



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte
revistas.ucn.cl



doi 10.22199/issn.0719-8175-6208

CUADERNOS DE TEOLOGÍA
Universidad Católica del Norte

 <https://ror.org/02akpm128>

ISSN: 0719-8175 (En línea)

Historia, etnohistoria y antropología: revisión y aportes para el estudio de la religión

History, ethnohistory and anthropology: review and contributions for studying religion

Boris Briones-Soto ¹  <https://orcid.org/0000-0002-2205-8065>

¹ Universidad Católica del Norte, Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía, Antofagasta, CHILE.

 boris.briones@ucn.cl



Resumen:

El estudio de la religión ha sido de interés para distintas disciplinas humanas y sociales que buscan, mediante aproximaciones teóricas y metodológicas diversas, comprender las prácticas religiosas de distintos grupos culturales en distintos momentos históricos. El presente trabajo aborda, mediante metodología de revisión, los conceptos de la historia, la etnohistoria y la antropología de la religión, así como de los principales elementos que dieron paso a la construcción disciplinar, sus exponentes y formas de aplicación en el trabajo investigativo en materia religiosa. Así podemos entender que la religión está presente en estas disciplinas y con una larga data.

Palabras Clave: antropología de la religión; crónicas de Indias; etnografía; creencias indígenas.

Abstract:

The study of religion is of interest for different human and social disciplines in search of understanding, by means of theoretical and methodological approaches, several religious practices from various cultural groups in diverse historical moments. This paper addresses the concepts of history, ethnohistory, and religious anthropology, along with the main elements that led to disciplinary construction, its exponents, and ways to use it in religious research, by making a bibliographical review. In this way, it is possible to understand that religion has been present in these disciplines over time

Keywords: religious anthropology; chronicles from the Indias; ethnography; indigenous religions.

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2023 | Fecha de aceptación: 24 de enero de 2024

Introducción

La discusión apropiada en torno a la disciplina para el estudio del fenómeno religioso es un tema que surge periódicamente. Parece que de vez en cuando se reabre el debate sobre a qué campo de estudio pertenece la religión. De todos modos, esta discusión resulta infructuosa, dado que el estudio de la religión es, en su esencia, multidisciplinario.

Es importante reconocer que cuando se emprende una investigación, incluso si inicialmente se apoya en una sola disciplina, inevitablemente se acaba recurriendo a otras ramas del conocimiento. Esto puede manifestarse a través de consultas interdisciplinarias o mediante diálogos con diversas disciplinas a medida que se avanza en el trabajo. De hecho, algo tan fundamental como la bibliografía consultada muestra diferentes perspectivas que provienen de distintos campos académicos. Por lo tanto, sería simplista pensar que, al escribir sobre historia de las religiones, se está aplicando únicamente un enfoque histórico.

Por tal motivo, el desafío real surge cuando se trabaja con múltiples disciplinas que, en ocasiones, son muy heterogéneas entre sí. Esta diversidad puede complicar el proceso de investigación y llevar a que el trabajo final resulte abrumador, puesto que las distintas áreas del conocimiento a menudo se superponen durante el desarrollo de la investigación.

En este breve estudio, empleando una metodología de revisión (Gómez Luna et al., 2014), se pretende analizar la construcción disciplinaria en el ámbito de la historia de las religiones, la antropología de la religión y la etnohistoria, con el objetivo de abordar la cuestión de cómo estas áreas de estudio se interrelacionan en la investigación religiosa.

En esa medida, presentaremos ejemplos concretos de casos de estudio y exploraremos diversas metodologías que pueden emplearse en estas disciplinas. Esto permitirá comprender mejor cómo estas áreas se entrelazan y enriquecen mutuamente, lo que contribuye así a un enfoque más completo y comprensivo del fenómeno religioso. De tal modo que, al abordar estas disciplinas de manera conjunta, podemos arrojar luz sobre las complejas interacciones entre la religión y la sociedad a lo largo de la historia y en diferentes culturas.

1. Historia de las religiones

En la actualidad [El autor se refiere a 1965], la historia de las religiones se desarrollará como una especialidad muy importante, con una función clave entre las ciencias sociales, las humanidades y la teología, o volverá a una posición medianamente tolerada entre una o varias de estas disciplinas. Es de esperar que prevalecerá la primera alternativa, como lo indican ya muchos síntomas (Brauer, 2010, p. 13).

El extracto mencionado proviene del prefacio de “Metodología de la historia de las religiones”, de Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, una obra en la que participaron destacados

estudiosos de la historia de las religiones, como Cantwell Smith, Daniélou y Pettazzoni, entre otros. En ese momento, se vislumbraba un futuro prometedor para esta disciplina como un campo de conocimiento de gran relevancia, el cual sería apreciado en el futuro. Además, se esperaba que se establecieran distinciones claras entre los estudios religiosos no confesionales.

Por consiguiente, en el prólogo de su colección sobre religiones, enfocándose específicamente en el tomo que aborda las religiones antiguas, Henri-Charles Puech comienza su discurso al afirmar que “la historia de las religiones está en desgracia, incluso en lo que se refiere al nombre. Semejante designación ha sido criticada unas veces y condenada otras” (Puech, 2012, p. 7). El autor mencionó que el nombre responde a una designación meramente lingüística y que puede llevar a malentendidos: “sinceramente, el fenómeno religioso, aun constatado en el tiempo y en una fecha precisa, no se resuelve en un fenómeno puramente ‘histórico’” (Puech, 2012, pp.10-11). Esta es una discusión muy actual en lo que se refiere a las designaciones de ciencias de las religiones.

Actualmente el término “historia de las religiones” se utiliza para describir una disciplina que busca analizar el fenómeno religioso desde una perspectiva no confesional, diferenciándose así de la teología y de las posturas dogmáticas en general. Sin embargo, surge la problemática de determinar qué disciplina tiene la exclusividad en el estudio de las creencias, puesto que no hay un consenso al respecto. En esa medida, es posible que esta discusión carezca de un futuro definido, considerando que el estudio de la religión es inherentemente multidisciplinario.

La historia de las religiones se dedica a explorar, comprender y analizar las creencias y prácticas religiosas en su conjunto y en su especificidad. Este campo de estudio abarca tanto los ritos y mitos, como los elementos culturales que desempeñan un papel fundamental en el contexto histórico que dio origen a diversas experiencias religiosas. Por otro lado, su objetivo es profundizar en el entendimiento de la evolución y la diversidad de las expresiones religiosas a lo largo del tiempo y en diferentes culturas.

Para Mircea Eliade

en historia de las religiones, toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de ser, de significación y de verdad (Eliade, 1978, p. 17).

Se podría señalar que la visión de Eliade está íntimamente ligada a su propuesta de definición de religión. Desde sus inicios, la historia de las religiones ha estado marcada por el comparativismo, debido a que la búsqueda de fenómenos similares en distintas creencias ha sido un elemento clave tanto para justificar la religión, como para explorar posibles orígenes comunes. Si bien algunos autores consideran que en la actualidad esta disciplina converge con otras, como la antropología, etnología o psicología religiosa, otros, como Julien Ries (2014), sostienen que la historia de las

religiones se ocupa exclusivamente de los hechos histórico-religiosos y no debe ser confundida con las mencionadas disciplinas.

Por lo tanto, el estudio histórico ha otorgado un papel central a los documentos escritos, lo que ha generado una estrecha relación con la filología. Durante mucho tiempo, la historia se basó principalmente en fuentes escritas, pero recientemente se han aceptado nuevas formas de hacer historia, como la historia oral. En épocas pasadas, esta perspectiva era impensable debido al resguardo y elitismo científico de la disciplina, donde todo debía respaldarse en antiguos legajos o documentos. Por consiguiente, esta problemática ha llevado a descuidar el estudio histórico de sociedades sin escritura, lo que relega la responsabilidad a la arqueología para investigar aquellas culturas desaparecidas y a la antropología para estudiar las culturas actuales que carecen de medios de escritura. Durante los siglos XIX y XX, gran parte de la historiografía se basó en fuentes secundarias, muchas de las cuales eran producto del trabajo de campo de otros investigadores debido a la escasa familiaridad de los historiadores con la etnología y métodos como la etnografía.

En 1876, Émile Burnouf publicó el libro *La Science des religions*, ocasión en la que realiza un profundo análisis de lo que ha sido y lo que se espera de la incipiente disciplina de la ciencia de las religiones. En esta obra, el autor enfatizó que esta ciencia se fundamenta en gran medida en los hechos históricos, los cuales constituyen una base constante para su estudio: “una de sus primeras condiciones es la de no admitir esos hechos hasta que son discutidos y sometidos a la más severa crítica” (Burnouf, 1909, p. 9). Sigue indicando que el estudio de las religiones, desde la perspectiva científica, implica entrar en el terreno de las ciencias nuevas que están empezando, como la filología comparada. “Toda ciencia, y la de las religiones más que las otras, requiere un espíritu libre y desprendido de ideas preconcebidas” (Burnouf, 1909, p. 11). En ese sentido, la imparcialidad es un desafío considerable en cualquier estudio que aborde las creencias, dado que nuestra propia formación como seres humanos está inevitablemente influenciada por nuestros padres, entorno, sociedad y cultura a la que pertenecemos.

Esta influencia previa ejerce una fuerte influencia en nuestra perspectiva, lo que dificulta aún más el objetivo de lograr una neutralidad absoluta en la investigación de estas temáticas.

Indudablemente, un acontecimiento crucial en el estudio de las religiones tuvo lugar en 1893 en Chicago, con la celebración del “Parlamento Mundial de las Religiones”. Este evento marcó un hito significativo al fomentar la investigación del fenómeno religioso en Estados Unidos y despertar un creciente interés por las diferentes tradiciones religiosas. Dicho esto, el Parlamento reunió a líderes religiosos de diversas creencias, quienes compartieron sus posturas y declaraciones de fe en un ambiente de respeto y diálogo, prohibiéndose cualquier controversia o ataque hacia los participantes o sus organizaciones. Durante el encuentro, surgieron distintas posturas, algunas buscando la unificación de las religiones y otras abogando por su estudio histórico. Como resultado,

este evento sentó las bases para los primeros estudios comparativos de religiones en Estados Unidos, abriendo nuevas perspectivas en el campo de investigación.

Asimismo, durante el siglo pasado, existió en Europa una creciente discusión sobre el estudio de la religión desde la historia: “Benedetto Croce negaba la independencia de una ‘categoría’ religiosa que él consideraba como un subproducto de las categorías ‘lógica’ y ‘moral’” (Brelich, 2012, p. 31). Estas disputas académicas se generaban entre quienes creían que la “historia de las religiones” no era necesaria como disciplina y que las religiones podían y debían ser estudiadas como parte de la historia de la cultura.

En la academia actual, aún persiste el debate sobre la utilización de los “apellidos” en la historia, pero se mantiene el enfoque en la historicidad de los conceptos, como la historia de las ideas, la historia económica y la historia social. En ese sentido, los historiadores se cuestionan si es necesario utilizar estos “apellidos” o si es más conveniente abordar todo simplemente como historia. Sin embargo, consideramos que es útil hacer referencia al contenido específico que se está tratando, puesto que esto implica establecer un diálogo con otras disciplinas. Por ejemplo, la historia económica requiere no solo técnicas historiográficas, sino también conocimientos en economía, en diferentes grados según la complejidad del periodo estudiado.

En definitiva, la historia de las religiones es una disciplina que se encarga de estudiar el fenómeno religioso desde una perspectiva histórica, manteniendo un diálogo constante con otras disciplinas. Por lo tanto, ya no existe una exclusividad disciplinaria en el estudio de las religiones, y es reconocido que se requiere la colaboración y el enfoque interdisciplinario para comprender completamente este fenómeno.

2. Antropología de la religión

En términos estrictos, la antropología posee distintas divisiones internas en campos de estudio variados que van desde la antropología social hasta la antropología física. Dependiendo de la escuela, hay quienes consideran incluir una antropología arqueológica y una lingüística. A modo general, podemos indicar lo siguiente:

La antropología cultural es el estudio de la sociedad humana y la cultura, el subcampo que describe, analiza, interpreta y explica las similitudes y diferencias sociales y culturales. Para estudiar e interpretar la diversidad cultural, los antropólogos culturales se involucran en dos tipos de actividades: la etnografía (con base en el trabajo de campo) y la etnología (con base en la comparación transcultural). (Kottak, 2011, p.10)

Es decir, la antropología se interesa por el estudio de las distintas culturas (El concepto de cultura no se discutirá en este trabajo. Para más detalles cf. Echeverría, 2010) que existen en el presente (en su presente), mediante técnicas como la observación participante, ampliamente conocida en ciencias sociales. Por ejemplo, será la etnografía y la etnología la base del trabajo de los

cronistas de Indias, incluso cuando ellos no lo notaran en su momento histórico. Esto quiere decir que los redactores de estos documentos durante los siglos XVI, XVII y XVIII en tiempos coloniales muchas veces se internaron en distintas zonas con amplia presencia indígena, incluso conviven con ellos, para luego describir sus prácticas culturales, rituales, creencias y comportamiento. Asimismo, algunos realizan comparaciones con otras culturas, incluida la propia. Por supuesto que estas comparaciones están cargadas de etnocentrismo (cf. Cruz Pérez et al., 2018) y religiocentrismo (cf. Díez de Velasco, 2005), pero incluso al considerar estos problemas resultan útiles para reconstruir el pasado de un determinado grupo humano. Por ende, se dirá incluso que los cronistas de Indias son los primeros en utilizar el método comparativo para el estudio de la religión (Bermejo Barrera, 2002).

Se reconoce a François Péron como el pionero en acuñar el término “antropología” durante el siglo XVIII, al aplicarlo en sus estudios sobre los aborígenes de Tasmania. A su vez, es interesante debatir si en la antigüedad clásica algunos intelectuales emplearon técnicas antropológicas, como la recopilación de datos. En esa medida, personajes como Heródoto, Hipócrates e incluso Aristóteles podrían ser considerados precursores del método antropológico, puesto que sus investigaciones sobre el ser humano, su comportamiento y su cultura guardan una estrecha relación con lo que actualmente conocemos como antropología.

Dentro del campo de la antropología, el análisis de las creencias y prácticas religiosas es un tema bastante familiar, tanto es así que a menudo no se establece una clara distinción entre antropología en general y antropología religiosa. De hecho, la antropología ha desarrollado una tradición más arraigada en el estudio del fenómeno religioso que la propia disciplina histórica o que otras disciplinas que estudian las creencias.

Por otro lado, en el desarrollo de la antropología, los investigadores se han enfrentado a diversos estudios de campo, los cuales han permitido conocer las diferentes culturas y sus cosmovisiones. Esto muchas veces ha ayudado a reducir el pensamiento etnocéntrico, también a comprender mediante estudios comparativos las similitudes y discrepancias entre pueblos diversos. En el espectro religioso, “el antropólogo no es un teólogo, no presupone que hay una religión verdadera ni busca resolver el problema sobre la existencia de una supuesta realidad trascendente”. (Cantón Delgado, 2009, p. 16). Esta idea de objetividad ayuda a mantener los límites disciplinares, pero en la práctica se torna muy difícil. *¿Acaso el antropólogo es ecuánime incluso en la selección de su objeto de estudio?*

Para Annemarie De Waal, existen cuatro características fundamentales para el enfoque científico-antropológico en el estudio de la religión:

1. Universalidad: implica que el enfoque antropológico abarque todas las religiones y fenómenos religiosos, sin excluir ciertas creencias por razones aleatorias, dogmáticas o éticas.

2. Empirismo: el estudio antropológico de la religión está arraigado en la investigación directa. Los datos principales son recopilados por antropólogos mediante trabajo de campo.

3. Comparación: mediante la comparación sistemática de fenómenos religiosos similares, los antropólogos tratan de lograr un mayor o menor grado de generalización. Estas comparaciones pueden revelar también relaciones históricas y secuencias evolutivas, o pueden servir de base para la obtención de tipologías.

4. Objetividad: el estudio antropológico de la religión exige una imparcialidad por parte del investigador. El antropólogo no debe involucrarse en determinar la veracidad o falsedad de determinadas creencias religiosas. (De Waal, 1975, pp. 13-15)

El último punto resalta como el más complejo de lograr. Aplica así para un gran conjunto de disciplinas en lo que llamamos ciencias sociales y humanas. La objetividad como tal, es imposible. Siempre el desarrollo del conocimiento estará cargado, en mayor o menor medida, por la visión del propio investigador. Al respecto, el ser humano, aunque no lo quiera, incide en lo que investiga (Ortiz Ocaña, 2013). Ya la propia elección de un tema de investigación está marcando una tendencia y es natural, no queremos señalar que esto sea visto como algo negativo. Abstraerse del presente para investigar es imposible, pero sí se deben establecer ciertos parámetros para que esto resulte como parte del proceso científico.

En el campo de la antropología se ha abordado tempranamente y con cierto énfasis el estudio de las denominadas "religiones étnicas". En primer lugar, el término "etnicidad" se refiere a las personas que forman parte de una comunidad humana definida por afinidades compartidas. En siglos pasados, se utilizaba el concepto de "primitivo" en diversos tratados de antropología para describir ciertas sociedades recién descubiertas que se consideraban en etapas inferiores de desarrollo según estándares decimonónicos:

Primitivos son aquellos pueblos cuyas actividades están poco diversificadas, cuyas formas de vida son simples y uniformes, y cuya cultura en su contenido y en sus formas es pobre, e intelectualmente inconsecuente. Sus invenciones, orden social, vida intelectual y emocional deberían ser asimismo escasamente desarrollados. (Boas, 1964, p. 201)

Aquí hay evidentes juicios de valor. Indudablemente, hay una influencia ideológica y una carga connotativa en los términos "primitivo" y "etnicidad" que está relacionada, en cierta medida, con nuestra identidad occidental. Por tal motivo, es importante tener en cuenta que no debemos confundir la religión étnica con la religión natural, ni tampoco considerar que la religión es intrínseca al ser humano como resultado de la cultura. Para comprender mejor la religión étnica, quizás debamos enfocarnos en la disparidad en el número de seguidores, puesto que, por lo general, son comunidades más pequeñas en comparación con religiones como el islam o el catolicismo.

En las religiones étnicas la escala es clave; son religiones de sociedades en las que el sistema económico, los mecanismos de poder, los productos ideológicos, atañen a grupos humanos poco numerosos, entre los que las relaciones de parentesco, aunque sea entendido de modo muy extenso (y hasta imaginario), son la base, conforman la identidad colectiva. (Díez de Velasco, 2014, p. 37)

Antes del contacto con los colonizadores en América ya se evidenciaban expresiones étnicas de naturaleza religiosa, las cuales pueden observarse a través de ejemplos reconocidos, como las culturas inca y azteca. De igual modo, en los primeros momentos del descubrimiento, algunos cronistas también informaron sobre otras formas culturales religiosas menos conocidas, como los casos de las comunidades indígenas de Chile, particularmente el caso mapuche.

Para Manuel Marzal, la antropología de la religión es una rama de la ciencia de la religión (Marzal, 2002, p. 19). No obstante, cuando se menciona la antropología religiosa, surgen los nombres de Tylor, Frazer, Müller y Spencer. Cada uno de ellos contribuyó de manera única al estudio del fenómeno religioso, al ofrecer propuestas y marcos teóricos que serían de utilidad en el futuro, aunque en ocasiones presentaron generalizaciones.

Para Müller la creencia en una divinidad era una característica universal de toda la humanidad, lo que, junto al lenguaje, formaba la base de la identidad étnica. Al contrario de San Agustín no creía que la religión «pagana» fuera obra de demonios y diablos, sino concepciones subdesarrolladas de Dios. (Morris, 2016, p. 121)

Con Herbert Spencer surge la noción de que la creencia en los espíritus es el componente primordial de las primeras concepciones sobrenaturales, lo que implica que estos espíritus evolucionan dentro de una sociedad hasta convertirse en deidades que son veneradas en templos. En esa medida, el trabajo de Spencer abarca una amplia gama de disciplinas, desde las ciencias naturales hasta la sociología, y se le reconoce por haber abordado la teoría de la evolución antes que Darwin. Sin embargo, su enfoque no es ampliamente utilizado por los estudiosos de la religión. “Müller y Spencer fueron lo que Evans-Pritchard llamó “académicos de sillón”. Müller nunca viajó a la India y Spencer vivió la mayor parte de su vida al margen de las instituciones” (Morris, 2016, p. 127).

Por su parte, Edward Burnett Tylor es reconocido por su significativa contribución a la antropología social. En su juventud, tuvo la oportunidad de viajar a México como parte de una expedición encabezada por el arqueólogo Henry Christy. Fue durante este tiempo que comenzó a desarrollar su enfoque de estudios comparativos sobre la cultura. En 1871 publicó su obra más influyente *Primitive Culture*, definió la religión como la “creencia en seres espirituales” e introdujo el concepto de “animismo”, relacionado con la concepción de lo interior del cuerpo humano como algo invisible e intangible: el alma. Además, llevó a cabo investigaciones sobre la magia.

Los antropólogos del siglo XX han criticado a Tylor por su sugerencia de que el animismo surgió sencillamente como consecuencia del intento de comprender fenómenos humanos y naturales enigmáticos. Hoy sabemos que la religión es mucho más que un intento de explicar tales fenómenos. Como otros aspectos de la superestructura, la religión cumple una gran diversidad de funciones económicas, políticas y psicológicas. (Morris, 2016, p. 548)

Finalmente, James George Frazer es reconocido por sus estudios en magia, mitología y religión comparada. Su obra más famosa es *La rama dorada*, publicada en 1898. En esta obra, Frazer estableció una distinción entre dos tipos de magia: la magia imitativa u homeopática, y la magia

contaminante o contagiosa. La primera se basa en la creencia de que lo similar produce efectos similares, mientras que la segunda se fundamenta en la idea de que existe una especie de simpatía mágica entre una persona y las partes separadas de ella. De tal modo que Frazer presentó una definición contundente de la magia: “un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado” (Frazer, 2015, p. 69). Esta acepción puede parecer bastante dura para analizar la concepción mágica, la que en muchas ocasiones es vivida de manera particular por los chamanes o brujos de una determinada comunidad.

Estos autores, considerados clásicos en sus teorías sobre religión, han sido ampliamente discutidos en el presente y cuestionados por sus aproximaciones (Strenski, 2015).

Hay que comprender que, además de las corrientes clásicas de pensamiento, existen distintas escuelas de enfoque antropológico que estudian el aspecto religioso, dentro de ellos, lo simbólico como parte del desarrollo cultural. Sobre esto, las dos principales son la antropología estructural francesa y la antropología simbólica norteamericana y británica. La primera se pregunta por las estructuras y modelos de los sistemas simbólicos y la segunda comprende los símbolos como sistema cultural y factor de influencia en la acción social (Vallverdú i Aixalà, 2008).

En la actualidad, la antropología de la religión ha experimentado un notable avance en comparación con el siglo pasado. Esto corresponde, en gran medida, al creciente interés de diversos antropólogos por adentrarse en este campo y profundizar en su estudio. En muchos casos, estos investigadores han llevado a cabo revisiones exhaustivas y críticas de los tratados antropológicos de décadas anteriores, en aras de enriquecer y ampliar nuestro conocimiento sobre el tema. Como resultado, la antropología religiosa ha evolucionado significativamente y se ha convertido actualmente en una disciplina mucho más compleja y completa.

Dentro de todas las distinciones conceptuales existentes, Julien Ries señaló que la antropología de la religión “se interesa por el hombre religioso en cuanto creador y usuario del conjunto simbólico de lo sagrado y en cuanto portador de las creencias religiosas que gobiernan su vida y su comportamiento” (Ries, 2010, pp. 311-312).

Como la religión se ocupa de la condición humana y particularmente de la situación del ser humano en relación con el cosmos, es natural que la antropología se ocupe del estudio de estos aspectos relativos a las creencias. En esta misma línea, corresponde a esta disciplina también el análisis y estudio exhaustivo de otras manifestaciones como el culto, el ritual, lo mitológico y las cosmogonías. Hoy la antropología de la religión es algo complejo que, en ningún caso se encuentra unificado, y es una disciplina que está en constante revisión teórica.

3. Formas de estudio

En el ámbito de la investigación religiosa, existe un vasto horizonte de posibilidades y limitaciones que se extienden tanto como los temas que abordan esta disciplina. En esa medida, la pregunta fundamental que debe responderse es la siguiente: *¿qué deseamos investigar y cuál es la motivación detrás de nuestra indagación?* Una vez que hayamos definido estos aspectos, el siguiente paso crucial radica en evaluar las perspectivas de investigación disponibles.

Tomemos como ejemplo el caso en el que abordamos un tema religioso desde una perspectiva histórica con un enfoque antropológico. En esta situación, es imperativo determinar si contamos con las fuentes adecuadas para llevar a cabo nuestra investigación. En efecto, esto implica considerar cuestiones como la disponibilidad de archivos, su acceso, ubicación y otras variables relevantes. Lo óptimo es realizar una revisión previa para asegurarnos de que las fuentes sean pertinentes y suficientes para nuestros propósitos.

De igual manera, es importante comprender que no podemos aspirar a reconstruir aspectos religiosos en una cultura colonial si únicamente tenemos acceso a una sola Real Cédula u a otra fuente limitada. Por lo tanto, para llevar a cabo una investigación sólida y exhaustiva, necesitamos acceder a diversas fuentes que proporcionen una visión más completa y matizada sobre la cuestión que estamos explorando (Topolski, 1992).

Este enfoque multidimensional en la evaluación de fuentes y recursos permite abordar la investigación religiosa de manera más rigurosa y comprehensiva, lo que garantiza que nuestras investigaciones estén respaldadas por una base sólida de datos y evidencia; esto contribuye a la calidad y profundidad de nuestro trabajo académico.

Luego vamos a recopilar bibliografía existente, si esta no es suficiente; en ese sentido, debemos buscar material aproximado, por ejemplo, si no contamos con un libro que hable exactamente sobre la religión en un determinado pueblo no hay problema, pero vamos a necesitar un texto que hable sobre las costumbres de dicho grupo humano o eventualmente una crónica de Indias, un diario de viaje, un informe etnológico, fotografías, entre otros. Cualquier documento relevante ayudará en este proceso de reconstrucción religiosa. Por supuesto, en el caso de un grupo cultural contemporáneo, lo más evidente sería realizar trabajo de campo, por ejemplo, etnografía.

Esto debe incluir la observación participante y entrevistas. Por consiguiente, este material será fundamental en el cuerpo del trabajo. Un aspecto relevante para considerar consiste en la historia de vida, como forma de investigación cualitativa. "Las historias de vida conforman una perspectiva fenomenológica, la cual visualiza la conducta humana, lo que las personas dicen y hacen, como el producto de la definición de su mundo" (Chárriez Cordero, 2012, p. 50). Esta información es obtenida del diario vivir de las personas mediante una entrevista en profundidad; por lo general, siempre se

aprecia que en la vida de una persona existe algo similar a un quiebre o un cambio, en el cual adopta una nueva forma de vida, incluso una nueva identidad. Es apreciable, por ejemplo, en las historias de vida de los chamanes, quienes relatan que antes de convertirse en hechiceros, eran personas distintas que tenían una forma de ver la vida diferente y que solo, luego del sueño premonitorio, adquirieron esta nueva identidad.

En el pasado, mientras realizábamos nuestra investigación de campo, tuvimos la enriquecedora oportunidad de sumergirnos en una reveladora entrevista con una mujer cuya vida personificaba una profunda fusión entre el *reiki*, la guía espiritual y las regresiones a vidas pasadas. A través del relato de su propia vida, fuimos testigos de un impactante quiebre que dividió su existencia en dos esferas distintas: la terrenal y la espiritual. Este relato nos llevó a un viaje que trascendía los límites de lo ordinario.

Las narraciones que compartió con nosotros estaban cargadas de emotividad y matices, revelando cómo la rutina monótona de su vida cotidiana se interrumpió de manera sorprendente por la irrupción del mundo espiritual y la práctica de la meditación. Por lo tanto, su transformación comenzó en un viaje a la India, un punto de inflexión en su vida. Durante esta travesía, tuvo la oportunidad de encontrarse en persona con Sathya Sai Baba, quien era considerado una encarnación del dios Visnú. Este encuentro singular fue el catalizador de una transformación radical en su vida, llevándola a replantear completamente su enfoque hacia la vida terrenal.

Como si hubiera respondido a un llamado divino, su vida dio un vuelco total. tras este viaje, esta mujer abandonó su trabajo convencional y se sumergió por completo en el mundo de la meditación y las regresiones a vidas pasadas. Bajo este suceso y guiada por la sabiduría que había adquirido, ofrecía sesiones de terapia espiritual a personas que luchaban con la sombra de la depresión o a jóvenes indecisos que no podían definir su futuro. Su compromiso no solo se manifestaba en sus acciones, sino también en su entorno personal; un cuadro del venerado gurú indio Sai Baba decoraba la entrada de su hogar, siendo un recordatorio constante de su devoción. Antes de iniciar una sesión de *reiki* o regresión, se encomendaba a él.

En ese sentido, a través de esta historia de vida, se puso de manifiesto la profunda influencia que un encuentro espiritual significativo puede tener en la trayectoria de una persona. La mujer que tuvimos el privilegio de entrevistar se convierte en un ejemplo vivo de cómo una experiencia transformadora puede trascender las limitaciones de lo mundano y conducir a un compromiso apasionado con lo espiritual y el bienestar emocional de los demás. Esta narrativa subraya la importancia del diálogo en la historia de vida, un proceso que no debe abordarse como una simple entrevista con preguntas y respuestas concretas, sino como un camino donde la persona que comparte su historia se abre gradualmente, revelando capas más profundas de su experiencia y su transformación.

Por otro lado, en el contexto de la cultura mapuche, nuestro trabajo de campo nos ha llevado a profundizar en un tipo específico de entrevistas, caracterizadas por preguntas abiertas y medianamente dirigidas, las cuales permiten explorar y comprender la construcción de la vida de figuras clave como los *machis*. En una ocasión particular, se tuvo el privilegio de conversar con un chamán que compartió con nosotros cómo había experimentado un revelador sueño premonitorio que lo condujo a convertirse en machi. Durante esta conversación, también nos brindó un vistazo a su vida familiar, los lazos que mantenía con sus ancestros y cómo su familia había recibido con entusiasmo su destino como líder espiritual de la comunidad.

Esto ejemplifica que, en el ámbito de la antropología religiosa contemporánea, el diálogo directo con las personas es esencial para la construcción de conocimiento. Además, es fundamental tener presente que nuestras investigaciones tienen un impacto en aquellos a quienes estudiamos, puesto que lo que expresamos en nuestros informes, artículos o tesis puede influir en sus vidas. Por lo tanto, el respeto por los sujetos de estudio es la base fundamental de cualquier investigación.

Este enfoque respetuoso y dialogante no solo enriquece nuestra comprensión de las prácticas y creencias religiosas, sino que garantiza que nuestras investigaciones sean éticas y que consideremos las implicaciones que pueden tener en la vida de las personas y sus comunidades. En suma, la antropología religiosa contemporánea se beneficia enormemente de este enfoque humano y ético que nos permite aprender y compartir conocimientos de manera más enriquecedora y comprensiva.

Todas estas indagatorias no buscan responder la pregunta "*Why belief?*", ya que sería absolutamente impensado que exista una respuesta unificada, certera y aceptada ampliamente por la comunidad científica al respecto. Sin embargo, esta es una interrogante que vuelve constantemente sobre los estudios de la religión, particularmente en el área fenomenológica. Para estas aproximaciones se puede consultar a Boyer (2001).

3.1. Etnohistoria

La etnohistoria es concebida como una disciplina en la que se entrelazan la historia y la antropología (Schwerin, 1978). Por supuesto que esto ha generado debates, dado que en general hay sectores reticentes al uso de la historia y sus categorías para interrogar el pasado de las sociedades complejas (Lorandi, 2012). En el contexto de los límites disciplinarios, estos siguen siendo difusos; por ejemplo, en un inicio la etnohistoria se refiere a un método en el cual se utilizan los datos arqueológicos y los históricos, provenientes de cronistas, funcionarios públicos, misioneros y viajeros (Baerreis, 1961) con el objeto de reconstruir la historia de las culturas que no desarrollaron escritura tempranamente. Para Osvaldo Silva Galdames, "el etnohistoriador, es pues, un historiador de sociedades no occidentales. Por la naturaleza de su trabajo debe combinar métodos propios de las disciplinas históricas y antropológicas incluyendo la arqueología" (Silva Galdames, 1988, pp. 7-9). En este

sentido, la referencia del autor indica, en primer lugar, que el estudio está focalizado a sociedades ajenas a occidente, particularmente de América, aunque no exclusiva. Luego señala que la arqueología tiene un rol trascendental en los estudios etnohistóricos, esto corresponde a que, mediante dicha disciplina, logramos una aproximación certera a la cultura material, a la distribución geográfica, a los contactos y a la movilidad de las sociedades que estudiamos.

Es sabido que “los archivos de las autoridades coloniales y de las sociedades de misiones, así como el legado particular de algunos funcionarios, misioneros y viajeros son las fuentes preferidas de la investigación etnohistórica” (Haller, 2011, p. 43). De aquí que el trabajo de archivo, por excelencia asociado a la historia, sea la base de la etnohistoria.

Por su parte, José Luis de Rojas planteó que “originalmente, la etnohistoria se definió como la historia de los pueblos ágrafos realizada a través de los testimonios legados por otros pueblos. Era la historia de la gente sin historia” (de Rojas, 2008, p. 22). Un precedente crucial se encuentra en la creación de la especialización de Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México en 1953. Esta área se estableció con el propósito inicial de examinar los documentos de la escritura mesoamericana y confrontarlos con los datos etnográficos. Con el tiempo, en la década de los setenta, se formalizó como una licenciatura independiente.

“La diferencia principal entre Antropología social e Historia reside en que una interroga a sujetos contemporáneos al investigador y la otra interpela a los que solo dejaron huellas de actividades pasadas” (Lorandi, 2012, p. 22). Por tal razón, surgió la pregunta de que si aquellos individuos que no dejaron rastro en los registros históricos pueden ser objeto de estudio. En ese sentido, es evidente que en los procesos sociales participen diversas personas, muchas de las cuales no se encuentran en los grandes relatos de la historia, pero pueden ser mencionadas en otros textos, biografías, documentos no oficiales, cartas y un largo etcétera. Sin embargo, siempre quedará un grupo del cual no hay registro. Esos que no aparecen en los “grandes libros de historia” siguen siendo parte de la historia. Esta realidad se observa de manera frecuente en el estudio de las comunidades indígenas, puesto que, al carecer de sistemas de escritura, su legado se encuentra principalmente en testimonios materiales a través de la arqueología, mientras que los testimonios escritos provienen de personas ajenas a estas comunidades. Es en este contexto donde cobra relevancia la disciplina de la etnohistoria.

En el marco de la historia, al menos desde el siglo XX se ha reconocido el valor de la interdisciplinariedad. Esto ha dado paso a estudiar la “Historia de los pueblos sin historia” (Baucells Mesa, 2003, p. 226), generando nuevos marcos de referencia y abarcando nuevas perspectivas epistemológicas. Por supuesto que el trabajo histórico se ha nutrido de la etnología, que toma fuerza a partir del siglo XIX (Dieter, 2011, p. 22), también de la etnografía, la cual abarca amplios trabajos de campo y que sentará las bases para la ciencia antropológica (Oehmichen Bazán, 2014).

Para la etnohistoria es importante el conocimiento que abarcan las crónicas, pero también las preguntas que se realizan a las fuentes, solo en la medida que las preguntas sean adecuadas, revelarán nueva información. Sobre este punto, Müllauer-Seichter y Monge (2012) han trabajado en la distinción del uso de las fuentes en etnohistoria. Para ello señalan que se debe distinguir la crítica de las fuentes:

Entre äussere Quellenkritik que se refiere a los aspectos formales de la fuente y, innere Quellenkritik, una crítica que se refiere a los contenidos de la fuente en cuestión. Se averigua si se da la autenticidad de la fuente o, por el contrario, se trata de una falsificación (p. 83).

En este mismo ámbito, Wernhart (2001) señaló lo siguiente:

Aunque la crítica de fuentes se desarrolla para el historiador y el etnólogo de la misma manera, en el momento de la interpretación se produce una diferencia metodológica que legitima la investigación etnohistórica como subcampo de la antropología: el material histórico-científico se interpreta con la metodología y los conceptos de la antropología (p. 68)

El análisis histórico se complementa con el antropológico. Sin embargo, no podemos dejar de lado la relevancia que la arqueología tiene en estos procesos. Si para la arqueología la etnohistoria es relevante, en cuanto la utilización de documentos etnohistóricos permite identificar categorías y hechos con sitios arqueológicos o complejos cerámicos (Müllauer-Seichter, 2012, p. 130), para la etnohistoria la arqueología es de utilidad en cuanto aporta el conocimiento de los vestigios del pasado para comprender la movilidad de ciertos grupos, los límites geográficos y los contactos culturales.

3.2. Análisis etnohistórico

Cuando nos adentramos en el estudio de las crónicas de Indias con un enfoque etnohistórico, nos encontramos con el desafío de analizar las creencias indígenas a través de la perspectiva de los cronistas europeos. Esta mirada europea está inevitablemente impregnada de etnocentrismo y religiocentrismo, lo que significa que los autores describen las creencias religiosas locales utilizando sus propios marcos de referencia, a menudo subestimando o malinterpretando las prácticas indígenas como inferiores o incluso negando su existencia por completo (Marzal, 2002).

Esta tendencia etnocéntrica y religiocéntrica puede llevar a que muchos cronistas europeos lleguen a afirmar la ausencia de religión entre las poblaciones indígenas. Sin embargo, esta conclusión es problemática y revela la limitación de su perspectiva. En realidad, las comunidades indígenas poseían sistemas de creencias y prácticas espirituales profundamente arraigadas que, aunque diferentes de las creencias europeas, eran igualmente significativas y complejas.

Al abordar las crónicas de Indias desde una perspectiva etnohistórica, es esencial ser conscientes de estos sesgos culturales y religiosos inherentes en los relatos de los cronistas. Esto nos permite comprender mejor la complejidad de las creencias y prácticas religiosas indígenas, así como cuestionar y corregir las interpretaciones eurocéntricas que han prevalecido en la historiografía. En

última instancia, el enfoque etnohistórico nos invita a considerar las múltiples perspectivas y experiencias culturales que conformaron el encuentro entre Europa y América, enriqueciendo así nuestra comprensión de la historia y la diversidad cultural de las poblaciones indígenas en ese contexto.

Un ejemplo concreto lo ofrece la crónica de Diego de Rosales, jesuita que escribe hacia 1674 su obra titulada “Historia general del Reyno de Chile Flandes Indiano”. En ella relata distintos aspectos de la historia chilena, que abarcan desde el descubrimiento y las primeras expediciones, hasta las travesías por el océano Pacífico, las principales batallas, las tácticas de combate indígenas y sus tradiciones culturales. Además, profundiza en cuestiones geográficas y de historia natural de manera extensa. Sobre esto, el cronista señaló lo siguiente:

Son estos indios de Chile los más barbaros de las Indias, porque ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos ni ídolos que adorar, y así no saben de religión, culto ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones. Solo invocan al *Pillan*, y ni saben si es el demonio ni quien es; más, como se les aparece a los hechiceros y les habla, les da a entender que es alguno de sus parientes o caciques difuntos, y como a tal le hablan, sin hacerle adoración. (de Rosales, 1877, p. 162)

Este fragmento resalta la aparente ausencia de un sistema religioso estructurado entre los indígenas de Chile en la época de la narración. Estos grupos son caracterizados como “los más bárbaros de las Indias” debido a su falta de conocimiento sobre el verdadero dios y la inexistencia de ídolos o dioses falsos a los que adorar. En consecuencia, carecen de prácticas religiosas tradicionales según el autor. Esto es una interpretación que, a la luz de la historia, hoy sabemos es errónea. No obstante, en su momento se presentaba como verdadera. El relato, cargado de la formación religiosa del cronista, propone que solo hay invocaciones al *pillán*, espíritu que se interpreta como el demonio. Por su puesto, a simple vista, la narración es insuficiente y nos señala más de la visión de Rosales que de los nativos. Continúa su relato indicando:

Lo más que enseñan a sus hijos y a sus hijas es a ser hechiceros y médicos, que curan por arte del diablo [...] Y para esto tienen sus maestros y su modo de colegios, donde los hechiceros los tienen recogidos y sin ver el sol en sus cuevas y lugares ocultos, donde hablan con el diablo y les enseñan a hacer cosas aparentes que admiran a los que las ven [...] El hechicero que los enseña los gradúa a lo último, y en público les da a beber sus brebajes, con que entra el demonio en ellos. Y luego les da sus propios ojos y su lengua, sacándose aparentemente los ojos y cortándose la lengua y sacándoles a ellos los ojos y cortándoles las lenguas. Hace que todos juzguen que ha trocado con ellos ojos y lengua para que con sus ojos vean al Demonio y con su lengua le hablen, y metiéndoles una estaca aguda por el vientre se la saca por el espinazo, sin que ...dolor ni quede señal. Y así con estas y otras apariencias quedan graduados de hechiceros y ordenados de sacerdotes del demonio. (de Rosales, 1877, p. 168)

En esta narración en particular, apreciamos la persistencia en la idea de que lo desconocido se asocia de manera inmediata con el diablo. Sin embargo, el relato nos sirve para conocer que existía una formación previa para convertirse en chamán y que, al parecer, se encontraba más o menos

normada y formalizada. En ese sentido, al cumplir ciertos parámetros, una persona podía llegar a officiar el chamanismo.

En ese sentido, estos fragmentos ejemplifican el enfoque de la etnohistoria y nos abren una ventana hacia el estudio de la etnohistoria de las religiones. Sin embargo, es importante ejercer cautela, debido a que no podemos analizar estos fragmentos de manera aislada. Por tal motivo, es necesario considerar el contexto histórico, social y religioso en el que se inscriben. En esa medida, para comprender completamente estas obras, debemos examinarlas en su totalidad y desentrañar los textos escritos hace siglos, teniendo presente la mentalidad religiosa que predominaba en la época en que fueron redactados.

Es esencial reconocer que lo que se expresó en estas crónicas no fue accidental ni aleatorio, sino que respondió a los intereses de la conquista espiritual. Esta empresa buscaba afirmar la posición de superioridad de la cultura europea sobre la indígena y justificar la urgente necesidad de evangelización. Por lo tanto, las representaciones que encontramos en estos escritos se enmarcan en una dinámica de poder, utilizando como punto de partida el elemento cristianizador. En estos relatos, el "otro", es decir, el "indio", es retratado de manera sistemática como inferior.

De tal modo que esta visión eurocéntrica llegó a extremos como la creencia de que los indígenas estaban "a mitad de camino entre los hombres y los animales" (Todorov, 2008, p. 179). Este tipo de representaciones contribuyó a justificar la imposición de la cultura europea y la conversión religiosa como un deber moral, perpetuando así una visión sesgada y despectiva de las creencias y la espiritualidad indígena.

Al explorar estos textos desde una perspectiva etnohistórica de las religiones, podemos desafiar estas interpretaciones eurocéntricas y arrojar luz sobre las creencias y prácticas religiosas de las poblaciones indígenas, reconociendo su complejidad y riqueza cultural. Además, nos invita a considerar cómo estas representaciones históricas siguen afectando nuestra comprensión actual de la diversidad religiosa y espiritual de América y cómo podemos abordar este legado de manera más justa y respetuosa.

Reflexiones finales

El estudio de la religión debe ser, a todas luces, un estudio académico y exhaustivo. En ese sentido, las disciplinas presentadas pueden contener ciertas técnicas que van a ayudar a guiar al investigador a establecer parámetros metodológicos sólidos y serios que también darán luces de perspectivas teóricas que puedan ser usadas en pesquisas futuras.

Por supuesto, es crucial reconocer que, en la realización de cualquier investigación, especialmente cuando involucra a individuos contemporáneos, surgen desafíos significativos; estos

incluyen la posibilidad de caer en prácticas etnocéntricas y religiocéntricas, además de las cuestiones inherentes al tema de estudio en sí.

En consecuencia, cuando nos adentramos en investigaciones que abordan a personas que comparten nuestra misma época, debemos ser especialmente cautelosos, puesto que nuestras palabras, escritos y el producto final pueden tener un impacto directo en estas personas. En este sentido, es crucial buscar formas de abordar el tema de manera respetuosa y sensible, evitando causar daño o incomodar a aquellos que practican una determinada religión o pertenecen a un grupo humano específico.

Es pertinente subrayar que esto no implica que haya que pasar por alto ciertos aspectos o realidades en nuestra investigación en ningún caso. El investigador debe mantener la integridad y la imparcialidad en todo momento. En lugar de ignorar o minimizar cuestiones importantes, se trata de abordarlas de manera ética y comprensiva, siempre teniendo en cuenta el impacto que nuestras acciones pueden tener en aquellos a quienes estudiamos. En última instancia, la responsabilidad y la sensibilidad son pilares fundamentales en la investigación contemporánea.

En respuesta a la pregunta inicial sobre la conexión entre la historia de las religiones, la antropología de la religión y la etnohistoria para formar un campo de investigación conjunto, consideramos que su estrecha relación va más allá de simplemente comprender el fenómeno religioso desde lo general hasta lo particular. También implica la comprensión de los modos de pensamiento, especialmente en el caso de las religiones indígenas. Estas investigaciones nos proporcionan valiosa información sobre las mentalidades de diversos actores, como escritores, cronistas de las Indias, viajeros y los primeros etnólogos, es decir, no solo habla de los creyentes, también de quiénes escribían sobre ellos.

La conexión interdisciplinaria no se limita únicamente al método o la teoría; también influye en la manera en que se construye o reconstruye el pensamiento religioso humano. Estas disciplinas, sobre todo, nos ofrecen una perspectiva no confesional, lo cual es fundamental al abordar el tema de las religiones en plural y evitar centrarnos en una verdad revelada concebida como absoluta. Más bien, nos permiten comprender cómo esa verdad impacta a una comunidad específica, norma las conductas de un grupo humano particular y establece lazos familiares y sociales.

Referencias Bibliográficas

- Baerreis, D. A. (1961). The Ethnohistoric Approach and Archaeology. *The American Society for Ethnohistory*, 8(1), 49–77. <https://doi.org/10.2307/480348>
- Baucells Mesa, S. (2003). Historiografía y Etnohistoria. Las fuentes narrativas Canarias y el estudio del contacto entre aborígenes y europeos. *Tabona*, 12, 225–250. <https://bit.ly/3TchnzA>

- Bermejo Barrera, J. C. (2002). El método comparativo y el estudio de la religión. En F. García Bazán y F. Díez de Velasco (Eds.), *El estudio de la religión* (pp. 259–282). Trotta.
- Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Solar.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.
- Brauer, J. (2010). Prefacio. En M. Eliade y J. Kitagawa (Eds.), *Metodología de la historia de las religiones*. Paidós Orientalia.
- Brelich, A. (2012). Prolegómenos a una historia de las religiones. En H.-C. Puech (Ed.), *Las Religiones Antiguas* (Vol 1., pp. 31–97). Siglo XXI.
- Burnouf, E. (1909). *La Ciencia de las Religiones*. Establecimiento Tipográfico de Feliu y Susanna.
- Cantón Delgado, M. (2009). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel.
- Chárriez Cordero, M. (2012). Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5(1), 50–67. <https://bit.ly/3P0rO6C>
- Cruz Pérez, M. A., Ortiz Erazo, M. D., Yantalema Morocho, F. y Orozco Barreno, P. C. (2018). Relativismo cultural, etnocentrismo e interculturalidad en la educación y la sociedad en general. *Academo*, 5(2), 179–188. <https://doi.org/10.30545/academo.2018.jul-dic.10>
- Díez de Velasco, F. (2014). *Breve historia de las religiones*. Alianza.
- Díez de Velasco, F. (2005). Religiocentrismo. *Rever (São Paulo. Online)*, (4), 137–143. <https://bit.ly/3TdmKON>
- Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis* (Vol. 1). Paidós.
- Frazer, J. G. (2015). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez-Luna, E., Fernando-Navas, D., Aponte-Mayor, G. y Betancourt-Buitrago, L. (2014). Metodología para la revisión bibliográfica y la gestión de información de temas científicos, a través de su estructuración y sistematización. *Dyna*, 81(184), 158-163. <https://doi.org/10.15446/dyna.v81n184.37066>
- Haller, D. (2011). *Atlas de etnología*. Akal.
- Kottak, C. (2011). *Antropología cultural*. McGraw Hill.
- Lorandi, A. M. (2012). ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? *Memoria Americana*, 20(1), 17–34. <https://bit.ly/4bUI3NK>
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Trotta.
- Morris, B. (2016). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós.

- Müllauer-Seichter, W. y Monge, F. (2012). *Etnohistoria (Antropología histórica)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Oehmichen Bazán, C. (2014). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://doi.org/10.22201/ia.9786070256325p.2014>
- Ortiz Ocaña, A. (2013). Relación entre la objetividad y la subjetividad. *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, 13(27), 85–106. <https://bit.ly/3P2iaRc>
- Puech, H.-C. (2012). *Las Religiones Antiguas* (Vol. 1). Siglo XXI.
- Ries, J. (2010). *A la búsqueda de Dios. El camino de la antropología de la religión*. EDICEP.
- Ries, J. (2014). *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Encuentro.
- de Rojas, J. L. (2008). *La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. SB.
- de Rosales, D. (1877). *Historia General de el Reyno de Chile Flandes Indiano* (Vol. 1). Imprenta del Mercurio. <https://bit.ly/3uPaCtZ>
- Schwerin, K. H. (1978). The future of Ethnohistory. *Ethnohistory*, 23(4), 323–341. <https://doi.org/10.2307/481650>
- Silva Galdames, O. (1988). ¿Etnohistoria o Historia Indígena? En O. Silva, E. Medina y E. Téllez (Eds.), *Encuentro de Etnohistoriadores* (pp. 7–9). Universidad de Chile.
- Strenski, I. (2015). *Understanding theories of religion. An introduction*. Wiley Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781394261017>
- Todorov, T. (2008). *La conquista de américa. El problema del otro*. Siglo XXI.
- Topolski, J. (1992). *Metodología de la historia*. Catedra.
- Vallverdú i Aixalà, J. (2008). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. UOC.
- de Waal, A. (1975). *Introducción a la Antropología Religiosa*. Verbo Divino.
- Wernhart, K. (2001). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Promedia.

Para citar este artículo bajo norma APA 7

Briones Soto, B. (2024). Historia, etnohistoria y antropología: revisión y aportes para el estudio de la religión. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 16: e6208. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6208>



Copyright del artículo: ©2024 Boris Briones Soto



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.