fenómenos que desde la óptica occidental resultaban inclasificables.

La labor pastoral no sólo consistió en domesticar el pensamiento nativo en su estado natural, sino también en cotejar y comparar los fenómenos observados con otras realidades distantes. Precursor y fundador al mismo tiempo, Bartolomé de Las Casas desarrolla una antropología religiosa que es en principio semejante a la que habrán de poner en marcha sus sucesores, quienes reducen la alteridad de sus objetos de estudio a las fórmulas obtenidas con anterioridad, casi siempre extraídas del ámbito cristiano o grecolatino. De ahí que el gusto por los paralelismos, común en las crónicas coloniales, ofrezca los incentivos para las comparaciones futuras, cuando los historiadores se complacen al descubrir analogías entre el África negra con el antiguo Egipto, confrontando a su vez las “ceremonias chinas” con las idolatrías griegas y romanas. “Si la confrontación es posible –advertían en su momento Bernand y Gruzinski–, es porque lo religioso aparece como un dato universal, identificable en todas partes e incluso ponderable” (1992: 99).

Al igual que la antropología colonial, la disciplina destinada a examinar la historia de las religiones no se contenta con proponer un enfoque múltiple y complejo del fenómeno que pretende estudiar, dado que crea un dominio uniforme al que convierte más tarde en un dato invariable, susceptible de ser examinado en todas las latitudes.



La obra de Abdennur Prado nos recuerda que ese antiguo mecanismo, con ropajes distintos y refinamientos sucesivos, sigue estimulando hoy en día las investigaciones sobre el “hecho religioso” en antropología e historia. Dado que la disciplina nos obliga a identificar fenómenos religiosos en la vida de los nativos, los antropólogos procedemos a seleccionar las imágenes dominantes de lo que podría ser una religión, aun cuando no exista nada concreto que los nativos nombren o identifiquen como tal. El argumento consistirá entonces en aducir que la religión impregna todas las áreas de la vida social,

lo cual indica que el especialista no encuentra una actividad, una palabra o un conjunto de creencias que sirvan para delimitar el ámbito que se ha propuesto estudiar. De acuerdo con Prado, el error es tomar como punto de partida una noción teológica, llamada “religión”, y aplicarla sin mayor distinción a una serie de culturas desconocidas, como si fuese un concepto científico universalmente válido. Con estos procedimientos, la investigación no logra decir nada de la realidad, pues “se limita a validarse a sí misma y a transformar la realidad en objeto de un discurso”. En efecto, cuando los antropólogos nos sen-

timos reconfortados al descubrir elementos sobre los cuales podemos establecer analogías, corremos el riesgo de reducir pensamientos ajenos en códigos propios, de tal manera que los informes etnográficos se convierten en un discurso tautológico que exhibe la herencia religiosa de sus autores, pero poco o nada dicen sobre la supuesta religiosidad de los protagonistas.

Atribuir una religión a sociedades ajenas, alejadas en el tiempo y en el espacio, equivale en nuestro medio a conferirles una cultura. No es casual, en este sentido, que los antropólogos concibamos la cultura de una manera teológica y procedamos a definirla como un "sistema de creencias", al cual los nativos se adhieren religiosamente. Según ha observado Viveiros de Castro (2002), la reducción antropológica del cristianismo modeló de forma tan decisiva el perfil de nuestra disciplina que no dejó de impregnar al concepto de cultura con

los valores que se pretendía superar. La "religión como sistema cultural" (Geertz, 1987) presupone una idea de la cultura como sistema religioso, al grado de que la ausencia de la primera supondría literalmente la inexistencia de la segunda. Volvemos, así, al enunciado de Hume durante el siglo XVIII: "Buscad un pueblo que carezca enteramente de religión y, si lo encontráis, estad seguros de que dicho pueblo no se diferenciará mucho de los brutos" (citado en Prado, p. 258). Hallar una religión en el pueblo estudiado es siempre una manera de redimirlo ante nuestros ojos, pero también una forma de condenarlo a reproducir lo que nuestras propias sociedades han experimentado. La religión, concluye Prado, es el caballo de Troya de nuestro colonialismo, sea éste político o mental. Descolonizar el pensamiento ajeno es, por el contrario, generar una imagen del otro en la que ya no podemos

reconocernos, como debería hacerlo cualquier antropología que se aprecie de ser tal.

Fuentes

- GEERTZ, CLIFFORD
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- BERNARD, CARMEN Y GRUZINSKY, SERGE
1992 *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MASUZAWA, TOMOKO
2005 *The Invention of World Religions*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MAUSS, MARCEL
1971 *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- MILLÁN, SAÚL
2015 "La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas y teorías antropológicas", en *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII, pp. 82-100.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac y Naify, São Paulo.