

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

EL PRINCIPIO SAGRADO (II).  
DE LA EXPERIENCIA RITUAL DE LO  
SAGRADO A LA VERDAD SOCIO-  
LÓGICA DE LA RELIGIÓN

Serie de Clásicos de la Sociología  
*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

Fernando Múgica  
DIRECTOR

Lourdes Flamarique  
SUBDIRECTORA

Alejandro Néstor García  
SECRETARIO

ISSN 1137–2176  
Depósito Legal: NA 3188–2006  
Pamplona

Nº 19: Fernando Múgica Martinena,  
*E. Durkheim: El principio sagrado (II)*

© 2006. Fernando Múgica

Imagen de portada: *E. Durkheim*

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)  
E-mail: sociologia@unav.es  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2480) Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
ZIUR NAVARRA, S.A. Industria Gráfica.  
Pol. Ind. Mutilva Baja, Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
I. REALIDAD Y REPRESENTACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN .....	13
1. La realidad de la religión y el poder de idealizar .....	14
1.1. Realidad y fuerza.....	15
1.2. Realidad y fuerza moral: el poder de idealizar.....	16
2. Representación y realidad en la vida religiosa: la influencia dinamogénica de la religión.....	18
3. El poder de la representación.....	22
II. TEORÍA DEL RITUAL Y FUERZAS RELIGIOSAS .....	29
1. La reivindicación de la primacía del culto .....	29
2. Reglas morales y prohibiciones religiosas: la función del culto negativo .....	32
3. El rito ascético, preparación para la vida religiosa y forma simbólica de los intereses sociales .....	38
4. La ambigua relación entre lo sagrado y lo profano: de la exclusión al contagio .....	42
III. LA TEORÍA DEL SACRIFICIO .....	49
1. El sacrificio y el sistema religioso totémico. Comunión y oblación .....	49
2. Sacralidad y representaciones colectivas: la circularidad del principio sagrado .....	57
IV. LOS RITOS MIMÉTICOS: FIGURACIÓN Y CAUSALIDAD.....	71
1. El principio de eficacia del rito: producción por semejanza .....	71
2. Del rito a la teoría del conocimiento: fuerza, poder, causalidad .....	78

V. RITOS REPRESENTATIVOS O CONMEMORATIVOS. MEMORIA E IDENTIDAD SAGRADA .....	85
1. La dramaturgia del rito conmemorativo.....	85
2. La dimensión estética de la religión y el origen religioso de la fiesta.....	89
3. La ambigüedad del rito y su razón de ser. Acción ritual e identidad grupal.....	93
VI. RITOS EXPIATORIOS Y AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO.....	101
1. La ambigüedad del rito expiatorio: el caso del duelo	101
2. La ambigüedad de lo sagrado.....	105
VII. DEL ELEMENTO A LA TOTALIDAD: EXPERIENCIA RELIGIOSA Y VERDAD DE LA RELIGIÓN .....	111
1. La esfera de la religión y el sentimiento de religiosidad.....	111
2. La religión y el poder de idealizar .....	115
3. Ciencia de la religión y ciencia del hombre. El futuro de la religión.....	121
4. Sociedad y totalidad. Algunas claves del sociocentrismo de Durkhiem.....	123
5. La experiencia del creyente y la verdad de la experiencia religiosa.....	128
EPÍLOGO CONCLUSIVO .....	133

## INTRODUCCIÓN

El libro III de *Les Formes* está íntegramente dedicado a la ritualidad, es decir, al sistema cultural primitivo. Durkheim llama la atención del lector sobre cuál es el verdadero objeto de este Libro III: no se trata de una descripción completa del culto primitivo sino que él busca sistematizar en lo posible una taxonomía de las principales *actitudes rituales*<sup>1</sup>. Es significativa, en mi opinión, la búsqueda de una tipología que descansa en un concepto de raigambre más psicológica que sociológica: el de *actitud*. Por otro lado, el análisis de la ritualidad, se encamina a precisar los resultados de los dos libros anteriores, y, muy especialmente, del dedicado a las creencias (Libro II). Durkheim busca expresamente poner en claro la unidad de su obra. Nada tiene de extraño, por tanto, que la arquitectura del sistema cultural primitivo, tal como se manifiesta en las principales actitudes rituales, tenga un peculiar carácter circular.

En efecto, Durkheim arranca del dualismo sagrado–profano, entendido como el antagonismo de dos sistemas de representación y dos sistemas de estados de conciencia que son orientados y, a su vez, orientan nuestra conducta en direcciones opuestas<sup>2</sup>; y el Libro III termina con un nuevo dualismo, esta vez interno a lo sagrado (la

---

<sup>1</sup> “(...) quisiéramos dedicarnos a comprender, de entre la extrema diversidad de prácticas, las actitudes más características observadas por el primitivo en la celebración de su culto, clasificar las formas más generales de sus ritos, determinar sus orígenes y significación, a fin de controlar y, si hubiera lugar, precisar los resultados a los que nos ha conducido el análisis de las creencias” (FE, 428 [279]). Utilizo a partir de ahora la traducción de Ramón RAMOS TORRE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Akal, Madrid, 1992. El modo de cita será el siguiente. Se utilizarán las abreviaturas FE, a continuación la página de la edición francesa (P.U.F., Paris, 7ª ed., 1985) y, entre paréntesis, la página de la traducción española, que es la que me sirve para citar. La razón de poner primero la referencia a la edición francesa, es facilitar la lectura y estudio de quienes manejen bibliografía especializada. Esta siempre refiere a la edición francesa.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, 453.

ambigüedad de lo sagrado): lo sagrado fasto y lo nefasto. Los polos opuestos de la vida religiosa corresponden a los dos estados opuestos por los que pasa toda vida social: estados de euforia y disforia colectiva<sup>3</sup>. Esta circularidad tan peculiar culmina así, en la ambigüedad de lo sagrado.

En realidad, lo que da unidad al análisis de las creencias y de los ritos es que, en uno y otro caso, el referente último no es otro que una teoría de lo sagrado. Hemos visto en el primer volumen de este trabajo cómo el vocabulario durkheimiano es rico en términos tales como *representación*, *creencias*, *símbolos*, *emblemas*, etc. En algún momento de la parte final me he permitido indicar la conveniencia de ahondar en la cuestión del representacionismo. A lo largo de los diversos trabajos que he publicado sobre la obra de Durkheim, se ha podido percibir cómo el enfoque representacionista de la realidad se ampliaba y ganaba terreno progresivamente. Eso era algo ya perceptible en *Le Suicide* y los pasos ulteriores hasta *Les Formes* no hacían más que avalar la firmeza del proceso. La pregunta que surge a continuación es ésta: ¿qué realidad encierra y expresa la representación? A estas alturas de la sociología durkheimiana ya madura (1912), ¿qué significan realidad y representación? ¿Qué relación cabe establecer entre los dos planos, el ontológico y el genoseológico?

Considero que *Les Formes* no resuelve el carácter enigmático que realidad y representación presentan en el conjunto de la obra de Durkheim, pero son numerosos los indicadores o indicios esclarecedores que en este libro cabe encontrar. Si se toma el período que va del artículo sobre representaciones individuales y colectivas (1898) hasta el curso sobre *Pragmatismo y sociología* (1913–1914), pasando por el artículo que se refiere a los juicios de valor y los juicios de realidad (1911) y *Les Formes* (1912), tenemos un material considerable para esclarecer en lo posible el complejo estatuto del binomio realidad–representación.

¿Qué sentido tiene semejante intento esclarecedor de cara al análisis pormenorizado de *Les Formes* en que estamos inmersos? Lo diré del modo más sintético posible; sigo por lo demás el propio relato que Durkheim desarrolla en las conclusiones<sup>4</sup>. Las creencias

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, 591.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, 596–598.

religiosas reposan en un tipo de experiencia, la experiencia religiosa, cuyo valor demostrativo no es inferior en cierto sentido al de las experiencias científicas, aunque sea diferente. Pues bien, la experiencia religiosa es simultáneamente experiencia de una realidad y de una representación o sistema de representaciones. Qué sea una y otra y qué relación guardan entre sí, eso es lo que hay que estudiar, si queremos comprender la teoría de lo sagrado que Durkheim propone.

Por otro lado, la propia arquitectónica de *Les Formes* aconseja acometer cuanto antes este empeño. Como acabamos de decir, el estudio de la ritualidad no deja de ser una taxonomía no exhaustiva de las actitudes rituales que el ser humano primitivo adopta frente a lo sagrado. Cabría decir que se trata de las principales actitudes rituales que están vinculadas a la experiencia religiosa fundamental (en el sentido de 'fundante'): la experiencia de lo sagrado.

El interés manifiesto que los especialistas en Durkheim pertenecientes al ámbito anglosajón han mostrado recientemente por esta temática (realidad, representación, creencias, símbolos) obedece sin duda a la búsqueda de una comprensión integral de la obra de Durkheim. Ahora bien, no es menos cierto que dicho interés conecta directamente con la especial sensibilidad que la sociología de orientación posmoderna ha mostrado por la ambivalencia tanto de la realidad social como de su semántica y el complejo emocional asociado a ambas. *Les Formes* puede ser leído como un clásico de la sociología de las emociones, muy en especial por su comprensión de la ritualidad y del modo como en los ritos se regula o no la expresión emocional<sup>5</sup>.

Personalmente, y al margen de debates más o menos coyunturales, considero que la obra de Durkheim arrastra una ambigüedad conceptual de gran calado: es la ambigüedad entre lo social y lo colectivo. El modelo sociológico durkheimiano no es la relación de Ego a Alter; es el Nosotros como presencia fundante, como principio de realidad y de poder. La ambigüedad fundamental que puede acontecerle a un Nosotros-colectivo es el extrañamiento: conver-

---

<sup>5</sup> Un análisis detallado de esta temática y las aportaciones de Elías, Bauman, Baudrillard, Meštrović y Maffesoli, entre otros muchos, puede consultarse en Jonathan S. FISH, *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*. Para comprender a Durkheim en su propio contexto teórico, cfr. S. WILLIAMS, *Emotion and Social Theory*, Sage, London, 2001.

tirse en una fuerza extraña (un poder anónimo y difuso), en un Ello-colectivo. Tal extrañamiento es sinónimo de la *degeneración de la comunidad*. La sacralización de lo colectivo y de los sentimientos vinculados u orientados a lo colectivo no aminora la ambigüedad; en todo caso, la aumenta.

¿Por qué encaja realmente *Les Formes* en el orden de cuestiones suscitadas por la sensibilidad sociológica posmoderna? Mi respuesta es: porque la teoría de lo sagrado se constituye a partir de un continuo, cuyos extremos son el colectivismo primitivo (un régimen comunal-clánico) y el individualismo. Es la misma situación que han descrito, entre otros, autores como Bellah y Maffesoli, en sus respectivos análisis sobre la deconstrucción del sistema social moderno. Hay una reposición de formas socio-culturales primitivas en el seno del nomadismo individualista posmoderno. Las descripciones cinematográficas del futuro de la humanidad tras las grandes catástrofes que nos amenazan, resultan muy esclarecedoras de lo que aquí se indica: tribalismo e individualismo. Realmente no hace falta apelar a la imaginación futurista. El espacio urbano en nuestros días es testigo privilegiado de la simultaneidad y de la alternancia de estilos de vida que cabe adscribir a cualquiera de las dos formas.

Comenzar el estudio del Libro III poniendo primero sobre la mesa la relación entre realidad y representación no es un acto gratuito y ni siquiera es original. Lo hace el propio Durkheim al inicio de las conclusiones que culminan *Les Formes*. Veamos su argumentación, que será la mejor manera sin duda de introducir la cuestión en toda su amplitud; ésta incluye, como veremos, la dimensión afectiva y dinamogénica de la religión.

Durkheim sostiene de entrada que quienes han intentado explicar racionalmente la religión, han considerado que el elemento esencial son las representaciones, es decir las creencias. Los ritos aparecían como traducciones externas de estados internos, los únicos dotados de un valor intrínseco. Ahora bien, este modo de concebir la religión, objeto Durkheim, es ajeno a la vivencia y experiencia directa de la vida religiosa que posee el creyente: no encaja en su experiencia cotidiana. ¿Qué experimenta realmente quien cree y comulga con su dios? Lo que experimenta es que su poder se amplía: que *puede* más. Se trata, por tanto, de la vivencia directa



de una fuerza<sup>6</sup>. La desproporción entre una simple representación o idea, que no es más que un elemento de nosotros mismos, y la eficacia de una fuerza salvífica, es tal que no cabe entender la virtud dinamogénica de la religión a partir de la sola creencia, que, en cualquier caso, sólo podría ser un elemento de nuestra facultad de representar, es decir, de nuestra interioridad.

La representación, en tanto que elemento de nuestra interioridad y, por tanto, de nuestra vitalidad natural, es capaz de suscitar aquellas fuerzas emocionales que ya radican en nosotros; lo que no puede hacer es crearlas ni acrecentarlas. En última instancia, respecto de un objeto digno de ser amado y buscado cabe situarse en una relación de concepto o una relación de comunión activa y afectiva. Así traduce Durkheim la teoría y la praxis. El puro concepto no tiene repercusiones en orden a la experiencia religiosa de *poder más*, y en orden a que “de tal objeto surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición y además (...) estemos en posesión de algún medio para hacerlas penetrar en nosotros y fundirlas en nuestra vida interior. Ahora bien para esto no basta con que las pensemos, sino que es indispensable que nos situemos en su esfera de acción (...), en una palabra, es preciso que actuemos y repitamos los actos que así son necesarios todas las veces que proceda para renovar sus efectos”<sup>7</sup>.

El culto se concibe, por tanto, como un conjunto de actos regularmente repetidos; no es un simple sistema simbólico por el que la fe se traduciría al exterior, sino el conjunto de prácticas que crea y recrea periódicamente la fe. La eficacia de la acción está por entero del lado del sistema cultural<sup>8</sup>. Durkheim es coherente con su convencimiento del primado de la acción. Vivir es actuar: no es sólo una teoría ardorosamente defendida en su juventud frente al inte-

---

<sup>6</sup> “[El fiel] Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba. El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe” (FE, 595 [388]).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 596 (389).

<sup>8</sup> “(...) es el culto el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que, para el fiel, constituyen algo así como la prueba experimental de sus creencias (*ibidem*).

lectualismo ético de algunos filósofos del derecho alemanes, como ya vimos en otro lugar<sup>9</sup>; esa misma tesis vuelve a ser repetida en 1911: “Vivir es, ante todo, actuar, actuar sin calcular (*agir sans compter*), por el placer de actuar”<sup>10</sup>.

La acción domina completamente la vida, porque es su expresión más genuina y directa. Esto se aplica muy especialmente a la vida religiosa, donde el culto ostenta un papel preponderante: “Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria”<sup>11</sup>. La sociedad sólo puede hacer sentir su influencia si está en acto y únicamente está en acto cuando los individuos que la constituyen se encuentran reunidos y actúan en común<sup>12</sup>.

Hay una razón adicional poderosa, de carácter dialéctico, para distinguir, primero los efectos que causa la representación, de los que origina el rito, es decir, la acción; y, a continuación, subrayar que la eficacia de los segundos es muy superior a la de los primeros. Una representación o idea es, como dice Durkheim, una afectación de nuestro pensamiento: su modo de ser es psíquico. En sí misma considerada, la realidad de la representación es psicológica y, como tal, indiscernible de nosotros: un elemento de nosotros mismos, declara Durkheim. Planteada en esos términos, la representación podría ser indiscernible de una alucinación y, por tanto, no podría objetar nada a quien sostuviera que el objeto de la religión es una ilusión del espíritu. Ahora bien, “todo nuestro estudio

<sup>9</sup> Cfr. F. MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 13–20.

<sup>10</sup> É. Durkheim, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* (número excepcional del 3 de julio de 1911). En *Idem, Sociologie et philosophie*, 126.

<sup>11</sup> FE, 598 (390).

<sup>12</sup> “Es por medio de la acción común como [la sociedad] adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado” (*ibidem*). Durkheim se remite expresamente a su teoría del simbolismo y al papel del símbolo en la vida social (cfr. *ibid*, 329–335).

se asienta en el postulado de que no puede ser puramente ilusorio ese sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos”<sup>13</sup>.

Si traducimos el argumento a la gran temática de la monografía sociológica sobre el suicidio, cabría decir que la representación encaja mejor con el modelo de la alucinación, la sugestión y la hipnosis. En términos dialécticos, argumentables, la representación no es un elemento suficientemente poderoso para defender que del objeto pensado surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición. El estatuto de la representación –precisivamente considerado– no permite salir fuera del plano de la conciencia; en este punto, Durkheim continúa ligado al planteamiento cartesiano de una filosofía de la conciencia.

Además de pensar, podemos situarnos en la esfera de la acción del objeto, entrar en comunión afectiva con él e interactuar ritualmente. Aquí ya no puede operar el modelo de la sugestión hipnótica, sino el del contagio. La fuerza del objeto se reproduce fuera de él y se contagia a quienes entran en contacto con él. Durkheim ha reiterado en muchos textos la contagiosidad extrema de lo sagrado<sup>14</sup>. La sección 4 del segundo capítulo (Libro III) está dedicada íntegramente a exponer el modelo del contagio y a aplicarlo al modo como lo sagrado amplía su radio de acción, se reproduce continuamente<sup>15</sup> y de este modo se propaga. Las vías de contagio son las fuerzas religiosas y las emociones. Durkheim llama la atención sobre los fenómenos de contagio. Este modelo explicativo, sostiene expresamente, no es una puerta abierta al irracionalismo, antes bien, asegura que se ha abierto la vía a las explicaciones científicas del futuro<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 596 (389).

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, 455–459.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, 459–464.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 464.



# I

## REALIDAD Y REPRESENTACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

No es casual que en el inicio de las conclusiones Durkheim recuerde algo sobre lo que ha sido muy insistente a lo largo de todo el libro, especialmente en la exposición del problema y en la definición del fenómeno religioso. Lo que caracteriza su posición como científico de la religión es el postulado sobre el que reposa todo su estudio, que no es otro que el siguiente: el sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser una pura ilusión; debe haber una realidad a la cual responda tal sentimiento. Pues bien, “hemos visto que esa realidad que las mitologías han presentado (*se sont représentées*) en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad”<sup>17</sup>. El texto habla de ‘la realidad’ y del modo en que el pensamiento mitológico se ha representado esa realidad. He elegido este texto porque condensa la posición de Durkheim.

¿Qué indicios de realidad se aportan? Si seguimos el texto citado, se encuentran lo que cabría llamar indicios o indicadores de realidad; son los siguientes: a) la sociedad tiene el poder de poner en acción fuerzas morales; b) despierta sentimientos por los que el ser humano se vincula a su culto; depende y se refugia en él, porque ahí es donde encuentra un sentimiento de apoyo, de encontrarse a salvo y de tutela; c) finalmente, es la sociedad quien eleva al creyente por encima de sí mismo y lo *rehace*<sup>18</sup>. No se olvide que, según Durkheim, la vida religiosa constituye la forma eminente y la expresión resumida del conjunto de la vida colectiva. Lo que se cumple en ella, vale para el resto de la vida colectiva. Es el caso de

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 597 (390).

<sup>18</sup> “... incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad” (*ibidem*).

las representaciones y, sobre todo, de las fuerzas: las fuerzas religiosas son fuerzas humanas, fuerzas morales. Este último caso, el de las fuerzas, es ya el ámbito de la realidad.

#### 1. LA REALIDAD DE LA RELIGIÓN Y EL PODER DE IDEALIZAR

Una tesis central de la sociología durkheimiana es que la vida social está compuesta esencialmente de representaciones y que la religión es el sistema de símbolos por los que la sociedad alcanza a tener conciencia de sí misma<sup>19</sup>. Si esto es así, ¿el concepto de realidad se reduce exclusivamente a la base morfológico-social? No lo parece, pues el hecho de que ‘las cosas’ sean reales es poco relevante. Lo que es relevante a los efectos de la sociología de la religión es la ambigüedad del concepto de realidad, cuando se aplica al ámbito de lo religioso<sup>20</sup>. No olvidemos el planteamiento del problema que hace Durkheim: explicar sociológicamente la religión estriba en indicar qué realidad se encierra tras las representaciones y símbolos religiosos.

El problema se agudiza en tanto que lo que Durkheim llama la realidad objetiva de los hechos sociales, en el prólogo a la segunda edición –1901– de su manifiesto metodológico sobre las reglas que deben regir el método sociológico, es una realidad construida por el investigador. Tratar los hechos sociales como cosas no equivale a adjudicarles sin más el estatuto de cosas. Se impone, por tanto, encontrar unos indicadores por los que quepa reconocer la realidad en sentido fuerte. Fiel a su programa metodológico, Durkheim construye el objeto –en este caso y paradójicamente, la realidad– por acumulación de rasgos exteriores reconocibles.

---

<sup>19</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 352.

<sup>20</sup> Pickering hace observar que “Durkheim nunca definió formalmente la realidad” (W.S.F., PICKERING, *What do representations represent?*, 104). Pickering no duda en hablar de una concepción ambigua de la realidad (Cfr. *ibid.*, 108).

### 1.1. Realidad y fuerza

“En una palabra, la característica de la religión es la influencia dinamo-génica que ejerce sobre las conciencias. Explicar la religión es, ante todo, explicar esta influencia”<sup>21</sup>. El máximo indicador de realidad es la *fuerza*; allí donde hay fuerza –da lo mismo si se trata de fuerza física, social o moral– cabe decir que emana de algo que es *real*. Un signo claro de que la religión no es un delirio es que el creyente puede sentir en sí mismo una fuerza –fuerzas morales– que le protegen y reconfortan: “es preciso que esas fuerzas sean reales, que existan realmente en mí. Pues ese sentimiento de reconfortamiento y dependencia no es ilusorio”<sup>22</sup>. Tengamos bien presente que la insistencia de Durkheim en que no es lo mismo la realidad que la representación de algo, está directamente vinculada con su tesis de que la religión posee un objeto real.

En la discusión pública que siguió a su exposición sobre *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* (*Société française de philosophie*, 1913), Durkheim defendió las principales tesis de su libro frente a diversas objeciones que se le hicieron. Todos los debates revisten un gran interés, pero el que sostiene con el psicólogo Delacroix afecta directamente a la cuestión que estamos considerando. En el curso de su intervención, Delacroix había sostenido que Durkheim fundaba la religión sobre lo que consideraba lo real por excelencia, a saber: la conexión entre los hombres. Durkheim matiza esa afirmación del siguiente modo: “He dicho que la comunión entre los hombres es, no la realidad por excelencia, sino simplemente (*tout simplement*) una realidad (por ello me opongo al animismo), y una realidad moral (por ello me opongo al naturalismo)”<sup>23</sup>.

El estado colectivo que suscita la religión es la comunión entre los hombres, la comunión entre las conciencias y su fusión en una conciencia resultante que las absorbe de un modo momentáneo. Pero esta comunión no está ni puede estar en acto continuamente,

---

<sup>21</sup> É. DURKHEIM, *L'Avenir de la Religion* (1914), en *La science sociale et l'action*, 309.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>23</sup> É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13/1913, 83. En *Textes* 2, 39.

sino de una manera intermitente. Se trata, por tanto, de una de las posibles formas de vida social, pero no la única<sup>24</sup>.

Tras subrayar que la perspectiva adoptada en su exposición es el carácter dinamogénico de la religión, Durkheim realiza una sucinta presentación de su tesis principal: “La sociedad existe, es una realidad. Una explicación sociológica de la religión se distingue, pues, netamente del animismo: la religión, desde este punto de vista, tiene un objeto en lo real”<sup>25</sup>.

## 1.2. Realidad y fuerza moral: el poder de idealizar

La sociedad desarrolla fuerzas morales que elevan al creyente por encima de sí mismo. La fuerza moral es el segundo indicador de realidad y lo es en varios sentidos. Por un lado, nuestras aspiraciones hacia el bien, lo bello y el ideal proceden de lo más profundo de nuestro ser. Ahora bien, sería una simplificación arbitraria no ver en la religión otra cosa que su aspecto idealista: “La religión es realista a su modo. (...) Lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen; la refleja en todos sus aspectos (...)”<sup>26</sup>.

¿Dónde se origina esta idealización? ¿Cabe seguir afirmando que el poder de idealización moral es un indicador de realidad? Es cierto que la idealización sistemática es una característica esencial de las religiones. El hombre es el único ser que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a lo real. El poder de idealizar responde a la naturaleza misma de lo sagrado, “pues lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro”<sup>27</sup>. Durkheim considera que la formación de un ideal es un producto natural de la vida social; él lo explica como un proceso de intensificación de la vida colectiva.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 84. *Textes* 2, 40.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 82. *Textes* 2, 38.

<sup>26</sup> FE, 601 (392).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 602–603 (393).



El pensamiento y la vida religiosa hacen acto de presencia cuando se sobrepasa un umbral de excitación de la vida colectiva, lo cual determina a su vez una exaltación de la vida moral. Llama la atención del lector que la explicación de la regeneración de la vida moral societaria sea de índole psicológica<sup>28</sup>. Este cambio en las condiciones de la actividad psíquica genera en el creyente lo que los psicólogos llaman una disonancia cognitiva. Con objeto de restablecer la consonancia y reconocer en el conjunto de su experiencia esas impresiones tan particulares y novedosas que siente, el creyente “presta a las cosas con las que está más directamente en contacto propiedades de las que carecen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia común”<sup>29</sup>. La duplicidad de mundos (mundo real/mundo profano y mundo ideal/mundo sagrado) tiene su origen en la necesidad individual de reordenar la totalidad de la experiencia, subvertida en el seno de una acción colectiva, mediante la integración de una nueva dimensión experiencial, desconocida hasta este momento por el creyente.

La efervescencia colectiva altera la forma ordinaria de experiencia y desequilibra el orden representacional hasta ese momento vigente. La nueva vida que se despierta se corresponde con el flujo de nuevas fuerzas psíquicas que se han incorporado a las que ya disponíamos<sup>30</sup>. La idealidad y la nueva vida moral exigen un suplemento de fuerzas psíquicas que reestructuren un equilibrio roto: en última instancia es un mecanismo de recomposición de fuerzas.

---

<sup>28</sup> “Y, en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea” (*ibid.*, 603 [393]).

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> “Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia” (*ibidem*).

## 2. REPRESENTACIÓN Y REALIDAD EN LA VIDA RELIGIOSA: LA INFLUENCIA DINAMOGÉNICA DE LA RELIGIÓN

La presentación que Durkheim hace de su libro ante un grupo de filósofos en la *Société française de philosophie*, subraya la razón fundamental que mejor permite entender el libro. Dicha razón no es otra que ese carácter esencial de toda religión que cabría llamar su virtud dinamogénica. Ahora bien, en el momento de explicarlo Durkheim introduce una distinción que resulta decisiva: la religión como sistema de representaciones y como sistema de acción. Como veremos, será en este último plano desde donde realmente se alcanza y se “toca” la realidad.

En sentido estricto, ya desde *Le Suicide*<sup>31</sup> Durkheim ha considerado la religión como un vasto sistema simbólico por el que la sociedad toma conciencia de sí misma; es el modo propio en que el ser colectivo se representa la vida colectiva y, muy especialmente, determinados aspectos y esferas que forman parte de la vida humana en sociedad. Parece como si la religión tuviera que ver de suyo con la muerte, el más allá, la naturaleza infinita o el ideal.

En las primeras definiciones de la religión Durkheim ha hecho hincapié en su dimensión representacional como fundamento de la obligación. De un modo u otro, este modo de proceder situaba el ideal en el centro de la argumentación. “En un sentido, el ideal es algo humano; se elabora en nuestras conciencias. Pero, al mismo tiempo, parece orientarse hacia un no sé qué, que excede lo dado”<sup>32</sup>. La explicación de la religión estribaría, por tanto, en poder dar razón de cómo han llegado los hombres a *pensar* otra cosa distinta a lo que es, pero sin ir más allá del puro orden del *pensar*.

La transferencia de actividad psíquica se produce en el plano puramente representacional. En realidad, ello no afecta a lo esencial de la religión que no es del orden del pensar o del idear, sino del orden de la acción. Por esta última vía sí cabe explicar tanto la influencia dinamogénica de la religión como su perennidad. Durkheim deja muy claras sus intenciones: detrás de las creencias hay

<sup>31</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 352–353.

<sup>32</sup> É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”..., 66. *Textes* 2, 26.

fuerzas. “Una teoría de la religión debe hacer ver ante todo qué son esas fuerzas, de qué están hechas, cuáles son sus orígenes. Falta mucho para que esté todo dicho cuando se ha explicado de qué modo, más allá de lo real, llegamos a concebir teóricamente un ideal. Es preciso además mostrar de qué modo mueve ese ideal, de dónde obtiene las fuerzas que le permiten actuar, y hacerlo de la manera especial que le caracteriza”<sup>33</sup>. Cabe pensar que Durkheim se plantea en el plano de la religión lo que ya en su momento determinó un giro significativo de su sociología de la moral. No es satisfactoria una teoría del ideal moral que dé razón de su carácter obligatorio, pero no de su carácter deseable; es preciso reconciliar ambas dimensiones en una sola teoría.

¿Por qué mueve al fiel la religión? La explicación que aporta Durkheim sigue siendo psicológica<sup>34</sup> y recuerda inevitablemente la descripción de un trance que experimenta el *médium* en una sesión de espiritismo. Las mismas palabras que emplea lo sugieren implícitamente: la situación y la sensación por las que pasa el fiel cuando está en estado religioso. Si no abandonáramos el plano de la representación, siempre podría hablarse de que el fiel llegó a ser víctima de una ilusión. En este caso, la afluencia de fuerzas no tiene nada de imaginario; es algo completamente real y así lo prueba de un modo concluyente lo que el fiel experimenta en semejante estado: ¡que puede más!<sup>35</sup> Sabemos bien a estas alturas que Durkheim rechaza con todas sus fuerzas toda forma de crítica que haga del objeto de la religión una forma de ilusión. Adquirir fuerza, poder más no es una ilusión; como hecho es inobjetable.

La realidad así alcanzada —¡experimentada y vivida!— es la realidad de un poder, de una fuerza. Aunque interpretemos mal su significado y utilidad, no podemos equivocarnos acerca de su efectividad, porque ésta es la que se corresponde con “el aflujo de vida

<sup>33</sup> *Ibid.*, 66–67. *Textes 2*, 27.

<sup>34</sup> “Cuando el fiel está en estado religioso, se siente en relación con fuerzas que presentan los dos caracteres siguientes: lo dominan y lo sostienen. Siente que son superiores a aquéllas de las que dispone ordinariamente, pero al mismo tiempo tiene la impresión de que participa de esta superioridad” (*ibid.*, 67. *Textes 2*, 27).

<sup>35</sup> “Puede más. Indudablemente, con gran frecuencia él se representa de un modo ilusorio el sentido en que ejerce ese poder excepcional. (...) Pero la ilusión recae únicamente sobre la naturaleza de los fines para los que puede emplearse este poder, no sobre su realidad” (*ibidem*).

que sentimos en nosotros. (...) Este aflujo no tiene nada de imaginario; es real”<sup>36</sup>. El proceso de revitalización se traduce en nuevas realidades: una confianza, más ganas de vivir, un entusiasmo que el fiel no logra experimentar en los tiempos ordinarios. El tiempo sagrado es, pues, tiempo de revitalización y, a la vez, de transformación de la experiencia del mundo. Fuerzas y representaciones van de la mano y eso es precisamente lo que permite entender mejor la virtud dinamogénica de la religión.

La realidad percibida es la realidad de una vitalidad nueva, la vitalidad social, que el creyente experimenta como fuerza sagrada, fuerza religiosa. Se plantea así la gran cuestión: ¿con qué realidad se encuentra realmente el creyente: la divinidad o la sociedad? A fuer de reiterativo, ¿qué es lo ‘realmente real’ que vive el creyente como poder excepcional? El hecho de que las cosas religiosas no sean exactamente tal como se las representa el creyente, no es razón alguna para declarar que sus creencias carecen de todo valor objetivo<sup>37</sup>.

Durkheim postula, frente a quienes la niegan, la racionalidad del hecho religioso a través de un análisis de las fuerzas religiosas; dichas fuerzas son, según él, simultáneamente fuerzas naturales y morales que emanan de las conciencias y de su fusión en la conciencia grupal. El sesgo que adopta en su caso la explicación de lo sagrado tiende a enfatizar decididamente la fusión de las fuerzas individuales en una resultante: las fuerzas colectivas. La fuerza colectiva se convierte indudablemente en la vía de acceso principal a la realidad de la religión. Veamos la cuestión con un cierto sesgo.

En *Les Formes* lo sagrado desplaza a la divinidad del centro de la religión; lo sagrado es, a su vez, la dimensión real de lo religioso. Por otro lado, lo sagrado pasa a ser comprendido como un núcleo de vida y de fuerza simultáneamente natural y moral. Finalmente, lo sagrado desvela y libera la fuerza espiritual-moral que se contiene en la fuerza natural. Observamos que lo sagrado queda estrechamente vinculado a la fuerza. Durkheim desplaza la religión

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> “(...) toda ciencia que se funda postula la racionalidad de las cosas que intenta estudiar. Por tanto, es legítimo que la ciencia de las religiones concuerde con este mismo postulado, que es la condición de su existencia. Con los que lo niegan es inútil toda discusión y todo acuerdo resulta imposible” (*ibid.*, 68, *Textes* 2, 28).

al plano de la sacralidad y, a su vez, no tiene inconveniente alguno en resaltar la dimensión naturalista de tal sacralidad, junto con su dimensión activa. Durkheim no aspira a sustituir la religión por una espiritualidad del tipo que sea; en su teoría sociológica de la religión no hay rastro alguno de espiritualidad y así se lo reprocha explícitamente Gaston Richard. Su deseo es, más bien, quintaesenciar la religión hasta alcanzar su núcleo sagrado; en vez de religiosidad global o religión natural, Durkheim se refiere directamente a la sacralidad. De un modo paradójico, su sociología religiosa se presenta como la culminación del espiritualismo (o sea, del representacionismo), pero la ciencia de la religión contenida en ella hace inviable toda forma de espiritualidad religiosa. No son pocos los que han observado que, en el elenco ritual, Durkheim no encuentra lugar para la plegaria (*prière*), para la oración: el diálogo del creyente con la divinidad.

La idea de lo sagrado domina todo el amplio espectro de la vida religiosa, pero la realidad a la que refiere es a la sociedad y no a la divinidad: “toda la religión está dominada por una misma idea, que es la idea de lo sagrado. Para el creyente, todo el conjunto de ritos y creencias es función de la naturaleza de la divinidad. No resulta sorprendente que esos mismos hechos sean todos función de la naturaleza de la sociedad, si la divinidad no es otra cosa que la sociedad transfigurada”<sup>38</sup>. La socialidad colectiva es la verdad última y, por tanto, la realidad de lo sagrado. Durkheim lo había dicho ya en 1906: “la divinidad es solamente la sociedad transfigurada y expresada de un modo simbólico”<sup>39</sup>. La relación simbólica es la relación entre realidad y representación: sociedad y divinidad<sup>40</sup>.

La relación entre realidad (sociedad) y representación (divinidad) es totalizante. Lo es, en primer lugar, porque “la sociedad se

<sup>38</sup> *Ibid.*, 69. *Textes* 2, 29.

<sup>39</sup> É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et philosophie*, 75.

<sup>40</sup> “Más bien, una es una realidad y otra, una forma simbólica de ésta. Es un proceso de sentido único. La realidad es la sociedad y la divinidad es la expresión simbólica (figurada, transfigurada, hipostasiada) de ésta” (W.S.F., PICKERING, *Durkheim's Sociology of religion...*, 232. En realidad, todo el cap. XII, “God's identity revealed”, 227–243 y el cap. XIII, “Society: a divine being”, 244–261, son de gran interés para el tema que nos ocupa).

erige ella misma en el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; ésta es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras clases”<sup>41</sup>. Y, en segundo lugar, parece claro que la relación que existe entre la realidad del todo y su representación debe ser totalizante por principio. Se entiende que Durkheim sostenga que los conceptos de totalidad, sociedad y divinidad no son más que diferentes aspectos de una misma noción.

### 3. EL PODER DE LA REPRESENTACIÓN

La sociología de la religión que se contiene en *Les Formes* contiene sin duda una reflexión sobre la conexión simbólica que prácticamente todo (cosas, animales, acciones, palabras, imágenes, etc.) puede tener con la fuerza o energía universal sagrada que constituye el núcleo de la vida colectiva o grupal. Durkheim construye un tipo ideal de reunión (*rassemblement*). La colectividad genera exaltación: un fenómeno de muchedumbre que libera considerables energías sociales, al tiempo que permite percibir el poder de la sociedad clánica sobre los individuos. Toda la descripción de la fiesta (*corrobori*) religiosa australiana<sup>42</sup> permite asistir a una gran representación o puesta en escena de medios sociales efervescentes que hacen posible que el creyente pase abruptamente del mundo profano al mundo sagrado y sea ‘raptado’ por este último: “El uno es aquél en el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin tomar contacto inmediatamente con fuerzas extraordinarias que lo enardecen hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo el de las cosas sagradas”<sup>43</sup>.

¿Por qué acabo de emplear el término ‘raptado’? Las ceremonias de exaltación colectiva que Durkheim describe siguiendo el relato de Spencer y Gillen, tienen como desenlace la pérdida de la auto-

<sup>41</sup> FE, 630 (410).

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, 307–312.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 313 (205).

conciencia individual. El yo no expande su conciencia, simplemente transfiere su energía fuera de sí y se autoenajena: “Se comprende sin dificultad que, una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiendo dominado, arrastrado por una especie de fuerza exterior que le hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en un nuevo ser (...)”<sup>44</sup>. El proceso de auto-enajenación no es disonante: todos los que participan en la situación –“una escena de un frenesí verdaderamente salvaje”<sup>45</sup>– se sienten igualmente transfigurados.

La consonancia tanto en la modalidad del experimentar como en la experiencia misma de la situación refuerza si cabe en cada quien los efectos del ‘tránsito’. El resultado es una gran escena en la que el acontecimiento (*événement*) genera una nueva realidad: “todo se desarrolla como si realmente fuera transportado a un mundo especial, completamente diferente de aquél en que vive de ordinario, a un espacio poblado por completo de fuerzas excepcionalmente intensas, que le invaden y metamorfosean”<sup>46</sup>. Esta metamorfosis pone de manifiesto el poder de las representaciones: la representación ‘crea’ realidad. Durkheim emplea diversos términos (proyección, figuración, hipostatización, etc.) pero todos apuntan a lo mismo: la capacidad de ‘crear realidades’ a partir de representaciones.

La representación de una cosa añade valor a las propiedades naturales de dicha cosa. Esto sucede en forma eminente en el caso de las representaciones colectivas<sup>47</sup>. Aunque ese poder ligado a la representación sea puramente ideal, actúa como si fuera real. Y, en cierto modo, lo es, pues determina la conducta del hombre exactamente igual que lo haría una fuerza física. “Y es que el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que en él reside, está dotado de una eficacia que el pensamiento individual sería incapaz

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 312 (205).

<sup>45</sup> *Ibid.*, 311 (204).

<sup>46</sup> *Ibid.*, 312 (205).

<sup>47</sup> “Pero las representaciones colectivas atribuyen, con mucha frecuencia, a las cosas de las que se predicen propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso” (*ibid.*, 326 [213]).

de tener; por la acción que ejerce sobre nuestro espíritu, es capaz de hacernos ver las cosas desde el punto de vista que le conviene; agrega o desgaja algo de la realidad, según las circunstancias. Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el dominio social. En él la idea es constructora de realidad mucho más que en cualquier otro”<sup>48</sup>. Esa forma de pseudo-delirio que se encuentra en la base de tantas representaciones colectivas no es más que una forma de ese idealismo esencial que constituye el fondo de la vida social.

El pensamiento colectivo proyecta una realidad y un valor que no están en las cosas. La representación simbólica muestra aquí toda su eficacia<sup>49</sup>. Se entiende que Durkheim subraye que la vida social únicamente es posible gracias a un vasto simbolismo<sup>50</sup>. La función de tal simbolismo es garantizar que la vida social sea simultáneamente *unidad, regulación y expresión*.

Del mismo modo que el símbolo se superpone a la representación, el carácter sagrado que reviste una cosa está superpuesto a ella, pues no depende de las propiedades constitutivas de dicha cosa<sup>51</sup>. Durkheim sostiene que esta concepción de la religión permite explicar por fin ese importante principio que se encuentra en multitud de mitos y ritos: cada elemento de un ser sagrado tiene el mismo carácter sagrado, el mismo poder y eficacia que el todo. Con otras palabras, si subdividimos lo sagrado siempre resultará lo sagrado: es lo que no puede seguir siendo analizado (lo inanalizable). En términos cartesianos habría que decir que nos encontramos ante una idea cuyo contenido representacional es el de una realidad aparte, que, por principio, deja fuera de sí cualquier otra realidad.

Este es, por otro lado, el punto de partida del Libro III de *Les Formes*, dedicado a las principales actitudes rituales: lo que caracteriza a los seres sagrados es que son realidades separadas; entre

<sup>48</sup> *Ibid.*, 326 (214).

<sup>49</sup> “El símbolo está ligado a los fenómenos de valor y a esas proyecciones que constituyen la diferencia entre las cosas” (C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions...*, 221).

<sup>50</sup> “Así, la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de su historia, sólo es posible gracias a un amplio simbolismo” (FE, 331 [217]).

<sup>51</sup> “El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la vida empírica; *está sobrepuesto a ella*” (*ibid.*, 328 [215]).



ellos y los seres profanos existe una solución de continuidad. Esta separación se simboliza y realiza por medio de rituales<sup>52</sup>, como muy pronto veremos. Antes de ello, desarrollemos una última consideración sobre la sociedad en tanto que origen de la fuerza religiosa.

“Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión”<sup>53</sup>. Es frecuente señalar que, en el pensamiento de Durkheim, el término ‘sociedad’ es polisémico y que puede responder a diversos planos de la realidad social. Esto cabe afirmarlo con más fuerza, si cabe, cuando él refiere la religión a la sociedad<sup>54</sup>. Podría suceder que se tratara de la morfología social, de la fisiología social, de las representaciones colectivas. La pregunta que se hace el propio autor pone de manifiesto el problema: “¿Cuál es exactamente la sociedad que de esta manera se supone como sustrato de la vida religiosa?”<sup>55</sup>. Durkheim desgana una respuesta que se mueve entre dos términos: la sociedad real, con todas sus imperfecciones incluidas, y la sociedad ideal, donde el mal estaría desterrado. La sociedad ideal supone la religión, lejos de poder explicarla, y, al mismo tiempo, la religión no ignora la sociedad real: es su imagen y refleja todos sus aspectos, incluidos los más vulgares<sup>56</sup>.

La religión, en sus diversas formas históricas, deja que se trasluzca la realidad –la sociedad–, pero ésta lo hace “agrandada, transformada, idealizada. Bajo este punto de vista, las religiones más primitivas no se diferencian de las más recientes y refinadas”<sup>57</sup>. Como sabemos, según él, el poder de idealización sistemática de la realidad constituye una característica esencial de las religiones. El rito potencia, si cabe, este poder de idealización, puesto que simboliza y realiza por medio de acciones la mutua separación de mun-

---

<sup>52</sup> “Por definición, los seres sagrados son seres que están aparte, separados. Lo que los caracteriza es el hecho de que entre ellos y los seres profanos existe una solución de continuidad. En condiciones normales, los unos se sitúan por fuera de los otros. Hay todo un conjunto de ritos cuyo objeto es la consecución de tal estado de separación que es esencial” (FE, 428 [279]).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 599 (390).

<sup>54</sup> Cfr. C. TAROT, *op. cit.*, 238.

<sup>55</sup> FE, 600 (391).

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, 601.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 601 (592).

dos, el mundo de lo sagrado y el de lo profano, con el fin de llevar al creyente a ese nivel de realidad más elevado, que es el mundo de lo sagrado. En este orden de cosas, creencias y prácticas rituales van de la mano: las dos aspiran a elevar al hombre por encima de sí mismo y hacerle vivir una vida superior a la que él podría llevar si obedeciera a su espontaneidad<sup>58</sup>.

La ritualidad organiza y regula, por tanto, un tipo de vida espiritual cuya realidad esencial es la elevación moral del creyente hacia algo externo, superior e ideal. Esta peculiar ‘espiritualidad extática’, que relega a un plano secundario el camino de la interioridad, es coherente con la idea general de *exteriorité* que atraviesa la obra entera durkheimiana. Los ritos, como veremos a continuación, añaden a la exterioridad, la idea de *obligación*, pues se tratan de reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el ser humano con las cosas sagradas.

El análisis de la realidad refuerza la idea de que la elevación espiritual que propiamente produce la vida religiosa es una elevación moral. Este es el verdadero horizonte de la sociología de la religión que propone Durkheim: aportar fuerzas y valores morales en una época de frío moral: “Todo lo que importa es sentir, por debajo del frío moral que reina en la superficie de nuestra vida colectiva, las fuentes de calor que nuestras sociedades contienen en sí mismas”<sup>59</sup>. En este importante texto, Durkheim sostiene además que no sabemos cómo se expresará exactamente la religión del futuro, pero sí que será una religión más consciente de sus orígenes sociales, lo cual concuerda con la verdadera fuente de la vida religiosa: “existe una fuente de la vida religiosa, tan vieja como la humanidad y que nunca puede secarse: es la que resulta de la fusión de las conciencias, de su comunión en un mismo pensamiento, de su cooperación

<sup>58</sup> “De este modo, las prácticas, al igual que las creencias, no están encerradas en géneros separados. Por muy complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es, en el fondo, una y simple. En todos los casos responde a una misma necesidad y deriva de un mismo estado espiritual. En todas sus formas, su objetivo es elevar a los hombres por encima de sí mismos y hacerles participar en una vida superior a la que llevarían si obedecieran tan sólo a sus tendencias espontáneas individuales: las creencias expresan esta vida en forma de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento” (*ibid.*, 592 [385]).

<sup>59</sup> É. DURKHEIM, “L’avenir de la religion” (1914), en F. ABAUZIT (ed.), *Le sentiment religieux à l’heure actuelle (troisième entretien: la conception sociale de la religion)*, Vrin, Paris, 1919, 97–105. *Vid.*, *La science sociale et l’action*, 313.

en una misma tarea, de la acción moralmente tonificante y estimulante que toda comunidad de hombres ejerce sobre sus miembros”<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 311.



## II

### TEORÍA DEL RITUAL Y FUERZAS RELIGIOSAS

Durheim señala al comienzo de *Les Formes*<sup>61</sup> que los fenómenos religiosos se dividen de modo natural en dos grandes categorías: las creencias y los ritos. Las creencias son estados de opinión (*sic*) y consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados.

La ciencia racional de la religión –sostiene el sociólogo alsaciano– durante mucho tiempo fue proclive a considerar las representaciones, las creencias, como elemento esencial de la religión. En efecto, él mismo participó de esta misma idea durante un buen tiempo. Desde ese punto de vista, los ritos no serían otra cosa que una traducción exterior, contingente y material de esos estados internos, los únicos que podían tener un valor intrínseco<sup>62</sup>.

#### 1. LA REIVINDICACIÓN DE LA PRIMACÍA DEL CULTO

Durkheim objeta esta primacía que algunos científicos de la religión otorgan a las creencias sobre el conjunto de actos rituales que llamamos culto. En realidad, dirige tres objeciones diferentes, que aparecen bastante bien sistematizadas en la parte conclusiva de *Les Formes*.

La primera objeción apela directamente a la experiencia cotidiana del creyente. La religión es, ante todo, una forma de experiencia práctica: nos hace actuar y nos ayuda a vivir. Las experiencias de *poder más*, de poseer una *fuerza* con la que soportar o vencer las dificultades de la existencia, así como la de creerse salvado del mal, son las experiencias fundamentales que el creyente vive

---

<sup>61</sup> Cfr. FE, 50–51 y 56.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, 595.

cotidianamente de un modo efectivo. Si caemos en la cuenta que una creencia es una idea, “no se ve de qué manera una simple idea sería capaz de tener tal eficacia. En efecto, una idea no es más que un elemento de nosotros mismos, ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por culpa de nuestra naturaleza?”<sup>63</sup>. Parece claro que Durkheim ofrece una perspectiva muy particular e interesada de la experiencia religiosa; en ésta no comparece otra cosa que no sea la de una fuerza exterior y extraordinaria que viene en ayuda del creyente y lo eleva por encima de sí y de sus posibilidades naturales<sup>64</sup>. Por más que Durkheim insista en el carácter natural de esa fuerza suplementaria de origen colectivo, habrá lectores que difícilmente puedan dejar a un lado la idea de que donde Durkheim habla de ‘Fuerza’, bien podría hablarse de ‘Gracia’. El paralelismo es demasiado evidente para no mencionarlo. Me parece que el dualismo naturaleza–gracia opera en el pensamiento durkheimiano como una matriz conceptual débilmente asumida<sup>65</sup>.

Los actos regularmente repetidos que constituyen el culto hay que entenderlos como acciones destinadas a situarse en la esfera de acción de esas energías superiores que deben penetrar en la vida interior del creyente. El culto suscita –recrea– impresiones de alegría, paz interior, serenidad y entusiasmo. La fuerza emotiva del culto, podríamos decir, ayuda decisivamente a establecer la consonancia cognitiva entre los estados emocionales del fiel y sus creencias; y si la hubiera perdido, la restablece. El resultado es el mis-

<sup>63</sup> *Ibid.*, 595 (388).

<sup>64</sup> “Del hecho de que concibamos un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes, sino que es preciso que de tal objeto surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición y además que estemos en posesión de algún medio para hacerlas penetrar en nosotros y fundirlas con nuestra vida interior” (*ibid.*, 596 [389]).

<sup>65</sup> Sostengo que cabe hablar de una matriz conceptual débilmente asumida por referencias indirectas del propio Durkheim. La más clara de todas me parece la referencia a la célebre fórmula de Pascal, en el sentido de que el hombre es, a la vez, ángel y bestia, sin ser exclusivamente una cosa u otra. La miseria y la grandeza se dan cita en un ser que nunca está completamente de acuerdo consigo mismo, siempre se excede a sí mismo; porque nunca logra la coincidencia plena. Naturalmente, esta temática es central en la obra de Pascal, pero en ese preciso contexto guarda una relación muy estrecha con la cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia. Cfr. É. DURKHEIM, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, en *La science sociale et l’action*, 320–321.

mo: situar al creyente en paz consigo mismo y con la esfera de sus representaciones. “El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los cuales la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente”<sup>66</sup>.

La segunda objeción arranca de la tesis fuerte que hemos visto páginas atrás. La realidad que es la causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones *sui generis* que componen la experiencia religiosa, es la sociedad. Según Durkheim, eso explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, cualesquiera que sean. ¿Por qué? La razón se puede expresar así: del mismo modo que la acción domina por completo la vida social<sup>67</sup>, también la acción domina por entero la vida religiosa. “Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria”<sup>68</sup>.

La primacía de la acción es coherente con la orientación general que la sociología durkheimiana ha mostrado desde el primer momento. La teoría del simbolismo que se desarrolla en *Les Formes*<sup>69</sup> establece una estrecha relación de dependencia entre las representaciones y sentimientos comunes de naturaleza colectiva y aquellas acciones y movimientos exteriores que los simbolizan<sup>70</sup>. El énfasis en la acción común (ritos, gestos, ritmo, canto, danza, etc....) es superior al otorgado a las representaciones y sentimientos colectivos.

La tercera objeción guarda relación con la tesis de que las categorías fundamentales del pensamiento y también de la ciencia presentan un origen religioso. Como un corolario de esta tesis, Durkheim sostiene que, hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho han sido pres-

<sup>66</sup> FE, 596 (389).

<sup>67</sup> “(...) la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. E ante todo una cooperación activa” (*ibid.*, 598 [390]).

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, 329–342.

<sup>70</sup> “Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan (...)” (*ibid.*, 598 [390]).

cripciones rituales. En efecto, en el cuerpo del texto hay una deducción explícita de los imperativos morales y de las máximas utilitarias a partir de las prohibiciones (*interdits*) religiosas.

## 2. REGLAS MORALES Y PROHIBICIONES RELIGIOSAS: LA FUNCIÓN DEL CULTO NEGATIVO

El rito está ligado inexorablemente a la separación entre las realidades sagradas y las profanas. Esta separación hay que *realizarla* –incluso sensiblemente– y ése es precisamente el cometido de unos ritos especiales que Durkheim denomina culto negativo. “Estos no prescriben que el fiel realice prestaciones efectivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar; así pues todos ellos adoptan la forma de una prohibición o, como se dice corrientemente en etnografía, de un *tabú*”<sup>71</sup>. El término ‘tabú’ hace referencia a la institución social por la que se sustraen determinadas cosas del uso común. Durkheim prefiere hablar de prohibiciones. La razón de éstas es la *separación*: ya sea la separación entre especies diferentes de cosas sagradas, o bien la separación más decisiva, aquella que separa todo lo que es sagrado de todo lo que es profano. No es menos cierto que la separación puede y debe ser entendida también como protección de las cosas sagradas<sup>72</sup>.

Al situarse en el ámbito de las prohibiciones, indirectamente Durkheim destaca lo que siempre ha sido su gran tema de trabajo y estudio: el origen y configuración de la obligación moral. En efecto, su propósito es deducir las diversas formas de obligación (imperativos y máximas) a partir de las prohibiciones rituales.

El planteamiento de la cuestión se hace complejo de entrada, pues Durkheim comienza distinguiendo aquellas prohibiciones que tienen su origen en la religión, de aquellas otras que lo tienen en la magia. Ello supone naturalmente la distinción entre religión y magia, una de las grandes cuestiones abordadas desde hacía tiempo

<sup>71</sup> *Ibid.*, 428 (280).

<sup>72</sup> “Uno de los sentidos más tenaces es sin duda el de la prohibición que protege una categoría de hombres y de cosas. Lo sagrado tiene sentido en su referencia al sacrilegio” (F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire...*, 248).



por el propio Durkheim pero, sobre todo, por sus colaboradores y discípulos, Hubert y Mauss, en su célebre teoría de la magia<sup>73</sup>, que el propio maestro cita de pasada en *Les Formes*<sup>74</sup>.

No parece que Durkheim haya sacado demasiado provecho del estudio sobre la magia redactado por Hubert y Mauss. De hecho, el criterio de distinción entre religión y magia que él utiliza es que la magia no implica en modo alguno la presencia de una colectividad constituida en la forma genérica de una Iglesia<sup>75</sup>. Este criterio está tomado de Robertson Smith y su libro sobre la religión de los Semitas (1889). Hubert y Mauss habían señalado en el *Esquisse* que el rito mágico es un rito privado, secreto, misterioso y tiende hacia el rito prohibido como su límite. Durkheim se queda con esta idea y la reivindica –la magia vive de profanaciones<sup>76</sup>–, pero deja a un lado otras muchas consideraciones de sus colaboradores, que habrían dado seguramente otro sesgo a su conceptualización de la magia y a su teoría del simbolismo, si las hubiera tenido en cuenta, lo que no fue el caso<sup>77</sup>.

Tanto las prohibiciones religiosas como las mágicas tienen en común que proclaman incompatibilidades para ciertas cosas y prescriben separar las cosas así declaradas incompatibles. Ahora bien, más allá de lo que tienen en común, también existen notables diferencias entre las dos. Al definir la magia por oposición a la religión, Durkheim subrayó que también la magia tiene sus mitos y dogmas, pero que son más rudimentarios, porque persiguen fines

<sup>73</sup> R. HUBERT y M. MAUSS, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Année Sociologique*, VII, 1902–1903 (publicado realmente en 1904), 1–146. Hubert y Mauss proseguirán luego por separado su investigación sobre la magia examinada como fenómeno social. Mauss publicó en 1904, *L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* y Hubert, en 1905, su *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie*. Posteriormente, ambos textos se editaron en la obra que los dos autores publicaron conjuntamente: *Mélanges d’histoire des religions*, Alcan, Paris, 1909.

<sup>74</sup> Cfr. FE, 59–62 y 288.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, 62–63.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, 59–60 y 430.

<sup>77</sup> Cfr. Bruno KARSENTI, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, 222–244; C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l’invention du symbolique*, 551–572. J. A., PRADES, *Persistance et métamorphose du sacré...*, 178–192.

técnicos y utilitarios<sup>78</sup>. Como veremos, este modo de concebir la magia como un cierto conocimiento técnico de fuerzas externas o de propiedades características de las cosas sagradas, será decisivo en orden a caracterizar las prohibiciones mágicas como el origen de máximas utilitarias. Durkheim parece sugerir que la matriz del pensamiento utilitarista sería la magia.

Durkheim vuelve a realizar una tipología binaria: prohibición religiosa/prohibición mágica. La primera, según él, implica necesariamente la noción de *lo sagrado*; se origina en el respeto que el objeto sagrado inspira y tiene como objeto impedir que se falte a ese respeto. En cambio, las prohibiciones mágicas suponen únicamente la noción, completamente ‘laica’, de propiedad o atributo de la cosa. Sorprende un tanto que Durkheim no vincule la magia con el *mana*. Hubert y Mauss habían hecho de este concepto el núcleo de su reflexión sobre la magia<sup>79</sup> hasta el punto de señalar que la noción de *mana* es más general que la de *sagrado* y que ésta se comportaba como la especie de un género<sup>80</sup>.

Durkheim había propuesto en *Les Formes* una interpretación más estrecha del *mana* al identificarlo con el principio totémico, es decir, con la fuerza impersonal y colectiva del clan reunido en una común efervescencia y que se proyecta sobre el representante de una especie transformándolo en su tótem<sup>81</sup>. Así pues, las prohibi-

<sup>78</sup> Cfr. FE, 58.

<sup>79</sup> Cfr. R. HUBERT y M. MAUSS, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”..., 102–120.

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, 121.

<sup>81</sup> Cfr. FE, 269–270. Durkheim retiene de las tesis de Hubert y Mauss, la identificación del *mana* con la fuerza pura; al mismo tiempo, señala expresamente (288) que Hubert y Mauss consideran que la magia reposa en su totalidad sobre la noción de *mana*. No obstante, como vemos, a la hora de establecer la tipología binaria de las prohibiciones rituales, rechaza que *mana* sea la contraparte de *lo sagrado*.

En *Les Formes* no duda en señalar que los resultados de su propio análisis vienen a confirmar los que han desarrollado Hubert y Mauss, en el sentido de que, tras los mecanismos que emplea el mago, se encuentra todo un mundo de fuerzas, cuya idea ha sido tomada de la religión por parte de la magia. Ello mismo es la prueba, según Durkheim, de que la magia ha nacido de la religión. En este punto Durkheim argumenta directamente contra Frazer. Y, como más tarde veremos, señala que los axiomas fundamentales de la magia únicamente han podido nacer en medios religiosos ya constituidos (Cfr. *ibid.*, 516–518). Tendremos que volver

ciones mágicas se fundan en el hecho de que no se pueden mezclar ni siquiera acercar sin peligro cosas diferentes en virtud de sus propiedades características. En conclusión: “los interdictos religiosos son imperativos categóricos; los otros son máximas utilitarias, forma primera de las prohibiciones higiénicas y médicas”<sup>82</sup>.

No me parece forzado hablar de una inspiración kantiana de fondo. Esta se hace más clara, si cabe, al analizar la relación entre prohibición, transgresión y sanción. En un caso, la sanción proviene del hecho de violar sacrílegamente la esfera de lo sagrado, lo que es punible en sí mismo con un castigo, además de la reprobación pública; en el otro caso, la sanción se vincula directamente a las consecuencias materiales que, por necesidad, produce el acto prohibido<sup>83</sup>. En un caso, la transgresión de lo sagrado tiene un carácter inapelable e incondicionado; la opinión pública reacciona por tanto airadamente contra el transgresor y lo señala como tal – un estigma social –, pues ha faltado al respeto debido a lo sagrado y con ello se ha autoexcluido de la vida social. Me parece que el paralelismo con el imperativo moral kantiano es claro: donde Durkheim habla de *sagrado*, Kant habla de *ley moral*, aunque ya Durkheim sostiene, por lo demás, el carácter sagrado de la ley moral. En el otro caso, no hay *pecado mágico* propiamente dicho; el transgresor se atiene, más bien, a las consecuencias de su desobediencia, como el enfermo se atiene a los riesgos que supone el no seguir los consejos de su médico. Rigurosamente hablando, no hay sacrilegio ni profanación; por tanto, tampoco hay estigma social. En realidad la sanción opera sobre un modelo hipotético, es decir, consecuencialista: el transgresor se enfrenta sin más e inapelablemente al ‘castigo’ que impone el poder mágico.

El sistema de prohibiciones religiosas más extendido e importante es el que separa todo lo que es sagrado de todo lo que es pro-

---

posteriormente sobre esta cuestión, cuando tratemos la relación existente entre el culto positivo y el principio de causalidad.

<sup>82</sup> FE, 430 (281).

<sup>83</sup> “Incluso cuando el sacrilegio haya sido castigado por la enfermedad o la muerte natural de su autor, éste es además infamado; ofende a una opinión que reacciona contra él; pone a quien lo ha cometido en estado de falta. Por el contrario, la interdicción mágica no encuentra otra sanción que las consecuencias materiales que se supone produce, por una especie de necesidad física, el acto prohibido” (*ibid.*, 429 [280]).

fano. El sistema deriva de un modo inmediato de la noción de lo sagrado; se limita, pues, a expresarla y realizarla. Proporciona la materia de un culto que se encuentra en la base de todos los demás, el culto negativo, del mismo modo que la actitud ritual que prescribe es la actitud fundamental: “la actitud que prescribe es aquella que el fiel no debe jamás abandonar en sus relaciones con los seres sagrados”<sup>84</sup>. ¿Qué quiere decir aquí ‘culto negativo’? Los ejemplos que pone Durkheim son variados: prohibiciones de contacto (determinados objetos, la sangre, los cabellos, los huesos de un cadáver, etc.); prohibiciones de comer determinados alimentos; prohibiciones de ver e incluso hablar, etc....

La función de las diversas formas de culto negativo es siempre la misma: no sólo quedan separados los seres sagrados de los profanos, sino que nada de la vida profana debe mezclarse con la vida religiosa. Así, con carácter general, se prohíben los actos que caracterizan la vida cotidiana mientras que se celebran los característicos de la vida religiosa. Es el caso, por ejemplo, del acto de comer; de suyo es algo profano, pues se lleva a cabo diariamente y forma parte de nuestra existencia más vulgar. Por esta razón se prohíbe en esos *tiempos religiosos* que jalonan la vida colectiva del grupo<sup>85</sup>.

En realidad, lo sagrado y lo profano se separan como lo extraordinario y lo cotidiano, según ritmos temporales que dan lugar a tiempos religiosos y tiempos profanos: “Según una observación de Spencer y Gillen (...), la vida del australiano consta de dos partes diferentes: una que se dedica a la caza, la pesca, la guerra; otra que se consagra al culto; y estos dos tipos de actividad se rechazan mutuamente. Sobre este principio reposa la institución universal del ocio (*chômage*) religioso. El carácter distintivo de los días de fiesta en todas las religiones conocidas radica en la paralización del trabajo, en la suspensión de la vida pública y privada en cuanto que carente de objetivo religioso”<sup>86</sup>. El descanso no tiene que ver necesariamente con la posible alegría festiva, puesto que también existen fiestas tristes (duelo y tiempo de penitencia). Lo que sucede es

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*, 437–438.

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, 437–438.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 438 (286).

que el trabajo es la forma eminente de vida profana y resulta incompatible –por principio– con el tiempo de la vida religiosa<sup>87</sup>.

La incompatibilidad de la vida religiosa y la vida profana en las mismas unidades de tiempo determina, por ejemplo, el uso de lenguajes diferentes para uno y otro tiempo. Durkheim describe una experiencia de Howitt, según la cual existen ceremonias durante las cuales existe la obligación de hablar un lenguaje especial, que no se puede usar en las relaciones profanas. Es un comienzo de lengua sagrada: una lengua de iniciados<sup>88</sup>. Esta incompatibilidad entre temporalidades con una orientación diferenciada (hacia lo sagrado o hacia lo profano) ha dado origen a *las fiestas*.

Durkheim recalca que no hay religión ni sociedad que no proceda a dividir el tiempo en la forma, ya descrita, de una alternancia de tiempos (tiempo sagrado/festivo–tiempo profano/no festivo). El tiempo es ya enteramente tiempo social: en la continuidad y homogeneidad de la duración temporal se han introducido distinciones y diferenciaciones cualitativas que el tiempo no implica de un modo natural; su origen es pues social<sup>89</sup>. El tiempo social es siempre un tiempo ritmado; por tanto, sometido a algún tipo de medida y calendario. La medida de la *durée*, socialmente diferenciada, manifiesta de un modo u otro la estructura simbólica de la sociedad<sup>90</sup>. El tiempo social no podría entenderse al margen de la modalidad: es un tiempo internamente diferenciado según modalidades (tiempo de la memoria, tiempo de la celebración, tiempo de la iniciación, tiempo de la expiación, tiempo del trabajo, etc.).

---

<sup>87</sup> “(...) el trabajo es la forma eminente de la actividad profana: no tiene otra finalidad aparente que satisfacer las necesidades temporales de la vida; no nos pone en contacto más que con cosas ordinarias. Por el contrario, en los días de fiesta la vida religiosa alcanza un grado de excepcional intensidad. El contraste entre estos dos tipos de existencia se hace en tales momentos particularmente aparente; por ello no pueden estar juntos” (*ibid.*, 439 [286]).

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, 436–437.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, 440–441. Hay otro pasaje donde Durkheim expone que la vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes: la fase de dispersión y la de reunión; la de las actividades económicas y la que se denomina *corrobbori* (Cfr. *ibid.*, 307–320).

<sup>90</sup> Cfr. Fernando MÚGICA, “Tiempo social y tiempo total: el tiempo, estructura simbólica de la sociedad”, en R. ALVIRA, H. GUIRETTI, M. HERRERO (eds.), *La experiencia social del tiempo*, Eunsa, Pamplona, 2006, 101–120.

### 3. EL RITO ASCÉTICO, PREPARACIÓN PARA LA VIDA RELIGIOSA Y FORMA SIMBÓLICA DE LOS INTERESES SOCIALES

La barrera de separación que existe entre lo sagrado y lo profano es tal que el hombre sólo puede establecer relaciones íntimas con las cosas sagradas si se despoja de la dimensión profana que hay en él. El culto negativo lleva a cabo la negación de la condición profana del fiel; se trata, por tanto, de una verdadera metamorfosis: quien se somete a las prohibiciones prescritas no es, después de hacerlo, el mismo ser que antes<sup>91</sup>.

“Así pues, los ritos negativos confieren, al igual que los positivos, poderes eficaces; tanto los primeros como los segundos tienen capacidad para elevar el *tonus* religioso de los individuos. Según una acertada indicación nadie puede comprometerse en una ceremonia religiosa de alguna importancia sin someterse por ello a una especie de iniciación previa que le introduzca previamente en el mundo sagrado”<sup>92</sup>. La ‘acertada indicación’ a la que se refiere es ni más ni menos que el *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, escrito por Hubert y Mauss<sup>93</sup>. Siguiendo la estela de Hubert y Mauss, que, a su vez, se inspiraban directamente en Robertson Smith, Durkheim adoptará la dirección marcada por los tres autores citados: indicará que la conducta ascética tiene sentido y eficacia por el carácter ambiguo de las cosas sagradas<sup>94</sup>. En efecto, una tesis

<sup>91</sup> “Es tan completa la metamorfosis que frecuentemente es representada como un segundo nacimiento” (FE, 444 [290]).

<sup>92</sup> *Ibid.*, 442 (288–289).

<sup>93</sup> *Année Sociologique*, II, 1899, 29–138. Con posterioridad, este artículo formó parte del libro, también firmado por los dos, *Mélanges d'histoire des religions*. Esta última es la referencia bibliográfica que utiliza Durkheim, y ya nos referimos a ella en una nota anterior.

<sup>94</sup> En efecto, en el prólogo de *Mélanges d'histoire des religions* (Cfr. 3–5), Hubert y Mauss escribieron lo mucho que debían a la obra de Robertson Smith. Ambos destacan el carácter ambiguo de las cosas sagradas, en alusión directa a la noción de *ambigüedad* de lo sagrado que popularizó Robertson Smith. Posteriormente, Freud popularizó esta noción con el nombre de *ambivalencia* (*Tótem y tabú*, 1913). Se sabe que Freud llegó a conocer el pensamiento de Robertson Smith por mediación de Wundt (*Völkerpsychologie*, II, 2 (1906), 300–346). Para un análisis más detallado de todo lo anterior, puede consultarse con provecho F.–A. ISAMBERT, *Le sens du sacré...*, 222–226.

central del capítulo dedicado a los ritos ascéticos es que el antagonismo entre lo sagrado y lo profano se combina con la admirable aptitud del primero para contagiar al segundo. Antagonismo y capacidad de contagio definen el campo de lo sagrado. Numerosos ritos reposan en el principio del poder de propagación que presenta lo sagrado<sup>95</sup>.

Hablar de prohibición y de ascetismo es, en cierto modo, una redundancia. Según Durkheim, no hay prohibición cuya observancia no implique, en el grado que sea, un ascetismo, es decir, todo un tipo de renunciaciones a cosas útiles o formas de actividad usuales. Abstenerse de algo es una forma de transferir valor de sacralidad a otra cosa; en el caso del rito negativo, se transfiere a uno mismo. “Para que se dé el ascetismo propiamente dicho basta pues con que tales prácticas se desarrollen hasta el punto de convertirse en la base de un verdadero régimen de vida”<sup>96</sup>. Cuando el sistema de prohibiciones y abstinencia autoconsentidos invade toda la existencia de un ser humano, nos encontramos ante el *ascetismo sistemático*, que no es otra cosa que una hipertrofia del culto negativo. El principio que rige toda forma de ascetismo (ritual o sistemático) es el siguiente: “uno se santifica por el solo hecho de esforzarse por separarse de lo profano. El asceta puro es un hombre que se eleva por encima del resto de los hombres (...)”<sup>97</sup>.

Durkheim hace del ascetismo un componente esencial de toda religión<sup>98</sup>. El germen de ascetismo puede estar más o menos desarrollado, según el tipo de cultos, pero siempre está presente. Ello confiere a la vida religiosa un carácter dramático y, a veces incluso, agónico. Por un lado, el hombre está vinculado esencialmente a lo profano, y la cercanía a lo sagrado supone aceptar la separación violenta del mundo profano; por otro, no hay abstinencia ni privaciones que no estén vinculadas al sufrimiento. El dolor es la condición de ruptura con lo profano, escenario natural de nuestra vida: “Estamos vinculados por todas las fibras de nuestra carne al mundo profano; nuestra sensibilidad nos liga a él y de él depende nuestra

<sup>95</sup> Cfr. FE, 458.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 444–445 (290).

<sup>97</sup> *Ibid.*, 445 (290).

<sup>98</sup> “Toda religión lo [el ascetismo] lo contiene al menos en germen porque no existe ninguna que no contenga un sistema de interdicciones” (*ibidem*).

vida. No es tan sólo el teatro natural de nuestra actividad; nos penetra por todas partes; forma parte de nosotros mismos. No podemos pues desligarnos de él sin violentar nuestra naturaleza, sin herir dolorosamente nuestros instintos. En otras palabras, el culto negativo no puede desarrollarse sin provocar sufrimientos. El dolor es una de sus condiciones necesarias<sup>99</sup>. El dramatismo de la religión se hace patente, por ejemplo, en el sufrimiento físico que va asociado a los ritos de iniciación a la vida religiosa.

Conferir un sentido ritual al dolor no es algo exclusivo de las religiones más primitivas. Hay aquí una continuidad entre las diversas religiones digna de destacar: el valor sacralizador otorgado al dolor<sup>100</sup>. Ese valor sacralizador es expuesto por Durkheim según un principio y su código explicativo. El principio no es otro que éste: el dolor genera en el ser humano fuerzas excepcionales. El código explicativo combina elementos estoicos y espinosistas con otros tomados del cristianismo: el dolor libera porque acalla la voz de la naturaleza, que de suyo tiende al placer. “En efecto, la mejor manifestación de la grandeza del hombre radica en la manera en que arrostra el dolor. (...) El dolor es el signo de que ciertos lazos que le unen al medio profano están rotos; atestigua pues que se encuentra parcialmente liberado de ese medio. Por ello, el dolor es justamente considerado el instrumento de la liberación. Por otro lado, quien así resulta liberado no es víctima de una pura ilusión (...): realmente se ha elevado por encima de éstas [las cosas] al haber renunciado a ellas; es más fuerte que la naturaleza ya que la ha hecho callar<sup>101</sup>. La sacralización del hombre por medio del dolor le permite alcanzar un lugar aparte en el mundo; la ascesis es la escuela donde el hombre necesariamente se forma y se temple, donde adquiere las cualidades del desinterés y endurecimiento sin las que no puede haber religión. En suma, los diversos cultos positivos suponen la capacidad ascética del creyente.

Hasta aquí el discurso sobre el ascetismo parece tener una orientación puramente religiosa. No es así. En realidad hay un as-

<sup>99</sup> *Ibid.*, 446 (291).

<sup>100</sup> “Si existe una creencia a la que se considere como algo específico de las religiones más recientes e idealistas tal es la que atribuye al dolor un poder santificante. Pues bien, esta misma creencia aparece como el fundamento de los ritos que acabamos de analizar” (*ibid.*, 450 [294]).

<sup>101</sup> *Ibid.*, 451 (294).



cetismo, sostiene Durkheim, que forma parte integrante de toda cultura humana. “En este caso, como en otros, los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de intereses sociales y morales. Los seres ideales a los que se dirigen los cultos no son los únicos en reclamar de sus servidores un cierto desprecio por el dolor: también la sociedad sólo es posible a este precio”<sup>102</sup>. La idea de que los intereses religiosos constituyen la forma simbólica de los intereses sociales y que ello se manifiesta precisamente en la comprensión ascética de la vida y del mundo, acerca de un modo decisivo la sociología de Durkheim a la de Max Weber y también a la de Simmel. Uno y otro comprendieron que la revalorización de este mundo que la sociedad industrial y el capitalismo propiciaron, tenía su origen en el moderno condicionamiento mutuo entre acción y renuncia (*Tat und Entsagung*).

La ascesis presenta siempre esa ambivalencia fundamental: alejamiento del mundo y dominio del mundo<sup>103</sup>. Parece claro en cualquier caso que los tres (Durkheim, Weber y Simmel) coincidían en su negativa a explicar la conducta del individuo en términos de impulsos hedonistas. En su concepción ascética del valor, los tres sostienen –con diferencias de matiz y de enfoque de la cuestión– que los intereses de la religión son coincidentes con los de la sociedad. Como una consecuencia diferida de tal coincidencia, el asceta no ve el mundo como algo dado e irreformable, sino como un lugar dado precisamente para su transformación. Es este tipo de ascetismo, el que sirve al interés pragmático–moral de la sociedad “el que constituye la razón de ser y justificación del que han enseñado las religiones de todas las épocas”<sup>104</sup>. En última instancia, el interés radical de toda forma de ascetismo es intramundano y se

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, 452 (295).

<sup>103</sup> He desarrollado personalmente la tesis del *motivo ascético* en la obra de Simmel. La conjunción en su obra de la influencia de Kant, Schopenhauer y Nietzsche resulta determinante para entender la teoría simmeliana acerca del ascetismo. Cfr. F. MÚGICA MARTINENA, “Entre la aventura y la tragedia: la compleja relación moderna entre la subjetividad y el mundo (I)”, 82–86. En R. KROKER y F. MÚGICA, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (III)*, Serie Clásicos de la Sociología, n.º 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003. Por lo que respecta a M. Weber, me parece de gran interés la obra de Roberto GONZÁLEZ LEÓN, *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana. La ascesis en la obra de Max Weber*, CIS, Madrid, 1998.

<sup>104</sup> *FE*, 452–453 (295).

sustancia en añadir valor a las cosas del mundo por medio de la acción y de la renuncia.

#### 4. LA AMBIGUA RELACIÓN ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO: DE LA EXCLUSIÓN AL CONTAGIO

El rito negativo prescribe al fiel huir del mundo profano para acercarle e introducirle del todo en el mundo sagrado. En cierto modo todo el sistema de prohibiciones se contiene en la noción de lo sagrado: lo que está *aparte*; lo que es objeto de *respeto* y, por consiguiente, suscita en quien siente dicho respeto, un movimiento enérgico de inhibición. Es la representación de lo sagrado lo que no tolera la vecindad de una representación de lo profano<sup>105</sup>. La intolerancia se da entre representaciones, esto es, entre estados mentales o estados de conciencia. Nada tiene de extraño que Durkheim hable de *antagonismo psíquico*: “hay dos sistemas de estados de conciencia que están orientados y que orientan nuestra conducta hacia dos polos encontrados. Así pues, aquel que esté dotado de mayor poder de acción debe tender a desplazar al otro por fuera de la conciencia. (...) Por el hecho de que las ideas no coexisten, es preciso que las cosas no se pongan en contacto, no se relacionen de ninguna manera. Tal es el principio mismo de la interdicción”<sup>106</sup>.

No deja de llamar la atención el modo de argumentar –tan psicologizante– que emplea Durkheim. En cierto sentido, se trata de un campo de fuerzas creado entre y por las diversas representaciones y estados de conciencia. La representación más fuerte saca de la esfera de la conciencia a la más débil. Durkheim da por sentado que la energía mental con la que está ‘cargada’ una representación procede de la emoción que su contenido suscita y que lo sagrado o

<sup>105</sup> “En efecto, la conciencia concibe siempre a un ser respetado por medio de una representación cargada de una elevada energía mental en razón de la emoción que éste inspira; por consiguiente queda condicionada a rechazar lejos de sí cualquier otra representación que la niegue total o parcialmente. Pues bien, el mundo sagrado sostiene con el mundo profano una relación de antagonismo. Uno y otro responden a dos formas de vida que se excluyen, que, cuanto menos, no pueden ser vividas en un mismo momento con idéntica intensidad” (*ibid.*, 453 [295]).

<sup>106</sup> *Ibid.*, 453–454 (295–296).

las cosas sagradas actúan como polos de atracción emocional. Por otro lado, no es menos relevante esta observación acerca del representacionismo: las realidades corren siempre la suerte de las ideas. La coexistencia o el antagonismo se da, primariamente, en el orden de las representaciones y, derivadamente, en el orden de las ideas.

Hasta aquí todo parece seguir el guión anunciado y lo previsto: la incompatibilidad entre lo sagrado y lo cerrado y la mutua exclusión del medio sagrado y el profano, que están cerrados el uno al otro. Entre ambos existe un abismo, asegura Durkheim. Ahora bien, ¿a qué obedece esta separación tan estricta? Debe existir en la naturaleza de los seres sagrados una razón particular que explique y haga necesario ese estado de aislamiento y mutua separación. En efecto, el principio que rige la relación de lo sagrado con lo profano es en sí mismo ambiguo, cuando no contradictorio: es simultáneamente un principio de exclusión y de apropiación o expansión<sup>107</sup>.

En realidad, lo que admira y causa perplejidad a Durkheim es el carácter extremadamente contagioso de lo sagrado. El no logra encontrar otra figura explicativa más apropiada que la del *contagio*. Tras esa figura mayor se encuentran otras más elementales, pero no menos fundamentales: fugacidad, movilidad extrema, capacidad extraordinaria de extensión y propagación. Es como si lo sagrado siempre estuviera al acecho para asaltar lo profano y colonizarlo. El sistema de prohibiciones defiende y protege a lo sagrado de su propia voracidad; puesto que no hay nada que pueda ponerse a salvo de la fuerza sacralizadora, todo puede ser sagrado. La prohibición está, por tanto, al servicio de la no banalización de lo sagrado, a pesar de que ésta sea su tendencia contradictoria: un universo en que todo fuera sagrado sería indiscernible muy probablemente de otro en que nada lo fuera.

La teoría durkheimiana acerca de lo sagrado, y mucho más todavía, según mi opinión, su versión posmoderna, incurren en la banalización, pues adoptan un punto de vista extremadamente formalis-

---

<sup>107</sup> “Y en efecto, por una especie de contradicción, el mundo sagrado se ve como inclinado por su misma naturaleza a expandirse hacia aquel mismo mundo profano que por otro lado excluye: a la vez que lo rechaza, tiende a desplazarse hacia él a partir ya del momento en que se le aproxima. Es esta la razón de que sea necesario distanciarse y crear, de alguna manera, el vacío entre ellos” (*ibid.*, 454-455 [296]).

ta al respecto: lo sagrado es una forma o cualidad, sumamente lábil, que pueden llegar a adquirir personajes, rituales, celebraciones, acontecimientos o sucesos en razón de las emociones que suscitan en el público congregado, ya sea participante o simple espectador. Durkheim lo indica de un modo claro: las fuerzas religiosas lo invaden todo<sup>108</sup>, si no hay obstáculos poderosos que lo impidan. Esa tendencia desmedida –¡y contradictoria!– a fagocitar lo profano explica todas las precauciones que hay que adoptar para que los géneros de realidad permanezcan separados y en estado de oposición.

¿Qué explica esa tremenda facilidad para el contagio que presenta lo sagrado? La respuesta hay que buscarla, señala Durkheim, no en la mayor o menor predisposición de la inteligencia humana para ver por doquier lo sagrado, sino en la especial naturaleza de las cosas religiosas<sup>109</sup>. En este punto, Durkheim no acepta un posible planteamiento evolutivo, según el cual la mentalidad primitiva atribuiría con gran facilidad el poder de propagación al carácter sagrado de las cosas, pero no sucedería del mismo modo en las religiones más avanzadas, salvo que la atribución de ese carácter fuera un rasgo inexorable de un primitivismo, típico de toda forma de religiosidad, lo cual es excluido expresamente por él<sup>110</sup>.

Si existe en el pensamiento religioso una tendencia a pensar en lo sagrado en términos de una fuerza o poder que se propaga incesantemente, ello no se deberá a las leyes del intelecto humano; habrá que buscar la razón de tal predisposición en la especial natu-

<sup>108</sup> “Las fuerzas religiosas son concebidas de manera que parecen siempre dispuestas a escaparse de los puntos en que residen para invadir todo aquello que pasa a su alcance. (...) Hemos tenido ya ocasión de mostrar cómo el simple contacto de un churinga basta para santificar gentes y cosas; por demás, todos los ritos de consagración se fundamentan en este principio de la contagiosidad de lo sagrado” (*ibid.*, 455 [296–297]).

<sup>109</sup> Cfr. *ibid.*, 460.

<sup>110</sup> “Y, sin embargo, resulta difícil ver en el católico cultivado de la actualidad una especie de salvaje rezagado al que siguen equivocando sus asociaciones de ideas sin que nada, en la naturaleza de las cosas, explique y justifique esa manera de pensar. Por demás, es un hecho muy arbitrario el que se asigne al primitivo esa tendencia a objetivar ciegamente todas sus emociones. (...) Si bien tiende menos que nosotros hacia la claridad y la distinción, no es posible con todo que en él exista no se sabe qué deplorable actitud para entremezclarlo y confundirlo todo” (*ibid.*, 460 [300]).

raleza de las cosas religiosas. Durkheim retorna así a su planteamiento dinamogénico. La teoría de la religión vuelve a ser ante todo una teoría de la religión como fuerza o, si se prefiere, una teoría de las fuerzas religiosas, en tanto que fuerzas colectivas hipostasiadas. En efecto, la argumentación durkheimiana arranca de una analogía física: una fuerza que penetra un cuerpo desde el exterior. Los ejemplos siguen siendo físicos: el calor y la electricidad. “La extrema facilidad con la que las fuerzas religiosas se irradian y difunden no puede, pues, sorprendernos si se las ha concebido generalmente como exteriores a los seres en que residen. Pues bien, la teoría que hemos propuesto implica claramente esto”<sup>111</sup>.

La tesis de la *exterioridad* concuerda con la idea, ya expuesta anteriormente por Durkheim<sup>112</sup> de que lo sagrado es algo sobreañadido (*surajouté*) o superpuesto (*superposé*) a la naturaleza empírica de la realidad. Ahora se desvela un poco más el modo como se lleva a cabo esa superposición. Durkheim recurre a la vía emocional combinada con el proceso representacional. Esas fuerzas colectivas hipostasiadas, que Durkheim aclara que son *fuerzas morales*, están hechas “de las ideas y sentimientos que nos suscita el espectáculo de la sociedad, no de sensaciones que provengan del mundo físico. Son pues heterogéneas a las cosas sensibles en que las situamos. Pueden, sin duda, tomar de estas últimas las formas exteriores y materiales en que se muestran, pero no les deben nada de aquello que las hace eficaces”<sup>113</sup>. Precisamente lo que Durkheim analiza y quiere saber es la razón de su eficacia; ello forma parte de esa gran pregunta que nunca dejó de hacerse: ¿por qué obligan las normas y por qué es eficaz dicha obligación? Obsérvese que Durkheim sigue dando vueltas a esos dos grandes elementos del hecho moral: obligación y exterioridad.

Lo novedoso del caso es el procedimiento de análisis que Durkheim propone: en lugar de considerar la noción de fuerza religiosa como algo completamente constituido, intenta remontarse al proceso mental del que resulta dicha noción. ¿Cómo se constituye? Esta

<sup>111</sup> *Ibid.*, 461 (300)

<sup>112</sup> “El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto (il y est surajouté)*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; *está sobrepuesto a ésta*” (*ibid.*, 328 [215]).

<sup>113</sup> *Ibid.*, 461 (300).

es ahora la cuestión. En concreto: ¿por qué se atribuye el carácter de sagrado a un ser, al margen de sus atributos o propiedades intrínsecas? ¿Dónde se originan los sentimientos religiosos que confieren el carácter de sacralidad a las cosas? La respuesta durkheimiana apela, una vez más, a la dimensión emocional de la vida psíquica: “Son las impresiones de reconfortación y dependencia que la acción de la sociedad provoca en las conciencias las que los originan. En sí mismas, tales impresiones no están ligadas a la ideación de ningún objeto determinado, pero por el hecho de que son emociones y de que son particularmente intensas, resultan también eminentemente contagiosas”<sup>114</sup>. Los diversos objetos adquieren un valor religioso en la medida que les es conferido desde el exterior y ese proceso Durkheim lo caracteriza con el término *contagio*. Se trata en realidad de un proceso de atribución de valor que se lleva a cabo por vía emocional.

Durkheim ya había utilizado anteriormente el modelo del contagio para explicar cómo puede propagarse la idea del suicidio en diferentes medios sociales<sup>115</sup>. *Les Formes* vuelve a otorgar al contagio un papel relevante en la propagación y, sobre todo, en la adquisición del carácter sagrado. “El contagio no constituye, así pues, una especie de procedimiento secundario por el que, una vez adquirido, se propaga el carácter sagrado; es el procedimiento mismo por el que se adquiere. Es por contagio como se adquiere. Se fija por contagio; no puede resultar sorprendente que se transmita contagiosamente”<sup>116</sup>. La razón de ello estriba en que el carácter sagrado –su realidad– se constituye por medio de una emoción especial; cuando esta emoción recae sobre un objeto, es como si lo hubiera encontrado en su propio camino y se hubiera apoderado de él transformándolo y haciéndolo suyo. A partir de esa ‘posesión emocional’, la emoción se extiende a todos los objetos que encuentra en su

<sup>114</sup> *Ibid.*, 462–463 (301).

<sup>115</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 117. El contexto en que Durkheim defiende que la idea del suicidio se comunica por contagio, es un contexto de abierta polémica con la lógica de la imitación propugnada por Gabriel Tarde. Cfr. F. MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 80–88.

<sup>116</sup> FE, 403 (301–302). Me he permitido modificar ligeramente la traducción de la que me sirvo.

proximidad. Una vez más opera la idea de *campo de fuerzas*: todos los objetos contiguos materialmente o semejantes entran en resonancia (reverberan) con el primero. El contagio se produce en aquéllos que han entrado en el radio de acción de aquél al que por primera vez se adhirió esa emoción especial. “Así la contagiosidad del carácter sagrado queda explicada por la teoría que hemos propuesto sobre las fuerzas religiosas y, por esto mismo, sirve para confirmarla”<sup>117</sup>. La *forma* de explicar el proceso es física (un campo o sistema de fuerzas), aunque la materia del mismo esté constituida por elementos psicológicos –las emociones–.

En efecto, la simple cercanía material o las semejanzas más superficiales permiten que un mismo principio pueda pasar de unas cosas a otras, por muy diferentes que sean entre sí. De este modo, Durkheim considera probado que las fuerzas religiosas son la fuente de toda eficacia, pues, si bien es cierto que proceden del exterior y carecen de un lugar propio, residen en las cosas y en ellas tienen su principio próximo de eficacia. Si no residieran, aunque sea momentáneamente, en las cosas sagradas, no podrían ser eficaces.

En una documentada exposición crítica de *Les Formes*<sup>118</sup>, Alfred Loisy señala que la anterior aserción viene exigida por el sistema, pero no deja de ser una aserción gratuita: “las fuerzas de las que se trata son sociales únicamente en tanto que pensadas por hombres que viven en sociedad; pero al mismo tiempo se conciben como lo que tiene su principio y su sede en las cosas, no en el hombre (...)”<sup>119</sup>. Por otro lado, Loisy no pasa por alto cuál es la experiencia desde la que Durkheim formula su teoría del contagio. Dicha experiencia no es otra que la de la transmisión del delirio en el seno de las asambleas colectivas. El hombre-medio, no versado en la ciencia sociológica de la religión, no logra que su experiencia de la sociedad le sugiera la creencia en ese contagio de las fuerzas místicas. “Si se alega el contagio del delirio en las asambleas, será demasiado fácil responder que esta experiencia es real, en efecto, pero que es la de un contagio natural y mórbido, no de una fuerza moral. Es la impresión de cosa naturales sobre imaginaciones no

<sup>117</sup> *Ibid.*, 403 (302).

<sup>118</sup> Alfred Loisy, “Sociologie et religion”, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, t. IV, 1913, 45–76.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 65.

controladas por experiencias racionales la que ha sugerido las creencias de las que se trata”<sup>120</sup>.

Durkheim desarrolla en *Les Formes* un modo de argumentar que ya había puesto en marcha en su obra sobre el suicidio. La experiencia ya alcanzada y un bagaje intelectual más completo le permiten ahora precisar mejor lo que quiere decir, pero, en esencia, la forma de la argumentación y las nociones centrales son equivalentes. *Le Suicide* y *Les Formes* tienen en común que son libros que hablan del hombre, de su condición moral y de su destino (feliz, desgraciado o trágico); son libros ante todo de un moralista que tiene en mente un modelo de referencia religioso. Mientras que en su estudio del suicidio el modelo está operando simplemente como referencia, *Les Formes* busca el modo de tematizarlo y explicar su funcionamiento.

En 1897, los diversos tipos de suicidio se constituyen en otras tantas claves para acceder a la compleja constitución moral de la sociedad. A la hora de señalar los factores sobre los que descansa estática y dinámicamente dicha constitución moral, sobresalen dos: las corrientes sociales y las pasiones humanas. Pues bien, en 1912 las nociones equivalentes son éstas: fuerzas religiosas y el complejo psicológico ‘representaciones/emociones’. El paralelismo es digno de resaltar, por más que no siempre se haya tenido en cuenta.

---

<sup>120</sup> *Ibidem*.



### III LA TEORÍA DEL SACRIFICIO

Los capítulos II, III y IV del Libro III están dedicados al estudio del culto positivo. Durkheim comienza con el estudio de la institución sacrificial (cap. II), lo cual le lleva a confrontar su pensamiento con el de Robertson Smith<sup>121</sup>, pues Durkheim considera que los trabajos de éste (*The Religion of the Semites* y la voz *Sacrifice* en la *Enciclopedia Británica*) han determinado una auténtica revolución en la teoría tradicional del sacrificio<sup>122</sup>.

El capítulo comienza, no obstante, con una amplia descripción de una fiesta religiosa que celebran las tribus del territorio central australiano: el *Intichiuma*. La tesis durkheimiana es, en primer lugar, que la religión totémica posee un culto positivo y, a continuación, que en el sistema de ritos que constituye el *Intichiuma* se encuentran los principios esenciales de la institución sacrificial, que son la *comunión* y la *oblación*.

#### 1. EL SACRIFICIO Y EL SISTEMA RELIGIOSO TOTÉMICO. COMUNIÓN Y OBLACIÓN

Los dos primeros apartados del capítulo II tienen como finalidad preparar la tesis fuerte que defenderá Durkheim y que se sustancia en lo siguiente: las ceremonias de los australianos para asegurar la multiplicación del tótem contienen los principios esencia-

---

<sup>121</sup> Cfr. Robert ALUN JONES, "Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: An Historical Context for "The Elementary Forms of the Religious Life", *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 1981, vol. 17/2, 184–205. En Peter HAMILTON (ed.), *Émile Durkheim. Critical Assessments*, vol. III, Routledge, London and New York, 1990, 376–404.

<sup>122</sup> Cfr. FE, 480.

les de los ritos sacrificiales. El sistema cultural totémico presenta las actitudes rituales de carácter sacrificial más básicas: donar y comulgar/comunicar con el otro.

Durkheim señala como un elogio a su figura y su obra que Robertson Smith fue el primero en destacar dos caracteres esenciales del rito sacrificial: en primer lugar se trata de una comida y, en segundo lugar, es una comida que los fieles comparten con la divinidad a la que se ofrecen esos alimentos. El sacrificio es, pues, un banquete sacrificial y los alimentos proceden normalmente de una víctima, de la que algunas partes se reservan a la divinidad, mientras que otras se reparten entre quienes participan del sacrificio. “Según Smith, el objeto de los banquetes de sacrificio consistiría en hacer comulgar al fiel y su dios en una misma carne con la finalidad de establecer entre ellos vínculos de parentesco. Desde este punto de vista, el sacrificio aparecía bajo una luz completamente nueva. Su elemento constituyente esencial no era ya, como se habría creído durante tanto tiempo, el acto de renuncia que la palabra sacrificio expresa comúnmente, sino, ante todo, un acto de comunión alimenticia”<sup>123</sup>. Tras el elogio inicial, Durkheim toma abiertamente distancia y advierte que la eficacia del banquete sacrificial no depende exclusiva ni siquiera primariamente del hecho de la comensalidad, sino ante todo del hecho de que el alimento consumido en esa comida ritual tenga un carácter sagrado.

El sacrificio exige no la inmolación de la víctima sin más; es preciso que ésta sea algo santo o que llegue a serlo. Lo que está operando –una vez más– es la idea de que las creencias y las prácticas rituales del totemismo forman un sistema y el fundamento de tal sistema es el principio totémico (Libro II, caps. VI y VII). En efecto, el conjunto de acciones preliminares que transforman la víctima en algo sagrado, aseguran que quienes comulgan, lo hagan con el principio sagrado que reside en la víctima y lo asimilen a ellos mismos: se hagan uno con él.

En este hacerse uno con el principio sagrado ve Durkheim la función revitalizadora grupal que cumplen los ritos sacrificiales: “Los miembros de un tótem no pueden, pues, seguir siendo ellos mismos más que si revitalizan periódicamente el principio vital que

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 481 (313).

en ellos reside (...)”<sup>124</sup>. Ciertamente esta función no podría llevarse a cabo si no se cumpliera una premisa ontológica: todo miembro de un clan posee una sustancia mística que es algo así como su fuerza espiritual. En la vida social rige una ley entrópica, según la cual la fuerza o energía tiende a disiparse<sup>125</sup>. La sociedad pugna continuamente contra esta tendencia entrópica: la comunión con el principio sagrado es revitalizante, porque es comunión con el grupo.

Durkheim tiene buen cuidado en mostrar que la regeneración social se vincula con un tiempo propio, un tiempo ceremonial: el de la generación de las especies animadas. Cuando todo en la naturaleza revive, lo hace también el grupo totémico: “los primeros productos de la recolección hacen manifiesta la energía que contienen: en ellos se afirma el dios totémico con todo el esplendor de la juventud. Es ésta la razón de que, en todo tiempo, se haya considerado las primicias como un alimento muy sagrado, reservado a seres muy santos. Es, pues, natural que el australiano las utilice para regenerarse espiritualmente. Así se explican la fecha y las circunstancias de la ceremonia”<sup>126</sup>.

El sacrificio pone de manifiesto la ambigüedad de lo sagrado: un alimento sagrado puede ser consumido por simples profanos. En realidad, no hay culto positivo que no incurra en esa contradicción, y, por ello mismo, que no constituya un verdadero sacrilegio; las fronteras entre lo sagrado y lo profano, supuestamente infranqueables, son transitadas con relativa facilidad siempre que el ritual sacrificial se realice con las debidas precauciones y medie un proceso de ‘sacralización’ del profano<sup>127</sup>. La regeneración espiritual del fiel es, según Durkheim, el logro inmediato del rito sacrificial.

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, 483 (314).

<sup>125</sup> “Todo miembro de un clan totémico lleva en sí una especie de sustancia mística que constituye la parte eminente de su ser, ya que su alma está hecha de ella. De esa parte provienen los poderes que se atribuyen y su papel social; sólo por ella es una persona. Existe, pues, un interés vital en conservarla intacta, en mantenerla, tanto como sea posible (...). Desgraciadamente, todas las fuerzas, incluso las más espirituales, se desgastan con el paso del tiempo, a no ser que algo les proporcione la energía que pierden por el curso natural de las cosas: esto constituye una necesidad primordial que, como veremos, es la razón profunda del culto positivo” (*ibidem*).

<sup>126</sup> *Ibid.*, 483 (314).

<sup>127</sup> “Todos los seres sagrados, en razón del carácter que los domina, están sustraídos a las expectativas profanas; pero, por otro lado, carecerían de cualquier utili-

Llegados a este punto tomemos una cierta distancia respecto del relato durkheimiano. La tesis que aquí se expone es la siguiente: las ceremonias de los australianos para asegurar la multiplicación del tótem contienen los rudimentos de los ritos sacrificiales, y allí donde hay sacrificio, hay también comunión. Así pues, del mismo modo que cabe hablar de sacrificio totémico, podemos hablar también de comunión en la divinidad totémica. En realidad, los diversos ritos que Durkheim describe (especialmente los del grupo totémico del *Canguro*, pero también los de otros clanes *Arunta*, como los *Kaitish*), conciernen ante todo a la multiplicación de los tótem comestibles. Una parte de esos ritos aseguran la multiplicación del tótem y otras regulan su consumo. Los primeros manifiestan la intención de multiplicar la especie que sirve de tótem al clan y los segundos apuntan a conservar en los miembros del clan ese poder o virtud especial por la que seguirán siendo capaces de proceder a multiplicar su tótem al año siguiente.

Lo que constituye propiamente el acto de comunión es el consumo o ingestión de una realidad sagrada, pero que es ingerida a causa de su virtud específica, de su fuerza o energía propia. Muy especialmente aquí sigue vigente la idea de que, cuando lo sagrado y lo profano entran en relación, lo sagrado es una fuerza, una energía enteramente similar a la energía eléctrica, según célebre ejemplo del propio Durkheim<sup>128</sup>. En su recensión crítica, Loisy señala con claridad los problemas a que da lugar el relato metafórico durkheimiano: “Guardémonos de las metáforas cuando son equívocas. Ahí no hay ni dios totémico ni regeneración espiritual. El tótem no

---

dad y de toda razón de ser si no fueran puestos en contacto con los mismos fieles que, por otro lado, están obligados a permanecer en una respetuosa distancia. (...). Toda la serie de ceremonias que han precedido al momento en que el tótem es comido solemnemente tiene como resultado santificar progresivamente a aquéllos que participan en ellas. Se trata de un período esencialmente religioso que no han podido atravesar sin que resulte una transformación de su estado religioso” (*ibid.*, 483–484 [314–315]).

<sup>128</sup> “En los casos en que [lo sagrado y lo profano] entran en relación, uno y otro o actúan del mismo modo: lo sagrado es la sede de un poder, de una energía que actúa sobre lo profano, como actúan un cuerpo electrizado, un resorte tendido, mientras que lo profano no tiene más que el poder de provocar la descarga de esta energía, o en algunos casos de invertirla, haciéndola pasar de una a otra de las dos formas anteriormente distinguidas, de la forma pura y bienhechora a la forma impura y maléfica” (É. DURKHEIM, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 15/1917, 1–2. En *Textes* 2, 64).

es más dios que lo son los hombres del clan, y no es en calidad de dios que se le come; se le come a causa de su virtud, para perfeccionarse en el ser del canguro, si se pertenece al clan del canguro y proveer a la multiplicación de estos animales”<sup>129</sup>.

Otro aspecto –esencial– en el que Durkheim se aparta de Robertson Smith es en la consideración de que la comunión no es el único elemento del sacrificio. Existe otro más: la oblación u ofrenda. Según el alsaciano, a Robertson Smith le parecía imposible que el sacrificio consistiera en una presentación de alimentos que el hombre hacía a la divinidad. En todo caso, la idea del sacrificio–ofrenda sería un producto tardío de las grandes religiones, en las que los dioses eran concebidos como grandes reyes o señores a los que debía ofrecerse tributos. La oblación, según Durkheim y contrariamente a lo que había pensado Robertson Smith, es tan antigua en el sacrificio como lo es la comunión.

El mismo argumento por el que Smith negaba la dimensión oblativa, a saber, el carácter absurdo y circular de la noción de *tributo sacrificial*, sirve a Durkheim para exponer su comprensión del rito sacrificial y de lo que es la oblación. Ciertamente, existe una circularidad y hasta una reciprocidad características. Los ritos del *Intichiuma* se dirigen a asegurar la fecundidad de la especie animal o vegetal que sirve de tótem al clan. Esta especie es lo sagrado por excelencia, pues en ella se encarna la divinidad totémica. Así pues, para que la especie se perpetúe, la divinidad –lo sagrado– tiene necesidad del concurso del hombre. Aquí es donde hace acto de presencia la circularidad: “Es éste [el hombre] quien, cada año, proporciona la vida a la nueva generación; sin él, ésta no nacería. Si él cesa de celebrar el *Intichiuma*, los seres sagrados desaparecen de la faz de la tierra. Es, pues, de él, en un sentido, de quien obtienen su existencia; y, sin embargo, bajo otro punto de vista, es de ellos de quienes el hombre obtiene la suya (...). Así, es él quien hace a sus dioses, se podría decir, o, por lo menos, es él quien los mantiene; pero a la vez se mantiene gracias a ellos”<sup>130</sup>. Inmediatamente volveremos sobre esta circularidad sagrado–profano / divino–humano, que es el núcleo de la vida social; al mismo tiempo, como se podrá ver, la circularidad explica la peculiar conexión

<sup>129</sup> A. LOISY, *Sociologie et religion*, 67.

<sup>130</sup> FE, 487–488 (317).

entre el realismo y el representacionismo sociológicos, que Durkheim sostiene.

Resumiendo su postura en lo que al sacrificio respecta, Durkheim afirma que, cuando está plenamente constituido, el sacrificio consta de dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación; en el sacrificio propiamente dicho ambos elementos se dan simultáneamente o se siguen de inmediato, mientras que en las ceremonias australianas que él describe, se dan por separado. No obstante, es preciso señalar la existencia de un acto de comunión y otro acto de renuncia, que es un *don*, una ofrenda<sup>131</sup>.

La presentación y análisis del sacrificio que lleva a cabo Durkheim dista mucho de ser algo inocuo y carente de problemas. Antes bien, no son pocas las cuestiones y problemas que se suscitan con su lectura. Bajo la idea de un mismo rito sacrificial, Durkheim vincula de hecho la descripción de las ceremonias australianas del *Intichiuma*, con la teoría acerca del sacrificio que presentan Hubert y Mauss en el *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. El asunto se complica, si cabe, porque toda la preocupación e insistencia de Durkheim consiste en afirmar que la teoría sobre el sacrificio de Robertson Smith queda completada y hasta aclarada con la descripción del sistema totémico australiano. El resultado de un intento tan ecléctico no deja de ser confuso. Veamos algunos elementos de confusión, que afectan, sobre todo, al concepto de *sacralidad*.

La postura de Hubert y Mauss es que, en el sacrificio, son toda una serie de acciones rituales las que transforman al animal que debe ser inmolado en algo sagrado; dicha sacralidad se comunica posteriormente al fiel que come de él<sup>132</sup>. Ahora bien, Durkheim elogia a Smith con la expresión ‘una intuición de genio’, por haber considerado que, originariamente, el animal inmolado en los sacri-

<sup>131</sup> “Se debe revisar la teoría de Smith en este punto. Sin duda, el sacrificio constituye, en parte una conducta de comunión; pero es también, y no menos esencialmente, un obsequio (*don*), un acto de renuncia. Supone en todos los casos que el fiel se desprende a favor de los dioses de algo que forma parte de su misma sustancia o de sus bienes. Es vana toda tentativa encaminada a reconducir uno cualquiera de estos elementos al otro. Quizá incluso sea la oblación un elemento más permanente que la comunión” (*ibid.*, 490 [319]).

<sup>132</sup> Cfr. H. HUBERT y M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions...*, 40 y ss. El propio Durkheim se refiere expresamente a esos textos (Cfr. FE, 481–482).

ficios debía ser considerado cuasi-divino y, a la vez, como pariente cercano de quienes lo inmolaban. Durkheim añade por su parte que estos caracteres son precisamente aquéllos por los que se define la especie totémica. En suma, a pesar de no conocer en detalle el sacrificio totémico, Smith (“por una serie de ingeniosas deducciones”) habría acertado a describirlo con bastante rigor<sup>133</sup>.

Sin embargo, la relación entre *sacrificio* y *condición sagrada de la víctima* que Durkheim contempla, continúa siendo ambigua. Así, al comparar la descripción del sacrificio que hacen Hubert y Mauss con su propio relato de las ceremonias rituales del *Intichiuma*, escribe: “Toda la diferencia radica en que, en este caso, el animal es por naturaleza sagrado, mientras que comúnmente no adquiere tal carácter más que artificialmente, en el curso del sacrificio”<sup>134</sup>. Esa expresión ‘comúnmente’ (*d’ordinaire*) resulta esencial para advertir dos cosas: por un lado, la manifiesta ambigüedad de lo sagrado y, por otro, que Durkheim acepta de hecho que la posición de Hubert y Mauss es la que prevalece ordinariamente<sup>135</sup>.

A decir verdad, el propio *Essai sur le sacrifice* explica bastante bien qué parte de la teoría acerca del sacrificio que elabora Robertson Smith es la que han conservado Hubert y Mauss. Ambos hablan elogiosamente de Smith en el sentido de que ha puesto de manifiesto acertadamente la ambigüedad de lo sagrado<sup>136</sup>. También Durkheim se hace eco de este mismo concepto en *Les Formes*<sup>137</sup>. Al esclarecer la peculiar dinámica del sacrificio, Hubert y Mauss se esfuerzan por establecer la correcta combinatoria entre estas cuatro nociones: sagrado/profano, puro/impuro. Los dos tienen muy en cuenta la observación de Robertson Smith acerca de que los límites entre lo sagrado y lo impuro con frecuencia son imprecisos. Lo mismo que Durkheim, Mauss y Hubert admiraban a Smith y reco-

<sup>133</sup> Cfr. FE, 485–486.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 482 (313).

<sup>135</sup> Cfr. Ivan STRENSKI, *Durkheim’s bourgeois theory of sacrifice*, 120. En N. J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER, *On Durkheim’s “Elementary Forms of Religious Life”*..., 116–126.

<sup>136</sup> Cfr. R. HUBERT y M. MAUSS, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Année Sociologique*, II, 1899, 31.

<sup>137</sup> Cfr. FE, 586–588.

nocían explícitamente su deuda intelectual con él<sup>138</sup>. Lo que no conservan y sí abandonan es su punto de vista evolutivo: no se trata, según ellos, de reconstituir la evolución del sacrificio, sino de constituirlo; es decir: “construir el sacrificio en todas sus manifestaciones, de modo que se encuentre su mecanismo productor. Los autores son perfectamente conscientes de la novedad de su tarea”<sup>139</sup>. La novedad más radical de su tarea por relación a Smith consiste en desligar el sacrificio del totemismo. El sacrificio no está ligado principalmente al totemismo<sup>140</sup>.

En ningún caso Durkheim entra al análisis detallado de las grandes cuestiones planteadas por Hubert y Mauss; se hace eco ciertamente de sus trabajos y parece buscar una vía conciliatoria entre la posición de su admirado Robertson Smith y sus no menos admirados colaboradores y discípulos. En rigor, parece estar más cerca de la tesis de estos últimos (el sacrificio es un rito sacralizador que tiene por función esencial sacralizar a quien sacrifica), pero no desautoriza la estrecha vinculación que Smith establecía entre totemismo y sacrificio, así como su idea de que el sacrificio-comunión es el momento más intenso de la vida social y el que rehace la comunidad clánica<sup>141</sup>. Hubert y Mauss, por su parte, insistirán en que el máximo de sacralidad se alcanza con la muerte de la víctima (la destrucción de la mediación), de tal forma que, por ejemplo, el sacrificio de comunión ni es anterior o más primitivo ni es más esencial que el sacrificio de expiación.

<sup>138</sup> Cfr. C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions...*, 544-548.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 545.

<sup>140</sup> Esta es una de las grandes cuestiones que Hubert y Mauss abordan en el *Préface* de *Mélanges d'histoire des religions*.

<sup>141</sup> “A partir de ahora se debe tener por establecido que la forma más mística de la comunión alimenticia aparece ya en la religión más rudimentaria que nos es dado conocer” (FE, 486 [316]).



## 2. SACRALIDAD Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS: LA CIRCULARIDAD DEL PRINCIPIO SAGRADO

Retomemos la cuestión que había quedado mencionada anteriormente: la circularidad entre lo sagrado y lo profano: “Los seres sagrados son tales sólo porque así los concibe el espíritu. Si dejamos de creer en ellos es como si dejaran de existir”<sup>142</sup>. La imagen de la circularidad se vincula directamente a la peculiar realidad de la vida social; la interrelación entre lo que llamamos realidades sociales y lo que son representaciones colectivas es circular. Ya sabemos que el representacionismo va ganando peso e importancia en la sociología durkheimiana a partir de *Le Suicide. Les Formes* representa el punto álgido de ese proceso.

La circularidad afecta a lo sagrado de un modo especial. Durkheim repite incesantemente que el carácter sagrado que constituye a los objetos de culto no está dado en la constitución natural de las cosas; en ellos no hay nada que se corresponda con ese carácter sagrado que se les atribuye. Por tanto, ese carácter es algo sobreañadido por la creencia, que es una forma de opinión pública u opinión común. El círculo se cierra en la medida que las representaciones se sostienen por la ‘eficacia’ de los seres o cosas sagradas.

Los textos que hacen referencia al principio sagrado en el marco del culto positivo de tipo sacrificial son, en mi opinión, de gran importancia para comprender la afinidad que guarda el representacionismo durkheimiano con el pragmatismo. Las representaciones colectivas nacen de las prácticas sociales que se desarrollan en el seno de la vida grupal; están afectadas por sus ritmos, intermitencias, energía y vitalidad<sup>143</sup>. La intermitencia fundamental es la pro-

---

<sup>142</sup> FE, 492 (320).

<sup>143</sup> “Para que los seres sagrados, una vez concebidos, no tuviesen necesidad de los hombres para mantenerse sería preciso, pues, que las representaciones que los muestran permanecieran siempre idénticas a sí mismas. Pero tal estabilidad es imposible. En efecto, se forman en la vida en grupo y tal vida es esencialmente intermitente. Así pues, participan de la misma intermitencia. Alcanzan su máxima intensidad cuando los individuos están reunidos y puestos en relaciones inmediatas, cuando comulgan todos en una misma idea o en un mismo sentimiento. Pero una vez disuelta la asamblea, cuando cada uno ha retomado su propia existencia, pierden progresivamente su inicial identidad” (FE, 493 [320]).

vocada por el movimiento de reunión/dispersión, que da lugar a esta otra: apogeo de la vida colectiva/regreso a la vida individual.

Puesto que las intermitencias de la vida social son inevitables, y ni siquiera las religiones menos ‘cósmicas’ y más idealistas consiguen evitarlas, “la única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos”<sup>144</sup>. En última instancia nos encontramos –como es el caso de la sociología de la religión de Max Weber– con la pugna inesquivable entre cotidianidad y extracotidianidad.

Si triunfaran las preocupaciones cotidianas de los hombres, las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados pasarían al plano del inconsciente<sup>145</sup>. Dado que la existencia y la condición mundanas del ser humano están marcadas indeleblemente por el signo de la cotidianidad, no de lo extraordinario, es preciso que el ser humano escape a su condición mundana y a sí mismo para crear y recrear lo sagrado. En efecto, lo sagrado comparece con el éxtasis (la total enajenación de un yo que ya no se reconoce a sí mismo), con la fiesta, con la efervescencia creadora. Obsérvese que en estas enumeraciones nunca aparecen la interioridad ni la plegaria (*prière*). Tanto Gaston Richard como Alfred Loisy lo indican en sus respectivos estudios críticos sobre *Les Formes*.

Si se analiza desde el interior el sistema durkheimiano a la luz de todas estas reflexiones, se observará que la religión no encaja realmente de un modo cabal en la vida seria (*la vie sérieuse*) ni en la vida ligera (*la vie légère*)<sup>146</sup>. Ciertamente el enfoque que aquí se

<sup>144</sup> *Ibid.*, 494 (321).

<sup>145</sup> “Recubiertas [las representaciones colectivas] poco a poco por la creciente marea de las sensaciones cotidianas, acabarían por sumergirse en el inconsciente, si no encontráramos algún medio para atraerlas a la conciencia y reavivarlas. Ahora bien, las representaciones no pueden debilitarse sin que a la vez los seres sagrados vayan perdiendo realidad, ya que éstos no existen más que en ellas y por ellas. Si los pensamos con menos intensidad, acaban por contar menos con nosotros y nosotros acabamos por contar menos con ellos; quedan reducidos a un grupo inferior” (*ibid.*, 493 [320–321]).

<sup>146</sup> Esta distinción es uno de los grandes ejes de análisis de la obra durkheimiana. Lo he estudiado en F. MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 16, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 7–25. Por su parte Pickering hace

contempla arranca del ritual. En el rito religioso coexisten lo serio y lo ligero; no es un simple juego, pero mucho menos es ni puede ser trabajo. Como en tantas otras ocasiones la cuestión no pasó desapercibida al propio Durkheim, quien se hace eco de ello al estudiar los ritos representativos o conmemorativos, con su correspondiente dimensión estética. Por esto mismo me parece oportuno esperar a ese momento para entrar a fondo en la cuestión. No está de más, sin embargo, recordar que lo que Durkheim denomina la vida seria abarca, sobre todo, el trabajo (por tanto, también la actividad económico-productiva) y la moral. Ambas tienen por objeto lo real. La vida ligera abarca el juego y el arte (actividades lúdicas y estéticas) y su objeto es lo imaginario y lo ficticio. Según Durkheim, estas últimas actividades nos ligan a imágenes, a puras creaciones de nuestro espíritu, mientras que las primeras nos relacionan con *el mundo de los vivos*<sup>147</sup>.

Parece claro que con estas categorías la religión tiene un difícil encaje en uno u otro lugar. Su estatuto es híbrido. En tanto que es la parte natural de la moralidad se orienta a formar parte de la vida seria; ahora bien, en tanto que Durkheim la concibe progresivamente como sistema cultural o ritual, la dimensión estética – simbólico/dramática– de la religión queda también enfatizada. Retomemos ahora la cuestión de la circularidad constitutiva tanto de la vida social como del principio sagrado. El argumento presentado hasta el momento establece la siguiente conexión: seres o cosas sagradas – representaciones sociales – intermitencia de la vida social – reconstitución de lo sagrado. Al introducir la intermitencia, Durkheim parece llevar en realidad lo sagrado y lo profano al plano de dos temporalidades diferenciadas que se suceden rítmicamente: tiempo sagrado y tiempo profano<sup>148</sup>. Durkheim repone una temática que había sido determinante en *Le Suicide*: la existen-

---

de esta distinción un elemento clave de su análisis. Cfr. W.S.F. PICKERING, *Durkheim's Sociology of religion...*, 352–361.

<sup>147</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *L'Éducation morale*, 231. *Vid.*, toda la lección 18, dedicada a la cultura estética (227–233).

<sup>148</sup> Durkheim introduce por vía de hecho el concepto de tiempo social: “(...) la categoría del tiempo expresa un tiempo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social” (FE, 15, nota 2 [9, n. 6]). Durkheim menciona expresamente el trabajo de H. Hubert sobre la representación del tiempo en la religión como un apoyo de sus propias tesis.

cia de crisis periódicas que afectan a las cosas en general, determina que los hombres se reúnan con objeto de examinar qué conviene hacer en cada caso. El mero hecho de que se reúnan –su comunión en el análisis del problema– es vital para que se reconforten entre sí y lo afronten juntos. La comunión física y moral de los seres humanos reunidos es lo determinante, pues siempre que se vuelvan a dar las condiciones formales del principio de la fe, ésta vuelve a nacer<sup>149</sup>. En este sentido, la comunión moral repone la fe común, en tanto que repone su origen. Hay, en mi opinión, una inspiración kantiana de fondo, según la cual la fe es siempre fe moral.

La búsqueda de lo primitivo/original, de lo más elemental, por parte de Durkheim tiene directamente que ver con su preocupación por la reposición del principio sagrado (entendido en el doble sentido de *fons* y *origo*) en orden a la regeneración moral de las modernas sociedades. Esta búsqueda se esclarece cuando se comprende la *relación circular* que existe entre el principio y lo principiado: el principio sagrado y la comunicación de las conciencias, es decir, su fusión en una conciencia resultante más amplia e intensa que las absorbe de un modo temporal. La reposición de un solo elemento de los dos desencadena el movimiento circular que protagoniza *la fuerza sagrada*. Toda reposición (renovación, reanimación, etc.) del principio de la fe colectiva es, en realidad, la reposición de una fuerza absolutamente *sui generis*, la fuerza religiosa, y toda regeneración religiosa es de algún modo una nueva creación de la sociedad<sup>150</sup>.

Sabemos bien a estas alturas de la exposición que el sentimiento de la fuerza sagrada interviene de un modo particularmente intenso y con un dinamismo de vértigo en momentos particulares de exaltación colectiva (la fiesta, las ceremonias rituales, etc.), donde las muchedumbres son sacudidas por corrientes emocionales que, a

<sup>149</sup> “Pero por el hecho de estar reunidos [los hombres] ya se reconfortan mutuamente; encuentran el remedio por el hecho de buscarlo conjuntamente. La fe colectiva se reanima de manera natural en el seno de la colectividad reconstituida; renace porque se encuentra ante las mismas condiciones en que había nacido en un principio” (FE, 494 [321]).

<sup>150</sup> “La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado, pero todo objeto puede jugar ese papel” (*ibid.*, 327 [214]).

modo de una corriente eléctrica, provocan estados afectivos muy intensos vividos al unísono. Este hecho polariza indudablemente la atención del sociólogo francés en calidad de experiencia fundamental. Toda su obra acerca de la religión sería ininteligible, en mi opinión, si no partimos de esta experiencia que él considera absolutamente básica.

Resulta muy esclarecedor de lo que se acaba de exponer, la respuesta que Durkheim da a uno de sus interlocutores de la *Société française de philosophie* en el curso de un debate acaecido en 1913 y que tenía como tema central justamente el libro que acababa de publicar un año antes: *Les Formes*. Su interlocutor era Henri Delacroix, quien había objetado que la teoría del libro conducía a afirmar que todo lo social es necesariamente religioso. Durkheim responde que sólo determinadas formas de vida social son productoras (*sic*) de sentimientos propiamente religiosos: se trata de estados grupales relativamente excepcionales, poco duraderos, por razón de su elevada intensidad. Son, pues, estados sociales sometidos a una concentración de energía tal que da origen, siquiera por un tiempo, a una síntesis de las conciencias, que representa un grado de realidad más elevado y, sobre todo, novedoso por relación a sus elementos constituyentes. El ejemplo que pone Durkheim no deja de ser significativo: el caso de la vida. Los fenómenos físico-químicos no son de suyo *–ipso facto–* fenómenos biológicos; ahora bien, hubo un momento en que las fuerzas físico químicas alcanzaron tal grado de energía y de concentración que dieron origen a seres vivos. Analógicamente, ése es el caso del estado colectivo que suscita la religión: “El estado colectivo que suscita la religión es la comunión de las conciencias, su fusión en una conciencia resultante que las absorbe de un modo momentáneo. Pero esta comunión no es ni puede ser en acto más que de un modo intermitente; es una de las formas de la vida social, pero hay otras”<sup>151</sup>.

Así pues, ni toda relación social presenta un carácter religioso, ni toda comunión entre la conciencias produce siquiera lo religioso. En referencia al primer punto, Durkheim opone a la relación de

---

<sup>151</sup> É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13/1913, 84. En *Textes* 2, 40.

comuni3n, la de intercambio<sup>152</sup>. Para que la comuni3n haga posible la presencia de lo sagrado se imponen ciertas condiciones: “Es preciso especialmente que haya un cierto grado de unidad, de intimidad, y que las fuerzas que [la comuni3n entre las conciencias] libera sean lo suficientemente intensas para sacar al individuo fuera de s3 mismo y elevarlo a una vida superior. Se precisa tambi3n que los sentimientos as3 suscitados queden fijados en un objeto u objetos concretos que los simbolicen”<sup>153</sup>. La religi3n se caracteriza, por tanto, por una intensificaci3n desorbitada de la fuerza de la relaci3n, que acaba por fusionar las conciencias y crea as3 una conciencia superior, de tipo colectivo, cuya fuerza penetra en las conciencias individuales. Durante la misma sesi3n, en debate con A. Darlu, afirmaba el soci3logo Durkheim: “Como he dicho, la religi3n es la fuerza colectiva que penetra en las conciencias individuales. La fuerza colectiva es una fuerza moral, un sistema de representaciones y sentimientos que son elaborados por la colectividad y la expresan. Una vez formados, o m3s bien a medida que se forman, (...) estos estados colectivos ejercen sobre los individuos una acci3n determinada, a la vez estimulante e imperativa”<sup>154</sup>.

La fuerza colectiva rehace y regenera a dioses y hombres. El veh3culo de esa fuerza regeneradora es *el culto*<sup>155</sup>. La dimensi3n manifestativa del culto es una dramaturgia, una puesta en escena que prescribe al fiel determinadas conductas, por ejemplo gestuales. No est3 ah3, sin embargo la verdadera raz3n de ser del culto. Esta se encuentra en la renovaci3n interior y moral que todos esos gestos contribuyen a determinar. Tambi3n el culto est3 dominado, por tanto, por la ley del c3rculo. Cabe decir, en este sentido, que el sistema sacrificial se rige por una peculiar forma de econom3a, que, curiosamente, coincide con la l3gica del intercambio. Entre la divi-

<sup>152</sup> “Las conciencias de quienes intercambian quedan unas fuera de otras. Es uno de los caracteres del intercambio sobre el que insist3 en un libro publicado hace veinte a3os” (*ibidem*, *Textes* 2, 41).

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 91–92. *Textes* 2, 49.

<sup>155</sup> “Sin duda, los hombres no podr3an vivir sin los dioses. Pero, por otro lado, los dioses morir3an si no se les rindiera culto. El objeto de 3ste pues no es 3nicamente conseguir que los seres profanos comulguen con los sagrados, sino tambi3n mantener a estos 3ltimos en vida, recrearlos y regenerarlos perpetuamente” (FE, 494–495 [321]).

nidad y quienes la adoran se establece un intercambio circular de buenos oficios que condicionan mutuamente a ambas partes<sup>156</sup>. La circularidad que observamos tanto en el plano de las creencias como en el del culto tiene, pues, su origen “en el hecho de que los seres sagrados, aun siendo superiores a los hombres, sólo pueden vivir en el seno de las conciencias humanas”<sup>157</sup>.

Durkheim da un paso más y sostiene que el círculo entre dioses y fieles, entre lo sagrado y lo profano, se presenta de un modo más natural y se comprende mejor en su sentido y razón de ser, si sustituimos los símbolos religiosos por las realidades que estos expresan y, a continuación, vemos cómo se comportan dichas realidades en el marco del rito. Esta trasposición resulta esencial, según Durkheim, para poder interpretar la vida ritual en términos puramente sociales pero no religiosos, es decir, laicos<sup>158</sup>. Como revela el texto que se acaba de citar en la nota, cabe desimbolizar los ritos y una vez descodificados reducirlos a prácticas sociales, porque, lo mismo que sucede con la vida social entera, la vida ritual se mueve en un círculo. Del mismo modo que los dioses no pueden prescindir de sus fieles, pero tampoco estos últimos de los primeros, “la sociedad, de la que los dioses no son más que su expresión simbólica, no pueden prescindir de los individuos al igual que éstos no pueden prescindir de la sociedad”<sup>159</sup>. Ramos Torre ha señalado que el planteamiento socio-céntrico desemboca lógicamente en esta decisiva circularidad, a la que él denomina *el círculo sacro-social*<sup>160</sup>.

Las observaciones y textos anteriormente aportados pueden ser completados ahora con una indicación que juzgo relevante para el tema que nos ocupa. Al estudiar la economía del sacrificio, Dur-

<sup>156</sup> “La regla *do ut des*, en base a la cual se ha definido a veces el principio del sacrificio, no constituye una invención tardía de teorías utilitaristas: no hace más que traducir de una manera explícita el mismo mecanismo del sacrificio y, de manera más general, de todo el culto positivo” (*ibid.*, 495 [322]).

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> “Si, como hemos intentado establecer, el principio sagrado no es más que la sociedad hipostasiada y transfigurada, la vida ritual debe poder interpretarse en términos laicos y sociales. Y en efecto, la vida social, al igual que la anterior, se desarrolla en el interior de un círculo” (*ibidem*).

<sup>159</sup> *Ibid.*, 496 (322).

<sup>160</sup> Cfr. R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, 211.

kheim recurre al *don*; ciertamente lo hace en el marco de una lógica de la reciprocidad de dones –un intercambio–, pero resulta significativo que el análisis del sacrificio abra el camino a la cuestión del *don*. Como es bien sabido, Marcel Mauss hará del don y de su peculiar lógica el concepto decisivo para afrontar los grandes retos y los conflictos internos de la sociología durkheimiana. Una segunda indicación, no menos relevante que la anterior, es ésta: la lógica del intercambio económico encuentra su matriz sociológica en el sistema sacrificial. En realidad, Durkheim ha consagrado lo mejor de sus capacidades intelectuales a intentar comprender el carácter matricial de la religión por relación a las demás instituciones sociales y a las diversas formas de regulación de la vida en sociedad. Por eso mismo, las diversas soluciones que él aportó a los problemas derivados de la implantación de la economía capitalista y de la llamada ‘cuestión social’ fueron siempre de orientación institucionalista. La actividad económica necesitaba una regulación institucional<sup>161</sup>.

El interés por mostrar esa condición matricial de la religión a la que se acaba de aludir se hace especialmente patente con ocasión de los ritos. También en el plano ritual, Durkheim aspira a mostrar que la eficacia que se atribuye a los ritos no es algo irracional, carente de sentido o, como dice él, un delirio crónico. Para que esta aspiración no se vea defraudada por completo, “es preciso establecer que el rito tiene realmente por efecto la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros. Pues bien, tal ser existe: es la sociedad”<sup>162</sup>. Los ritos religiosos determinan que los grupos se reúnan, que la colectividad se ponga en movimiento. Todo ello propicia sin duda el acercamiento entre los individuos, la multiplicación de los contactos y, por ello mismo, la modificación del contenido de sus conciencias como resultado de una interacción más amplia e intensa. Con terminología propia de su tesis doctoral, existe una relación significativa entre el aumento de la densidad material de una sociedad, el de su densidad moral y, finalmente, el cambio social. Durkheim raramente aban-

---

<sup>161</sup> He estudiado la cuestión en MÚGICA MARTINENA, F., *Émile Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 497 (323).



dona sus grandes preocupaciones temáticas, por más que pueda afrontarlas de otro modo o con otra terminología.

La existencia de ritos que convocan a los hombres y a los grupos tiene, entre otros, un efecto extraordinario: logra que en una sola vida convivan dos formas de existencia y dos temporalidades bien diferenciadas, el tiempo ordinario (*jours ordinaires*) y el tiempo festivo o sagrado (*jours fériés*)<sup>163</sup>. De nuevo hace acto de presencia una tipología binaria; esta vez nos es bien conocida, pues en el *Libro II*, dedicado a estudiar las creencias elementales, hay un celebre pasaje en que Durkheim estudia cómo la vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes<sup>164</sup>. En los dos pasajes aludidos la intención argumentativa del autor es la misma: poner de manifiesto que tanto las técnicas como las prácticas de todo tipo (moral, derecho, estética, etc.) han derivado directa o indirectamente de la religión.

Páginas atrás hemos considerado cómo la alternancia de fases opera según la lógica de la intermitencia. Es la debilitación del tiempo fuerte (el tiempo sagrado) lo que permite que irrumpa el ‘tiempo débil’, que es, sin embargo, el de la cotidianidad. En realidad, todo ocurre como si fuera el tiempo sagrado quien tuviera el poder de expulsar, de poner aparte, al tiempo débil y con él, las exigencias de la vida material y las preocupaciones utilitarias e individuales que resecan poco a poco, pero de un modo inexorable, los sentimientos sociales hacia los semejantes. Esas exigencias y preocupaciones representan el ámbito de la profanidad y de la socialidad mediada, no de la socialidad inmediata. El tiempo fuerte de la socialidad y de la comunión eclipsa todas esas preocupaciones esencialmente profanas. “Son las creencias comunes, las tradiciones comunes, los recuerdos de los ancestros, el ideal colectivo que éstos encarnan, lo que ocupa entonces su pensamiento; en una palabra, son las cosas sociales. Los mismos intereses materiales que han de satisfacer las grandes ceremonias religiosas son de orden público y, por tanto, social. La sociedad en bloque está interesada en que la cosecha sea abundante, en que la lluvia caiga en su momento y sin excesos, en que los animales se reproduzcan con regularidad. Así pues, es la sociedad la que queda situada en un

---

<sup>163</sup> Cfr. *ibid.*, 497–500.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*, 307–316.

primer plano de las conciencias; ella es la que domina y dirige las conductas; todo lo cual nos lleva a la conclusión de que en tales momentos la sociedad es algo más vivo, que está más en acción y, por consiguiente, es más real que durante el período de tiempo profano<sup>165</sup>. En suma, la socialidad mediada por los intereses y el trabajo (asociación y cooperación) se ve antecedida por una socialidad inmediata que surge de y se manifiesta en la celebración de la comunidad<sup>166</sup>. Por otra parte esa renovación colectiva, que es una verdadera renovación de la vida, es participada por cada miembro de la comunidad en tanto que portador de una parcela de ser social. Todo el modelo es vitalista: la regeneración social es un fiesta de la vida, una celebración de la vitalidad colectiva, bien ajena –por cierto– a la sombría y rutinaria existencia profana.

El tiempo social, esencialmente ritmado por alternancias, intermitencias y ciclos, pasa al primer plano de consideración a la hora de analizar el culto<sup>167</sup>. Durkheim refiere expresamente al trabajo de Mauss y Beuchat sobre las sociedades esquimales y las variaciones estacionales, publicado en *Année Sociologique*<sup>168</sup>; la referencia no hace sino reforzar la tesis de la primordialidad del tiempo social. Los tiempos fuertes son los períodos de reunión, aquéllos en los que se producen verdaderas orgías o excesos (*débauches*, es el término que emplea Durkheim) de vida colectiva y religiosa (*sic*). En ellos la vida ritual alcanza una especie de frenesí<sup>169</sup>. Los tiempos débiles coinciden con los períodos de dispersión: son tiempos

<sup>165</sup> *Ibid.*, 498 (323).

<sup>166</sup> En su tesis doctoral Durkheim escribía unas palabras que nos han evocado el texto anteriormente citado: “Lo que reúne (*rapproche*) a los hombres son causas mecánicas y fuerzas impulsivas tales como la afinidad de sangre, la vinculación a un mismo suelo, el culto a los ancestros, la comunidad de costumbres, etc. Únicamente cuando el grupo se ha formado sobre esas bases es cuando la cooperación se organiza en él” (É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, 11ª ed., 1986, 262).

<sup>167</sup> “Lo que es esencialmente constitutivo de un culto es la existencia de un ciclo de fiestas que se vuelven a celebrar regularmente en determinadas épocas” (FE, 498 [324]).

<sup>168</sup> Marcel MAUSS y Henri BEUCHAT, “Les variations saisonnières des sociétés Eskimos”, *Année Sociologique*, IX, 1904/5. Puede verse también una breve referencia a este trabajo en Fernando MÚGICA, “Tiempo social y tiempo total: el tiempo, estructura simbólica de la sociedad”..., 112–119.

<sup>169</sup> Cfr. FE, 500.

anodinos, lánguidos, en los que el ser humano no alcanza a ejercer un uso colectivo de la memoria, al tiempo que su interés privado le ata fuertemente al presente.

El ritmo temporal al que obedece la vida religiosa es una expresión del ritmo temporal al que está sometida la vida social; por otro lado, resulta a partir de él. La *alternancia* de fases temporales en la vida social, la *intermitencia* en la vida psico-física y los *ciclos* en la vida cósmica constituyen la estructura temporal de la vida en general. “La alternancia regular del tiempo sagrado y el tiempo profano responde a estas alternancias necesarias. Dado que en los orígenes el culto tiene la finalidad, al menos aparente, de regularizar el curso de los fenómenos naturales, el ritmo de la vida cósmica ha dejado su impronta sobre el ritmo de la vida ritual. Es esta la razón de que las fiestas hayan seguido a las estaciones del año durante mucho tiempo (...)”<sup>170</sup>. Ciertamente, el marco estacional ha sido un marco temporal externo. Durkheim subraya que, no obstante, este carácter de exterioridad ha demostrado ser de una gran utilidad, pues se ha comprobado su singular fuerza de resistencia.

Llama la atención del lector el hecho de que las referencias etnológicas e históricas no den paso a una consideración sociológica de las realidades sociales de su tiempo por medio de las categorías analíticas puestas en circulación. Parece muy claro que la estructura y la dinámica de los tiempos sociales ha cambiado sustancialmente en las modernas sociedades industriales respecto del modelo agrario-pastoril que Durkheim tiene en mente. Aunque su preocupación es esencialmente arqueológica –la búsqueda de un tiempo primordial, un tiempo sagrado elemental y arcaico–, cabe encontrar una referencia a la sociedad más desarrollada: “En otros casos (...) estas dos fases de la vida social se suceden con intervalos muy próximos y el contraste en ellas es entonces menos pronunciado. Cuanto más se desarrollan las sociedades menos parecen aceptar intermitencias demasiado acentuadas”<sup>171</sup>. Es preciso acudir a las Conclusiones para encontrar otra breve referencia al tiempo festivo-ceremonial en nuestras sociedades: se trata de su célebre afirmación de que las grandes cosas del pasado, las que entusiasmaban a nuestros padres, ya no excitan en nosotros el mismo ardor. Por

<sup>170</sup> *Ibid.*, 499 (324).

<sup>171</sup> *Ibid.*, 500 (325).

otra parte, Durkheim declara que atravesamos una fase de transición y de mediocridad moral<sup>172</sup>.

Los enfoques posmodernos en la actual teoría sociológica han creído encontrar en la arqueología de lo sagrado una inspiración fundamental para entender los nuevos movimientos sociales y, en especial, los nuevos movimientos religiosos, así como dos importantes fenómenos: la oscilación entre secularismo y revitalización del espíritu religioso, y, por otro lado, la sacralización (efímera o duradera) de nuevas esferas y ámbitos de la vida social. La frontera entre lo sagrado y lo profano se percibe como algo móvil, inestable y muy lábil.

Durkheim apunta a la conexión entre *lo sagrado*, como un espacio social con un tiempo propio, y la dimensión afectiva, emocional y pasional (exceso, frenesí, contagio emocional, etc.), de la vida humana. Esta es la sugerencia fundamental que se encuentra en Durkheim: a) la experiencia religiosa más arcaica es la experiencia emocional de una fuerza exterior que se hace interior y, al interiorizarse, domina a quien la experimenta; b) existe una relación directa entre el carácter contagioso de lo sagrado y la vitalidad social, que se recrea periódicamente según ritmos temporales.

La sociología posmoderna que emparenta con la teoría durkheimiana acerca de lo sagrado, y que lo concibe como un espacio social diferenciado de carácter simbólico, fruto de las fuerzas creadoras de la sensibilidad estética y de la emoción y efervescencia colectivas, ha percibido con claridad cómo del seno de una cultura moderna con marcado acento secularizador surgen sub-culturas novo-religiosas, así como actitudes muy proclives a la credulidad, que tienden a situar y comprender el espacio de lo sagrado en forma primitiva, mítica o mágica. Si en el planteamiento durkheimiano son lo sagrado y lo profano los que se repelen, un rasgo característico de esta sensibilidad novo-religiosa y posmoderna consiste en afirmar que los ámbitos que se repelen inexorablemente son la religión y la razón.

La sensibilidad religiosa posmoderna (incluida la cristiana) tiende a decantar la religión del lado de lo irracional, de lo ceremonial, afectivo y sentimental. Al espacio sagrado se accede únicamente desde sentimientos bellos, emociones comunales intensas,

---

<sup>172</sup> Cfr. *ibid.*, 610–611.

actitudes estéticas de amplio espectro. La música, el arte, la danza, la emoción de una multitud trémula con cirios en las manos moviéndose rítmicamente al unísono son presentadas como nuevas, pero auténticas, ‘experiencias religiosas’ –experiencias de un ‘no-sé-qué’ misterioso y sagrado , que, sin embargo, emociona y ‘transforma’, siquiera por un momento, pues te hace sentir mejor y también querer un poco más y mejor al mundo en derredor-. Hay aquí, sin duda, un amplísimo espacio de investigación y reflexión para quienes se acercan a estudiar los nuevos fenómenos de vida religiosa así como las nuevas experiencias sociales de lo sagrado.



#### IV

### LOS RITOS MIMÉTICOS: FIGURACIÓN Y CAUSALIDAD

Durkheim denomina ritos miméticos a aquellas acciones rituales que consisten en la imitación de los movimientos y gritos del animal cuya reproducción se desea. Él habla también de *procedimientos de figuración*. En realidad el gran tema sociológico (y de otra índole) que Durkheim pone sobre la mesa es muy relevante en sí mismo a la vez que extraordinariamente actual: se trata del *poder de la imagen*. Por otro lado, los ritos miméticos son un tipo de prácticas cercanas, aunque diferentes, a las prácticas mágicas (magia simpática o magia contagiosa). Dado el enorme esfuerzo desarrollado por su autor a lo largo de todo el libro para diferenciar nítidamente magia y religión, es preciso reconocer que la cuestión de los ritos miméticos va asociada a otras que afectan a la totalidad del libro.

#### 1. EL PRINCIPIO DE EFICACIA DEL RITO: PRODUCCIÓN POR SEMEJANZA

Las consideraciones durkheimianas acerca del rito mimético son deudoras de la escuela antropológica inglesa (Tylor y Frazer) y, sobre todo, de Hubert y Mauss<sup>173</sup>, precisamente por las mutuas implicaciones que magia y religión tienen y que se manifiestan especialmente con ocasión de estas prácticas rituales de carácter mimético. Durkheim debe mucho al *Esquisse* de Hubert y Mauss:

---

<sup>173</sup> R. HUBERT y M. MAUSS, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Année Sociologique*, VII, 1902–1903 (publicado realmente en 1904), 1–146. Cuando sea preciso hacerlo citaré esta obra según la traducción española “Esbozo de una teoría general de la magia”, contenida en M. MAUSS, *Sociología y Antropología*, trad. de la 4ª ed. francesa por Teresa Rubio de Martín–Retortillo, Tecnos, Madrid, 1991, 43–152.

tanto por la refutación que éstos hacen de la escuela antropológica y que él hace suya, al menos en parte, como por sus propias aportaciones a una teoría general de la magia<sup>174</sup>. En el capítulo está muy presente el tema de la magia, no en vano las grandes cuestiones planteadas –el poder de la imagen y el símbolo, la fuerza de la mimesis– son de algún modo comunes a la religión y a la magia.

Durkheim da por buena la distinción de dos principios o leyes que están en la base de la magia simpática o magia contagiosa. El habla de principios, mientras que Hubert y Mauss, siguiendo a Frazer, hablan de leyes: la ley de contigüidad y la de semejanza<sup>175</sup>. En definitiva, la escuela antropológica inglesa –Tylor (*Civilisation primitive*, 1876) y Frazer (*The Golden Bough*, 1890)– estableció el *status quaestionis* del siguiente modo: a) todos los ritos mágicos son ritos simpáticos, en el sentido de que proceden según las leyes de simpatía: de lo mismo a lo mismo, de lo que está próximo a lo que está próximo, de la imagen a la cosa, de la parte al todo; b) lo semejante produce semejanza; c) cosas que han estado en contacto y dejan de estarlo, continúan, sin embargo, actuando unas sobre otras como si persistiera el contacto<sup>176</sup>.

Durkheim se hace eco del estado de la cuestión para realizar a continuación una apostilla y una observación de fondo que sienta su propia tesis. La apostilla es que el principio o ley de contigüidad es una simple aplicación de la *ley de contagio*; la observación fundamental es la siguiente: *únicamente* el principio o ley de semejanza (la figuración de un ser o de un estado produce ese ser o ese estado) es el que rige los ritos miméticos<sup>177</sup>. Sólo con esta precisión, no están suficientemente diferenciados todavía el rito religioso y el rito mágico. Se requiere una precisión ulterior. Durkheim acude al rito mágico del hechizo o embrujo (*envoûtement*). En el hechizo ve un simple fenómeno de *transfert*, según el cual los efectos de la acción ejercida sobre la imagen se comunican contagiosamente a la persona cuyos rasgos reproduce la imagen. Esta última, por relación al original, juega el papel de la parte por relación al todo. Durkheim concluye: la imagen es un agente de transforma-

<sup>174</sup> Cfr. C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique...*, 551–572.

<sup>175</sup> Cfr. R. HUBERT y M. MAUSS, *Esbozo de una teoría general de la magia*, 46.

<sup>176</sup> Cfr. *ibid.*, 45–47.

<sup>177</sup> Cfr. FE, 508.



ción. Por su semejanza con el original, la imagen imprime una determinada orientación a la acción mágica; orienta en una dirección una determinada eficacia que no proviene de ella misma<sup>178</sup>.

Los ritos miméticos no determinan el desplazamiento de un cierto estado o cualidad dadas, que pasan de un objeto a otro, sino que crean algo completamente nuevo<sup>179</sup>. En realidad, explicar los ritos miméticos exige explicar el segundo de los principios –el de semejanza–, entendido no bajo la categoría de comunicación contagiosa, sino bajo las categorías de producción y creación. Y es que en los ritos miméticos la imagen está dada, pero el modelo no lo está (a diferencia del hechizo, por ejemplo): la nueva generación de la especie totémica no deja de ser una esperanza y una esperanza incierta por lo demás.

¿Cómo cabe entender y explicar una práctica ritual tan singular, según la cual el solo hecho de reproducir figuradamente los movimientos de un animal otorga la certeza de que dicho animal renacerá en abundancia? Durkheim sostiene que las propiedades generales de la naturaleza humana no son capaces de explicar unas prácticas de esta naturaleza. Se niega por tanto la pertinencia en este caso del procedimiento deductivo. En su lugar, se propone un proceso de totalización sociológica: situar de nuevo el principio que se quiere explicar en el medio moral del que forma parte, a fin de observar el conjunto de ideas y sentimientos de los que proceden aquellos ritos donde se aplica semejante principio. En rigor, como tendremos ocasión de ver, la vía de argumentación va a consistir en la distinción entre *eficacia material* y *eficacia moral* del rito. Esta distinción guarda una cierta afinidad con aquella otra que distingue entre funciones manifiestas y funciones latentes.

Se trata de explicar, no lo olvidemos, el principio de que lo semejante produce lo semejante. Durkheim desarrolla dos argumentos bien diferentes para hacer comprensibles las prácticas a las que al principio da lugar; él los considera complementarios.

El primer argumento es un esbozo de la *teoría del reconocimiento de la identidad social* en el seno de una comunidad moral.

---

<sup>178</sup> Cfr. *ibid.*, 509.

<sup>179</sup> “Por sí solo, el hecho de representar al animal provoca el nacimiento del animal y lo crea; al imitar el ruido del viento o de la lluvia determina que se formen las nubes y se forme la lluvia” (*ibid.*, 509 [332]).

Si los hombres que se reúnen con ocasión de estos ritos creen ser realmente animales (p. ej. un canguro), “una vez reunidos, su primer movimiento debe ser pues afirmarse los unos a los otros esa cualidad que se atribuyen y por la que se definen. El tótem constituye su signo de unificación”<sup>180</sup>. Gracias a este mutuo reconocimiento y, por tanto, a esta mutua afirmación del ser de cada uno, “se testimonian mutuamente que son miembros de la misma comunidad y adquieren conciencia del parentesco que les une. El rito no se limita a ser expresión de tal parentesco; lo crea y lo recrea. Pues sólo existe si se cree en él y todas esas manifestaciones colectivas logran mantener las creencias en las que se basa. De este modo, esos saltos, esos gritos, esos movimientos de todo tipo, extravagantes y grotescos en apariencia, tienen en realidad un significado profundo y humano”<sup>181</sup>.

El significado profundo y humano al que alude el texto que acabamos de citar presenta varios planos o estratos de significación. En primer lugar, la mimetización de la conducta propia con aquello que *se hace* o *se acostumbra* a hacer. Hay una tendencia a la mimetización con el ambiente social, que está ya recogida por la sabiduría popular en el conocido aforismo: “allá donde fueres, haz lo que vieres”. Se trata, sin duda, de un camino al reconocimiento. En un estrato de significación más profundo se encuentra la comunión; el australiano que desea parecerse a su tótem, encuentra en esa figuración: “un medio para comulgar con el ser sagrado, es decir, con el ideal colectivo que este último simboliza”<sup>182</sup>. Por tanto, no se trata ya de la simple aquiescencia de la mirada ajena. La semejanza con el tótem representa una comunión con lo sagrado y, *eo ipso*, una conversión a lo ideal. Toda religión es idealista en un sentido u otro y en un grado mayor o menor.

El segundo argumento es de índole psicológica, y se puede resumir de un modo sencillo. La intención material del rito es una preocupación que obsiona a todo un conjunto de seres humanos. Tal cosa no puede acontecer sin que se exteriorice de algún modo también común. Los procedimientos de figuraciones responden a necesidades expresivas de ideas y preocupaciones experimentadas

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 511 (333).

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> *Ibidem.*

en común<sup>183</sup>. Esa necesidad es algo intemporal y esencialmente humano.

Como cabe observar, la naturaleza psicológica del argumento, que apela expresamente a una necesidad intemporal de la naturaleza humana, no coincide exactamente con lo anunciado por Durkheim, en el sentido de que no acudiría a las propiedades generales de la naturaleza humana para explicar la constitución de unas prácticas rituales tan especiales.

Con los argumentos aducidos Durkheim considera que cabe comprender los actos que forman parte de la trama ceremonial, pero queda aún por explicar la eficacia que se les atribuye. A este respecto, él adopta de un modo enérgico una postura previa que sesga de un modo definitivo toda su argumentación. Su postura se puede expresar brevemente: es tan manifiesta la absoluta inadecuación entre la práctica ritual y su fin material, que se impone afirmar que la eficacia moral del rito, que es real, ha hecho creer en su eficacia física, que no puede ser sino imaginaria. La eficacia moral del rito es tan salutífera y sobreabundante que induce a los fieles a creer en su eficacia material<sup>184</sup>.

Leyendo esta argumentación, no se puede evitar la sensación de que el creyente es víctima de una ilusión o de una forma de persuasión colectiva; la sensación de bienestar moral que la ceremonia produce, le hace víctima de su propio deseo hasta el punto de olvidar, o simplemente dejar pasar a un plano secundario el verdadero motivo de sus prácticas. En cierto modo, habría que decir que todos los ritos son intercambiables, pues su única verdad es su efica-

---

<sup>183</sup> “Dado que todos piensan en el animal o vegetal de cuyos destinos el clan es solidario, resulta inevitable que tal pensamiento común acabe por manifestarse exteriormente en forma de actos, y los más señalados para cumplir tal papel son los que representan al animal o a la planta en alguno de sus aspectos más característicos (...). Se hace pues un esfuerzo por imitar al animal (...). Todos esos procedimientos figurativos constituyen medios para resaltar ostensiblemente la meta hacia la que todos los espíritus están volcados, para enunciar aquello que se quiere conseguir, para pedirlo, evocarlos”. (*ibid.*, 512 [334]).

<sup>184</sup> “Estos últimos [los fieles] obtienen una impresión de bienestar, cuyas causas no aciertan claramente a esclarecer, pero que tiene un fundamento acertado. Son conscientes de que la ceremonia les resulta saludable; y en efecto, en su transcurso reconstruyen su ser moral. ¿Cómo esta especie de euforia no habría de darles la sensación de que el rito ha conseguido su objetivo, que ha sido lo que se proponía ser; que ha alcanzado la meta a la que se dirigía?” (*ibid.*, 513 [334–335]).

cia, es decir, el bienestar o reconfortamiento colectivo. Durkheim es inconscientemente utilitarista, *malgré lui*, al menos en toda su teoría acerca del ritual: “Los efectos verdaderamente útiles que produce el conjunto de la ceremonia son como una justificación experimental de las prácticas elementales de que consta, a pesar de que, en realidad, todas esas prácticas no sean en absoluto indispensables para la obtención del éxito. Lo que, por demás, prueba claramente que no actúan por sí mismas es que se las puede reemplazar por otras de naturaleza muy distinta sin que se modifique el resultado final. (...) Así pues, si se asigna un valor a esas diferentes acciones no es a causa de su valor intrínseco, sino que es porque forman parte de un rito complejo cuya utilidad global se siente”<sup>185</sup>.

La idea de *rito complejo* (oblaciones sin ritos miméticos arrojan idéntico resultado que ritos miméticos sin oblaciones, por ejemplo) encierra otra que subyace al texto que acabamos de citar: una vez que el rito se desvincula y se destaca de su finalidad material original, se convierte en una práctica eficaz por inespecífica (*utilidad global*); puede ponerse al servicio de los fines más diversos que la sociedad determine. En realidad, toda práctica ritual se disuelve en la posible eficacia global de la fuerza colectiva, universal y omnipotente<sup>186</sup>. La fuerza —¡siempre la fuerza!— parece ser el otro nombre de la gracia y del valor regenerador y salutífero para el hombre que el cristianismo ha otorgado a ésta desde el primer momento.

En apoyo de sus tesis Durkheim destaca el paradójico proceso, observable en diversos medios y sociedades más cultivadas, de que coexisten una progresiva debilitación de la fe con el mantenimiento de las prácticas de culto. En síntesis: seguimos practicando el culto, por más que alberguemos dudas crecientes sobre la eficacia específica que el dogma atribuye a cada rito considerado por separado. Si no entiendo mal su postura y argumentación, Durkheim sostiene realmente una tesis utilitarista: el creyente realiza un ‘cálculo ra-

<sup>185</sup> *Ibid.*, 513–514 (335).

<sup>186</sup> Loisy señala con agudeza: “No se puede concluir en una indeterminación original, que permitiría atribuir al rito todas las eficacias posibles porque sería la fuerza colectiva, universal y omnipotente”. Y así, ante el comentario durkheimiano de que la Misa sirve por igual para el casamiento o los funerales, añade: “Indudablemente, pero no ha tenido su origen en unos y otros, y no se puede inferir de estas aplicaciones tardías el objeto que ha tenido inicialmente (*d’abord*) la cena eucarística” (A. LOISY, *Sociologie et religion*, 72).

cional' por el que le 'interesa' más el sosiego y bienestar moral que la observancia de las prescripciones rituales le proporcionan, que la adhesión racional inquebrantable a unas creencias dogmáticas. El da por supuesto que en el interior de esas mismas religiones, más cultivadas y, por tanto, más idealistas (según su propia tesis), cabe separar, sin efectos colaterales para el creyente, la creencia propiamente dicha, de la ritualidad; mientras esta última se mantenga institucionalizada, la religión seguirá cumpliendo su función y ejercerá un efecto-refuerzo del progresivo debilitamiento intelectual de la fe.

La verdadera justificación de las prácticas religiosas no se encuentra en sus funciones manifiestas, sino en las latentes. Durkheim lo dice con otras palabras: su justificación última no reside en los fines aparentes que semejantes prácticas persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias, en la manera como afectan a nuestro nivel mental<sup>187</sup>. Por eso mismo, sigue diciendo, toda exhortación religiosa se dirige no a probar metódicamente la verdad de tal o cual proposición, "sino a suscitar o despertar la sensación de confortación moral que procura la regular celebración del culto". De este modo se crea "una predisposición a creer, que está por encima de cualquier prueba, (...). Este prejuicio favorable, este impulso a creer (*élan à croire*), es precisamente aquello en lo que consiste la fe"<sup>188</sup>. Este impulso a creer es el que constituye, según Durkheim, la autoridad de los ritos tanto para el creyente cristiano como para el creyente australiano. La superioridad del primero reside en que sabe que es la fe la que salva (*sic*).

Algún intérprete de la sociología religiosa durkheimiana<sup>189</sup> ha apuntado que tanto en estas palabras como en este modo de argumentar podría haber una influencia del protestantismo y/o del movimiento modernista católico en Francia (p. ej., el propio Alfred Loisy). Entiendo que no es preciso acudir a dichas influencias. Durkheim considera que la fe es perfectamente separable de toda raíz intelectual. Más aún, cuando esto sucede, quedan en evidencia

<sup>187</sup> Cfr. FE, 514.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 514–515 (335).

<sup>189</sup> Cfr. Robert ALUN JONES, "Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: An Historical Context for "The Elementary Forms of the Religious Life", Las influencias protestantes serían las del propio Robertson Smith y la del teólogo protestante liberal alemán, Albrecht Ritschl.

las verdaderas razones sobre las que reposa la fe y que no son otras que la necesidad de creer en la eficacia del rito. Por eso mismo, Durkheim sostiene, junto con Lévy-Bruhl, que la fe es, en cierto sentido, impermeable a la existencia. Todo el ser del creyente está ligado a la acción: “está ligado con todas las fuerzas de su alma a esas prácticas en las que periódicamente consigue reconstruirse; no podría pues negar su principio sin que resultara una verdadera conmoción de todo su ser, que se resiste a ello”<sup>190</sup>.

## 2. DEL RITO A LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: FUERZA, PODER, CAUSALIDAD

Los ritos miméticos reposan, pues, sobre el principio de semejanza: lo semejante procede de lo semejante. Este principio no tiene solamente una función ritual; afecta directamente a la teoría del conocimiento. En ese poder de producción que domina el pensamiento primitivo en tanto que está en la base de las prácticas de culto y en la técnica del mago, está implicada toda una concepción de la relación causal. Así pues, los orígenes del principio de los ritos miméticos ayudan a entender los del principio de causalidad.

¿Qué ideas o conceptos están implicados en la noción de relación causal? Durkheim se refiere a tres: la idea de eficacia, de poder productor y de fuerza activa. El intenta evitar toda confrontación con la historia de la filosofía y sus distintas concepciones de la causalidad. Por eso mismo aclara que su objetivo no es investigar qué valor lógico puede tener, sino cómo se explica a partir de una constancia inmediata de su existencia, así como del hecho de que la causalidad siempre ha constituido un elemento de la mentalidad común.

Como en otros muchos trabajos suyos, la definición propuesta prelude y justifica anticipadamente el razonamiento posterior: “Comúnmente se entiende por causa aquello que es capaz de producir un determinado cambio. La causa es la fuerza antes de que haya manifestado el poder que hay en ella; el efecto es la misma fuerza, pero actualizada. La humanidad ha concebido siempre la

<sup>190</sup> FE, 515 (336).

causalidad en términos dinámicos”<sup>191</sup>. Durkheim ha llevado directamente y sin rodeos a su terreno la cuestión de la causalidad. Lo que el análisis de las creencias totémicas ha puesto de manifiesto, es que tras las creencias lo que hay son fuerzas<sup>192</sup>. El principio totémico representa realmente la fuerza colectiva, entendiendo por ello el poder que la sociedad ejerce sobre sus miembros<sup>193</sup>.

Análiticamente considerada, la causalidad se disuelve por entero en fuerza *–vis–*. La relación causa–efecto es una relación dinámico–temporal: la causa es la fuerza en el momento que todavía no ha manifestado su poder y el efecto es ya ese mismo poder, pero exteriorizado. Esta resolución de la causalidad en dinámica se ajusta bien a la intención durkheimiana de reconstruir los orígenes sociales de la categoría ‘causalidad’ sobre las nociones comunes de *fuerza* y *poder*. En ambas nociones está presente la idea de una acción constriñente, coercitiva y determinante. Una vez más, Durkheim pone de manifiesto que el modelo de la fuerza y el de la obligación coinciden. Ahora bien, por muy extensa que sea la fuerza constriñente, la experiencia por la que llegamos a sentirla únicamente es *interna*. Por eso mismo, aun cuando Durkheim mantiene que la noción de poder impersonal es la primera desde el punto de vista genético, sin embargo tal noción se hace presente por la vía de nuestra experiencia interior<sup>194</sup>. Esta vía de acceso, puramente interior, refuerza, si cabe, la coincidencia entre el modelo de la fuerza exterior y el de la obligación moral.

Acceso por experiencia interna y carácter impersonal de las fuerzas. Este es el doble carácter que presenta la idea de fuerza.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 519 (338).

<sup>192</sup> “(...) la religión (...) es ante todo del orden de la acción. Las creencias no son esencialmente conocimientos de los que se enriquece nuestro espíritu: su principal función es suscitar actos. Detrás de estas creencias hay fuerzas. Una teoría de la religión debe hacer ver lo que son esas fuerzas, de qué están hechas, cuáles son sus orígenes” (É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”..., 66. En *Textes* 2, 26–27) .

<sup>193</sup> “Ya el análisis de los hechos nos ha permitido mostrar que el prototipo de fuerza había sido el mana, el wakan, el orenda, el principio totémico, nombres distintos que se han dado a la fuerza colectiva objetivada y proyectada en las cosas. El primer poder que los hombres han concebido como tal parece, pues, haber sido el que la sociedad ejerce sobre sus miembros” (FE, 519 [338]).

<sup>194</sup> “(...) las únicas fuerzas que somos capaces de percibir directamente son necesariamente fuerzas morales” (*ibid.*, 521 [339]).

Las únicas fuerzas que satisfacen esta doble condición son las que se desprenden de la vida en común: son las fuerzas colectivas. “En efecto, por un lado son totalmente psíquicas; constan tan sólo de ideas y sentimientos objetivos. Pero por otro lado, son por definición impersonales ya que son el producto de una cooperación”<sup>195</sup>. Se da el caso curioso de que las fuerzas sociales, que no difieren por naturaleza de las fuerzas físicas, las podemos captar únicamente por vía interior. Asistimos ahora a un notable cambio en el énfasis: aunque la fuerza no se origine en el interior de la conciencia, sin embargo sólo puede experimentarse en dicho interior<sup>196</sup>. Claro está que, aun cuando sólo la conciencia interior sea el lugar de la experiencia de la fuerza, eso no quiere decir que la voluntad individual tenga la capacidad de construirla. Una cosa es la sede de la experiencia y otra bien distinta la génesis constitutiva de la fuerza social. Esta última cuestión nos lleva por otros derroteros bien distintos: la idea de poder y todas las referencias sociales que ésta contiene de un modo directo.

Durkheim sostiene abiertamente que la idea de fuerza lleva la marca de su origen, que no es otro que la idea de poder y el amplio sistema de relaciones de poder que se da en toda forma de sociedad. “Todo tiende, pues, a probar que los primeros poderes de que el espíritu humano ha tenido noción son aquéllos que las sociedades han instituido al organizarse: las potencias del mundo físico se han concebido a su imagen”<sup>197</sup>. En el origen está el poder instituido del hombre sobre el hombre; la idea de un poder físico es algo derivado de la institucionalización del poder. Durkheim no explica cuáles son las condiciones de posibilidad de semejante institucionalización. Da por sentado que las relaciones sociales son relaciones de poder ya establecidas en sociedades a su vez jerarquizadas.

Por más que muchas soluciones que Durkheim propone a problemas sociales apuntan a una institucionalización de la conducta

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, 521 (339–340).

<sup>196</sup> “[las fuerzas sociales] forman parte de nuestra vida interior y, por tanto, no conocemos tan sólo los productos de su acción, sino que las vemos actuar. La fuerza que aísla al ser sagrado y que mantiene a distancia a los profanos no está, en realidad, en ese ser; vive en la conciencia de los fieles. Por eso éstos la sienten en el mismo interior en que actúa sobre su voluntad para inhibir ciertos movimientos o exigir otros” (*ibid.*, 522 [340]).

<sup>197</sup> *Ibid.*, 523 (340).



(es el caso, por ejemplo de la conducta económica, necesitada de una nueva regulación institucional), su análisis del proceso de institucionalización resulta muy insuficiente. Encontramos, no obstante, una sugerencia digna de atención precisamente en relación con los ritos miméticos y la explicación del principio de causalidad y su génesis constitutiva.

El principio de causalidad propiamente dicho no se reduce a la noción de fuerza sin más. En realidad, el principio es “un juicio que enuncia que toda fuerza se desarrolla de una manera definida, que la situación en que se encuentra en cada momento de su devenir predetermina la situación consecutiva. A lo primero se le llama causa, a lo segundo efecto, y el juicio causal afirma la existencia de un lazo necesario entre esos dos momentos de toda fuerza. El espíritu pone esa relación con anterioridad a toda prueba, bajo el imperio de una especie de construcción de la que no puede liberarse; como se suele decir, la postura ‘*a priori*’”<sup>198</sup>. Este carácter *a priori* no se reduce a una costumbre o predisposición mental. Se trata de una norma exterior y superior al curso de nuestras representaciones, a las que domina y regula de un modo imperativo. La distancia que separa una regla de una costumbre o un instrumento es abismal. Si esto es así, ¿dónde se originan esas reglas y su autoridad? Obsérvese que la cuestión –el origen de las reglas y de por qué obligan– persigue a Durkheim de un modo casi obsesivo desde su tesis doctoral<sup>199</sup>.

Los ritos dan una pista inestimable para entender el origen de la autoridad que gozan las reglas. Para ello es bueno recordar cómo ha nacido la ley causal que los ritos imitativos ponen en práctica. La explicación sigue un orden: existe una preocupación común en el grupo reunido (p. ej., que una especie animal se reproduzca). Esa preocupación se traduce al exterior en gestos que se repiten indefectiblemente en las mismas circunstancias. Se establece así una asociación entre la anticipación mentada de ese resultado y la re-

<sup>198</sup> *Ibid.*, 524 (341).

<sup>199</sup> F. MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 12, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 117–127. *Idem*, *La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 13–46.

presentación de los gestos que la preceden. Esa asociación es el producto de una experiencia colectiva. La convergencia de intereses y necesidades sociales hace que las prácticas sociales queden reguladas: la sociedad “exige que esta ceremonia, de la que no puede prescindir, se repita todas las veces que sea necesario y, por consiguiente, que se ejecuten regularmente los movimientos que son la base de su éxito: la sociedad es la base de su éxito: la sociedad los impone de manera obligatoria. Pues bien, éstos implican una actitud definida del espíritu que, a su vez, participa de ese mismo carácter obligatorio”<sup>200</sup>. Ahora cabe plantar cómo se institucionalizan las reglas, según Durkheim.

Son las prácticas sociales las que dan origen a las reglas, cuando la sociedad ‘dobla’ la práctica con su autoridad. Esto sucede tanto en el orden teórico como práctico, en el plano lógico y en el moral<sup>201</sup>. La autoridad tanto de los preceptos rituales como de los lógicos procede de una misma fuente: la sociedad. Es el respeto moral que ésta suscita, el que se transmite a los modos de pensar y actuar que ella misma aprueba. Por eso, todo intento de desviarse de ambos modos choca con una fuerte resistencia por parte de la opinión pública.

La defensa a ultranza que la sociedad hace de su imperio por medio de la opinión pública es una expresión del primado de la acción y, sobre todo, de la acción colectiva, que continuamente ha reivindicado Durkheim: “Tan sólo las necesidades de la acción y sobre todo de la acción colectiva pueden y deben expresarse en fórmulas categóricas, perentorias y tajantes que no admiten contradicción, pues las acciones colectivas sólo son posibles a condición de estar concertadas, por consiguiente, reguladas y definidas. Excluyen los tanteos, fuente de anarquía; tienden por sí mismas hacia una organización que, una vez establecida, se impone a los indivi-

---

<sup>200</sup> FE, 525 (342).

<sup>201</sup> “Prescribir que se debe imitar al animal o a la planta para obligarlos a renacer es poner como un axioma que no se debe poner en duda que lo semejante genera lo semejante. La opinión pública no puede permitir que los individuos nieguen teóricamente este principio sin que, a la vez, les permita que lo violen al nivel de su conducta. Así pues, lo impone del mismo modo que las prácticas que se derivan de él, y de este modo al precepto ritual se agrega un precepto lógico que no es más que el aspecto intelectual del primero” (*ibidem*).

duos”<sup>202</sup>. La categoría de causalidad es una tarea de la colectividad que se nos da ya hecha. Constituye un marco para nuestra experiencia en el que se disponen adecuadamente nuestras observaciones empíricas y que nos permite pensarlas. El marco está hecho por exigencias de la razón vital y para responder a exigencias de la vida, y no vida en general, sino en común. El primado de la acción colectiva otorga su marca y su significado propio a las categorías del pensamiento<sup>203</sup>. Hay aquí ya, sin duda, un planteamiento muy cercano al pragmatismo.

Durkheim es más explícito, si cabe, en la parte conclusiva de *Les Formes*. Se entiende mejor su particular planteamiento pragmatista, porque en este importante pasaje, destinado a explicar la génesis social del pensamiento lógico-categorial<sup>204</sup>, introduce el lenguaje, excesivamente ausente, por lo demás, en la obra durkheimiana. Aquí se considera el lenguaje como lo que contiene la experiencia colectiva del mundo; tanto el lenguaje como el sistema de conceptos expresan la manera como la sociedad se representa los objetos de la experiencia<sup>205</sup>. Cabría decir que el mundo del lenguaje contiene el mundo de la significación, y éste, a su vez, el de la experiencia colectiva, acumulada por la comunidad de los hablantes de todos los tiempos en una determinada comunidad lingüístico-social. En suma, si alguien pudiera conocer y usar todos los significados de las palabras de una determinada lengua poseería toda la experiencia de la realidad que ha acumulado la totalidad de los hombre que han hablado dicha lengua<sup>206</sup>. Ello implica la convicción de que toda la experiencia de la realidad se sedimenta lingüísticamente.

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, 527 (343).

<sup>203</sup> “Los imperativos del pensamiento es muy probable que no sean más que la otra cara de los imperativos de la voluntad” (*ibidem*).

<sup>204</sup> Cfr. *ibid.*, 616–627.

<sup>205</sup> “Pues bien, no resulta dudoso que el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas” (*ibid.*, 620 [403–404]).

<sup>206</sup> “El sistema de conceptos con que pensamos en la vida común es el expresado por el vocabulario de nuestra lengua materna” (*ibid.*, 619 [402]).

Este marco lingüístico–categorial permite a Durkheim plantear en qué sentido los conceptos son representaciones colectivas. Que sean comunes a todo un grupo social, no quiere decir que sean conceptos–promedio, sino que son representaciones que “corresponden a la manera en que ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su propia experiencia. Si, de hecho, los conceptos son con la mayor frecuencia ideas generales, si expresan más bien categorías y clases que objetos particulares, es porque las características singulares y variables de los seres sólo raramente interesan a la sociedad (...)”<sup>207</sup>. Volvemos a encontrar los intereses y las prácticas sociales en la génesis del pensamiento lógico. El texto añade una idea de notable calado: la reflexividad social. Las representaciones colectivas se corresponden con el modo como la sociedad *piensa (sic)* su propia experiencia.

Si las representaciones colectivas amplían nuestro conocimiento es porque, a la experiencia particular de cada quien, añaden la experiencia colectiva acumulada por la sociedad en forma de sabiduría y de ciencia. Ciertamente el paso del orden experiencial, aunque sea colectivo, al plano lógico–trascendental del pensamiento no deja de ser un problema, y un problema grave además, en la obra de Durkheim. Para salvarse de la acusación de psicologismo, incurre en naturalismo sociológico: “Atribuir al pensamiento lógico un origen social no supone, pues rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo al estatuto de un sistema de combinaciones artificiales; supone, por el contrario, retrotraerlo a una causa que lo implica naturalmente”<sup>208</sup>. Comprender y explicar lo noético en términos de efecto causal natural, quiérase o no, es una forma de naturalismo gnoseológico. Ciertamente, no pueden negarse los esfuerzos durkheimianos por salvar la irreductibilidad de lo lógico a lo puramente empírico, pero, como se ve claramente en las conclusiones del libro, esos esfuerzos orientados a identificar el concepto con lo colectivo e impersonal, no son suficientes para asegurar la trascendentalidad del marco categorial del pensamiento humano, por más que Durkheim lo intente con ahínco, y es justo reconocer explícitamente que lo intenta.

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, 621 (404).

<sup>208</sup> *Ibid.*, 634 (412).

V

**RITOS REPRESENTATIVOS O CONMEMORATIVOS.  
MEMORIA E IDENTIDAD SAGRADA**

El capítulo IV, dedicado a los ritos representativos o conmemorativos, implica una profundización en el análisis de la institucionalización. La razón, para quien las lleva a cabo, de no pocas conductas rituales es que los antepasados han instituido las cosas así y no de otro modo. Sostener que la observancia de un rito tiene su origen en el hecho de que todos los antepasados lo han realizado de ese mismo modo, “es reconocer que su autoridad se confunde con la autoridad de la tradición, algo social en el más alto grado. Se celebra para permanecer fiel al pasado, para salvaguardar la fisonomía moral de la colectividad, y no a causa de los resultados físicos que puede obtener”<sup>209</sup>. La propia interpretación de su conducta ritual que el fiel aporta, permite que se trasluzcan las razones profundas, ancestrales, del rito. Todo contribuye a subrayar que la razón determinante de la ceremonia es conmemorar y representar la historia mítica de los ancestros.

1. LA DRAMATURGIA DEL RITO CONMEMORATIVO

La representación ritual presenta el carácter de una auténtica representación dramática. El rito consiste en recordar el pasado y actualizarlo; en cierto modo, busca el modo de hacerlo presente de nuevo por medio de una representación dramática. “Este término es hasta tal punto adecuado que en este caso no se considera en absoluto al oficiante como una encarnación del ancestro que representa; es un actor que interpreta un papel”<sup>210</sup>. La palabra clave en todo

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, 530 (346).

<sup>210</sup> *Ibid.*, 531 (346).

este proceso ritual es ‘representación’. Tiene el triple sentido de: a) acto cognitivo; b) acto de hacer presente algo pasado (rememorar-lo); y c) acto dramático de puesta en escena. Los tres sentidos guardan una relación con la efervescencia creadora del ritual<sup>211</sup>.

Las ceremonias conmemorativas ponen en acción la historia mítica del ancestro por medio de procedimientos dramáticos. Durkheim refiere los diversos relatos que hacen Strehlow, Spencer y Gillen de las ceremonias conmemorativas que se dan entre los Warramunga y los Arunta. En ellas no hay oblación, ni sacrificio, ni rito imitativo alguno. “Todo transcurre en representaciones cuyo único destino posible es actualizar el pasado mítico del clan. Pero la mitología de un grupo constituye el conjunto de sus creencias comunes. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa es el modo en que la sociedad concibe al hombre y al mundo; es una moral y una cosmología, a la vez que una historia”<sup>212</sup>. Una vez más, el rito se considera una práctica social orientada a reforzar la vitalidad social en la forma más precisa de reafirmar la memoria colectiva<sup>213</sup>. La confirmación de la unidad moral del grupo, así como de la naturaleza social de sus componentes se lleva a cabo por vía conmemorativa mediante la apelación a la memoria común.

Durkheim añade que existen ceremonias en las que el carácter representativo e idealista se acentúa más todavía. Eso quiere decir que en ellas no se encuentra rastro alguno de finalidad material; el pasado se representa con el solo propósito de representarlo y grabarlo así más profundamente en las conciencias. La pregunta es obligada: ¿qué hay en la representación del pasado mítico del clan, por lo que sea necesario instituirlo en forma ceremonial? ¿Qué función social cumple la vinculación del pasado al presente? Aunque pueda parecer sorprendente, la ausencia de finalidades materiales en los ritos conmemorativos –sostiene Durkheim– revela la función fundamental del culto positivo, la pone de manifiesto de

---

<sup>211</sup> Cfr. William RAMP, *Effervescence, differentiation and representation in “The Elementary Forms”*, N. J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER, *On Durkheim’s “Elementary Forms of Religious Life”*..., 136–148.

<sup>212</sup> FE, 536 (349–350).

<sup>213</sup> “El rito, pues, no sirve ni puede servir más que para mantener la vitalidad de esas creencias, para impedir que se borren de la memoria, es decir, en suma, para reavivar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva” (*ibid.*, 536 [350])

modo nítido. Por otro lado, la continuidad del tiempo histórico se revela fundamental para el mantenimiento de la identidad social de una colectividad. El tiempo histórico se fragmenta, y con él la identidad social del grupo, si no aparecen temporalidades sociales festivas, conmemorativas y representacionales. Todo esto son las celebraciones: un tiempo social ‘de sutura’. Une el pasado con el presente, los muertos con los vivos. Instituir la celebración y la conmemoración presenta su complejidad, puesto que, en realidad, se trata de instituir lo que carece de finalidad material, lo que es aparentemente inútil. Los tiempos sociales ‘de sutura’ parecen ser los únicos capaces de abordar la complejidad que resulta de la *desestructuración del tiempo*.

En un análisis fascinante sobre la relación entre la escuela durkheimiana y su medio científico cultural<sup>214</sup>, Tirkyakian sostiene como tesis central que existe una afinidad notable entre el arte de vanguardia, la nueva comprensión científica de la naturaleza y la sociología naciente. Tanto en el impresionismo como en la nueva física cuántica la materia se veía privada de su estabilidad tradicional, por lo que el mundo pasaba a ser percibido como un conjunto de fuerzas en movimiento y ascensión perpetuas. La desestructuración del mundo material afecta al tiempo. “Es la nueva dimensión crítica del tiempo la que aflora a la conciencia a finales del siglo pasado. (...) De repente, el tiempo se había hecho problemático, una ‘cuarta dimensión’ importante para la física de Einstein, pero también para la filosofía bergsoniana y para otras grandes filosofías del siglo XX (el pragmatismo, las teorías de Heidegger, Whitehead, G.H. Mead). La disolución o desestructuración del mundo está ligada a la desestructuración del tiempo ‘objetivo’. Este nuevo paradigma de la realidad –evanescencia, ambigüedad, delicuescencia– únicamente podía suscitar (...) una ansiedad respecto de la identidad”<sup>215</sup>. En efecto, el tiempo social conmemorativo pretende ser un tiempo estructurante de la identidad.

La fragmentación y discontinuidad del tiempo afecta gravemente a la identidad colectiva del grupo. Durkheim establece la necesidad de una continuidad temporal para la configuración y persisten-

<sup>214</sup> E. A. Tiryakian, “L’École durkheimienne à la recherche de la sociologie perdue: la sociologie et son milieu culturel”, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVI, 1979, 97–114.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 107.

cia de realidades éticas vivas. Retoma así un tema decisivo en *Le Suicide* y que en esa obra se expone en relación con el grupo familiar. Los cambios sociales afectan a la familia como realidad colectiva; la dispersión periódica a la que se ve sometida la reducen a nada. Lo que constituía, según Durkheim, su identidad grupal era: el nombre hereditario con todos sus recuerdos, la casa familiar, el campo de los abuelos, la situación y reputación tradicionales. “Todo eso tiende a desaparecer. Una sociedad que está disolviéndose continuamente para volver a formarse en otros lugares, pero en condiciones completamente nuevas y con elementos totalmente diferentes, no tiene suficiente continuidad para crearse una fisonomía personal, una historia que le sea propia y a la que puedan aferrarse sus miembros”<sup>216</sup>.

Esa historia a la que aferrarse para poseer o no perder identidad colectiva requiere lo que Durkheim llama celebraciones o conmemoraciones<sup>217</sup> y que aquí hemos llamado tiempos sociales ‘de sutura’. Los llamamos así por entender que responden a fracturas temporales y sociales. Durkheim se adelanta a la comprensión de la estructuración societaria en términos temporales, propia de algunos sociólogos contemporáneos, como, por ejemplo, A. Giddens.

La dimensión de inutilidad, de carencia y finalidad material inmediata acaba siendo decisiva para entender adecuadamente la naturaleza del culto. Las representaciones rituales evidencian un elemento decisivo de la religión: el elemento recreativo y estético<sup>218</sup>. Su extrañeza a toda finalidad utilitaria, idealiza por completo su trama dramática hasta el punto que quienes participan en ellas olvidan el mundo real y se sienten llevados a un mundo imaginario en el que se sienten entretenidos. “Los ritos representativos y los entretenimientos colectivos están hasta tal punto próximos entre sí que se pasa sin solución de continuidad de un género al otro”<sup>219</sup>. Así pues, la representación dramática del pasado es necesario instituir la justamente por su carencia de utilidad material; ahora bien, la

<sup>216</sup> É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 433.

<sup>217</sup> Cfr. Werner GEPHART, “Memory and the sacred. The cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of “The Elementary Forms”, en N. J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER, *On Durkheim’s “Elementary Forms of Religious Life”* ..., 127–135.

<sup>218</sup> Cfr. FE, 542.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 543 (354).



religión y el culto no podrían ser lo que son si no se abriera un cauce ritual a las capacidades expresivas, creadoras y simbólicas del ser humano.

La frontera entre la representación religiosa ritual, apta exclusivamente para iniciados, y la representación puramente festiva (*corrobori*) en la que todo el mundo puede formar parte, no es una frontera rígida e insalvable. Basta que se relaje el vínculo que une a acontecimientos y personajes con la historia de la tribu, para que se franquee el paso que separa el ceremonial religioso del entretenimiento estético en el ámbito de la pura fantasía. No es dudoso que algunas de estas representaciones de entretenimiento, hayan sido en otro momento ritos religiosos. Hay un espacio de indiferencia que puede fácilmente franquearse por el componente estético y creativo que tiene la religión. Durkheim emplea la expresión ‘fronteras latentes’<sup>220</sup>.

## 2. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DE LA RELIGIÓN Y EL ORIGEN RELIGIOSO DE LA FIESTA

Durkheim da por sentado que los juegos y las principales formas del arte han nacido de la religión y que durante mucho tiempo han conservado incluso un carácter religioso. La razón es que, aunque el culto apunte directamente a otros fines, ha sido simultáneamente un tipo de entretenimiento. Hay algo en la naturaleza de la religión que explica este hecho: “En efecto, a pesar de que, como hemos establecido, el pensamiento religioso sea algo completamente diferente de un sistema de ficciones, las realidades a que corresponde no consiguen expresarse religiosamente más que si la imaginación las transfigura. Entre la sociedad tal como es objetivamente y las cosas sagradas que la representan simbólicamente hay una distancia considerable”<sup>221</sup>. El mundo de la religión es el resultado de una interpretación, elaboración y transformación; es un mundo en parte imaginario y que, en cualquier caso, se presta a libres creaciones espirituales.

<sup>220</sup> Cfr. *ibid.*, 544.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 544–545 (354–355).

Es consustancial a la religión dejar espacio a las libres combinaciones del pensamiento y de la actividad. La propia expresión recuerda aquella otra, kantiana: el libre juego de las facultades. Las ceremonias representativas hacen sensible el aspecto estético, poético e imaginario que es inherente a toda religión. El juego y el arte así lo atestiguan. Durkheim busca el modo de explicar el proceso y lo hace de un modo bastante psicologizante; como hemos visto que sucede en otras ocasiones, sus explicaciones psico-físicas se elaboran sobre criterios o conceptos económicos. Este es el caso.

El punto de partida de la explicación vuelve a ser una vez más el estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos. Como sabemos, en esa situación las diversas funciones (cognitivas, volitivas, afectivas, etc.) pasan de un estado relajado y hasta lánguido a otro, excitado e intenso; la intensificación de la vida nerviosa es el rasgo que caracteriza las situaciones de efervescencia colectiva. La intensidad y tumultuosidad que afecta a las fuerzas intelectuales provoca que éstas, una vez realizada su tarea propia (expresar lo real con ayuda de símbolos convencionales), dispongan de un *excedente de energía* que no es utilizado para nada: “queda un excedente disponible que busca emplearse en obras suplementarias, superfluas y de lujo, es decir, en obras de arte”<sup>222</sup>. Las prácticas no se someten fácilmente al cumplimiento estricto de fines previa y estrechamente definidos. Esos movimientos exuberantes que caracterizan a la efervescencia de la multitud reunida, se despliegan por el solo placer de desplegarse y lo hacen a modo de juegos. Esta exhuberancia manifiesta y tan extra-cotidiana carece de *principio de realidad*<sup>223</sup>. Para explicar esas prácticas y movimientos tan exuberantes –tan *sobreactuados*, si se me permite decirlo así– no es preciso asignarles finalidad ni significado alguno: “responden simplemente a la necesidad de actuar, de moverse, de gesticular que tienen los fieles”<sup>224</sup>. No hay que empeñarse en dar un sentido a toda costa a la agitación nerviosa. Esta se explica por sí misma en los saltos, danzas, gritos y cantos que la manifiestan y, en cierto modo, la encauzan. El excedente de energía nerviosa queda liberado en forma de actividad estética, lúdica y creativa.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 545 (365).

<sup>223</sup> “(...) es precisa la presión de realidades tangibles y resistentes para sujetar esa actividad hacia adaptaciones exactas y económicas” (*ibidem*).

<sup>224</sup> *Ibidem*.

El *homo religiosus* es *naturaliter homo ludens*, y lo es precisamente en tanto que carece de principio de realidad. Son las finalidades utilitarias las que involucran de nuevo al ser humano en la cotidianidad, mientras que el juego y el arte son “lo que entretiene a un espíritu cansado por el exceso de sujeciones que determina la vida cotidiana”<sup>225</sup>. El excedente de energía psíquica no empleado en lo cotidiano crea un espacio imaginario, que es a la vez un espacio de libertad e inutilidad; un espacio, por definición, no diferenciado ni especializado; el dominio de la pura fantasía y el regocijo público: el ámbito de la pura posibilidad, y no de la realidad; de la combinatoria indescifrable y no de la exactitud descifrable.

Por otro lado, si la religión se considera totalmente un puro divertimento y juego perdería su verdadera fuerza, que es moral<sup>226</sup>. Durkheim lo deja muy claro: en el momento que un rito sólo sirve para entretener, deja de ser un rito. Está en juego algo serio: la vida moral. “Un rito es, pues, algo diferente de un juego; forma parte de la vida seria”<sup>227</sup>. Ahora bien, si la ritualidad religiosa forma parte de la vida seria, ¿quiere eso decir que de la religión está ausente toda forma estética, toda dimensión o elemento de lo que el propio Durkheim llama vida ligera? A diferencia de otras actividades, que son adscritas de forma rotunda e inequívoca a uno de los dos tipos de vida –la seria y la ligera–, pero no a las dos, la religión en general y el ritual religioso en particular se mueven en los dos ámbitos, en el sentido de que, como veremos a continuación, encontramos elementos que participan tanto de lo serio como de lo ligero de la vida<sup>228</sup>.

En mi opinión, la cuestión que se acaba de plantear no es anecdótica. Guarda un paralelismo con la intención del Durkheim moralista por reconciliar en el seno de la vida moral la obligación

<sup>225</sup> *Ibid.*, 546 (355).

<sup>226</sup> “Las fuerzas morales que expresan los símbolos religiosos son fuerzas reales con las que nos es preciso contar y que no podemos tratar a nuestro antojo. Aun cuando el rito no pretenda alcanzar efectos físicos y se limite expresamente a actuar sobre los espíritus, se acción tiene un sentido que difiere del de una pura obra de arte” (*ibid.*, 546 [356]).

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Cfr. W.S.F., PICKERING, *Durkheim's Sociology of religion...*, 352–361. Todo el cap. XIX –*Ritual*– analiza la vinculación que el ritual religioso mantiene con la vida seria y la vida ligera.

moral con el deseo del bien, el obrar por sentido del deber con el gozo o satisfacción sensible del buen obrar moral: “El simple regocijo, el corrobore profano no tiene un objeto serio, mientras que, en su conjunto, una ceremonia ritual se dirige siempre hacia una meta grave. Con todo, hay que hacer la observación de que quizá no exista ningún regocijo que no recoja algún eco de la vida seria. En el fondo, la diferencia radica más bien en la cambiante proporción en que se combinan estos dos elementos”<sup>229</sup>. La actitud ritual conserva siempre dosis de gravedad, por más que no esté reñida con la vivencia del regocijo festivo.

Por un lado, un rito es algo serio, mientras que la simple diversión (*réjouissance*) no lo es. Ahora bien, que el elemento irreal e imaginario no sea el esencial dentro del rito, porque eso lo desvirtuaría, tampoco supone necesariamente que su papel sea despreciable o carente por completo de sentido. Existe una vinculación entre sensibilidad y moralidad, entre consuelo sensible y regeneración moral. Aunar esos dos aspectos es un rasgo característico de la religión<sup>230</sup>. Ese *encanto* de la religión del que habla el texto que acabo de citar a pie de página, se prolonga en cierto modo en la fiesta. Existe una afinidad natural entre la idea de ceremonia religiosa de cierta importancia y la idea de fiesta. A su vez, toda fiesta, incluso las puramente laicas, guardan un rasgo religioso, “pero en todos los casos, [la fiesta] da lugar a que los individuos se aproximen entre sí, se pongan en movimiento las masas y así se produzca un estado de efervescencia colectiva, a veces incluso de delirio, que no deja de tener parentesco con el estado religioso. El hombre se ve arrastrado fuera de sí, distraído de sus ocupaciones y preocupaciones cotidianas”<sup>231</sup>. Fiestas y ceremonias religiosas son escenario de manifestaciones colectivas muy parecidas, cuando no idénticas; según Durkheim, ambas llevan la marca del exceso y de la anulación de los límites entre lo lícito y lo ilícito que rigen en la

<sup>229</sup> FE, 548 (357).

<sup>230</sup> “Una vez cumplidos nuestros deberes rituales, nos reincorporamos a la vida cotidiana con más valor y entusiasmo, no sólo porque hayamos entrado en contacto con una fuente superior de energía, sin también porque nuestras fuerzas se han fortalecido al haber desarrollado, durante algunos instantes, una vida menos tensa, más regalada y libre. Por esto, la religión tiene un encanto que no constituye uno de sus menores atractivos” (*ibid.*, 547 [356]).

<sup>231</sup> *Ibidem.*

vida ordinaria. En realidad, ambas pertenecen al espacio y al tiempo sociales de lo extraordinario. Dicho espacio y tiempo lo inaugura realmente la religión y el ritual; de éste se sigue la fiesta.

La escuela durkheimiana (muy especialmente H. Hubert, seguido a cierta distancia por M. Mauss) se ha acercado insistentemente al tiempo festivo con la intención de desentrañar su significado sociológico<sup>232</sup>. Durkheim ha sostenido, con ocasión de los ritos representativos, su tesis de la fiesta como un espacio social abierto por la imaginación y que oscila entre lo sublime y lo grotesco como límites. Todo ello concuerda, sin duda, con la acusada tendencia durkheimiana a utilizar dicotomías como criterio de análisis y demarcación del terreno. Como sostiene Isambert, en la obra de Durkheim la fiesta oscila entre dos polos, la ceremonia (el ritual) y la festividad (divertimiento con ocasión de un tiempo memorable y solemne). Esa bipolaridad tiene como telón de fondo otra, más amplia y abarcante, que es la ya conocida: cotidianidad–extracotidianidad. Estos son los grandes ejes conceptuales para situar las fiestas. “En el caso de unas, es la amplitud del ritual lo que las distingue de los ritos cotidianos. En otras, es la densidad de la festividad lo que contrasta con el divertimento banal. El divertimento no es esencial a la ceremonia en general y, viceversa, las fiestas, que se sitúan entre la pura ceremonia y el simple divertimento, parecen depender de un género mixto”<sup>233</sup>. Ese carácter mixto de la fiesta (mezcla de ceremonia y diversión, teatralidad seria y divertida) es un reflejo a su vez del carácter ambiguo del rito.

### 3. LA AMBIGÜEDAD DEL RITO Y SU RAZÓN DE SER. ACCIÓN RITUAL E IDENTIDAD GRUPAL

Durkheim ha puesto de manifiesto sobradamente la esencial indeterminación de las ceremonias totémicas. Siguiendo los relatos de Spencer y Gillen, pero también los de Strehlow sobre el ceremonial Intichiuma entre los Arunta y los Warramunga, Durkheim

---

<sup>232</sup> ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Vid el capítulo “Por una définition sociologique de la fête”, 148–163.

<sup>233</sup> *Ibid.*, 155–156.

habla de una simple representación que no permite distinguir entre los dos ritos (una ceremonia de iniciación y una representación dramática respectivamente)<sup>234</sup>. No existe rito que no presente una cierta indeterminación y, por tanto, una ambigüedad funcional. Aquí él se remite a los análisis de Hubert y Mauss sobre el sacrificio y la ambigüedad funcional que se da en el caso del sacrificio (comunión, expiación, voto, contrato, etc.) “Esta ambigüedad demuestra que la función real de un rito no radica en los efectos particulares y definidos hacia los que parece dirigirse y en base a los cuales se le caracteriza de ordinario, sino en una acción general que, aun cuando permanezca siempre y en todo lugar idéntica a sí misma, es capaz de adoptar formas diferentes a tenor de las circunstancias<sup>235</sup>. La teoría durkheimiana acerca del ritual se orienta decididamente hacia la intercambiabilidad de los ritos, pues, en última instancia, el verdadero papel del culto no es otro que despertar en los fieles un cierto estado anímico, hecho a la vez de fuerza moral y de confianza.

La eficacia del rito se vincula, por tanto, a las disposiciones mentales, anímicas, que es capaz de suscitar. Y esas disposiciones mentales dependen del hecho de que el grupo esté reunido y no de las razones particulares por las que se reúne. La teoría exige distinguir entre eficacia aparente y eficacia real; la primera da la impresión de que cambia, en tanto que la segunda continúa invariable. Aunque el rito parezca cumplir funciones diversas, realmente cumple una, y siempre la misma. Se sigue de aquí que” por lo mismo que un rito puede servir a distintos fines, varios ritos pueden producir el mismo resultado y sustituirse entre sí. (...) Esta capacidad de los ritos de reemplazarse prueba de nuevo, del mismo modo que

<sup>234</sup> “Tanto en un caso como en el otro se conmemora el pasado, se pone en acción el rito, se representa éste y esto no se puede hacer de dos maneras sensiblemente diferentes. Una sola e idéntica ceremonia sirve, así, pues, para dos funciones distintas según las circunstancias” (FE, 550 [358]).

<sup>235</sup> Isambert señala varios aspectos paradójicos: toda fiesta se refiere a un objeto sagrado o sacralizado, pero exige comportamientos profanos; la fiesta desborda el tiempo extracotidiano, pero con frecuencia lo hace para desarrollarse en una sucesión de instantes; la fiesta vive la modalidad de lo extracotidiano, pero necesita seleccionar elementos característicos de la vida cotidiana para subrayar la presencia material del grupo; finalmente, toda fiesta es ritual en los imperativos que permiten identificarla, pero desborda el rito y sus normas por medio de invenciones en sus elementos libres” (Cfr. *ibid.*, 157).

su plasticidad, el carácter extremadamente general de la acción a que dan lugar”<sup>236</sup>. Lo único verdaderamente esencial, según Durkheim, es que los individuos estén reunidos<sup>237</sup> y que se dé entre ellos un proceso de comunión por el que alcancen a tener conciencia de su propia identidad grupal<sup>238</sup>.

“Todo nos conduce, pues, hacia la misma idea: los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente”<sup>239</sup>. Sobre el fundamento explícito de esta tesis, Durkheim se atreve a proponer una historia hipotética, puramente conjetural, del culto totémico. Seres humanos unidos por vínculos de sangre, pero también y sobre todo, por intereses y tradiciones, se juntan y alcanzan una conciencia de su unidad moral, si bien se representan dicha unidad en la forma de una particular consustancialidad: todos participan de la naturaleza de un determinado animal. ¿Cómo afirman entonces su existencia colectiva? Lo hacen afirmándose ellos mismos como animales de una misma especie. La representación de la consustancialidad es, en realidad, una forma de adscripción y de reconocimiento mutuo, que se realizan “no sólo en el silencio de la conciencia sino por medio de actos materiales. Son estos actos los que dieron lugar al culto, y evidentemente no pueden consistir más que en movimientos por los que el hombre imita al animal con el que se identifica”<sup>240</sup>. Los primeros ritos debieron ser, por tanto, imitativos. El reconocimiento no se ve impedido por la tosquedad de los procedimientos de figuración. El sentimiento que despiertan estos gestos ingenuos y torpes, como si se tratara de juegos infantiles, es, sostiene Durkheim, un sentimiento de orgullo, confianza y veneración: “ese sentimiento contiene esas mismas impresiones de seguridad y respeto que despierta en las conciencias individuales

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, 552–553 (360).

<sup>237</sup> “Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se perciba la existencia de sentimientos comunes y que éstos se expresen en actos comunes; pero todo lo que se refiere a la naturaleza particular de esos sentimientos y actos es algo relativamente secundario y contingente” (*ibid.*, 553 [360]).

<sup>238</sup> “Para lograr ser consciente de sí mismo, el grupo no tiene necesidad de realizar determinados actos y no otros. Es preciso que comulgue en un mismo pensamiento y en una misma acción, pero importa poco las especies sensibles que se utilicen para tal comunión” (*ibidem*).

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

esa gran fuerza moral que las domina y sostiene que es la fuerza colectiva”<sup>241</sup>.

Siguiendo con esta historia hipotética, Durkheim sugiere la idea de que, probablemente, el rito primordial –el rito imitativo– fue el esencial y que los demás seguramente no han sido más que modalidades. Una de ellas –el ritual representativo– terminó por reemplazar al rito mimético. La explicación de este proceso es muy breve, pero recuerda inevitablemente al contenido de los dos últimos capítulos del Libro II, sobre las Creencias elementales, que tratan del alma, los espíritus y los dioses. Como puede verse ahí, el concepto de espíritu determina un progreso fundamental en la individualización de las fuerzas religiosas. Estas pierden progresivamente su carácter anónimo e impersonal y se diferencian en espíritus, dioses y héroes<sup>242</sup>. Pues bien, un proceso de diferenciación semejante sacude al ritual imitativo. En este caso se trata de la diferenciación entre el animal totémico y el héroe ancestral. Conforme el héroe ancestral se fue haciendo una figura más personal, la imitación de éste se superpuso o reemplazó a la imitación del animal. Semejante superposición y/o yuxtaposición preparó el camino al sacrificio (oblación y comunión). “Pero, en definitiva, todas estas distintas prácticas no son más que variantes de un solo e idéntico tema: en todos los casos, en su base se encuentra el mismo estado espiritual interpretado de diferente manera, según las ocasiones, los momentos de la historia y las disposiciones de los fieles”<sup>243</sup>.

Este amplio sistema de prácticas en que consiste el sistema ritual es, pues, un conjunto de modalidades de la actividad del espíritu. En su análisis de tal actividad y su consiguiente modalización ritual, Durkheim emplea *de facto* una teoría del símbolo no habitual en sus obras, pero tampoco ausente del todo, como veremos a continuación al examinar un texto de su ensayo de 1911, *Jugements de valeur et jugements de réalité*. Quiere esto decir que su análisis de la ritualidad anticipa, pero no logra desarrollar, una teoría del simbolismo que sí estará presente y desarrollada, por ejemplo, en la obra de Mauss.

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, 554 (360).

<sup>242</sup> Cfr. *ibid.*, 405.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 555 (361).



Recapitulando un poco la cuestión del símbolo<sup>244</sup>, recordemos que, según Durkheim, la vida social, en todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, únicamente ha sido posible gracias a un amplio simbolismo. Por otra parte, símbolos o emblemas no son únicamente cómodos procedimientos para hacer más evidente el sentimiento que la sociedad tiene de sí mismo, sino que sirven para hacerlo efectivo: son un elemento constitutivo del sentimiento de pertenencia social<sup>245</sup>. Lo que parece que Durkheim no ha examinado en el pasaje en que aborda el símbolo, es la posibilidad de que los símbolos puedan tener su propia realidad y autonomía; una realidad que no se limitaría a un carácter puramente emocional o simplemente residual respecto de la objetividad científica.

Vayamos ahora al texto anunciado en el que se trata la facultad de juzgar, así como el hecho de que todo juicio pone en acción ideales. “Si bien todo juicio utiliza ideales, éstos son de especies diferentes. Los hay cuyo papel es únicamente expresar las realidades a las que se aplican, expresarlas tal como son. Son los conceptos propiamente dichos. Hay otros, por el contrario, cuya función es transfigurar las realidades a las que están referidos. Son los ideales de valor. En los primeros casos, es el ideal el que sirve de símbolo a la cosa de modo que la haga asimilable al pensamiento. En el segundo, es la cosa la que sirve de símbolo al ideal y quien lo hace representable a los diferentes espíritus. Naturalmente, los juicios difieren según los ideales que emplean. Los primeros se limitan a analizar la realidad y a traducirla lo más fielmente posible. Los segundos, por el contrario, enuncian el nuevo aspecto con la que ésta se enriquece por la acción del ideal”<sup>246</sup>. Que el símbolo tenga el poder de transfigurar la realidad desde el plano de la idea, “parece indicar un papel más imaginativo, más activo y más creativo del simbolismo religioso que lo que habitualmente admite la epistemología durkheimiana”<sup>247</sup>. Tanto Bellah como Parsons<sup>248</sup> han

<sup>244</sup> Recordemos que el lugar por excelencia donde se trata esta cuestión se encuentra en *Les Formes*, 329–336.

<sup>245</sup> Cfr. *ibid.*, 329–330.

<sup>246</sup> É. DURKHEIM, “Jugements du valeur et jugements de réalité”, en *Sociologie et philosophie*, 139–140.

<sup>247</sup> Robert. N. BELLAH, “Morale, religion et société dans l’œuvre durkheimienne”, *Archives de Sciences Sociales des religions*, 1990, 69 (janvier–mars), 19. “Esta postura plantea abiertamente la función creadora autónoma del simbolismo reli-

calificado la postura tardía de Durkheim como de *realismo simbólico*.

Los ritos sacrificiales, ciertamente, en su doble dimensión de oblación y comunión implican una ampliación del poder del símbolo y de su campo de aplicación a la realidad material. Por ejemplo, cuando el ser humano, en razón de su parentesco con el animal, emplea la carne de éste para regenerar su propia sustancia; una realidad completamente material (la carne) simboliza el ideal de regeneración, lo materializa y la sola materia es eficaz en orden a la realización del ideal. El ideal transfigura la realidad material a la que se refiere pero el poder creador de ésta no es menor por ello. Una vez transfigurada, la realidad material es autónoma en orden a su propia eficacia.

El texto citado del ensayo sobre los juicios de valor y juicios de realidad, anticipa la separación entre el concepto de símbolo y el de representación. Durkheim no ha desarrollado en verdad esta perspectiva, si bien es cierto que la ha utilizado de hecho en su análisis del ritual. El hecho de que él haya otorgado el carácter de condición primordial de socialidad a la función de significación, es compatible con que la objetividad del símbolo sea una traducción o expresión de la inherente exterioridad de los hechos sociales. De ahí que Durkheim todavía busque deducir el símbolo de la representación y el emblema, de la experiencia<sup>249</sup>. Por medio de los símbolos, la experiencia social del grupo y las representaciones colectivas se hacen presentes a la conciencia del individuo desde el exterior. En las fases y escenarios de efervescencia colectiva y dentro del grupo efervescente ese tránsito del exterior al interior es abrupto y hasta violento<sup>250</sup>.

---

gioso, que funciona de una manera completamente diferente al simbolismo propio del conocimiento científico" (*ibidem*).

<sup>248</sup> Talcot PARSONS, "Durkheim on Religion Revisited: Another Look at "The Elementary Forms of the Religious Life", en Ch. Y. GLOCK y Ph. E. HAMMOND (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York, Harper & Row, 156–180.

<sup>249</sup> Cfr. Bruno KARSENTI, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, P.U.F., Paris, 1997, 228–234.

<sup>250</sup> "La simbolización fue, para él, una especie de erupción de energía colectiva, puesto que el símbolo durkheimiano es siempre el vector de fuerzas" (C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des reli-*

---

*gions*, 224. Todo el cap. 11, “Complexité des ‘Formes’ et symbolistaion” (209–225) resulta de gran interés para el tema que nos ocupa).



## VI RITOS EXPIATORIOS Y AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO

El análisis del último tipo de ritos –los ritos piaculares o expiatorios– es ocasión para que Durkheim aborde un en directo una cuestión planteada ya por Robertson Smith y que está presente de un modo difuso en todo el libro: la ambigüedad de lo sagrado. Toda la vida religiosa, afirma, gravita alrededor de dos polos contrarios entre los que se da la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico. Esos dos polos son lo fasto y lo nefasto.

No es casual que la diferencia entre lo fasto y lo nefasto se muestre con ocasión de los ritos expiatorios. Durkheim indica que estos ritos, con esa fisonomía tan particular de fiestas tristes, nos revelan un aspecto nuevo de la vida religiosa<sup>251</sup>. El explica que la actitud ritual de expiación –*piaculum*– surge cuando el espíritu humano experimenta una desgracia, un mal augurio, un sentimiento de angustia o de temor. Tal vez el ceremonial ritual del duelo por la muerte de otro ser constituye el prototipo de rito piacular. En la primera parte de la presente investigación se ha analizado con detenimiento el ritual del duelo. Aquí y ahora nos incumbe examinar más bien qué razones le inducen a declarar que la particular fisonomía de estos ritos revela ese nuevo aspecto de la vida religiosa: la ambigüedad de lo sagrado.

### 1. LA AMBIGÜEDAD DEL RITO EXPIATORIO: EL CASO DEL DUELO

El rito del duelo contiene sin duda múltiples prohibiciones; hay en él, por tanto, rasgos de culto negativo que afectan directamente

---

<sup>251</sup> Cfr. FE, 556.

al orden de las prácticas. Pero también existen actos positivos exigidos y regulados de un modo muy estricto, de los que los parientes del fallecido son simultáneamente agentes y pacientes. Estamos, pues, ante un orden de prácticas, incluso violentas o muy violentas, estrictamente institucionalizado<sup>252</sup>.

Cuando el protocolo ceremonial regula la conducta de los actores hasta en los más mínimos detalles, se impone una conclusión: la institución del duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales. Con ello no se quiere decir que la pena expresada no sea sentida realmente, sino que, hablando en términos generales, no existe relación –conmensuración– alguna entre los sentimientos que se experimentan y los actos realizados por los que actúan en el rito. La rápida mutación de la aflicción aparentemente más profunda, en una charla alegre y distendida indica que “el duelo no constituye un movimiento natural de la sensibilidad privada y zanjada por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. El lamento surge no porque se esté triste, sino porque se está obligado a hacerlo”<sup>253</sup>. Ante una realidad–límite (la muerte) la sociedad establece una respuesta grupal institucionalizada. Las prácticas rituales configuran las conductas emocionales en toda su dimensión expresiva. Una institución ritual –el duelo– configura socialmente la memoria, el sentimiento de pena y la expresión del lamento por la pérdida<sup>254</sup>.

Aunque la ceremonia religiosa tenga como punto de partida un hecho angustioso o entristecedor, conserva un poder estimulante sobre el estado afectivo del grupo y de los individuos. El simple hecho de que las ceremonias sean colectivas, implica que eleven el tono vital de los miembros del grupo. Podemos llamar *función eufórica* la que cumplen los ritos piaculares. Todos los ritos desempeñan unas funciones latentes, según hemos visto hasta ahora: la

<sup>252</sup> “Con independencia de cuál sea la violencia de este conjunto de manifestaciones, el caso es que se hallan estrechamente reguladas. Los individuos que se hacen incisiones sangrientas se encuentran designados por la costumbre: deben tener precisas relaciones de parentesco con el muerto” (*ibid.*, 559 [365]).

<sup>253</sup> *Ibid.*, 568 (370).

<sup>254</sup> “Lejos de que el deseo de sobrevivir en la memoria de los que siguen en vida haya de ser considerado como el origen del duelo, habría que preguntarse más bien si no será el mismo duelo el que, una vez establecido, haya suscitado la idea de, y el gusto por, los lamentos póstumos” (*ibid.*, 569 [371]).

función disciplinadora de los ritos ascéticos; la significación diacrónica de los ritos conmemorativos; la cohesionadora de los ritos imitativos; la revitalizadora de los ritos sacrificiales y la eufórica de los ritos piaculares. Como ya se sabe, aunque las prácticas rituales sean limitadamente eficaces de cara al objeto inmediato y consciente que persigue el actor, Durkheim sostiene su extraordinaria eficacia en orden a su función latente de constitución y reproducción del ser social<sup>255</sup>. No otra cosa es lo que defiende el propio autor cuando afirma que la única base, sólida y estable, de la mentalidad ritual es el estado psíquico en que se encuentra el grupo reunido<sup>256</sup>. Todas las funciones latentes guardan relación de un modo u otro con dicho estado psíquico de carácter colectivo.

En el caso de los ritos piaculares, opera de un modo especial un mecanismo psíquico, que podría enunciarse como el principio de amplificación: los sentimientos humanos se intensifican cuando se afirman de un modo colectivo. Da lo mismo que se trate del sentimiento de tristeza o del de alegría. Uno y otro se amplifican cuando ‘resuenan’, se transmiten de conciencia en conciencia, y se expresan al exterior en forma de movimientos exuberantes y violentos. El estado psíquico que se convierte en determinante es, pues, el estado psíquico del grupo. Por derivación, el estado psíquico determinante en los ritos expiatorios es el estado afectivo: la conducta colectiva doliente refuerza el sentimiento de pena y esta intensificación de los afectos tristes redundará en un mayor dolor; se comulga en el dolor, en medio de un pánico de tristeza, allí donde el dolor se mezcla con una especie de cólera y exasperación. La pena es tanta, tan agobiante e inabarcable, que se experimenta la necesidad de vengarse del mal y, por ello, hay que encontrar, a toda costa, una víctima, un culpable sobre el que quepa descargar todo el dolor y la cólera colectivas<sup>257</sup>.

Durkheim escenifica con sentido del detalle un estado afectivo de excepcional intensidad, pero, por ello mismo, sometido a una ley temporal, inexorable, rítmica, de carácter binario y oscilante: el

---

<sup>255</sup> Cfr. R. RAMOS TORRE, “La sociología durkheimiana de la religión”, en *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, 210.

<sup>256</sup> “Por lo que se refiere a las creencias que atribuyen a los ritos una eficacia física determinada, son algo accesorio y contingente, ya que pueden faltar sin que por ello se altere el rito en lo que le es más esencial” (FE, 541[343]).

<sup>257</sup> Cfr. *ibid.*, 572.

estado afectivo pasa de la euforia a la disforia. La energía psíquica necesaria para mantener mucho tiempo tanto furor, no puede permanecer inalterable tanto tiempo. En algún momento, antes o después, decae. Siempre hay un umbral de intensidad por encima del cual no puede seguir manteniéndose ni expresándose la cólera colectiva. La pérdida de energía anticipa una nueva situación. El propio ritual del duelo termina por neutralizar las causas que lo originaron. “Lo que se sitúa en el origen del duelo es la impresión de debilitamiento que experimenta el grupo cuando pierde a uno de sus miembros. Pero esta misma impresión da lugar a que los individuos se aproximen entre sí, a que se relacionen más estrechamente, a que se asocien en un mismo estado espiritual, y, como resultado de todo esto, surge una sensación de consuelo que compensa el inicial debilitamiento”. La violencia excepcional del rito es signo y manifestación de vitalidad; es la propia intensificación de la energía la que borra el desamparo inicial. “El grupo siente que recupera progresivamente sus fuerzas; vuelve a tener esperanzas y a vivir. Se supera el duelo y se supera gracias al mismo duelo”<sup>258</sup>. Aquí queda reflejado el carácter ambivalente del duelo. Los diferentes ritos piaculares operan sobre la dinámica oscilante de las fuerzas colectivas que ponen en juego. El rito establece una línea que vincula el dolor y la irritación con el entusiasmo. La afirmación ostensible y enérgica de la cólera, compensa el mal que la ha causado<sup>259</sup>. En todo este proceso rige una ley de compensación o de equilibrio ‘económico’ de energía psíquica: la puesta en común de sentimientos, cualesquiera que éstos sean, tiene como efecto su intensificación y, consiguientemente, la movilización de todas nuestras fuerzas activas. La exaltación provocada por un acontecimiento triste no difiere específicamente de la que se puede observar en las fiestas alegres<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, 574 (374).

<sup>259</sup> Cfr. *ibid.*, 584.

<sup>260</sup> Cfr. *ibid.*, 582.



## 2. LA AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO

En el momento de definir el fenómeno religioso, Durkheim no ha propuesto realmente una definición propia de lo sagrado. Como sostiene Ramos Torre<sup>261</sup>, se ha limitado a pensarlo como una relación de heterogeneidad, antagonismo e intangibilidad con cualquier otro orden de realidad<sup>262</sup>. Lo sagrado es una pura diferencia en relación con lo profano: entre ambos media un abismo ontológico y un vacío lógico, según afirma expresamente el sociólogo alsaciano. Por otro lado, lo sagrado, en tanto que uno de los polos de esa diferencia, está internamente diferenciado entre lo *fasto* y lo *nefasto*<sup>263</sup>.

Los sentimientos que inspiran uno y otro difieren. Lo sagrado–fasto, ya sea que se le conciba como persona o como energía difusa, provoca en la conciencia de los fieles una mezcla de respeto, amor y agradecimiento. Las cosas y personas que se relacionan con esas fuerzas religiosas bienhechoras son las cosas y las personas santas. En cambio, ante los poderes malvados e impuros el hombre siente tan sólo una mezcla de temor y de horror.

Durkheim reconoce expresamente su deuda con Robertson Smith, por haber desvelado la ambigüedad de la noción de lo sagrado. En efecto, también en el *Essai sur le sacrifice* Hubert y Mauss sostenían que Robertson Smith había sacado a la luz admirablemente el carácter ambiguo de las cosas sagradas. Precisamente toda la dinámica del sacrificio que van a desarrollar Hubert y Mauss se apoya en la idea de que los límites entre lo que es sagrado (*holy*) y lo que es impuro (*unclean*) a menudo son imprecisos. Esta idea domina las *Lectures on the Religion of the Semites* (1889). Durkheim se hace eco de la ambigüedad e imprecisión aludidas: “Algunos pueblos semíticos tenían prohibida la carne de cerdo, pero no siempre se sabía con precisión si era a título de cosa

---

<sup>261</sup> Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 206.

<sup>262</sup> Cfr. FE, 50–56.

<sup>263</sup> “Los fuerzas religiosas son de dos tipos. Unas son bienhechoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadores de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman: tal es el caso del principio totémico (...). Por otro lado están los poderes malvados e impuros, productores de desórdenes, causas de muerte, enfermedades, instigadores de sacrilegio. (...) Tales son las fuerzas sobre y por medio de las que actúa el brujo (...)” (*ibid.*, 584–585 [380–381]).

impura o de cosa santa y la misma observación cabe aplicar a un gran número de prohibiciones alimenticias”<sup>264</sup>.

Hubert y Mauss han aprovechado la apertura de campo efectuada por Robertson Smith y con ello han puesto a su maestro y mentor sobre la pista de una cuestión crucial. En efecto, para ambos autores la ambigüedad reside en el ambivalente carácter – bienhechor y peligroso a la vez– que presentan las cosas y seres sagrados. Dicho carácter, por un lado, hace deseable entrar en relación con ellos, si bien, por otro, prohíbe su cercanía y contacto. En su sentido más amplio, el sacrificio representa una solución a esta ambivalencia. Como es sabido, Hubert y Mauss definen el sacrificio como un medio que tiene lo profano para comunicar con lo sagrado a través de una víctima. La función esencial del sacrificio es, por tanto, la sacralización de quien realiza el sacrificio. La sacralización debe ser moderada y mediada, pues toda sacralización que sea excesiva e inmediata se convierte en impureza<sup>265</sup>.

Como dice Isambert, el término ‘sagrado’ crea un campo o espacio en el que los cuatro términos –sagrado/profano, puro/impuro– están situados en relaciones definidas. El *Essai sur le sacrifice* desarrolla una teoría acerca de lo sagrado como campo semántico, como espacio simbólico y como sistema operatorio<sup>266</sup>. Durkheim adopta la idea central de sus discípulos, que es la siguiente: la estructura de este campo/espacio/sistema es bipolar y los objetos oscilan entre los dos polos. En realidad, toda la vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios<sup>267</sup>. Un mismo objeto puede ‘circular libremente’ entre los dos polos (lo sagrado/puro y lo sagrado/impuro) sin necesidad de que cambie de naturaleza. “La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones”<sup>268</sup>. En orden a explicar cómo puede aconte-

<sup>264</sup> *Ibid.*, 586 (382. Me he permitido modificar ligeramente la traducción). En nota a pie de página, Durkheim reenvía al lector a la obra de Robertson Smith, a una nota adicional titulada “Holiness, Uncleanes and Tabbo”.

<sup>265</sup> Cfr. F.–A. ISAMBERT, *Le sens du sacré*, 222–223.

<sup>266</sup> Cfr. *ibid.*, 224–226. “Al término de ese análisis, la identidad de lo sagrado y lo impuro se plantea como la equivalencia ritual, lo que va más allá de lo que quería Robertson Smith y tal vez tiende a rebajar la propia idea de ambigüedad de lo sagrado” (*ibid.*, 226).

<sup>267</sup> Cfr. FE, 586.

<sup>268</sup> *Ibid.*, 588 (383).

cer semejante ambigüedad, Durkheim acude precisamente a la explicación, ya aportada, de los ritos piaculares. La tesis que Durkheim va a defender es la analogía entre la estructura bipolar de la vida religiosa y la estructura bipolar de la vida social, puesta de manifiesto en los ritos piaculares<sup>269</sup>. ¿Qué son en realidad los seres bienhechores o los poderes malignos, que, según el caso, protegen o acechan al ser humano? La explicación del rito piaculiar, según Durkheim, pone de manifiesto que son estados colectivos objetivados; o sea, que es la propia sociedad la que se percibe a sí misma según un determinado y particular punto de vista: el sufrimiento y el dolor o la reconfortante y esperanzada salida a una situación de tristeza angustiada. Poderes bienhechores y poderes malignos representan la sociedad captada según actitudes de confianza o temor. Recordemos que el Libro III, trata de las principales actitudes rituales, y el concepto de actitud es psicológico-social. Actitudes de signo contrapuesto dan lugar a fuerzas de origen común, pero dirigidas en sentidos opuestos. No es sorprendente, concluye Durkheim, que estas fuerzas “sean de idéntica naturaleza, (...) que sean igualmente intensa y contagiosas y, consecuentemente, interdictas y sagradas”<sup>270</sup>. Como su entera realidad es reflejada (reflejan el estado afectivo en que se encuentra el grupo), continuamente están mutando y se transforman unas en otras. La ambigüedad de lo sagrado no es, pues, ambigüedad de naturaleza –de realidad–; es mutación de sentido, continuo metabolismo de significación. Lo sagrado muta, porque lo hacen también los sentimientos colectivos en los que se origina<sup>271</sup>.

La fuerza religiosa muta de sentido con gran facilidad: de algo impuro se convierte en algo puro y en instrumento de purificación. Esta capacidad de mutación que presenta lo sagrado en su interna diferenciación (puro/impuro) sólo se explica por su carácter contagioso. El término ‘contagio’ ha sido tomado del vocabulario corriente de la epidemiología del siglo XIX y llevado al campo de los

<sup>269</sup> “En resumen, los dos polos de la vida religiosa corresponden a los dos estados por los que transcurre toda vida social. Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto se da en el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectiva” (*ibid.*, 591 [384–385]).

<sup>270</sup> *Ibid.*, 590 (384).

<sup>271</sup> “Lo que dota de santidad a una cosa es, como hemos mostrado ya, el sentimiento colectivo de que es objeto” (*ibidem*).

hechos sociales y morales. G. Le Bon (*Psychologie des foules*), G. Tarde (*Les lois de l'imitation*) y J. Frazer (*The Golden Bough*) lo han usado antes que Durkheim. Ahora bien, el proceso de contagio –adquisición y propagación– de lo sagrado es omitido como tal sobre la base de que el contagio se identifica con el carácter dinámico de la fuerza religiosa. En rigor, Durkheim emplea un término epidemiológico pero lo entiende en términos físicos.

La unidad y diversidad de la vida social, que constituyen la unidad y diversidad de los seres y cosas sagradas, pasan a ser entendidas a partir de un dinamismo superior. Resulta patente el esfuerzo por reducir a lo elemental las múltiples manifestaciones de la vida religiosa: “Por muy complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es, en el fondo, una y simple. En todos los casos responde a una misma necesidad y deriva de un mismo estado espiritual. En todas sus formas, su objetivo es elevar a los hombres por encima de sí mismos y hacerles participar en una vida superior a la que llevarían si obedecieran tan sólo a sus tendencias espontáneas individuales: las creencias expresan esta vida en forma de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento”<sup>272</sup>. Esta vida superior es la vida social.

Coincido con Raymond Boudon cuando sostiene que el hecho de que Durkheim haga de ‘la sociedad’ el correlato exclusivo del sentimiento religioso limita considerablemente la fecundidad de su teoría<sup>273</sup>. Durkheim ha defendido de un modo contumaz que la experiencia de lo sagrado es una experiencia completamente *sui generis*. Siguiendo a grandes rasgos la estela de William James y su célebre libro sobre las variedades de la experiencia religiosa<sup>274</sup>, Durkheim afronta la parte más decisiva y densa de todo el libro, las conclusiones. El punto de arranque es precisamente el concepto de experiencia religiosa y en relación además con la obra de James, que cita a pie de página. Durkheim reconoce que su estudio comparte con el de James, al que califica de ‘reciente apologista de la fe’, la tesis de que las creencias religiosas reposan sobre una expe-

<sup>272</sup> *Ibid.*, 592 (385).

<sup>273</sup> Cfr. Raymond Boudon, “‘Les formes élémentaires de la vie religieuse’: une théorie toujours vivante”, *L'Année sociologique*, 1999, 49/1, 177. Todo el artículo (149–198) resulta de gran interés.

<sup>274</sup> Cfr. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, New York, 1902.

riencia específica, cuyo valor demostrativo no es inferior al de las experiencias científicas, por más que sea diferente: la experiencia no esconde una pura ilusión<sup>275</sup>. Ahora bien, del hecho de que exista una genuina experiencia religiosa y del hecho de que posea un cierto fundamento, “no se sigue en modo alguno que la realidad que la genera sea objetivamente conforme a la idea que de ella se hacen los creyentes”<sup>276</sup>.

La relación existente en la esfera de la vida religiosa entre experiencia y objetividad, entre experiencia y verdad, resulta complicada tanto de plantear como de resolver. Durkheim apuesta decididamente por una ciencia de la religión. Una vez concedido que las impresiones que experimentan los fieles no son puras alucinaciones ni algo imaginario, tampoco le parece adecuado sostener que constituyan intuiciones privilegiadas de su correspondiente objeto. “Para descubrir en qué consiste ese objeto es preciso, pues, someterle a una elaboración análoga a la que ha conseguido sustituir la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual”<sup>277</sup>. Por otro lado, como habrá ocasión de ver, la ciencia de la religión es un instrumento indispensable de la ciencia del hombre, a la vez que aporta datos inestimables para una cierta clarificación de cuál puede ser la religión del futuro.

---

<sup>275</sup> “Todo nuestro estudio se asienta con el postulado que no puede ser puramente ilusorio este sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos” (FE, 569 [389]).

<sup>276</sup> *Ibid.*, 597 (389).

<sup>277</sup> *Ibid.*, 597 (389–390).



## VII

### DEL ELEMENTO A LA TOTALIDAD: EXPERIENCIA RELIGIOSA Y VERDAD DE LA RELIGIÓN

Este capítulo contiene una *primera* incursión en la parte más densa, conceptualmente hablando, de toda la obra: las conclusiones. El esfuerzo de Durkheim por llevar a cabo una gran síntesis teórica es tan notable que merece la pena que intentemos dialogar con él al máximo nivel teórico posible. En este primer análisis, se busca una clarificación de las grandes tesis que constituyen la estructura de ese edificio tan complejo que son *Les Formes*.

#### 1. LA ESFERA DE LA RELIGIÓN Y EL SENTIMIENTO DE RELIGIOSIDAD

Lo religioso es definido en *Les Formes* como el correlato objetivo de un sentimiento muy particular: “Sin duda, en el sentimiento que el fiel experimenta por las cosas que adora, entra siempre una reserva y cierto temor (*quelque crainte*); pero se trata de un temor *sui generis*, hecho más de respeto que de espanto, y en el que es dominante esa emoción muy particular que inspira al hombre *la majestad*. La idea de majestad es esencialmente religiosa”<sup>278</sup>. Queda, pues, identificada la esfera de lo religioso en virtud de un sentimiento que es una mezcla de temor y respeto. Ciertamente, semejante sentimiento de religiosidad puede aplicarse a diversos objetos, pero tales objetos tienen en común que son símbolos de la sociedad. En todos los casos es la sociedad el referente del simbolismo. Puede ser que esta referencia sea visible de un modo inmediato o mediato, pero lo que Durkheim deja claro es que la única

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, 87 (55. He modificado ligeramente la traducción).

*realidad* que es causa objetiva, universal y eterna del sentimiento anteriormente descrito es la sociedad.

La argumentación de Durkheim es que la experiencia religiosa es una experiencia reconfortante de elevación moral<sup>279</sup>, que es tanto como decir que se trata de una experiencia de la acción social. Entendemos así el papel preponderante que Durkheim otorga al culto en la vida religiosa. Aun cuando él distinga el sistema de representaciones (creencias) del sistema de prácticas (ritos), el énfasis está puesto decididamente del lado de las prácticas: “Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria”<sup>280</sup>. En resumen, la experiencia religiosa es, ante todo, la experiencia subjetiva de una *fuerza* (el creyente *puede* más... en determinados estados, situaciones y momentos). La fuerza religiosa se disuelve *por entero* en fuerzas humanas, en fuerzas morales. Es una forma de *naturalismo*: lo religioso contiene únicamente un sentimiento de religiosidad, el cual es un sentimiento colectivo. Como resulta que los sentimientos religiosos sólo pueden tener conciencia de sí mismos mediando objetos exteriores y adhiriéndose a ellos, hay que decir que las fuerzas religiosas, “incluso las más impersonales y anónimas no son más que sentimientos objetivados”<sup>281</sup>.

La identificación de Dios con la sociedad (*‘Dios es la sociedad’*) y la caracterización de Dios como fuerza son dos tesis solidarias. En una conferencia pronunciada por Durkheim en *La École des Hautes Études Sociales* durante el curso 1905–1906 y que fue resumida por A. Lalande, se preguntaba en voz alta qué es Dios para los creyentes. Veamos la respuesta y los términos concretos que se utilizan: “Es el Creador, el Señor, una fuerza amistosa y terrible en medio de la cual vivimos, a cuya imagen estamos hechos (...). Es una fuerza misteriosa que nos trasciende y constituye el origen de nuestra unión, una fuerza cuya voluntad determi-

<sup>279</sup> “Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que [la sociedad] pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad” (*ibid.*, 597 [397]).

<sup>280</sup> *Ibid.*, 598 (390).

<sup>281</sup> *Ibid.*, 599 (391).



nará lo que es bueno y malo para nosotros, una fuerza insondable y cuyos fines nos exceden infinitamente”<sup>282</sup>.

La fórmula ‘Dios en la sociedad’ ha sido objeto de minuciosos análisis textuales<sup>283</sup>. En la obra de Durkheim nunca la encontramos formulada así, en esos escuetos términos, como una ecuación perfecta. Las principales fórmulas empleadas son, no obstante, casi idénticas: la divinidad es la *forma simbólica* de la sociedad<sup>284</sup>; la divinidad es la sociedad transfigurada y simbólicamente expresada<sup>285</sup>; el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada<sup>286</sup>. Recapitulando con Pickering, podemos decir que todas las fórmulas empleadas apuntan en una misma dirección: lo real es la sociedad y Dios es su expresión simbólica (figurativa, transfigurada, hipostasiada)<sup>287</sup>.

La experiencia religiosa es, pues, el sentimiento de una fuerza superior, y la única realidad que se esconde tras ella es la realidad societaria: la sociedad. Toda experiencia religiosa es, por tanto, *realmente* una vivencia de la fuerza que posee la sociedad. Por otra parte, en toda religión siempre hay una *reflexividad social inmanente* y más o menos explícita: “La razón de ser de las concepciones religiosas es, ante todo, proporcionar un sistema de nociones o creencias que permite al individuo representarse la sociedad de la que forma parte, así como las relaciones oscuras que le unen a ella”<sup>288</sup>.

Por otro lado, la vida religiosa es matriz y expresión compendiada de la vida colectiva en su totalidad<sup>289</sup>. Durkheim no duda en

<sup>282</sup> É. DURKHEIM, [Morale, Religion et Société] (1906). Texto resumido por A. Lalande para *Philosophical Review*, 15, 255–257. En *Textes* 2, 10.

<sup>283</sup> Tal vez el más completo sea el de Pickering (*Durkheim’s Sociology of Religion*), en los capítulos XII, “God’s identity revealed” (227–243) y XIII “Society: a divine being?” (244–261).

<sup>284</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie: physique des moeurs et de droit*, 220.

<sup>285</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Determination du fait moral, Sociologie et philosophie*, 75.

<sup>286</sup> Cfr. FE, 495.

<sup>287</sup> Cfr. W.S.F. PICKERING, *Durkheim’s Sociology of Religion*, 232.

<sup>288</sup> É. DURKHEIM, [Cours sur les origines de la vie religieuse], 111. *Textes* 2, 99.

<sup>289</sup> “Se puede decir, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Ahora bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religio-

sostener que el verdadero significado de las religiones sólo lo vemos cuando las percibimos con este sesgo particular. Al adoptar este sesgo que, insisto, es naturalista, la religión se nos muestra –paradójicamente– como un enorme poder de idealización. No hay religión que sea materialista. Hasta las religiones menos cultas son espiritualistas, pues actúan sobre la vida moral de los seres humanos y, por consiguiente, siempre aportan un beneficio a la humanidad: constituyen una ‘solución’ a problemas de índole práctico-moral.

Varias son las razones que Durkheim aporta a lo largo de su obra para sostener estas tesis, pero hay una en la que me quiero detener, pues considero que no se suele resaltar de un modo suficiente: “Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión”<sup>290</sup>. Según el modo racionalista en que Durkheim considera la significación objetiva de las cosas, ésta se desvela ya en lo más elemental –el elemento–. El elemento de la religión es una idea, la idea de sociedad. No es extraño que la religión idealice todo lo que toca. Por ejemplo, en el orden ritual –operaciones puramente manuales– la técnica se presenta como una mecánica mística (*sic*). El poder de idealizar es intrínseco al hecho religioso<sup>291</sup>. Nuestras aspiraciones más profundas hacia el bien, la belleza y el ideal moral son interiores a la conciencia y son religiosas por sí mismas: “la sociedad ideal supone, pues, la religión, y es incapaz de explicarla”<sup>292</sup>. La sociedad ideal –la sociedad perfecta, el ideal moral de justicia realizado socialmente– no es capaz de explicar la religión. La vida religiosa no es en absoluto el lugar de la ensoñación idealista que vuelve la espalda a la cruda realidad<sup>293</sup>. ¿Qué

---

sa es preciso evidentemente que la vida religiosa constituya la forma eminente y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva” (*ibid.*, 598–599 [390]).

<sup>290</sup> *Ibid.*, 599 (390).

<sup>291</sup> “Esta idealización sistemática constituye una característica esencial de las religiones” (*ibid.*, 602 [393]).

<sup>292</sup> *Ibid.*, 601 (392).

<sup>293</sup> “Lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos” (*ibidem*).

quiere decir entonces ‘idealización sistemática’ o ‘poder de idealizar’?

## 2. LA RELIGIÓN Y EL PODER DE IDEALIZAR

Cuando Durkheim sostiene que la idealización sistemática es una característica esencial de las religiones, ello hay que entenderlo a la luz de esta otra tesis: sólo el ser humano tiene la facultad de concebir lo ideal y añadirlo a lo real. A diferencia del animal que sólo conoce un mundo, el de su experiencia sensorial, el hombre posee el singular privilegio de habitar en cierto sentido dos mundos: el real y el ideal. Durkheim caracteriza la relación entre esos dos mundos como una *superposición*.

Lo ideal responde a la misma definición que lo sagrado: es lo superpuesto –*surajouté*– a lo real. La combinatoria es, pues, la siguiente: lo ideal es a lo real como lo sagrado es a lo profano. Cuando la vida colectiva alcanza un umbral de intensidad, despierta la actividad del pensamiento religioso, en la medida que determina un estado de efervescencia que transforma las condiciones de la actividad psíquica: la experiencia ordinaria de la realidad se ve transformada y renovada por un conjunto de concepciones ideales ausentes hasta ese momento del marco cotidiano de la experiencia. Esas concepciones guardan correspondencia con la afluencia de fuerzas psíquicas que se superponen a aquéllas de las que ya disponíamos para las tareas ordinarias.

La base psicológica del ideal es un excedente de energía psíquica producido en el proceso de intensificación de la vida colectiva; el proceso es algo natural<sup>294</sup> y tanto el ideal como la nueva experiencia que se configura en torno a él, son el producto de un aporte de fuerza (psíquica) que no encaja ni se ajusta a la experiencia que hasta ese momento el ser humano tenía tanto de sí mismo como de su mundo. Durkheim afirma, en efecto, que el hombre no se reconoce, pues se siente como si estuviera transformado. En su intento

---

<sup>294</sup> “De este modo, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, extraño a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede determinar; es un resultado natural de la vida social” (*ibid.*, 603 [393]).

por reorganizar en términos de consonancia su nueva experiencia, otorga a las cosas más cercanas poderes y virtudes que no poseen en la experiencia más vulgar. “En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada. Se trata, pues, en base a este doble título, de un mundo ideal”<sup>295</sup>. La superposición del ideal es el modo de reconducir el proceso de autoenajenación que provoca la intensificación de la vida colectiva.

Recapitemos un momento las grandes fases de la argumentación. La vida religiosa es matriz y compendio de la vida colectiva, y lo es porque la idea de sociedad es el *elemento* de la religión. Al analizar cualquier creencia, rito, divinidad, etc., religiosa, al término del análisis se encuentran siempre *lo inanalizable*, o sea, el *elemento*, que no es otro que la sociedad. También la sociedad contiene su propia idea, es decir, su propia autorrepresentación y por eso mismo cabe decir que la sociedad ideal no es algo exterior a la sociedad real, sino que forman parte de ella, “pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que se hace de sí misma (*l'idée qu'elle se fait d'elle-même*)”<sup>296</sup>. Y por eso mismo, las dudas, vacilaciones, conflictos que experimentan las sociedades tienen que ver con las dudas con que un grupo humano se concibe a sí mismo, con los sentidos divergentes que presiden la acción social, o con el conflicto entre ideales colectivos. En el orden de la acción social los grandes conflictos o divergencias semánticas acarrearán de ordinario conflictos axiológicos. Como dice Durkheim, todo ello acontece en el mundo del ideal. Sería en esa esfera –la del ideal– donde podría intentarse un acercamiento entre el ámbito del ideal o de los ideales y el de los valores. Boudon intenta hacerlo<sup>297</sup>, aunque las dificultades son patentes, pues ya el propio Durkheim

---

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> *Ibid.*, 604 (394).

<sup>297</sup> Cfr. R. BOUDON, ‘*Les formes élémentaires de la vie religieuse*’: *une théorie toujours vivante*, 173–174.

dio cumplida cuenta de ellas en *Jugements de valeur et jugements de réalité*<sup>298</sup>.

En realidad, es el sociocentrismo durkheimiano el que dificulta enormemente el acercamiento entre el ideal colectivo expresado por la religión y la esfera de los valores. En perspectiva sociocéntrica, éstos no dejan de ser estimaciones colectivas, apreciaciones de la opinión pública, que valora las cosas por relación a ciertas nociones ideales<sup>299</sup>. El valor procede siempre de la relación de las cosas con los diferentes aspectos del ideal<sup>300</sup>. Ahora bien, ¿cómo llega cada ser humano a concebir lo ideal? Pues asimilando aquellos ideales colectivos que ha elaborado la sociedad. El sociocentrismo determina un tipo de argumentación circular: la sociedad es simultáneamente elemento y totalidad.

El poder de idealización sistemática que es inherente a las religiones ha puesto de manifiesto tanto el poder esencial de la sociedad como un radical de la existencia humana: “Es la sociedad la que, arrastrándole [al individuo] a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia. Pues es ella la que ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, pues es en él donde se expresa. Y así (...) la facultad de idealizar nada misterioso tiene. No es una especie de lujo del que el hombre pudiera prescindir, sino una condición de su existencia”<sup>301</sup>. Cada sociedad expresa su realidad más profunda en ese mundo nuevo que se superpone a lo ordinario y cotidiano. La vida religiosa manifiesta, por tanto, lo sagrado/lo ideal–societario. Uno y otro atestiguan bien a las claras el poder del pensamiento

<sup>298</sup> Cfr. É. DURKHEIM, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, *Sociologie et philosophie*, 124–141. “Así comprendida, una teoría sociológica de los valores provoca a su vez graves dificultades que, por otra parte, no le son especiales, ya que pueden ser objetadas igualmente a la teoría psicológica (...).

(...) Las tentativas hechas tan a menudo con vistas a reducir unas a otras las ideas de bien, de belleza, de verdad y de utilidad han resultado siempre en vano” (*ibid.*, 124).

<sup>299</sup> “En resumen, si es cierto que el valor de las cosas no puede ser y nunca ha sido estimado más que por relación a ciertas nociones ideales, éstas tienen necesidad de ser explicadas” (*ibid.*, 132).

<sup>300</sup> Cfr. *ibid.*, 137.

<sup>301</sup> FE, 604 (694).

colectivo, que altera y cambia todo lo que toca<sup>302</sup>, y que es capaz de proyectar una esfera de nueva ‘realidad’ donde antes no la había.

Todo el sociocentrismo durkheimiano resulta muy vulnerable. Son bien conocidas las críticas provenientes de la esfera antropológica, las que consideran no probada la tesis central del libro, a saber, que la sociedad es la realidad que está en la base de la religión<sup>303</sup>. Estas palabras de Goldenweiser han sido repetidas de la misma forma o parecida por otros muchos antropólogos. El más conocido sea tal vez Evans–Pritchard. Sus objeciones, como las de tantos otros, se dirigen a la tesis de que el principio totémico sea la forma elemental y, por consiguiente, universal de la vida religiosa. La explicación sociocéntrica de la religión que propone Durkheim gira en torno al principio totémico, porque es el principio de unificación de la vida religiosa.

El sociocentrismo durkheimiano mantiene la idea de que el principio de unificación de la vida religiosa debe ser el mismo que el principio de unificación y regulación de la vida moral. La estrecha cercanía y vinculación entre la vida religiosa y la vida moral es uno de los temas abordados en la *Détermination du fait moral* (1906)<sup>304</sup>. De un modo u otro Durkheim mantuvo siempre la idea de que el principio de unificación de la moral y lo religioso debía ser idéntico. Veamos tres textos muy relevantes. *Le Suicide* pone más énfasis en el orden moral, pero deja clara la necesidad de un

<sup>302</sup> “Así es como el pensamiento colectivo altera (*métamorphose*) todo lo que toca. Mezcla los géneros, confunde los contrarios, vuelve del revés lo que podría considerarse la jerarquía natural de los seres, nivela las diferencias, diferencia los semejantes, en una palabra sustituye el mundo que nos revelan los sentidos por otro, completamente diferente, que no es otra cosa que la sombra proyectada por los ideales que construye” (É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 138).

<sup>303</sup> “La tesis central del libro: lo social es la realidad fundamental que está en la base de la religión debe ser considerada como no probada”. A. A. GOLDENWEISER, “Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie”, 1912, *American Anthropologist*, 17, 1915, 735.

Puede consultarse el estado de la cuestión en Claude Rivière, “Les formes élémentaires de la vie religieuse”: una mise en question”, *L’Année Sociologique*, 1999, 49/1, 131–148.

<sup>304</sup> Cfr. É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, *Sociologie et philosophie*, 69–70.

*poder regulador*: “Es preciso que un poder regulador desempeñe respecto de las necesidades morales el mismo papel que el organismo respecto de las necesidades físicas. Es decir, este poder únicamente puede ser moral. (...) Únicamente la sociedad (...) está en condiciones de desempeñar este papel moderador, ya que es el único poder moral superior al individuo y cuya autoridad éste acepta”<sup>305</sup>.

En su decisivo trabajo sobre la determinación del hecho moral, Durkheim retoma esta idea y la completa sobre la base del esquema kantiano de los postulados de la razón práctica. Su argumento, bien conocido, es que, si existe una moral (un sistema de deberes y de obligaciones), es preciso que exista una persona moral cualitativamente distinta de las personas individuales que comprende. Sin esa persona moral que es la sociedad, la moral resultaría ininteligible. Sintetizando su argumentación: “la moral no comienza más que cuando lo hace el desinterés, la abnegación. Pero el desinterés sólo tiene sentido si el sujeto al que nos subordinamos tiene un valor más elevado que nosotros, individuos. Ahora bien, en el mundo de la experiencia sólo conozco un sujeto que posea una realidad moral más rica, más compleja que la nuestra, es la colectividad. Me equivoco, hay otra que podría desempeñar el mismo papel: la divinidad. Hay que escoger entre Dios y la sociedad. (...) esta elección me deja bastante indiferente, pues no veo en la divinidad otra cosa que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 275.

<sup>306</sup> É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, 74–75. A partir de la consideración de que la vida moral comienza allí donde lo hace la vida ética concreta (la vida en grupos: familia, corporación, ciudad, patria, agrupaciones internacionales), Durkheim infiere que el principio de unificación de la vida moral es la propia colectividad. Esta es el nuevo Absoluto postulado para hacer inteligible la vida moral. Queriendo la sociedad nos queremos en realidad a nosotros mismos: “Querer la sociedad es, por una parte, querer algo que nos excede; pero al mismo tiempo es querernos a nosotros mismos. (...) Desde ese momento se explica sin dificultad de qué manera la sociedad, al mismo tiempo que constituye un fin que nos excede, puede mostrárenos como buena y deseable, puesto que está unida a todas las fibras de nuestro ser, y, por consiguiente, presenta los caracteres morales que hemos reconocido a los fines morales” (*ibid.*, 79–80). Durkheim busca el modo de unificar en un principio la obligación y la deseabilidad, el deber y el bien.

Finalmente, al exponer en *Les Formes* la génesis del principio totémico, Durkheim manifiesta que cualquier sociedad tiene un poder hierofánico: por la sola acción que ejerce sobre los espíritus, despierta en ellos la sensación de lo divino. “En efecto, un dios es, en principio, un ser que el hombre concibe, en ciertos aspectos, como superior a sí mismo y alguien de quien cree depender. Ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Yahveh, o de fuerzas abstractas como las que están en juego en el totemismo, el fiel en un caso como en otro, se considera sujeto a ciertas maneras de actuar que le son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en comunicación. Pues bien, también la sociedad alimenta en nosotros la sensación de una perpetua dependencia”<sup>307</sup>.

En los textos presentados, y, muy especialmente, en los dos últimos, Durkheim identifica un Absoluto, principio de unidad de la vida moral y principio de unidad también de la vida religiosa. La realidad ontológica del Absoluto es la sociedad y esto es además lo que cabe extraer de una concepción integral del totemismo.

Durkheim permanece fiel a su comprensión del totemismo como religión más elemental. En síntesis, dicha comprensión arroja el siguiente balance: el tótem es ante todo un símbolo; es la forma exterior y sensible del principio o dios totémico y, por otro lado, es el símbolo del clan. El dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el propio clan, hipostasiado y representado por la imaginación en la forma del vegetal o del animal que sirve de tótem<sup>308</sup>. La sociología de la religión busca alcanzar la *realidad* que figura bajo el plano de los símbolos y que les otorga su verdadero significado.

Si se quisiera defender a Durkheim de las múltiples objeciones que se le han hecho desde el campo antropológico, cabría decir, a la vista de las anteriores consideraciones, que el plano conceptual en el que formula sus tesis principales no es realmente el empírico. Ahora bien, las tesis más metafísicas, si se puede hablar así, que sostiene el sociólogo alsaciano, guardan una relación directa con su pretensión de que la ciencia social de la religión es la clave de una

---

<sup>307</sup> FE, 295 (194).

<sup>308</sup> Cfr. *ibid.*, 294–295.



auténtica ciencia del hombre. Esta pretensión es decisiva para entender el proyecto intelectual durkheimiano. Veamos la cuestión.

### 3. CIENCIA DE LA RELIGIÓN Y CIENCIA DEL HOMBRE. EL FUTURO DE LA RELIGIÓN

“Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideales colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad”<sup>309</sup>. Durkheim sostiene desde el primer momento que su pretensión es hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad<sup>310</sup>. Cuando él habla del ‘hombre’, se refiere tanto al ser humano de todos los tiempos como, más específicamente, al hombre actual (*l’homme d’aujourd’hui*).

El estudio de lo que él consideraba la religión más arcaica se orienta a la búsqueda de una nueva manera de explicar al hombre<sup>311</sup>. Por más que el totemismo sea una de las religiones en las que los símbolos que se emplean son más desconcertantes para la razón y en ella todo parece que es misterioso, las realidades que se encuentran tras ese aparente velo de ignorancia son los mismos objetos que sirven de reflexión a sabios y científicos: son la *naturaleza*, el *hombre*, la *sociedad*<sup>312</sup>.

Durkheim asigna a la ciencia de las religiones un objeto principal: captar lo que constituye la naturaleza religiosa del hombre<sup>313</sup>. En este sentido se da una convergencia inicial de Durkheim con la

<sup>309</sup> FE, 609–610 (397).

<sup>310</sup> Cfr. *ibid.*, 2.

<sup>311</sup> Cfr. *ibid.*, 638.

<sup>312</sup> “El misterio que parece rodearlas es tan sólo superficial y se disipa ante una observación de tipo más profundo: basta con levantar el velo con que las ha recubierto la imaginación mitológica para que aparezcan tal como son” (FE, 612 [399]).

<sup>313</sup> Cfr. *ibid.*, 132–133, nota 4.

escuela antropológica inglesa, aunque también exista una diferencia muy acusada. Lo que una y otra comparten es la preocupación por alcanzar las bases universales y verdaderamente humanas de la vida religiosa. En lo que se diferencian, según el propio Durkheim, es que la escuela antropológica no se preocupa de situar las diversas religiones en los medios sociales de los que forman parte. En este sentido la obra de Frazer, *Totemism and Exogamy* (1911), constituiría una excepción dentro de la escuela y representaría un cambio de rumbo en la obra del propio Frazer<sup>314</sup>. En realidad, a los ojos de Durkheim el totemismo es una religión inseparable de la organización social clánica; por eso mismo su posición es privilegiada en orden a descubrir las causas que hacen surgir el sentimiento religioso en la humanidad: se trata de un tipo de religión indisolublemente unido al medio social que les es propio, el clan<sup>315</sup>.

Los análisis de la vida religiosa a la luz del totemismo australiano hacen más perceptibles, si cabe, dos rasgos que caracterizan el devenir histórico del hecho religioso: la individualización de la religión y el cosmopolitismo o universalismo religioso. Estos dos rasgos aportan pistas valiosas para entender el rumbo que pueden tomar las religiones del futuro. Por otro lado, como el propio autor señala, ambos aspectos guardan un indudable parentesco entre sí: universalismo e individualismo en el orden religioso se reclaman por la afinidad lógica que existe entre los dos.

Aunque nacida *in foro externo*, la religión tiende a pasar cada vez más al fuero interno de la conciencia individual y a implicarse en ella de un modo cada vez más profundo. Durkheim sostiene que el proceso se origina ya de algún modo en el propio desarrollo del totemismo: “En efecto, hemos mostrado cómo se particulariza la misma fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las con-

<sup>314</sup> Recuérdese que el propio Durkheim firma junto con M. Mauss una reseña conjunta de la obra de Frazer y de su propia obra, *Les Formes*. Cfr. *Année Sociologique*, vol. XII, 1909–1912, 91–98 y 429–432. En *Journal Sociologique*, 700–707.

<sup>315</sup> “Una religión tan estrechamente solidaria del sistema social que supera a todas las demás en simplicidad puede ser considerada como la más elemental que nos sea posible descubrir. Así pues, si conseguimos determinar los orígenes de las creencias que acaban de ser analizadas, nos pondremos en situación de descubrir, con ello, las causas que hicieron surgir el sentimiento religioso en la humanidad” (FE, 239 [158. He modificado ligeramente la traducción]).

ciencias individuales. (...) a medida que los individuos se han ido diferenciando progresivamente y se ha acrecentado el valor de la persona, el culto correspondiente ha ocupado un espacio mayor en el conjunto de la vida religiosa, a la vez que se ha cerrado más herméticamente hacia fuera<sup>316</sup>. El hecho de que la religión se desarrolle más en el fuero interno del individuo que en el externo, hasta el punto de que quepa hablar de cultos individuales, no implica, según Durkheim, que la sociedad deje de ser la fuente viva de la que se nutre la religión. Ello implicaría desconocer las condiciones fundamentales de la vida religiosa. La existencia de cultos individuales no contradice una explicación sociológica de la religión, porque las fuerzas religiosas a las que se dirigen semejantes cultos son en realidad formas individualizadas de las fuerzas colectivas.

Si pasamos ahora al plano del cosmopolitismo religioso, tampoco se trata de una tendencia que no quepa reconocer, al menos germinalmente, en las sociedades australianas. La tendencia universalista obedece a un proceso de interacción social generalizada entre grupos, pueblos y sociedades. La vida colectiva se ve afectada cada vez más por principios de tipo universalista que afectan al derecho, a la economía, a la política y también a la religión. Se trata, en última instancia, de una fuerte tendencia cultural, a la que no es ajena la vida religiosa. Todo ello no altera lo más mínimo, según Durkheim, el núcleo de la tesis sociocéntrica: la causa objetiva universal y eterna de la experiencia religiosa es la sociedad<sup>317</sup>.

#### 4. SOCIEDAD Y TOTALIDAD. ALGUNAS CLAVES DEL SOCIOCEN- TRISMO DE DURKHEIM

No resulta nada fácil, en verdad, discernir con claridad qué quiera decir exactamente el término 'sociedad' en la obra sociológica de Émile Durkheim. Entre los diversos términos sinónimos que cabe encontrar citaré tres especialmente relevantes, en mi opinión: a) colectividad; b) humanidad; y c) totalidad. *Colectividad* es

<sup>316</sup> *Ibid.*, 606 (395).

<sup>317</sup> Cfr. *ibid.*, 597.

el sujeto que posee una realidad moral más rica y compleja que la del individuo<sup>318</sup>. *Humanidad* es la sociedad de todos los hombres; tiene un sentido acumulativo y supone el capital moral y de todo orden que ha aportado la civilización<sup>319</sup>. *Totalidad* es la sociedad como el concepto o representación más amplia y abarcante: “El concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; éste es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras clases”<sup>320</sup>. Una representación de tal extensión sólo puede ser pensada por un sujeto de idéntica extensión. La representación de todo únicamente puede ser pensada por un sujeto total. La identidad hegeliana sujeto–objeto gravita sobre este movimiento especulativo. Lector asiduo de la *Ética* de Spinoza, Durkheim destaca a pie de página del texto anteriormente citado que, en el fondo, los conceptos de totalidad, sociedad y divinidad no son más que diferentes aspectos de una misma noción<sup>321</sup>. La sociedad es por tanto la categoría suprema de realidad.

Estas consideraciones semánticas conducen a otras, como se ha visto, de naturaleza metafísica. Unas y otras resultan apropiadas para caracterizar en términos de generalidad y profundidad a la vez la tesis de Durkheim. La tarea que él se impone en *Les Formes* no es precisamente pequeña: “Lo que quisiéramos es encontrar un medio de discernir las causas (*les causes*), siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa”<sup>322</sup>. Sabemos ya el resultado de esa búsqueda: la causa objetiva, universal y eterna de la experiencia religiosa es la sociedad. Hemos hablado de sociocentrismo; Prades prefiere hablar

<sup>318</sup> Cfr. É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, *Sociologie et philosophie*, 74.

<sup>319</sup> Cfr. FE, 600.

<sup>320</sup> *Ibid.*, 630 (410). “Dado que el mundo que expresa el sistema total de los conceptos es el que se representa la sociedad, sólo esta puede proporcionarnos las nociones de tipo más general, según las cuales ha de ser concebido. Solo un sujeto que abarque a todos los sujetos particulares es capaz de abarcar un objeto de ese tipo. Como el universo sólo existe al ser pensado y como sólo es pensado en su totalidad por la sociedad, se acaba por asentar en el interior de ésta; se convierte en un elemento de vida interior, y así la sociedad se erige ella misma en el género total fuera del cual nada existe” (*ibidem*).

<sup>321</sup> Cfr. *ibid.*, nota 2.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 11 (7. He modificado ligeramente la traducción).

de teoría societista y expone sus razones para usar este término<sup>323</sup>. Lo de menos, por supuesto, son los nombres. Me parece más esencial y decisivo preguntarse qué implica, en términos de lo que niega y de lo que afirma, la teoría sociológica de la religión que propone Durkheim.

Durkheim rechaza a lo largo de su obra las teorías animista y naturalista (cosmológica) de la sociedad. Por otro lado, ya en su definición del fenómeno religioso excluye lo sobrenatural, el misterio y la divinidad. Junto con esos rechazos y exclusiones, no es menor la intensidad con la que defiende que la religión no es una permanente ilusión de la humanidad. ¿Qué le queda para ‘salvar’ su teoría? La respuesta parece clara: la sociedad. Esa es la verdad de la religión y su única verdad además. *Les Formes* no constituye una excepción a su habitual modo de proceder en otras obras: por el método de la exclusión. Ahora bien, ¿tiene auténtico valor probatorio ese método? En mi opinión, la respuesta es que no lo tiene. La sociedad aparece como lo presupuesto por todo el procedimiento y, a su vez, lo alcanzado al final del trayecto, y también por vía de exclusión. La sociedad está ya presupuesta como aquello que impide reducir la religión a una pura ilusión o alucinación colectiva. No es extraño ni casual que Durkheim encuentre lo que ya presupone anticipadamente.

De una teoría funcionalista de la religión Durkheim pasa sin solución de continuidad a una teoría sustantiva. En la misma línea, Ramos Torre sostiene que *Les Formes* es, por un lado, una teoría social de lo sagrado (una socio–herología) encaminada a resolver problemas permanentes y también actuales relacionados con la integración de los sistemas sociales. Ahora bien, para abordar esta tarea Durkheim desarrolla una teoría sustantiva de lo religioso–sagrado. Es en el plano sustantivo donde se plantea la circularidad entre lo social y lo sagrado que es característica del libro: “la hipótesis que hace derivar la religión de la experiencia de lo social va estrechamente unida a otra hipótesis simétrica que deriva la sociedad de la experiencia de lo sagrado”<sup>324</sup>.

<sup>323</sup> Cfr. J. A. PRADES, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, 217–218.

<sup>324</sup> R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, 211.

Los ideales colectivos son condición necesaria de toda vida social, surgen a partir de una intensificación de la vida social en medios sociales efervescentes: ésta es la experiencia comunitaria de lo sagrado, que coincide con una exaltación de la vida moral y una intensa regeneración social<sup>325</sup>. Todo arranca del movimiento de reunión y concentración de la vida social; ello determina una exaltación de la vida moral, cuya traducción en el plano representacional es un conjunto de concepciones ideales que se corresponden con un excedente de fuerzas psíquicas, resultante de la intensificación de la vida social acontecida en la concentración; estas fuerzas se superponen a las que utilizamos para realizar las tareas cotidianas de la existencia.

Si se observa bien, todo el relato está hecho en clave física y, más en concreto, dinámica (fuerzas y movimientos). La circularidad entre lo social y lo sagrado es presentada aquí por el equivalente de este último: el ideal. Todo el plano de las representaciones y prácticas sociales queda investida de la autoridad que caracteriza a lo sagrado<sup>326</sup>. Una teoría social de lo sagrado se convierte de este modo en una teoría acerca de cómo se puede sacralizar lo social en un tiempo histórico de desacralización generalizada. El objeto de este interés re-sacralizador de lo social es eminentemente moral. “En definitiva, la religión así entendida aparece como aquello que consiste ante todo en un sistema de actos que tiene por objeto hacer

---

<sup>325</sup> “De este modo, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, extraño a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede determinar; es un resultado natural de la vida social. Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado (...) Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación (...) constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente” (FE, [603]).

<sup>326</sup> Ramos Torre analiza este último punto desde un doble punto de vista: expresivo y funcional: “(...) desde un punto de vista expresivo, se sostiene que las representaciones y prácticas sociales sólo se consolidan si aparecen revestidas de esa autoridad eminente que se explicita en las prácticas y creencias sagradas; (...) en un plano funcional, la sociedad sólo puede reproducirse si asegura la autoridad sagrada de su específico sistema de representaciones e institucionaliza sus correspondientes prácticas colectivas de rememoración” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 211).

y rehacer perpetuamente el alma de la colectividad y de los individuos. Aunque tenga un papel especulativo que jugar, su función principal es dinamogénica. La religión da al individuo fuerzas que le permiten superarse a sí mismo, elevarse por encima de su naturaleza y dominarla. Ahora bien, las únicas fuerzas morales superiores a las que dispone el individuo como tal, son las que se desprenden de los individuos asociados. Esta es la razón de que las fuerzas religiosas no sean y no puedan ser otra cosa que fuerzas colectivas<sup>327</sup>.

La experiencia de lo social se expresa y se mantiene en la experiencia de lo sagrado en tanto en cuanto esta última es *realmente* una experiencia moral, aunque *formalmente* sea una experiencia religiosa. A lo largo de toda la obra y, muy especialmente, en las *conclusiones*, Durkheim dialoga con William James y su concepto de experiencia religiosa. La coincidencia entre los dos acerca del carácter específico de la experiencia religiosa es plena. Ahora bien, existen diferencias significativas: mientras que James adopta un planteamiento de la experiencia religiosa más intimista, y que, según Durkheim, conduce a una forma de ‘misticismo’ que otorga un valor excesivo a intuiciones supuestamente privilegiadas, el alsaciano subraya que el lugar donde se manifiestan los rasgos más expresivos de la experiencia religiosa es en el orden del culto.

Llama la atención del lector que la descripción que Durkheim hace de la fe coincida prácticamente con la que hace del culto. “Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de una meditación interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo<sup>328</sup>. La fe remite, pues, a todo un orden de sensaciones psicológicas y, sobre todo, al plano de la acción colectiva: “las creencias sólo son activas cuando están compartidas. (...) De hecho, el hombre que siente una verdadera fe experimenta la necesidad invencible de expandirla (...). La fe se apagaría rápidamente si permaneciera sola<sup>329</sup>. Si consideramos ahora el plano del culto, y cómo lo presenta y describe Dur-

<sup>327</sup> M. MAUSS y É. DURKHEIM, “Recensión de Frazer, *Totemism and Exogamy* y Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*”, en *Année Sociologique*, XII, 1909–1912, 91–98 y 429–432. En *Journal Sociologique*, 706–707.

<sup>328</sup> FE, 607 (396).

<sup>329</sup> *Ibid.*, 607–608 (396). He modificado ligeramente la traducción).

kheim, encontramos una caracterización prácticamente idéntica: “quien quiera que haya practicado realmente una religión sabe bien que es el culto el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que, para el fiel, constituyen algo así como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente”<sup>330</sup>. Cualquiera que sea su consistencia, únicamente el culto es eficaz y lo es siempre además.

La experiencia religiosa –la experiencia de lo sagrado– es la experiencia de una *fuerza* que sentimos como algo eficaz y no de una idea que pensamos. Por más que nos representemos un objeto como digno de ser amado, no se sigue de ahí que nos sintamos más fuertes; se precisa que de ese objeto se desprendan energías superiores a las que disponemos y que dichas energías penetren en nosotros. Para eso es indispensable que nos situemos en su esfera de acción. El culto se orienta a potenciar esas fuerzas o energías superiores. No por repetida hay que dejar de insistir en la centralidad de la noción de *fuerza*, en el carácter *dinamogénico* como rasgo esencial de la religión y, finalmente, en los diversos modelos físicos y/o biológicos con los que él se ha representado la experiencia religiosa. Desde una perspectiva cristiana habría que decir que la fuerza natural asume por entero el papel de la gracia sobrenatural.

##### 5. LA EXPERIENCIA DEL CREYENTE Y LA VERDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

En su particular diálogo–controversia con W. James, Durkheim pone sobre la mesa un tema de indudable calado filosófico: la relación entre experiencia y verdad. Sobre dicha cuestión volverá, y además a fondo, en el curso sobre *Pragmatisme et Sociologie*, dictado en la Sorbona en 1913–14 y publicado en 1955 por Armand Cuvillier a partir de las notas tomadas por los asistentes<sup>331</sup>. En este

<sup>330</sup> *Ibid.*, 596 (389).

<sup>331</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, edición y *Préface* de A. Cuvillier, Vrin, Paris, 1955.



texto podemos leer: “Las representaciones míticas son falsas por relación a las cosas, pero son verdaderas por relación a los sujetos que las piensan”<sup>332</sup>. En el contexto concreto de la polémica con James, que ya es bien perceptible en *Les Formes*, eso quiere decir lo siguiente: del hecho de que las impresiones que experimentan los fieles no sean imaginarias, no se sigue en modo alguno que la realidad que funda dicha experiencia sea objetivamente conforme a la idea que se hacen de ella los creyentes. Estos no poseen intuiciones privilegiadas<sup>333</sup>; eso es precisamente lo que Durkheim denomina el ámbito del misticismo.

¿En qué consiste la experiencia del creyente? Durkheim niega que sea primordialmente una experiencia de conocimiento: “la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, (...) sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es tan sólo un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree; es un hombre que *puede* más. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas, porque se siente elevado por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba”<sup>334</sup>. La convicción que subyace es clara: el intelecto, por sí mismo, nunca es eficaz<sup>335</sup>. El antiintelectualismo durkheimiano es la otra cara de su peculiar vitalismo: por rica y fecunda que sea una idea en potencialidades afectivas no está en condiciones de añadir nada a nuestra vitalidad natural; no puede crear ni hacer crecer las fuerzas emotivas que radican en nosotros. Ahí es donde entra en acción el sistema cultural, que sí es capaz de movilizar dicha vitalidad natural.

Hay aquí implícita –me parece– una teoría acerca de la acción colectiva, especialmente referida a las muchedumbres, masas y públicos. No se trata de encerrar la obra de Durkheim en la particular atmósfera *fin de siècle* con la intención de ahogarla allí; se trata de entender algunos referentes históricos contemporáneos que

<sup>332</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>333</sup> Cfr. FE, 597.

<sup>334</sup> *Ibid.*, 595 (388).

<sup>335</sup> “El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve de qué manera una simple idea sería capaz de tener tal eficacia” (*ibidem*).

permiten entender ese extraño ‘viaje’ por tierras y tiempos australianos. El espectáculo de las muchedumbres nómadas en la ciudad industrial del cambio de siglo impresionó a Durkheim como a tantos hombres de su tiempo<sup>336</sup>. En su mente, no se trata sólo de construir un marco analítico para entender esos procesos, sino de explorar y proponer soluciones. La resacralización de una sociedad profano-industrial se presenta a sus ojos como una vía que merece ser explotada. Qué puedan aportar a la magnitud de semejante empresa esos humildes dioses totémicos (la expresión es de Ramos Torre) sigue siendo algo semi-enigmático. La noción de elementalidad de la vida religiosa aclara algo las cosas; su convicción de que los fenómenos colectivos de masas eran fenómenos de arqueología social, actualización de viejos cultos, ritos y fiestas, permite entender un poco más y mejor ese viaje imaginario a los orígenes.

La pretensión durkheimiana es ofrecer la verdad de la religión; dicha verdad se esconde en las fuerzas colectivas que la religión es capaz de suscitar. Este planteamiento desplaza el eje de atención hacia lo sagrado. “Lo sagrado desborda, en sentido estricto, a la religión y a su específico lenguaje simbólico. De ahí que Durkheim explore la posibilidad de construir un discurso práctico-cognitivo de lo sagrado (...). En tal caso, lo sagrado se podrá expresar en un lenguaje que haga inmediatamente transparente su contenido y finalidad sociales”<sup>337</sup>. ¿Cómo suscitar de nuevo la idea y el sentimiento de lo sagrado? ¿En qué lenguaje puede hacerse visible y presente entre los hombres una sacralidad puramente inmanente a su condición social, cuando ésta se presenta a sus mentes como algo radicalmente profano? Las pistas que da Durkheim son básicamente dos: por un lado, la efervescencia creadora de nuevos cultos, rituales laicos y fiestas autorreferenciales para la propia humanidad<sup>338</sup>; por otro, lo sagrado habla el lenguaje de los afectos

<sup>336</sup> He dedicado una especial atención a esta cuestión en F. MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: En el umbral de lo sagrado. La formación de la sociología de la religión*, Serie Clásicos de la Sociología, n.º 17, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 38-44.

<sup>337</sup> R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 213.

<sup>338</sup> “Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la Humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo” (FE, 611 [398]).

y de las grandes emociones colectivas. Como en el caso de Rousseau, todo desemboca en la compleja economía de la *pitié*, el reconocimiento empático, la experiencia del *alter ego* por medio de la compasión y la imaginación ampliada.

El tránsito de la experiencia del creyente a la verdad de la religión se traduce en el paso de la subjetiva experiencia afectiva de una fuerza a la representación científica y conceptual de las propias fuerzas de la sociedad. Realmente lo dijo él de un modo muy claro: “El problema religioso consiste en investigar dónde se originan esas fuerzas y de qué están hechas”<sup>339</sup>. Ahora bien, lo que el pensamiento conceptual encuentra es, en realidad, lo que existía en el plano de la experiencia, pero elevado a un nivel superior al individual. Se encuentra con energías y fuerzas morales de índole colectiva. “La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado, pero todo objeto puede jugar ese papel”<sup>340</sup>.

No deja de resultar curioso que, después de calificar de misticismo la aspiración de la experiencia religiosa individual a convertirse directamente en intuición de la realidad, Durkheim sostenga, esta vez desde un plano científico–conceptual, que “el estado colectivo que suscita la religión es la comunión de las conciencias, su fusión en una conciencia resultante que las absorbe de un modo momentáneo”<sup>341</sup>. Coincido con la apreciación de Isambert en el sentido de que se trata de un misticismo comunal<sup>342</sup>. La precisión que aporta Durkheim sobre el carácter de esta comunión<sup>343</sup> no hace más que reforzar la idea de que la unidad social es manifestativa de

<sup>339</sup> É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13/1913, 63. En *Textes* 2, 23.

<sup>340</sup> FE, 327 (214).

<sup>341</sup> É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 84. *Textes* 2, 40.

<sup>342</sup> Cfr. F.–A. ISAMBERT, *Le sens du sacré*, 242–243.

<sup>343</sup> “Hay más, toda comunión de las conciencias no produce lo religioso. Es preciso muy especialmente que tenga un cierto grado de unidad, de intimidad, y que las fuerzas que desprende sean lo bastante intensas para sacar al individuo fuera de sí mismo y elevarlo a una vida superior” (É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 84. *Textes* 2, 41).

la presencia de lo sagrado. Lo social hace visible lo sagrado y viceversa. La experiencia de lo sagrado es la experiencia del poder de la sociedad. Como se ha visto, esa experiencia adopta formas privilegiadas allí donde se dan ciertas circunstancias: allí donde acontece una comunión de las conciencias especialmente intensa y unitaria. Durkheim considera que de este modo ha encontrado un modelo de integración social transcultural, transocial y transhistórico<sup>344</sup>. Toda arqueología de las formas de la vida religiosa remite al horizonte de lo sagrado.

---

<sup>344</sup> “Los problemas de integración de las sociedades modernas podrán así solucionarse cuando se proceda, tras renovadas efervescencias sociales, a un renacimiento de lo sagrado expresado en forma laica y transparentemente social” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 213).

## EPÍLOGO CONCLUSIVO

La sociología durkheimiana se presenta simultáneamente como ciencia de la religión y ciencia del hombre y considera que en la misma medida que consiga ser lo primero, más aportará a lo segundo. Su ambición teórica es notable y Durkheim no vacila un momento en señalar la magnitud de su tarea: descubrir las causas que han hecho eclosionar el sentimiento religioso de la humanidad<sup>345</sup>. Obsérvese que la ciencia de la religión se convierte en teoría del origen y de la naturaleza de sentimientos y fuerzas de carácter moral y colectivo.

Si bien la religión aparece a lo largo de la obra amalgamada con la experiencia religiosa del creyente, parece claro que los aspectos noéticos de la fe quedan subordinados a los aspectos emocionales y, sobre todo, prácticos. La fe es descrita como un impulso a la acción –*un élan à agir*–<sup>346</sup>. No sólo sus orígenes son completamente prácticos; lo son también su naturaleza (una emoción racional) y su finalidad moral.

*Les formes élémentaires de la vie religieuse* desató ya en su tiempo una viva polémica. Por un lado, los trabajos escritos y los cursos posteriores a 1912 constantemente hacen referencia tanto a la temática como a los principales conceptos desarrollados en *Les Formes*; por otro, Durkheim se sintió casi obligado a exponer y aclarar los aspectos más polémicos de su obra en foros muy diversos. Esta actividad suscitó debates de un interés extraordinario entonces y ahora. Finalmente, la ingente actividad de reseñas críticas de libros que llevaba a cabo en *L'Année Sociologique* se hace eco continuamente de libros que tienen que ver con la temática abordada en su propia obra.

*Les Formes* fue objeto de diversos análisis y comentarios críticos por parte de filósofos, antropólogos, teólogos y científicos de la

---

<sup>345</sup> Cfr. FE, 239.

<sup>346</sup> Cfr. *ibid.*, 615.

religión. Los críticos de Durkheim<sup>347</sup> afinaron desde muy pronto su sentido de la crítica. Sobresalen, sin duda, los debates, pues Durkheim, a la vez que un buen dialéctico, era un hombre apasionado y muy convencido en la defensa de sus opiniones. Esos debates son de tanto interés como las recensiones críticas de Richard, Belot o Loisy, por ejemplo.

El estudio que cierra la serie de trabajos sobre la sociología de Durkheim que empecé a publicar en 2004, tratará la obra posterior a 1912 y en tanto en cuanto gira alrededor de *Les Formes* o de las críticas recibidas. A lo largo de este tiempo he madurado una convicción que creo que puedo exponer de un modo suficientemente claro: el contenido de *Les Formes* interpela no menos a mi razón que a mi fe. Tras la intervención de Durkheim en la reunión de la Unión de Librepensadores y Librecreyentes para la cultura moral (18 de enero de 1914), Belot se preguntó en voz alta quién podría seguir rezando *sabiendo* que no rezaba a nadie sino que, en el mejor de los casos, se dirigía a una colectividad que no le escuchaba. Lo mismo que se dice de la plegaria se puede afirmar de la comunión sacramental, por ejemplo. Considero que la pretensión durkheimiana de que su explicación de la religión es perfectamente compatible con la creencia firme en ella no se puede mantener sin aceptar de entrada la existencia de una doble verdad.

La verdad objetiva de la religión es pura y exclusivamente moral. Según Durkheim, eso es precisamente lo que el cristianismo, en tanto que religión más avanzada y civilizada, ‘sabe’ con más nitidez y precisión que las demás<sup>348</sup>. Es muy probable que Durkheim tenga en mente una imagen kantiana del cristianismo y de la fe. En otro lugar he indicado que el concepto de fe religiosa en

---

<sup>347</sup> La expresión es de S. Lukes. El capítulo 25 de su excelente y completísima monografía sobre la vida y obra de Durkheim lleva por título “Durkheim y sus críticos”. Cfr. S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, 490–451. El capítulo hace una extensa presentación de los diversos críticos, pero entiendo que cabe entrar más a fondo en el objeto de las controversias.

<sup>348</sup> La diferencia entre el cristiano y el primitivo radica, según él, en la manera como uno y otro se dan cuenta de su fe: “el cristiano tiene una conciencia más clara y puramente moral de la religión; el primitivo tiene un sentimiento más oscuro de ello. Pero el estado en el que los dos se encuentran cuando viven la vida religiosa no difiere en naturaleza” (É. Durkheim, [*Remarques à propos des cultes primitifs et la fonction du sacré*] (1913), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13, 109. En *Textes* 2, 61. Cfr. también FE, 515).

Durkheim se acerca notablemente a la noción de fe moral. La fe en un absoluto –*divinitas sive societas*– es necesaria para hacer inteligible la moral (postulado de la razón práctica). Eso es lo que indica él a las claras en *Détérmination du fait moral* (1906) y realmente ésa es su última palabra al respecto. La experiencia personal, vivida, de lo sobrenatural y del misterio de la fe en tanto que don, no tiene cabida en la verdad objetiva –científica– de la religión. En todo caso será la verdad subjetiva del creyente. Nada tiene de extraño que, en el curso de los debates suscitados en torno a *Les Formes*, hubiera pensadores cristianos (católicos y protestantes) que se sintieran interpelados en sus creencias más profundas por la obra de Durkheim.

Considero que he ido desgranando mi parecer y mis propias críticas aquí y allá según me parecía conveniente. De cara a ese próximo trabajo que culmina una etapa, ya larga, de estudio y redacción, me parece adecuado centrarme y profundizar en las controversias y debates principales que se abren con ocasión de la publicación de *Les Formes*. Mi intención es, pues, examinar las críticas –tanto escritas como habladas– y las respuestas con objeto de sistematizar en lo posible aquellos temas que son los recurrentes y que, por consiguiente, articulan el debate intelectual en torno a la sociología de la religión de Émile Durkheim, en su formulación más madura.





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

- Nº 1 Fernando Múgica, *Profesión y diferenciación social en Simmel* (1999)
- Nº 2 Alfredo Rodríguez, *Acción social y acción racional. Una aproximación desde la teoría económica del valor* (1999)
- Nº 3 Pablo García Ruiz y Jesús Plaza, *Talcott Parsons: elementos para una teoría de la acción social* (2001)
- Nº 4 L. Flamarique, R. Kroker y F. Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)* (2003)
- Nº 5 Robert Kroker y Fernando Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (II)* (2003)
- Nº 6 Alejandro García Martínez, *La sociología de Norbert Elias. Una introducción* (2003)
- Nº 7 Fernando Múgica y Robert Kroker, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (III)* (2003)
- Nº 8 María José Rodrigo del Blanco, *Pitirim A. Sorokin: Equilibrio social y solidaridad. Valores para una civilización en crisis* (2003)
- Nº 9 Fernando Múgica y Lourdes Flamarique, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (IV)* (2003)

- Nº 10 María José Rodrigo del Blanco, *C. H. Cooley: los grupos primarios, clave del proceso civilizador* (2004)
- Nº 11 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral* (2004)
- Nº 12 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social* (2004)
- Nº 13 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (III). Cambio social e individualismo moral* (2005)
- Nº 14 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social* (2005)
- Nº 15 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste* (2005)
- Nº 16 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética* (2005)
- Nº 17 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: En el umbral de lo sagrado. La formación de la sociología de la religión* (2006)

Nº 18 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado* (2006)

Nº 19 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión* (2006)