

00423
15

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



LA NOCIÓN DE LO SAGRADO EN ÉMILE DURKHEIM Y MIRCEA ELIADE

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

PRESENTA
RUBEN DARÍO FLORES SANDOVAL

DIRECTORA
DRA. GUADALUPE VALENCIA GARCÍA

CIUDAD DE MÉXICO

2003





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La noción de lo sagrado en Émile Durkheim y Mircea Eliade

Rubén Darío Flores Sandoval

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Rubén Darío Flores Sandoval

FECHA: 24 / nov / 03

FIRMA: Rubén Flores Sandoval

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Universidad Nacional Autónoma de México

2003

B

Índice general.

Introducción	p. i
Capítulo I. La noción de lo sagrado en la obra de Émile Durkheim	
Introducción	p. 1
1. Sobre la sociología de Durkheim	
1.1 Los principios generales	p. 5
1.2 El hecho social	p. 10
1.3 Conciencia colectiva y representaciones colectivas	p. 13
1.4 Solidaridad orgánica y solidaridad mecánica	p. 14
1.5 La sociología de la religión de Émile Durkheim	p. 18
2. Las formas elementales de la vida religiosa	
2.1 Preliminar	p. 24
2.2 En busca de una definición de la religión	p. 29
2.3 La estructura de la argumentación	p. 34
2.3.1 El totemismo y el principio totémico	p. 35
2.3.2 La explicación propuesta	p. 37
2.3.3 La efervescencia colectiva	p. 42
3. El lugar de la religión: renovación, representación y matriz de la vida social	
3.1 Renovación moral	p. 45
3.2 Representación: la religión como intérprete	p. 49
3.3 La religión como matriz de la vida social	p. 52
3.4 Religión y modernidad en Durkheim	p. 52
4. La dualidad de la naturaleza humana y las dicotomías de la sociología durkheimiana	p. 54
5. La ambigüedad de la noción de lo sagrado	p. 58
6. Críticas a las formas elementales	p. 60
7. Observaciones finales	p. 62

Capítulo II. La noción de lo sagrado en Mircea Eliade.

Introducción	p. 67
1. En torno a la obra de Mircea Eliade	
1.1 Datos biográficos	p. 68
1.2 Fuentes e influencias	p. 71
1.2.1 La influencia fenomenológica	p. 72
1.2.2 La influencia sociológica	p. 74
1.2.3 La vertiente gnóstica	p. 75
1.3 Sobre el método y los objetivos de investigación	p. 76
2. Lo sagrado y lo profano	p. 79
3. La ontología arcaica	p. 82
3.1 Tiempo sagrado y tiempo profano. Sentido e historia	p. 83
3.2 Espacio sagrado. Caos y cosmos	p. 86
4. La manifestación de lo sagrado en el mundo	
4.1 Hierofanías	p. 89
4.2 Hierofanías uranias	p. 91
4.3 El simbolismo lunar	p. 92
5. Símbolos, mitos y rituales	
5.1 Imágenes y símbolos	p. 95
5.2 Mitos y Rituales: sobre el sistema mítico-ceremonial del año nuevo	p. 98
6. Religión y modernidad en Mircea Eliade	
6.1 El hombre religioso	p.101
6.2 Religión y modernidad en Mircea Eliade	p. 102
7. Observaciones finales	p.106

Capítulo III. Las dos nociones de lo sagrado.

Introducción	p. 112
1. Durkheim y Eliade como puntos de vista opuestos	
1.1 La lectura teológica de Durkheim y Eliade	p. 113
1.2 Lo sagrado en Eliade: las dos interpretaciones	p. 115
1.3 Consecuencias de la interpretación teológica	p. 118
1.3.1 Unidad de la naturaleza vs. dualismo ontológico	p. 119
1.3.2 ¿Es posible explicar a la religión? La cuestión de la irreductibilidad del hecho religioso	p. 120
2. Diferencias. Elementos de "perennidad" en la obra de Eliade	p. 124
2.1 Racionalismo e imaginación simbólica: la diferencia en los puntos de partida	p. 124
2.2 Dos concepciones del hombre; dos posiciones frente a la historia	p. 127
3. Hacia las coincidencias	p. 130
3.1 Complementariedad de métodos e intereses	p. 132
3.2 ¿Es posible leer a Eliade sociológicamente?	p. 134
3.2.1 El mundo de la vida cotidiana y las realidades múltiples	p. 135
3.2.2 Lo sagrado y el mantenimiento de los órdenes institucionales	p. 140
3.2.3 La precariedad de toda construcción humana y la necesidad de un referente sagrado	p. 141
3.2.4 Los órdenes sagrados	p. 146
3.2.5 Anomía/caos	p. 151
3.3. Sentido/Significado	p. 153
3.3.1 Sobre el tipo de significado/sentido propio del hecho religioso	p. 153
3.3.2 Coincidencia de los opuestos y efervescencia colectiva	p. 155
3.3.2.1 Los tres niveles de significación de R. A. Rappaport	p. 155
4. Observaciones finales	p. 159
Conclusiones generales	p. 165
Bibliografía	p. 170

Introducción.

Hay múltiples formas de abordar a la religión como objeto de estudio o reflexión. Y diferentes enfoques suelen señalar distintos aspectos del fenómeno. Para ilustrar este hecho, W. Paden ha usado de manera muy acertada la imagen de los ciegos a quienes se pide describir a un elefante por medio del tacto: quien toca su cola lo describe como una cuerda larga, quien toca sus patas como a un árbol, quien toca su costado como a un muro y así sucesivamente (cf. Paden 1992: ix). La religión, acaso como todo en la vida, se nos ofrece de diferentes formas según el cristal con el que se le mire. Existen perspectivas que auscultan sus aspectos colectivos, como la de la sociología, y perspectivas que resaltan sus elementos puramente individuales, más cercanas a la psicología; enfoques que se preguntan por las consecuencias políticas de la vida religiosa, y enfoques que se concentran en la experiencia vivida por los fieles; perspectivas que interpretan el significado de los símbolos religiosos y perspectivas que se concentran en los aspectos biológicos ligados a la existencia de la religión. La lista de los posibles modos de acercarse actualmente a la religión es, si no interminable, sí muy diversa (y acaso otro tanto pueda decirse sobre la posturas éticas y políticas que se pueden asumir frente al tema).

Aun dentro de la sociología, disciplina dentro de la que se inscribe este trabajo, existen numerosas formas de aproximarse al fenómeno religioso. Quizá una idea de lo anterior pueda darlo el recordar las distintas formas en que los clásicos de la disciplina se acercaron al tema. Mientras Marx enfatizó –curiosamente desde una perspectiva fuertemente influida por el pensamiento religioso y destinada ella misma a convertirse en un objeto de culto secular– la relación entre la vida religiosa y los procesos de alienación ligados al capitalismo, Weber se concentró en “las condiciones y los efectos” de las religiones históricas (cf. Prades 1998: 44), como testimonio su famoso estudio sobre la influencia de la ética protestante en la formación del capitalismo moderno. Por su lado, Durkheim, cuya obra ocupa un lugar importante en este trabajo, trató de dar con la *esencia* de la vida religiosa, a

la que atribuyó, como se sabe, un carácter social.

Este trabajo nació de la idea de comparar la perspectiva durkheimiana sobre el estudio de la religión con la "perspectiva" abierta por el llamado Círculo de Eranos, grupo de pensadores cuyo trabajo representa uno de los esfuerzos más importantes realizados durante el siglo XX en torno al estudio de la religión, el mito, el símbolo, etcétera (cf. Solares 2001: 7 y ss.). La idea era indagar qué podía aprender la sociología de este grupo de pensadores. Desde luego, poder contestar a esta pregunta hubiera requerido una revisión exhaustiva de la obra de todos ellos, lo cual resultaba imposible dentro del contexto de este trabajo. Incluso, la revisión de una obra tan fundamental para Eranos como la de C. G. Jung no pudo caber en esta tesis por razones de tiempo, y el trabajo se limitó, finalmente, a explorar las nociones de lo sagrado en Émile Durkheim y Mircea Eliade, autor este último de una obra que es por sí sola un referente obligado para los estudios sobre la religión en el siglo XX.

El tema de lo sagrado, con todo, rebasa los límites del estudio de la religión. Se trata de una idea que Durkheim advirtió claramente, y que permite convertir el tema en una fuente de reflexión sociológica, como tratamos de señalar hacia el final del trabajo. Pero no adelantemos noticias sobre él. Digamos mejor cómo se halla estructurado.

En el primer capítulo, el lector encontrará una exposición sumaria de las tesis de Durkheim en torno a la distinción sagrado/profano, que deben ser leídas en el contexto de su sociología de la religión y de su sociología general. El segundo capítulo está dedicado a revisar las tesis de Eliade en torno al mismo tema. En el tercer capítulo, finalmente, se ofrece una propuesta de lectura sociológica de la noción de lo sagrado en Mircea Eliade que la presenta como compatible con el punto de vista de Durkheim y, en general, con una perspectiva sociológica sobre el tema. Se trata de una lectura de las tesis de Eliade sobre lo sagrado que a más de uno puede parecer parcial, pero que se justifica en la medida en que no pretende

hacer una exégesis de su pensamiento, sino reflexionar sociológicamente a partir de él, consciente de que al hacer esto deja de lado puntos importantes de su pensamiento. No argumentamos que las obras de Eliade y Durkheim sean *lo mismo*. Más bien, buscamos sus puntos de convergencia y complementariedad en virtud de que *no* lo son.

Aunque son muchas las personas de quien recibí apoyo y motivación para la elaboración de esta tesis, entre las que la familia y los amigos ocupan un lugar muy importante, quisiera limitarme aquí al ámbito académico y hacer mención solamente de Guadalupe Valencia, Héctor Vera y William Paden, con quienes estoy en deuda por su generosa ayuda.

Capítulo I. La noción de lo sagrado en *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim.

"Desde luego, también nosotros consideramos que el objeto principal de la ciencia de las religiones es llegar a averiguar lo que constituye la naturaleza religiosa del hombre. Sólo que, tal y como nosotros la vemos, ésta no es un rasgo constitucional, sino el producto de unas causas sociales, y no sería posible determinarlas haciendo abstracción de todo medio social."

Émile Durkheim

"Cuando una convicción es practicada por una misma comunidad de hombres, toma inevitablemente un carácter religioso."

Émile Durkheim

"Las fuerzas religiosas son fuerzas humanas, fuerzas morales."

Émile Durkheim

"...la religión así entendida está formada por actos que tienen la función de hacer y rehacer continuamente el alma de la colectividad y del individuo."

Émile Durkheim.

"Mientras haya hombres que vivan juntos, habrá entre ellos alguna fe común [...] lo que sólo el futuro podrá decidir es la forma particular bajo la cual se simbolizará esta fe."

Émile Durkheim

Introducción.

A más de un siglo de la publicación de algunas de sus obras fundamentales, la tradición sociológica ha consagrado a Émile David Durkheim (1858-1917) como a uno de sus autores clásicos, uno cuyo trabajo ha jugado, además, un papel importante en el desarrollo de la moderna antropología y de los estudios religiosos. El presente capítulo tiene por objetivo presentar sus tesis en torno a lo sagrado y lo profano, las cuales deben entenderse en el contexto general de su sociología de la religión y, desde luego, de su sociología general. Comenzamos el capítulo, pues, con algunas consideraciones alrededor de éstas.

Del contexto en que nace, habrá que recordar que la sociología durkheimiana

se desarrolla en las instituciones de educación superior francesas fruto de las reformas educativas de la III República. El periodo: el que va desde el establecimiento de ésta –la III República– hasta el estallido de la Gran Guerra. Su obra, pues, avanza entre los grandes acontecimientos que conmueven a la sociedad francesa del último cuarto del siglo XIX e inicios del siglo XX: la dolorosa derrota ante Prusia y la necesidad sentida de regenerar moral, material e intelectualmente a Francia; el enfrentamiento entre una derecha clerical y anti-republicana y una izquierda republicana y anticlerical por la definición del rumbo nacional, que se traducen en los grandes debates en torno a la educación, la moral y las instituciones del nuevo régimen –como el generado por el caso Dreyfus–, de las que Durkheim es un defensor incondicional; la consolidación de la burguesía y el capitalismo franceses y la emergencia de los partidos socialistas y el movimiento obrero. Se trata de una sociedad con viva conciencia de estar atravesando por un periodo de cambios profundos y por una crisis moral no menos grave (cf. Ramos 1999: 4 y ss.).

La sociología de Durkheim, entonces, quiere dar cuenta de la naturaleza propia de los tiempos que corren, y de las causas profundas que subyacen al malestar que este tiempo manifiesta. Tal es su motivación fundamental. Pero los padecimientos de la modernidad, el tipo de dolencias que aparecen con los nuevos tiempos, son diagnosticados por Durkheim como síntomas de una desarreglo profundo en el nivel de la moralidad colectiva, de los ideales y valores comunes, a cuya superación ha de poder contribuir la disciplina sociológica. Se entiende entonces que, detrás de la diversidad de temas que abordan los escritos de Durkheim –mismos que van desde la división del trabajo hasta el suicidio, pasando por el crimen, la educación o el totemismo–, exista un tema común que brinda unidad y coherencia a la obra en su conjunto: tal tema es *la moral* (cf. Ramos 1999: 37).

"Estando convencidos de que el mal que sufren las sociedades europeas es esencialmente moral, estimamos que el estudio de la sociología debe aplicarse sobre todo al problema moral (...) Nuestros trabajos, nuestra práctica docente en

sociología, sin circunscribirse dentro de límites estrechamente marcados, se han dirigido con preferencia al estudio de los fenómenos morales" (Durkheim, 1895a: 692, 695, cit. Ramos 1999: 37).

Y dentro del marco de esta preocupación fundamental, la religión ocupará con el paso de los años un lugar cada vez mayor, lo cual no es producto de la casualidad. Pues Durkheim llegó a ver en el estudio de la religión un camino privilegiado para reflexionar desde una nueva perspectiva sobre la sociedad moderna y sus patologías; la religión, a sus ojos, mostraba de forma ejemplar la estructura de la vida moral (cf. Ramos 1999: 50). Si sus investigaciones lo habían llevado hasta entonces a concluir que "el núcleo de lo social (...) es moral", el estudio de la religión lo llevará a la conclusión de que el corazón de la moral es de carácter *sagrado*, con lo cual se pone a éste —a lo sagrado— en el centro de la problemática moderna (cf. Ramos 1999: 52 y ss).

En verdad, en la última década del siglo XIX, Durkheim desarrolla una especie de obsesión por el tema religioso. El contenido de los primeros diez números de *L'Année Sociologique*, órgano de expresión de Durkheim y su escuela, da cuenta del nuevo giro que toma el pensamiento durkheimiano por entonces (cf. Ramos 1999: 178).¹ Dos observaciones se hacen pertinentes en este punto, la primera relacionada con Durkheim mismo, con su persona, y la segunda con su sociología de la religión.

1) Habrá que advertir, en primer lugar, que Durkheim ocupa una posición poco común entre los estudiosos del tema. Mientras éstos se reclutaron en sus orígenes fundamentalmente de las escuelas de teología —y aún hoy los estudios religiosos poseen frecuentemente una orientación teológica—, el sociólogo francés fue un pensador comprometido decididamente con una causa laica (cf. Prades 1998: 259, nota 27). Se trata, sin embargo, de un personaje formado en la tradición religiosa de su familia, de origen judío, y destinado él mismo a convertirse en rabino, como

¹ Ramos cita la siguiente observación hecha por Karady: "En los tres primeros números de la revista una cuarto del total de páginas está dedicado a reseñaciones de libros bajo la rúbrica de la sociología religiosa. Este porcentaje sube al 28, 34 y 29%, respectivamente, en los tres siguientes números" (Ramos 1999: 178).

lo habían hecho en su momento su padre y su abuelo, a no ser por su decisión de abrazar las causas de la república y el laicismo. Se trata, pues, de un hombre que ha vivido la religión desde una época temprana. Nada más alejado de él, por lo tanto, que la imagen de un observador indiferente al fenómeno o a la experiencia religiosa. Todo lo contrario. Durkheim parece convertirse en un profeta de una moral sin dios y de una religión laica que, así lo cree, puede salvar a la modernidad de sus padecimientos (cf. Prades 291 y ss.).

2) Nada más alejado de Durkheim, asimismo, que la opinión que ve en él alguien que niega la realidad de la vida religiosa o sus valores espirituales. Su sociología de la religión persigue, de hecho, el objetivo opuesto, lo cual contrasta, por cierto, con la lectura del fenómeno religioso entonces predominante entre los círculos laicos: la religión como error o ilusión. En el debate entre clericalismo contra laicismo, en efecto, no era poco común pensar que el cuestionamiento de las formas tradicionales de religiosidad acometido por el pensamiento ilustrado y la ciencia positiva no dejaría lugar a los dioses dentro de la sociedad moderna; la desacralización del mundo parecía, desde esta perspectiva, ir de la mano con el desprestigio de las religiones tradicionales. La religión era vista, decíamos, como una forma de pensamiento ilusorio, erróneo y, en última instancia, carente de toda fundamentación real: algo, en suma, destinado a desaparecer por obra del avance de la civilización moderna (el otro opuesto, desde luego, era la defensa clerical y teológica de la vida religiosa). Durkheim se alejará decididamente de estas dos posiciones. No hará de su sociología un arma contra la religión sino, por el contrario, un medio a partir del cual poder argumentar, desde la ciencia misma, sobre el carácter intrínsecamente religioso y sagrado de toda sociedad humana (cf. Paden 2002: 17). Si se preocupa tan intensamente por la religión, es porque en ella ve un medio para entender de manera más cabal la estructura de los tiempos modernos, así como su patología específica y el camino para salir de ella. El vacío moral –vacío en los niveles de integración y regulación del sistema social– que Durkheim diagnostica a la sociedad de su tiempo equivale, como se ha dicho, a una crisis del lugar de lo sagrado en esta sociedad. Para salvarse, lo

que la sociedad moderna necesita es una nueva religión que, profetiza Durkheim, será laica y tendrá como su centro al hombre mismo (cf. Ramos 1999: 50 y ss.).

Durkheim aborda el tema de la religión –que se muestra ahora como el fenómeno social originario–, en suma, impulsado por motivaciones que, inscritas en el marco de su preocupación fundamental –la crisis de integración de las sociedades modernas–, se sitúan allende el estudio de la religión; del mismo modo, los resultados de sus investigaciones rebasarán dicho campo, pues buscan alcanzar un diagnóstico certero del momento histórico en que se desarrollan y, más aún, dar cuenta de aspectos consitutivos del ser humano ligados con lo *sagrado* (cf. Ramos 1999: 195 y ss.)

Es con el fin de poner a las tesis de lo sagrado y lo profano de Durkheim en el contexto de su sociología general que dedicamos el siguiente apartado a comentar los principios que guían la sociología durkheimiana, así como algunos de sus conceptos fundamentales. El apartado que le sigue está dedicado a exponer las tesis contenidas en *Las formas elementales* de la vida religiosa acerca de lo sagrado y lo profano.

1. Sobre la sociología de Durkheim.

1.1 Los principios generales.

Hacia finales del siglo XIX, la sociología se había consolidado como una disciplina reconocida en los distintos países industriales –ciertamente, con un desarrollo desigual en cada uno de ellos–: había sido acogida desde años atrás en las universidades, contaba con numerosas revistas especializadas de las más variadas tendencias y su popularidad iba en aumento. Las últimas décadas habían conocido el éxito de libros como *The Study of Sociology* y *The Principles of Sociology* de Herbert Spencer (Lukes 1973: 392 y ss.).

En este movimiento general la contribución de Durkheim fue sin duda decisiva. Para finales de siglo, Durkheim y su escuela habían ganado un lugar de primera importancia en la escena sociológica francesa, de la cual no eran desde luego los únicos representantes (había ofertas sociológicas no sólo diferentes, sino incluso antagónicas en muchos puntos a la visión durkheimiana de la sociología) (Lukes 1973: 393). Pero esto no es un asunto sobre el que podamos detenernos ahora. Importa, sí, por el contrario, caracterizar sumariamente el tipo de sociología que Durkheim había construido a lo largo de los años y alrededor de la cual se agrupaba ya un numeroso grupo de académicos y estudiantes.²

En términos muy generales, puede decirse que Durkheim se esforzó por todos los medios en hacer de la sociología una disciplina científica. El término "científico" tiene desde luego una connotación particular en el pensamiento de Durkheim. Y ella no ha de ser entendida, no puede serlo, al margen de los principios que la respaldan y de la tradición de pensamiento que la inspiran. Sobre esto último, ha de advertirse que, en realidad, estamos ante la síntesis de dos tradiciones, el empirismo y el racionalismo. Sobre los principios, tal como fueron interpretados y asimilados por Durkheim ellos pueden resumirse en las siguientes proposiciones: 1) el mundo sensible es el mundo *real*; 2) cualquier fenómeno puede ser explicado racionalmente, lo cual es tarea de la ciencia llevar a cabo, mediante el examen *metódico* de éste a partir de la observación y experimentación (Lukes 1973: 70). En contra de antecesores suyos como Comte, en quienes Durkheim veía la tendencia a proceder en términos aún puramente especulativos, la sociología durkheimiana pide, ante todo, no aventurarse en hipótesis generales sobre la vida social sin antes haberse adentrado en el estudio *metódico* y *detaillado* de fenómenos concretos, pertenecientes a tipos sociales bien definidos. Es a partir de estos principios que Durkheim se aventura a dar cuenta sociológicamente de fenómenos como el crimen, el suicidio, la división del trabajo y la religión. No es

² En la larga lista de colaboradores de Durkheim pueden encontrarse nombres como los de Marcel Mauss –sobrino de Durkheim a quien se deben investigaciones sobre la magia, el sacrificio, la oración y el intercambio de regalos–, los historiadores Marc Bloch y Lucien Febvre, el filósofo y sociólogo Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Halbwachs, Célestin Bouglé, y otros muchos (cf. Lukes 1973: 400).

otra cosa, como veremos, lo que hace en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Decir *ciencia*, entonces, implica otorgar un papel central al *método*, que se convierte así en uno de los pilares de la práctica sociológica. Durkheim se preocupó por dotar a la sociología del método adecuado a su objeto de estudio y, por supuesto, de delimitar correctamente este objeto. En *Las reglas del método sociológico* (1895) —que, al decir de Lukes, es al mismo tiempo un tratado de filosofía de las ciencias sociales, un documento de polémica y un manifiesto de la nueva disciplina (Lukes 1973: 226)—, Durkheim presentó las líneas teórico-metodológicas generales que, a su juicio, habría de seguir el quehacer sociológico. Están ahí contenidas las reglas concernientes a la definición, observación y explicación de los hechos sociales, a su clasificación en normales y patológicos, a la elaboración de tipos sociales, etcétera: elementos todos ellos familiares hoy en día para la mayoría de los sociólogos.

No es poco lo que Durkheim debe a Comte en la determinación del objeto sociológico. En particular, están las siguientes dos tesis, sobre las que descansa el edificio de su sociología:

1) La sociedad forma parte del reino natural y está, por lo tanto, sujeta también a leyes que deben ser encontradas a partir de causas naturales —se trata de una idea cuyas orígenes pueden rastrearse hasta Rousseau, Condorcet, Montesquieu y, desde luego, Comte (Giddens 1972: 30)—: “la palabra [sociedad, RF] no designa nada más que un conjunto de hechos naturales, que deben explicarse por causas naturales” (Durkheim s.f.[1924]: 134).

Hablar de sociología “implica [hablar] de un nuevo tipo de ideas: que los *hechos sociales*”³ se hayan indisolublemente unidos entre sí y deben ser tratados,

³ Los asteriscos junto a las letras en cursivas dentro de una cita indican que éstas son nuestras, y no así de los autores de las citas.

antes que nada, como fenómenos naturales gobernados por leyes invariables (...) Esta concepción de la ley natural que, por mérito de Comte ha sido llevada al reino social en general, debe ser aplicada a los hechos concretos; es en las investigaciones en que estaba originalmente ausente que esta concepción debe llegara a encontrarse en casa, lo cual no podrá hacer sin provocar una completa revolución en su interior" (Durkheim 1903: 268, cit. Lukes 1973: 399).

Habrà que guardarse en este punto de emitir juicios apresurados sobre lo que, a nuestros ojos, puede parecer una posición en extremo cientificista. Ciertamente, en el lenguaje de Durkheim está presente la idea de alcanzar para la sociología un status científico: habla de leyes, hace constantemente analogías entre el trabajo del biólogo o el físico y el del sociólogo. Tiene tras de sí la herencia de la analogía organicista de Spencer y el espíritu positivo de Comte. No se trata de negar esto. De todos estos pensadores Durkheim recogió ideas para elaborar su propia idea de ciencia social. Pero ésta carece de todo dogmatismo cientificista. No hay en Durkheim, por ejemplo, la idea de que las "leyes" a las que conduzca la sociología puedan tener el mismo rigor que las leyes físicas, por ejemplo, o que ello implique una negación de la libertad humana. Antes que hacer de Durkheim un "positivista" o un "cientificista", título el primero que nunca aceptó y adjetivo el segundo que no le corresponde, habrá que ver en él a un racionalista convencido: a alguien que hizo suyo el principio de que no hay nada que a lo que la razón no pueda acceder —con el método correcto— y que, consecuentemente, no hay razones para pensar en un límite al avance de la ciencia (Lukes 1973: 72 y ss.).

"No hacemos de la ciencia una suerte de fetiche o de ídolo, cuyos infalibles oráculos deban recibirse de rodillas. La vemos solamente como un grado más de conocimiento, pero es el grado más alto y no hay nada más arriba de ella. Se distingue de las formas más modestas de conocimiento sólo por su mayor claridad; pero eso basta para que sea el ideal a la que toda mente autocrítica aspira" (Durkheim 1895b: 146, cit. Lukes 1973: 73).

Si bien parte del reino natural, la sociedad posee una realidad *sui generis*

análoga a la que tiene la vida con respecto a los fenómenos puramente físicos o la vida psíquica respecto a los fenómenos biológicos (la regla de que el todo es *algo más* que la suma de sus partes). Nada está más lejos de Durkheim que el ver en los fenómenos sociales algo *idéntico* a los fenómenos del mundo inerte. Los 'valores', el 'propósito', la 'idea' son todos ellos elementos que separan al mundo social del mundo material.⁴

"Sin duda alguna, la vida social está compuesta de valores y los valores son propiedades añadidas a la realidad por la conciencia humana"; son enteramente un producto de mecanismos psíquicos. Pero estos mecanismos son fenómenos sociales, y pueden ser estudiados científicamente..." (Durkheim 1924, cit. Giddens 1972: 31).

Si, en *Las Reglas del Método*, pide ver a los fenómenos sociales como "cosas", ello sólo quiere indicar que los fenómenos sociales existen *independientemente* de la observación que se hace de ellos, y no pueden ser explicados a partir de la pura introspección, o por razonamientos *a priori*, i.e., ajenos a toda confrontación metódica con los hechos mismos (cf. Giddens 1972: 31).

De ahí también la imposibilidad de estudiar a lo social a partir de las determinaciones de los sujetos tomados individualmente. Pues la vida social es algo que se eleva por encima de los sujetos aisladamente: ella —la vida social— debe ser comprendida y explicada a partir de sus propios condicionamientos o, como hubiera dicho Aristóteles, a partir de sus propios principios (cf. Lukes 1973: 57).

La sociedad, "por lo tanto, supera cada uno de los espíritus individuales, del mismo modo exactamente como el todo supera cada una de las partes (...) es el agregado en su totalidad lo que debe tomarse en consideración; pues ese conjunto el que piensa, el que siente, el que quiere, aunque no pueda querer, sentir o influir sino por intermedio de conciencias particulares" (Durkheim 1998:

⁴ "Durkheim era radicalmente psicológico. Dos de sus conceptos más fundamentales, *conciencia* y *representación*, se refieren a realidades mentales o psíquicas. De hecho, Durkheim hablaba de los hechos sociales como cosas que pertenecen al reino de lo "mental", de la "moral", de lo "espiritual" o de lo "ideal". Estuvo constantemente preocupado por el espíritu [mind], por la conciencia [consciousness, conscience]" (R. N. Bellah, cit. Prades 1998: 90).

"Aquellos que nos acusan, pues, de dejar la vida social como en el aire porque nos rehusamos a disolverla dentro de la conciencia individual, no han advertido, sin duda, todas las consecuencias que derivan de su objeción.

"Si la objeción es fundada, se aplicaría perfectamente a las relaciones entre el espíritu y el cerebro. Por lo tanto, podría de tal modo —para ser lógica— circunscribir el pensamiento a la célula y quitarle a la vida mental toda especificidad— Pero, entonces, se cae en las inextricables dificultades que ya hemos señalado. Hay más aún: partiendo de ese mismo principio, se podría igualmente sostener que la vida reside en las partículas de oxígeno, de hidrógeno, de carbono y de ázoe que componen el protoplasma vivo, pues éste no contiene nada fuera de estas partículas minerales, del mismo modo que la sociedad no contiene nada fuera de los individuos" (Durkheim s.f.[1924]: 124–125).

Desde hacía tiempo, los economistas habían hecho suyo el primero de estos postulados y dedicaban sus esfuerzos, en consecuencia, al descubrimiento de las leyes que regían la producción y el intercambio. Sin embargo, hacían del individuo su punto de partida; más aún, trabajaban con un individuo abstraído de todo medio social. Al proceder así, pasaban por alto el segundo de estos postulados y se hacían acreedores a las críticas de Durkheim (cf. Lukes 1973: 80). Tanto teórica como metodológicamente, el enfoque *individualista* de la economía política choca frontalmente con la idea de la sociedad —defendida por Durkheim— como una realidad *sui generis* y, por lo tanto, irreducible a sus partes cuando de su explicación se trataba. Metodológicamente, entonces, el enfoque de la economía política es un enfoque inaceptable.⁵

1.2 El hecho social.

La constatación primaria de un aspecto de la realidad eminentemente *social*, para cuya explicación sólo es pertinente la sociología —y sin la cual ésta no podría existir—, da lugar a la caracterización de tal parcela de la realidad. En esta tarea cobra particular importancia el concepto de *hecho social*. Se trata de un término central en el pensamiento de Durkheim que no ha sido con poca frecuencia objeto

⁵ "En definitiva, la sociología individualista no hace sino aplicar a la vida social el principio de la vieja metafísica materialista, es decir, pretende explicar lo complejo por lo simple, lo superior por lo inferior", lo cual no puede hacerse sin desvirtuar la naturaleza del hecho social (Durkheim s.f.[1924]: 126).

de malos entendidos. Habrá que tener presente lo que ha de entenderse por *hecho social* a la hora de revisar el tratamiento sociológico que da Durkheim a la religión. Pero entremos en materia.

Dicho brevemente, consisten los hechos sociales en "modos de obrar, pensar y sentir" que presentan las siguientes características (Durkheim 1997: 27 y ss.):

- a) son exteriores al individuo;
- b) guardan respecto al individuo una vida independiente y son generales en la sociedad;
- c) ejercen sobre él invariablemente un poder de coerción (pero también de atracción).

La exterioridad debe entenderse aquí no como una suerte de no-presencia en las mentes individuales, pues es indudable que no hay hechos sociales que estén del todo *fuera* de las conciencias individuales,⁶ sino, por el contrario, que estos hechos le vienen al individuo de otras fuentes distintas a las de su propia conciencia. Los valores y normas que interioriza no fueron inventados por él: no es él el autor de las reglas de su propio lenguaje, ni de las reglas concernientes al uso del dinero ni de las costumbres de su sociedad —por más que pueda contribuir a cambiarlas—.⁷ Del mismo modo, por *independencia* y *generalidad* del hecho social no ha de entenderse más que el hecho social le viene al individuo desde fuera, y presenta una forma general más allá de sus encarnaciones individuales. Una muestra clara de la forma en que los hechos sociales —que derivan su generalidad de su ser colectivos y no a la inversa— tienen una existencia independiente de sus manifestaciones individuales es la forma en que quedan

⁶ Durkheim fue acusado en repetidas ocasiones de reificar a la sociedad, lo cual él siempre rechazó: pues "no existe nada de la vida social que no esté presente en las conciencias individuales" (citado en Lukes 1973: 11).

⁷ Hacia el final de *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra que nos ocupará con algún detalle en este capítulo, y a propósito del concepto que se expone en este apartado, se lee: "aunque parezca que la religión se desenvuelve por entero en el fuero interno del individuo, sigue siendo en la sociedad donde reside la vida fuente de la que se alimenta" (Durkheim 1993: 664).

fijados por escrito, como en el caso de las leyes (Lukes 1973: 8 y ss.; Durkheim 1997: 28-33).

Sobre el aspecto *coercitivo* de todo hecho social, viene a cuento la siguiente cita:⁸

"En efecto, si es posible responder que todos los fenómenos sociales, sin excepción, se imponen al individuo desde fuera, la duda no parece posible en cuanto respecta a las creencias y a las prácticas religiosas, las reglas de la moral, los innumerables preceptos del derecho; en una palabra, para todas aquellas manifestaciones más características de la vida social. Todas son expresamente obligatorias. Luego, por lo tanto, la obligación es la prueba de que estas maneras de actuar [de sentir, RF] y de pensar no son la obra del individuo, sino que emanan de un poder moral que lo sobrepasa, poder que o bien se imagina místicamente *bajo la forma de un Dios*" o bien se encarna con una concepción más temporal y científica" (Durkheim s.f.[1924]: 117-118).

Ciertamente,

"Durkheim reconoce que, en un nivel fenoménico, la vida social se presenta al actor como coacción (...). Empero, para nuestro autor este hecho es sólo un signo indicativo de la naturaleza normativa de lo social; un dato que la teoría debe explicar (...) Para nuestro autor la vida social no es tan sólo un mundo constrictivo; al menos no es sólo eso. Es, además y sobre todo, un orden que se asume como

⁸ Viene a cuento también mencionar que la noción de coerción que define al hecho social no tiene un sólo sentido en los escritos de Durkheim. Steven Lukes ha agrupado estos diferentes sentidos la siguiente forma: 1) la autoridad de las reglas y preceptos morales y legales tal como ella se hace evidente en la sanciones que conllevan su incumplimiento; 2) la necesidad de seguir ciertas reglas con el fin de tener éxito en alguna empresa (como en el uso correcto de las reglas de una lengua para darse a entender); la influencia causal de ciertos elementos materiales de la vida social, como los medios de comunicación y su influencia sobre las corrientes migratorias; las compulsiones psicológicas de que son objeto comúnmente las multitudes (cuando los individuos en ellas se dejan arrastrar por fuerzas que los sobrepasan para expresar enojo, pena o indignación); y 5) las determinaciones de la conducta producto de la socialización (cf. Lukes 1973: 12-13). Esta multiplicidad de sentidos encerrados en la noción de *coerción* —a) referencia al cumplimiento de obligaciones cuyo incumplimiento genera castigo (1); b) la relación entre medios y fines (2); y c) determinaciones externas de las conductas individuales (3 a 5)— equivale a "sobrecargar" el concepto y acarrea, cuando menos, una dosis de ambigüedad en la definición de los hechos sociales. Con todo, en la definición del hecho social Durkheim haría recaer cada vez menos peso en (1), para acentuar con mayor fuerza el aspecto no-coercitivo o de atracción que ejercen los hechos sociales sobre las personas;⁹ al mismo tiempo los sentidos (4) y (5) cobrarían para Durkheim un interés creciente (cf. Lukes 1973: 12). Sobre la regla que pide "estudiar a los hechos sociales como cosas" —regla que ha sido objeto también de numerosas críticas, en su mayor parte infundadas, y de la cual algo ya hemos dicho más arriba— sólo habrá que recordar, con Lukes, que con ello Durkheim sólo nos pide asumir lo ya dicho sobre los hechos sociales en el sentido de su exterioridad, y que el hecho social también independiente de nuestro aparato conceptual; de ninguna manera, que sean de hecho cosas (cf. Lukes 1973: 9).

legítimo y natural (en el sentido de que procede de causas derivadas de la propia lógica social), "a la que vez que un orden *querido*, en tanto se apoya en ideales sociales, a partir de los cuales el individuo refrenda su condición social y se trasciende a sí mismo" (Vázquez 2002).

El *hecho social*, pues, sólo señala un aspecto *exterior* del mundo social, a partir del cual puede el sociólogo adentrarse en el modo en que éste opera. Siguiendo también a Vázquez en este respecto, y a propósito de la noción de *hecho social*, consideremos para cerrar este apartado que "...la perspectiva durkheimiana nos conduce a la configuración de un mundo social regulado por directrices morales, desde el que la sociedad se convierte en un *poder moral* que, siendo objeto de respeto y fuente de ideales compartidos, establece marcos normativos dentro de los que se inscribe la acción" (Vázquez 2002). La pregunta por los orígenes de este *poder moral* nos conducirá a la sociología de la religión durkheimiana, como veremos. Pero sigamos con el siguiente apartado.

1.3 Conciencia colectiva y representaciones colectivas.

Usado con frecuencia en *La división del trabajo social* (1893), y casi abandonado en momentos posteriores, el concepto de *conciencia colectiva* remite a aquellas ideas, sentimientos y creencias comunes al conjunto de una sociedad y que poseen, por así decir, vida propia (podría decirse que es un tipo de conciencia que responde a las características del hecho social). Tal como es usado por Durkheim, el concepto implica un aspecto *cognitivo* y un aspecto *moral y religioso*; además de encontrarse ligado fuertemente al concepto de *solidaridad mecánica*. De hecho, lo que se denomina solidaridad mecánica no es más que el predominio universal de la *conciencia colectiva* –formada ésta a su vez por elementos religiosos en su carácter–, sobre todo en cuanto a su aspecto moral y represivo (el crimen es aquella actividad sancionada por la conciencia colectiva). Durkheim definió el término también como "el tipo psíquico de una sociedad" (Lukes 1973: 4-6).

Un tipo de hecho social que reviste particular importancia en Durkheim es el de

representación colectiva. En su estudio sobre el suicidio, que data de 1897, Durkheim escribió que "la vida social está constituida esencialmente de representaciones" (cit. Lukes 1973: 6). Como su nombre lo indica, se trata de representaciones independientes de las representaciones individuales en su origen y comportamiento (Durkheim pensó en una rama de la sociología, que llevaría el nombre de psicología social, se encargaría de estudiar las leyes que gobiernan a estas representaciones colectivas). De forma característica, las representaciones colectivas tienen la propiedad de tener un origen social y versar sobre la misma sociedad (tal como las representaciones religiosas, como se verá más adelante). Se trata de un concepto que fue tomando cada vez más importancia en la obra de Durkheim con el paso del tiempo; de hecho, desde la aparición del concepto, buena parte de sus esfuerzos pueden ser vistos como intentos por estudiar sistemáticamente a las representaciones colectivas, sea en las áreas del pensamiento cognitivo (sociología del conocimiento), en la religión (sociología de la religión) o en la moral (sociología de la moral) (Lukes 1973: 6-8).

1.4 Solidaridad orgánica y solidaridad mecánica

Lukes ha señalado a la *solidaridad* como el gran tema de la sociología durkheimiana (Lukes 1973: 227). Más allá de qué tan acertada sea esta aseveración, es indudable que el tema es un elemento muy importante en la obra de Durkheim, ya se hable de la división del trabajo, del suicidio o de la religión. Con respecto al último tema, sin embargo, habrá que tener cuidado en ver *sólo* este aspecto de su obra. Ciertamente, en su investigación sobre *la división del trabajo* —que no debe olvidarse, es de sus primeros escritos—, Durkheim asigna a la religión un papel de primer orden en el mantenimiento del orden dentro de las sociedades tradicionales: el tipo de *solidaridad* imperante en esas sociedades —solidaridad mecánica, como él la llama— es de carácter *religioso*. Sin embargo, debe hacerse notar que el modo en que aborda el problema de la religión más tarde, señaladamente en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), rebasa, desde luego, sin por ello ignorarlo, a lo puramente *normativo*, como

veremos.

Por *solidaridad* ha de entenderse el tipo de *orden moral* vigente en una sociedad; aquello que permite a la sociedad mantenerse unida (o lo que mantiene unidos a los individuos de un grupo). Esto, en dos sentidos íntimamente relacionados el uno con el otro, el primero ligado a la regulación moral del grupo alrededor de un código moral; y el segundo relacionado con la *integración* del grupo en torno a ideales y metas últimas (cf. Ramos 1999: 195). De acuerdo con Giddens, el concepto durkheimiano de *solidaridad* debe ser entendido, sin embargo, en el contexto del debate por el carácter de la emergente sociedad industrial, por la pregunta por aquello que distingue a la modernidad de la época pre-moderna, y no, al modo Parsons, como una especulación en abstracto sobre el "el problema del orden" tal como había sido planteado por los iusnaturalistas y la economía política.⁹ Visto así, no es la oposición consenso normativo (orden)/anomia lo que está en el centro de los escritos de Durkheim sobre la solidaridad, sino, ante todo, la preocupación por comprender el tipo de solidaridad característico de las sociedades tradicionales en contraposición con el modelo de solidaridad (aún en gestación) de las sociedades modernas (cf. Giddens 1972: 42).

En algunas pocas frases, Durkheim habla de la diferencia entre los tipos de *solidaridad* propios de las sociedades tradicionales y las modernas en los siguientes términos. Por un lado, las sociedades tradicionales se mantienen unidas gracias a la existencia de un fuerte consenso alrededor de ciertos valores y

⁹Según Parsons, la obra de Durkheim puede ser vista como una respuesta al "problema del orden" que, después de haber pasado por el filtro de la economía política, rezaba más o menos así. ¿Cómo es posible la sociedad si, como afirma el utilitarismo, el único nexos que unía a los hombres eran las relaciones de intercambio propiciadas por el propio egoísmo? Si sólo gobernase a los individuos su propio interés, la sociedad se encontraría siempre al borde del estado de guerra. Si los individuos pueden vivir en sociedad, responde Durkheim, es porque se ven forzados constantemente a sacrificar sus intereses particulares en nombre de algo que los rebasa. Este algo es la sociedad (cf. Parsons 1968). Aun y si, como señala Giddens, este problema no fue abordado por Durkheim "en abstracto", sí tiene un lugar en los escritos de Durkheim, al menos tal como ha sido formulado aquí. El mismo Giddens dibuja el problema, sin llamarlo por su nombre, al hablar del modo en que Durkheim sintetizó los puntos de vista del utilitarismo y el idealismo-holismo respecto a la sociedad moderna (cf. Giddens 1972: 2).

normas que suele ser religioso en su contenido. Las *conciencias individuales* tienden a ser ahí, en esas sociedades, una imagen de la *conciencia colectiva*; en consecuencia, ella ejerce una gran autoridad sobre cada individuo respecto a su modo de conducta y pensamiento. Un índice de ello es la preponderancia del derecho represivo dentro de estas sociedades. Hay entre las conciencias individuales de las sociedades tradicionales, por lo tanto, una suerte de isomorfismo normativo y cognitivo, que tiene tras de sí no sólo la fuerza coercitiva de la colectividad en el sentido de las sanciones que se aplican ante el rompimiento de la norma sino, fundamentalmente, el respeto que estas mismas normas despiertan en los hombres, respeto del que se deriva en última instancia la justificación del uso de la fuerza para hacerlas respetar. A este tipo de lazo entre los individuos lo llama Durkheim *solidaridad mecánica* (cf. Giddens 1973: 5-6).

Por otro lado, y en contraste, las sociedades modernas conocen una presencia cada vez más reducida de la *conciencia colectiva* en la vida de los hombres, al menos en lo que concierne a su volumen, intensidad y rigidez, mas no a su contenido, que se hace secular (aunque de una "secularidad religiosa", como veremos) (Giddens 1973: 7).¹⁰ Como resultado del aumento en la división del trabajo social, en la sociedad moderna la *conciencia colectiva* se hace, por así decir, menos densa, y da lugar a que los individuos gocen de una autonomía cada vez mayor. Este aumento en las posibilidades individuales dio lugar a numerosos comentarios, sobre todo desde la economía política y el utilitarismo, en el sentido de que en la sociedad moderna los individuos habían alcanzado un grado de total libertad frente a la colectividad; la sociedad —se afirmaba— había perdido todo ascendente moral sobre el individuo y nada había en la nueva sociedad que no fueran individuos ligados entre sí por la necesidad de satisfacer sus propios intereses, de naturaleza egoísta. Este punto de vista fue desde luego objetado por

¹⁰Por volumen ha de entenderse el grado en que cada conciencia individual es un "microcosmos" de la conciencia colectiva; por intensidad, la fuerza con que la vida del individuo se haya sometida a los dictados de la conciencia individual; por rigidez, el grado de definición alcanzado por las reglas de conducta; por contenido, no otra cosa que lo que dice la palabra. El *contenido* de las solidaridades en las sociedades tradicionales es de carácter religioso; no así en las sociedades modernas (cf. Giddens 1973: 5).

Durkheim. Es cierto que la conciencia colectiva ya no guarda el mismo carácter que en las sociedades tradicionales, pero no ha desaparecido, si por ello se entiende la desaparición de todo orden moral. Si los utilitaristas tenían razón y la única relación que había entre los hombres era el egoísmo, ¿cómo era posible de hecho la sociedad? Si sólo gobernase a los individuos su propio interés, la sociedad se encontraría siempre al borde del estado de guerra. Si los individuos pueden vivir en sociedad, es porque se ven forzados constantemente a sacrificar sus intereses particulares en nombre de algo que los rebasa.¹¹ Y esto que los rebasa es la sociedad (cf. Parsons 1968; Giddens 1972: 2; Lukes 1973: 145).

El individuo moderno es más autónomo respecto a los dictados de la colectividad, pero no por ello –punto importante– se hace *independiente* de ella. Por el contrario, a pesar de encontrarse cada más individualizado, a pesar de contar con elementos que lo distinguen del resto –en su personalidad, en sus ocupaciones, etcétera– sigue manteniendo lazos de dependencia respecto a la sociedad, relaciones ahora marcadas por el signo de la mutua dependencia funcional y, más importante aún, su existencia en cuanto individuo autónomo depende de la existencia de *valores* (y nuevas normas) que lo sostengan como tal. En otras palabras, el aumento de la autonomía individual no tiene como resultado la disolución de todo orden moral. Nada más lejos de la realidad. Es, más bien, porque ha nacido un nuevo orden moral, una nueva solidaridad, que es posible la autonomía individual (el individuo se ha vuelto el nuevo “objeto de culto” en las sociedades modernas; se ha vuelto algo así como el objeto de una nueva religión). En suma, la división del trabajo –la especialización laboral– presente con fuerza creciente en las sociedades modernas no diluye los lazos entre el individuo y la sociedad; es la fuente, en cambio, de un nuevo tipo de *solidaridad* a la que Durkheim da el nombre de *solidaridad orgánica* (Cf. Giddens 1972: 3 y ss.; Lukes 1973: 137 y ss.).¹²

¹¹ Es este el problema del orden, tal como lo entendemos.

¹² Giddens pide advertir la diferencia que existe entre individualismo e individuación. Mientras el último término remite al proceso por el cual la conciencia colectiva pierde peso en la vida social, con la concomitante disolución de la sociedad tradicional que implica una mayor autonomía por

Habrá que hacer notar, para cerrar este apartado, el cambio por el que atraviesa la obra de Durkheim desde mediados de la última década del siglo XIX. Ciertamente ya en las *Reglas del Método* (1895), pero decididamente en *El Suicidio* (1897), se nota en su trabajo un creciente interés por el lugar de los valores y los ideales en la vida social –lo cual da lugar al surgimiento del concepto de *representaciones colectivas y al casi abandono del de conciencia colectiva*–: un desplazamiento de su atención del aspecto coercitivo de las reglas y normas morales a los valores y creencias que les subyacen (cf. Lukes 1972: 421). Junto a esto, hay en sus preocupaciones un desplazamiento hacia el tema de la religión. Si en algún momento, por los años en que escribió *La división del trabajo* (1893), el acento de su obra se había dirigido al estudio del "cuerpo social" y sus funciones –y en la definición del hecho social ocupaba un papel central su aspecto coercitivo–, a partir de *Las reglas* y *El Suicidio* la dirección de su trabajo será distinta. Es la constatación de que el "cuerpo social" posee un "alma" –formada de ideales, conceptos, símbolos, creencias– la que da cuenta de este giro en sus preocupaciones. En adelante, será el estudio de esta "alma" colectiva lo que le ocupar  en mayor medida. Se hace claro a partir de esto el lugar cada vez más central que fue ocupando la religión en la lista de sus preocupaciones (cf. Lukes: 227–236).

1.5 La sociología de la religión de  mile Durkheim.

Mientras en la Inglaterra del siglo XIX el pensamiento social interesado en los pueblos arcaicos y en la religión siguió las rutas de la *Economía Política* y la *Antropología Social* –ciertamente ligado a la expansión imperialista británica–, en Francia –sin duda en parte a consecuencia de la experiencia de la Revolución de 1789– estos tuvieron un carácter más político que económico, y encontraron su lugar de desarrollo en la naciente Sociología. En este último país, el móvil de

parte de los individuos. El término individualismo refiere al culto de que es objeto el individuo en las sociedades modernas a resultados de la nuevos ideales y valores morales que acompañan el surgimiento de la solidaridad orgánica (Cf. Giddens 1972: 6-7).

quienes se adentraron en el estudio de la religión estuvo ligado a la ruptura del Antiguo Régimen—dentro del cual la Iglesia Católica y el cristianismo ocupaban un lugar importante— y a la preocupación por el orden que debía sustituirlo. La creación de una nueva moral que ligara a los individuos en el “«servicio» abnegado a la sociedad de los ciudadanos” (que era vista como la «realidad suprema») no era un tema poco común por aquellos días (cf. Duch 1998: 144 y ss.).¹³

Por lo que toca a la obra de Durkheim, entre 1894 y 1895 se registra un cambio en la orientación de sus intereses intelectuales, marcado por una creciente atención al tema de la religión. La nueva orientación del trabajo de Durkheim se vería coronada con la publicación, en 1912, de *Las formas elementales* (cf. Ramos 1999: 170 y ss.). Si bien es cierto que desde muy temprano en su carrera estuvo en contacto con el tema, sobre todo por medio de Fustel de Coulanges,¹⁴ profesor suyo en la Escuela Normal Superior, también lo es que la religión estaba lejos de ser el centro de sus preocupaciones en sus obras tempranas. Hasta entonces, el tema de la religión había ocupado en sus escritos un lugar más bien marginal. Es interesante corroborar, sin embargo, que muchas de las ideas que tomarían cuerpo en *Las formas elementales* ya están presentes de algún modo desde sus primeras publicaciones y en sus dos primeras obras mayores, *De la división del trabajo social* y *Las reglas del método sociológico*. Pueden encontrarse ya en

¹³ Al decir de Lluís Duch, *Las formas elementales de la vida religiosa* tiene por intencionalidad última ejemplificar, tomando como punto de partida las «sociedades inferiores», cuál ha de ser el «orden auténtico» de la sociedad moderna, que ha de basarse en un «dios» que, de hecho era: la misma sociedad” (Duch 1998: 146). No compartimos esta interpretación de *Las formas elementales*: el objetivo de esta obra es muy otro, como veremos, por más que el contexto en que se halla escrito haya sido el de la búsqueda de un nuevo orden moral.

¹⁴ En esta obra, Coulanges había afirmado el papel central de la religión en la organización de las sociedades griega y romana; la importancia de las creencias religiosas para la unidad del grupo; la importancia para el método histórico de remontarse a las formas más antiguas de la vida social; temas, todos ellos, que se verán reflejados en la posterior sociología religiosa de Durkheim. De hecho, no sólo en su sociología de la religión hay influencias de *La ciudad antigua*, como muestra la notable semejanza entre la severa moralidad presente en el culto familiar y el concepto de solidaridad mecánica (cf. Lukes 1973: 58 y ss.). Curiosamente, en algún sitio de *De la división del trabajo* Durkheim critica a Fustel de Coulanges por querer explicar el origen de las instituciones humanas a partir de la religión, posición a la que, sin embargo, se acercaría el mismo Durkheim posteriormente (cf. Lukes 1973: 61; 237–244).

estas obras el rechazo a una definición deísta o "supraexperimental" de los fenómenos religiosos, la convicción de que la vida religiosa es parte del reino natural, la idea de que la religión es un fenómeno que concierne a la sociología en la medida en que está ligado a "representaciones que ejercen una presión normativa" y la idea de que hay algo en las creencias religiosas que está destinado a sobrevivir a todo cambio social (cf. Prades 1998: 125 y ss.).

Específicamente, en la *División del Trabajo Social* Durkheim hace notar que, dentro de las sociedades donde impera la solidaridad mecánica, la religión ocupa un lugar de primer orden en el contenido de la conciencia colectiva, lo cual equivale a decir que las sociedades en donde impera la solidaridad mecánica se mantienen unidas por obra de un consenso normativo de contenido religioso (cf. Giddens 1972: 5). Y en *Las reglas del método sociológico* encontramos numerosas menciones al tema de la religión –siempre de forma marginal–: las creencias religiosas son un ejemplo de hechos sociales; hablar de religión implica hablar de "sentimientos colectivos" dirigidos a "objetos colectivos"; en la sociedad moderna se registra un debilitamiento del tradicionalismo religioso, como forma histórica de las creencias religiosas en general, etcétera (cf. Prades 1998: 130-132).

El tema de la religión, sin embargo, ocupa en estos primeros escritos un lugar más bien marginal y en todo caso subordinado a argumentaciones de otra índole. No es hasta la segunda mitad de la década de los 90 que el fenómeno religioso se convierte para Durkheim en un objeto de investigación sociológico por derecho propio, que exigiría una elaboración teórica hasta entonces ausente en sus escritos (cf. Ramos 1999: 170 y ss.). Pensar sociológicamente a la religión equivalía entonces a ir a contracorriente, dada la popularidad de enfoques psicologistas entre los estudiosos del tema (notablemente, el espiritismo de Spencer y Tylor, y el naturalismo de M. Müller, que serían blancos de sus críticas más adelante). Entre las notables excepciones a esta tendencia se contaban desde luego Fustel de Coulanges y el antropólogo británico Robertson Smith,

quienes habían ensayado ya —el segundo ciertamente bajo la influencia del primero— el estudio del fenómeno religioso a partir de su naturaleza social. Ambos autores ejercieron una fuerte influencia sobre el pensamiento de Durkheim. En particular, Durkheim aceptó de R. Smith la tesis del totemismo del clan como la forma más primitiva de religión conocida; la visión de la religión como una idealización de la vida del clan,¹⁵ del que el animal totémico no sería sino una representación; la distinción entre religión y magia a partir del concepto de Iglesia; la asociación entre religión y estructura política; las funciones regulativas de la religión; y, al menos en parte, la tesis del sacrificio como un acto de comunión entre el dios y sus fieles que haría posible, mediante el consumo en conjunto de la víctima sagrada, el fortalecimiento y la formación de los lazos de parentesco. (Lukes 1973: 237–244; 450).¹⁶

Es, pues, bajo la influencia de Smith, Coulanges y la etnología británica y americana que Durkheim de adentra en el estudio sociológico de la religión. De este primer momento data su escrito *De la definición de los fenómenos religiosos*,

¹⁵ Nos preguntamos si no es esta idea representativa de una tradición que habría visto en la religión, desde tiempos antiguos, la proyección de lo humano en un plano que se pretende no-humano (trascendente), una tradición que alcanzaría a su modo a Fustel de Coulanges, Robertson Smith y al mismo Durkheim. Para Feuerbach, por ejemplo, de quien Marx recibió tanta influencia, la religión —en sus términos el mundo de los dioses y los mitos— es verdadera “en la medida en que los dioses y los símbolos interpretan la naturaleza humana” (Ries 1989: 44). La religión es para Feuerbach, si entendemos bien, una proyección de lo humano en un plano trascendente. ¿No es esto algo análogo a lo que afirma Durkheim? Más aún, ¿no es esta una tesis —la religión como la proyección de lo humano en un plano trascendente— de la que tenemos noticia al menos desde tiempos presocráticos? Así, en el poema de Jenófanes se lee (*Los presocráticos*, México, FCE, 1979, p.21-22; traducción de Juan García Vaca):

“Mas si los mortales piensan
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentido poseen.

“Pero si los bueyes o leones manos tuvieran
y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;
y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobrarán semejanza.”

¹⁶ En *La religión de los semitas* (publicado por primera vez en 1887) se lee: “...la única cosa que es sagrado es la vida común de la tribu” (Smith, cit. Paden 2002: 19).

de 1899. Es ésta de una etapa de carácter pre-etnológico, durante la cual hay una búsqueda por definir la naturaleza y el papel social de la religión, por alcanzar desde luego una definición del fenómeno religioso y, en una frase, convertir a la religión en un objeto de estudio para la sociología.

Vale la pena mencionar aquí la definición propuesta por Durkheim en este primer momento. Se trata de una definición, de carácter eminentemente normativo, dentro de la que el culto ocupa el primero de los lugares. Por *religión* ha de entenderse —reza la definición— aquellas *prácticas* de carácter *obligatorio* relativas a *creencias* también de carácter obligatorio: "Consisten los fenómenos religiosos en creencias obligatorias unidas con determinadas prácticas relacionadas con los objetos de tales creencias" (cit. Lukes 1973: 241). La religión sería, según esta definición, un tipo de proceder en el que pensamiento y acción se encuentran obligados a guardar una perfecta correspondencia, a diferencia de la moral o el derecho —donde los estados subjetivos pueden estar en disonancia con lo manifestado en las prácticas—, de la ciencia —donde la creencia tampoco es obligatoria—, o de creencias como el progreso o la democracia, que no necesariamente se acompañan de algún tipo de práctica (cf. Lukes 1973: 240–242).¹⁷

Aunque abandonada más tarde por Durkheim debido a su carácter "demasiado formal", esta definición significó para Durkheim un paso importante en la construcción de la religión como objeto de estudio sociológico. En ella —en esta primera definición— está ya presente la idea de que el origen de los fenómenos religiosos yace en la sociedad, y la consecuente pertinencia de observar a la religión desde un punto de vista colectivo: de hacer patentes las fuerzas colectivas que dominan al individuo en el acto religioso. Los trece años que se extienden desde este momento hasta la publicación de *Las formas elementales de la vida*

¹⁷ Curiosamente, en su primer intento por definir a la religión, Durkheim descarta el uso de la dicotomía sagrado/profano (Lukes 1973: 240).

religiosa, en 1912, serán de maduración de estas ideas.¹⁸

La empresa Durkheimiana de explicar y comprender sociológicamente a la religión, empresa de dimensiones gigantescas según concuerdan muchos de sus comentaristas y críticos (cf. Prades 1998: 217), debe ser leída siempre en el contexto de sus presupuestos y sus aspiraciones, desde luego también en su contexto histórico, del que algo hemos hablado más arriba. Sus presupuestos están plasmados en el método que él mismo ha propuesto para la empresa sociológica (cf. Durkheim 1997), entre sus finalidades habrá que señalar el deseo de proveer "una nueva manera de comprender al hombre" (Durkheim 1993, cit. Prades 1998: 221 y también antes) y, contribuir al esclarecimiento de las patologías de la sociedad moderna.

En este último sentido, *Las formas elementales* es una obra cuyo contenido rebasa los límites de un estudio sobre la religión. El tratamiento de lo sagrado, como se ha dicho, está indisolublemente ligado a la preocupación por dar cuenta de las circunstancias modernas y, asimismo, por una serie de cuestiones meta-religiológicas. En sus páginas está contenida no solamente una explicación de la religión, misma que es objeto del presente escrito, sino también el desarrollo de viejos temas —la naturaleza de la solidaridad mecánica,¹⁹ el origen social de las clasificaciones y las determinaciones sociales del conocimiento (cf. Giddens 1972, Vera 2002)—, y el esbozo de explicaciones sociológicas *por* la religión de viejos problemas filosóficos, como el del origen de la ciencia, la moral y las categorías del pensamiento.

Y es que, a pesar de la orientación decididamente empírica de su obra,

¹⁸ A la par del abandono del concepto de coerción como central para definir al hecho religioso, el concepto de *representaciones colectivas* irá tomando fuerza en el pensamiento de Durkheim (Lukes 1973: 242-244).

¹⁹ De acuerdo con Giddens, en *Las formas elementales* se da cuenta de dos aspectos de la solidaridad mecánica no abordados en *De la división del trabajo*, a saber: los orígenes de los contenidos simbólicos de la conciencia colectiva y el marco institucional, de rituales y ceremonias (acción), que crean y recrean estos símbolos (cf. Giddens 1972: 24).

Durkheim nunca dejó de preocuparse de cuestiones de carácter filosófico. Se trata este de un aspecto de su obra y de su pensamiento que no se reconoce muy a menudo, pero que tiene la mayor importancia. Como él mismo alguna vez lo señaló: "Habiendo empezado en la filosofía, tiendo a regresar a ella (...) a ella me conducen naturalmente las preguntas que he encontrado en mi camino" (Davy 1960, cit. Lukes 1973: 406). Preguntas a las que Durkheim tratará de dar respuesta sociológicamente, lo cual, como se ha dicho arriba, puede ser observado en *Las formas elementales de la vida religiosa* (cf. Giddens 1972: 1; Lukes 1973: 409)

En algunas pocas líneas, el argumento de Durkheim en torno a los orígenes de la religión presente en este último libro –*Las formas*– es como sigue. La religión es un hecho natural, es decir, un fenómeno al que podemos acceder por medio de la experimentación: pertenece a este mundo. Lo que los creyentes experimentan es tan real como cualquier otro fenómeno de la naturaleza. (Las representaciones que se formulan para explicar la naturaleza de esta realidad pueden, con todo, ser erróneas, y, de hecho, lo han sido históricamente). Ahora bien, lo que los creyentes experimentan es una fuerza, una energía que los eleva por encima de sí mismos. Explicar a la religión desde un punto de vista sociológico equivale a dar cuenta de esta energía *sui generis*, a la que Durkheim denomina *principio totémico* y que parece estar en el centro de la distinción sagrado/profano, misma que define a la religión. La respuesta que ofrece Durkheim a la pregunta por los orígenes de tal principio es bien conocida: la realidad que subyace al principio totémico, la que le otorga su peso, es la sociedad. Pero demos paso a una revisión más detallada de estas ideas, sobre todo de los argumentos que las sustentan.

2. Las formas elementales de la vida religiosa.

2.1 Preliminar.

Es en *Las formas elementales de la vida religiosa*. El sistema totémico en

Australia (1912), donde encontramos las tesis de Durkheim más acabadas en torno a la religión y el tema de lo sagrado. Durkheim ha venido preparando el terreno para esta obra desde años atrás. En el camino, se ha vuelto una especie de veterano a distancia de la etnología australiana –pues nunca pisó Australia–. El libro corresponde a lo que Lukes llama la segunda etapa en la sociología religiosa durkheimiana. Si la primera etapa se caracteriza por intentos de tematizar sociológicamente la cuestión religiosa –intentando definiciones, planteando hipótesis–, se trata ahora de abordar el tema de la religión desde una perspectiva decididamente empírica, de corroborar las hipótesis hasta entonces formuladas, de generalizar los resultados, de responder sociológicamente a las preguntas filosóficas sobre el origen de la moral y el conocimiento (Lukes 1973: 240).

En las páginas que siguen, el lector encontrará una exposición sumaria de las principales tesis de Durkheim con relación a la religión y lo sagrado presentes en *Las formas*, libro cuyo contenido rebasa, ya se ha señalado, en tema de la religión. En fin, he aquí, en sus propias palabras, el objetivo perseguido por Durkheim en tal sentido:

"Lo que quisiéramos encontrar es un modo de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y la práctica religiosa" (Durkheim 1993: 38).

Hasta qué punto alcanzó Durkheim esta meta es algo sobre lo que no nos pronunciaremos por el momento. Con todo, cabe hacer notar la intención que subyace a la formulación de tal empresa, las razones por las que el sociólogo se adentra en el estudio de la religión.

"La sociología (...) como toda ciencia positiva, tiene ante todo por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, por tanto, de influir en nuestras ideas y en nuestros actos. Esta realidad es el hombre, y más concretamente el hombre de hoy, pues no hay nada que estemos más considerados en conocer bien" (Durkheim 1993: 28).

Para el caso que nos ocupa, esta "realidad próxima a nosotros" es *la religión*.

No se trata en modo alguno de hacer de la ciencia un "arma contra la religión"²⁰, sino, muy por el contrario, "hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre (...) para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad" (Durkheim 1993: 28). En esos términos establece Durkheim la relación entre hombre y religión: habla, como se ve, de una "naturaleza religiosa del hombre", cuyo carácter —considera— es tarea de las ciencias del hombre desentrañar: "...tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado" (Durkheim 1993: 29).

Se hace claro, en lo anterior, la distancia que separa a Durkheim, a pesar de la carga evolutiva que hay en sus escritos, de aquellas tesis, en boga durante buena parte del siglo XIX, que no ven en la religión más que una suerte de "delirio" propio de los estados infantiles de la humanidad, algo esencialmente "falso". La posición de Durkheim es muy distinta.

"Verdaderamente, no se puede admitir que sistemas de ideas que, como las religiones, han tenido un papel tan considerable en la historia, donde los pueblos han venido, en todas las épocas, a buscar *la energía que necesitaban para vivir*", no sean otra cosa que tejidos de ilusiones" (Durkheim 1993: 132).

¿Cómo podría proceder, entonces, la sociología, sino reconociendo que hay en la religión una "verdad" que es menester hacer clara?

"...en el fondo ninguna religión es falsa (...) pues es un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede reposar sobre el error y sobre la mentira, pues así le hubiera sido imposible durar. Si no estuviese fundada en la naturaleza de las cosas, hubiera encontrado en las cosas resistencias que no hubiera podido superar" (Durkheim 1993: 29-30).

Se trata entonces únicamente de dejar en claro cuál es esa "naturaleza de las cosas" sobre la que se ha fundado toda religión, aquella verdad —de tipo sociológico— que se hace patente por medio de la vida religiosa. Tal es la tarea que se propone Durkheim en *Las formas*. Sobre el modo en que el sociólogo se propone alcanzarlas, dejemos a Durkheim mismo introducir la pregunta por el método.

²⁰ Aquí puede pensarse en el viejo debate "ciencia o religión".

"En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente cierto número de representaciones fundamentales, y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que unas y otras pueden revestir, tienen siempre la misma significación objetiva y cumplen siempre las mismas funciones. Son estos elementos permanentes lo que constituye lo que de eterno y humano hay en la religión. Son todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de la *religión* en general. ¿Cómo podríamos llegar a ellos?" (Durkheim 1993: 38 y 33).

En efecto, ¿cómo es posible que el intelecto alcance tales "significaciones" y "funciones"? No son pocos los aspectos a considerar cuando se habla del método durkheimiano. Contentémonos, pues, con mencionar aquellos elementos pertinentes para investigación de lo religioso. Ante la pregunta por la forma correcta de estudiar el fenómeno religioso, el sociólogo decide remontarse a *las formas más simples del objeto* —simples en un sentido que tiene un poco de lógico y un poco de histórico—²¹. Ellas son, en efecto, más fácilmente observables y contienen, aunque de manera poco diferenciada, la esencia del fenómeno.

"Nos proponemos estudiar en este libro la religión más primitiva y más simple que se conoce actualmente, analizándola e intentando explicarla. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos es dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, es preciso que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada por ninguna otra en simplicidad;²² es preciso, además, que sea posible explicarlo sin que intervenga ningún elemento recibido de una religión anterior" (Durkheim 1993: 27).²³

²¹ Resulta interesante advertir, sobre este punto, que M. Weber procede de la forma contraria. Pues hace de las formas más "complejas" de la vida religiosa el objeto de su investigación (Cf. Lukes 1983: 457).

²² Durkheim llegó a creer en la existencia de una relación de correspondencia entre estructura social y estructura religiosa, i.e., que a las formas más simples de organización social correspondían necesariamente las formas más "simples" de la vida religiosa, tesis que, señalan sus críticos, no necesariamente es verdadera (Lukes 462–465).

²³ Como él mismo aclara, el término *primitivo* no tiene, para Durkheim, otra connotación que la del grado de complejidad en la organización y estructuras sociales. "No entendemos por ello [por "origenes" y "primitivo", RF] un comienzo absoluto, sino el estado social más simple conocido hasta hoy" (Durkheim 1993: 38, pie de página). Una sociedad "primitiva" en este sentido sería una sociedad de la división del trabajo está apenas en ciernes, y donde la solidaridad que prevalece es un tipo de solidaridad mecánica, para caracterizarla empleando otros conceptos del mismo Durkheim. A pesar de esta aclaración, es posible ver en Durkheim cierta ambigüedad en torno al uso del concepto "origen". Así, en éstas, que son las líneas introductorias del libro, Durkheim señalada como segunda característica distintiva de la religión "primitiva" el que no pueda ser explicada por religiones anteriores. Entender por origen tal cosa sí remite, a pesar de Durkheim, a una connotación de índole evolucionista. (Cf. Lukes 1973: 456). Durante buena parte del siglo XIX, ciertamente bajo la influencia del darwinismo, los estudios sobre la religión tuvieron un matiz decididamente evolucionista. Era común entonces ver a la religión como un fenómeno cuya

La razón para basar la pesquisa teórica en las formas más simples de vida religiosa disponibles al investigador son claras, y tienen que ver con las ya citadas causas del fenómeno religioso: "...esas causas son tanto más fácilmente observables cuanto menos complicadas son las sociedades en las que se las observa" (Durkheim 1993: 38). En verdad, mientras en las religiones más "desarrolladas" lo que hay de esencial en toda religión aparece recubierto por una infinidad de ritos, cultos, ceremonias y credos, en las sociedades más primitivas "todo se reduce a la indispensable, aquello sin lo cual no podría haber allí religión. Pero lo indispensable es también lo esencial, o sea, lo que nos importa conocer ante todo" (Durkheim 1993: 35).²⁴

Más aún, en las religiones más simples se ofrecen al investigador tanto más fáciles de explicar, cuanto que en ellas las representaciones que se hace el hombre sobre los orígenes de la religión no han sido sometidas a las complejas elaboraciones intelectuales de las religiones más desarrolladas; ahí, en las religiones primitivas, el investigador está en presencia de un nexo más transparente entre las causas de la vida religiosa y las explicaciones que sobre sus orígenes y esencia se hacen los hombres (cf. Durkheim 1993: 36-37).²⁵

importancia disminuía a medida que las sociedades "avanzaban", y luego destinado a desaparecer a consecuencia de la industrialización de las sociedades occidentales (cf. Robertson 1980: 7; Bellah 1964: 236). El enfoque de Durkheim hereda mucho de este evolucionismo, mas no su tesis sobre el progreso de las sociedades o la desaparición de la religión.

²⁴ "Para descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, el física intenta simplificarlos, desembarazándolos de sus caracteres secundarios. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo género en el comienzo de la historia. Nosotros sólo queremos aprovecharlas" (Durkheim 1993: 38-39). ¡Pero Durkheim elaborará su investigación a partir de documentos etnográficos sobre tribus australianas históricamente contemporáneas a él, y no sobre documentos que verse sobre el "comienzo de la historia"! Esto equivale a ver en las tribus primitivas, tal como el término es definido por Durkheim, la imagen del "comienzo de la historia", lo cual es claramente un punto de vista evolucionista.

²⁵ Por lo demás, decíamos, esta forma de proceder es acorde con la forma, eminentemente histórica, en que ha de abordarse cualquier institución humana. "Siempre que se intente explicar un asunto humano tomado en un momento determinado del tiempo —ya se trate de una creencia religiosa, de una norma moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico—, es preciso comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, buscar la enumeración de los caracteres por los que se define en este período de su existencia, y luego mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y complicado, cómo ha llegado hasta lo que es en el momento a considerar" (Durkheim 1993: 31).

Recordemos en este punto que, para Durkheim, el mundo social es una parcela del reino natural, aunque con características *sui generis*. "El reino social es un reino natural, que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad" (Durkheim 1993: 54). Pero esta "mayor complejidad" o carácter *sui generis* del mundo social obliga a explicarlo por sus propias determinaciones y no a partir de la vida psicológica individual²⁶ o de factores puramente biológicos, y mucho menos de proposiciones "supraexperimentales". Del mismo modo que al estudioso de la vida le resulta imposible reducir su objeto de estudio al mundo inorgánico de los minerales, le es imposible a la sociología ignorar la legalidad propia de su objeto de estudio. He aquí, entonces, un segundo postulado del método: "...es en la naturaleza de la sociedad misma donde hay que ir a buscar la explicación de la vida social" (Durkheim 1997: 109).²⁷

Pero la religión es ante todo un *hecho social*. Tal afirmación no es gratuita. En efecto, la vida religiosa responde punto por punto a lo que Durkheim ha definido como tal —como hecho social—: consiste, como todo hecho social, en "formas de hacer, pensar y sentir" exteriores en origen y destino a las conciencias individuales (Durkheim 1997: 36).²⁸ Desde luego, la vida religiosa no se agota en la definición del hecho social, pero ésta permite al sociólogo adentrarse en el estudio de aquélla confiado en que ha iniciado correctamente su indagación. Y, de hecho, no es otra cosa lo que nos solicita Durkheim con el fin de poder abordar el fenómeno desde un punto de vista sociológico.

2.2 En busca de una definición de la religión.

Mas, respecto a los hechos sociales, el investigador ha de hacer lo posible por eludir las prenociencias que en todo momento se le presentan en torno a los

²⁶ Sobre la relación entre sociología y psicología en la obra de Durkheim: Lukes 1973, p. 16-19; Prades 1998: 100-103.

²⁷ Al decir de Lukes, Durkheim fue muy lejos en su ataque al individualismo metodológico al excluir toda explicación de los hechos sociales que no provinieran de lo social mismo (Lukes 1973: 16 y ss.).

²⁸ Recuérdese aquí lo dicho más arriba sobre la definición del hecho social.

misimos. En el caso de la investigación que pregunta por "la religión en general", una primera tarea es alcanzar una definición del fenómeno religioso que se eleve por encima de las prenociones, falsas en sus juicios, que giran en torno a aquél. Como es su costumbre, antes de avanzar hacia su propia definición, que es la "correcta", Durkheim hace un recorrido crítico por estas prenociones.

Dos serán los blancos de sus críticas en este sentido: i) las visiones que hacen de la religión el anhelo por alcanzar algo absoluto, para la cual es central la noción de lo *sobrenatural* revestido de *misterio* en la definición del acto religioso; ii) la noción teísta de la religión, según la cual la religión es el modo en que los hombres regulan sus relaciones con todo tipo de dioses;

A la tesis según la cual la religión es el resultado del encuentro del hombre con aquello que le parece sobrenatural y misterioso, con aquello que al "pensamiento definido" (H. Spencer) o a lenguaje (M. Müller) les parece inaprensible,²⁹ Durkheim critica lo siguiente. En primer lugar, que la noción de *misterio* carece de toda universalidad, y sólo aparece muy tardíamente en el horizonte de la historia de las religiones (es, por lo tanto, ajena al pensamiento primitivo), y aún ahí no siempre está presente en todo sistema religioso. "Parece que sería un tanto precipitado el hacer, de una idea sujeta a tales eclipses, el elemento esencial [de la religión, RF], incuso, de la religión cristiana únicamente" (Durkheim 1993: 65). En segundo lugar, que para que el hombre llegara a concebir algo así como "sobrenatural", primero debía estar en posesión de una visión del mundo en la que todos los fenómenos estuvieran sometidos a una cierta legalidad, y tal idea sólo ha aparecido muy recientemente en la historia: "la idea de lo sobrenatural, tal y como la entendemos, es de ayer mismo: en efecto, supone la idea contraria, a la que se niega, y que no tiene nada de primitivo. Para que se pueda decir de ciertos hechos que son sobrenaturales, hay que tener ya la conciencia de que existe un *orden*

²⁹ Según Durkheim, Herbert Spencer afirmaba que toda religión se funda en la creencia de que "«el mundo, con todo lo que le rodea, es un misterio que requiere una explicación». Max Müller, por su parte, "veía en toda religión «un esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inefable, una aspiración hacia lo infinito»" (Durkheim 1993: 64).

natural de las cosas, es decir, de que los fenómenos del universo están ligados entre ellos según relaciones necesarias, llamadas leyes (...) Pero esa noción de determinismo universal (...) es una conquista de las ciencias positivas" (Durkheim 1993: 64 y ss.). Así que, para el primitivo, nada hay de "misterioso" en los sucesos más maravillosos, del mismo modo en que el hombre moderno no habituado a pensar en términos de la ciencia social encuentra perfectamente natural que ocurran "milagros", como cuando pide al legislador transformar un sistema social por obra de un decreto suyo, etcétera.³⁰

Respecto a los intentos por definir a la religión a partir de la idea de divinidad, Durkheim responde con un argumento similar, recordando que la idea de divinidades no se encuentra por igual en toda religión: "existen grandes religiones en las que está ausente la idea de dioses y de espíritus, o donde, al menos, desempeña un papel muy secundario y borroso" (Durkheim 1993: 73). Tal es el caso del budismo. De modo que, ver en la idea de dioses la nota distintiva de la religión no sería otra cosa, al decir de Durkheim, que un prejuicio derivado de nuestra excesiva familiaridad con las religiones deístas. "La religión sobrepasa, pues, la idea de dioses o de espíritus y, consiguientemente, no puede definirse exclusivamente en función de esta última" (Durkheim 1993: 80).

¿Cómo sugiere Durkheim, entonces, definir a la religión?

En primer lugar, nuestro autor hace la siguiente observación. La religión consiste en *ritos y creencias*, esto es, determinadas formas de *pensamiento* y de *acción*. Una vez aceptado esto, queda por saber qué distingue a la conducta y al pensamiento religioso de las conductas y formas de pensar no religiosas. Lo que las distingue, continúa Durkheim, es que ellas están dirigidas hacia objetos y seres sagrados; ellas se orientan respecto a la distinción entre lo *sagrado* y *profano*. Y es esta distinción una primera clave para hacer inteligible el hecho religioso, para

³⁰ "Por lo que concierne a los hechos sociales, todavía tenemos una mentalidad de primitivos" (Durkheim 1993: 68).

definirlo.

"...lo que es característico del fenómeno religioso, es el hecho de que siempre supone una división bipartida del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo cuanto existe [lo sagrado y lo profano, RF], pero que se excluyen radicalmente (...) La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso (...) No existe en la historia del pensamiento humano dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí " (Durkheim 1993: 82, 88 y 85).

Es esta distinción entre lo sagrado y lo profano la que orienta la totalidad de la vida religiosa, con sus creencias, cultos, sacrificios, ritos, etcétera.³¹ Así, "...las creencias, los mitos, los dogmas y las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas" (Durkheim 1993: 82, 85). Los ritos son, por su parte, el tipo de acción normada por reglas concernientes al comportamiento respecto a lo sagrado y lo profano. Dada su importancia en la caracterización del hecho religioso, se hace necesario definir igualmente lo que ha de entenderse por cada uno de estos dos términos –sagrado y profano–. Durkheim procede, en primer lugar, definiéndolos uno respecto del otro. Más tarde, conforme su argumento vaya tomando forma, ofrecerá una definición más acabada de estos términos. Pero atengámonos por el momento a su primer acercamiento:

"...sólo nos queda la posibilidad de definir lo sagrado frente a lo profano basándonos en su heterogeneidad.³² Sólo que lo que hace para que esta heterogeneidad baste para caracterizar esta clasificación de las cosas, distinguiéndola de cualquier otra, es el hecho de que es muy particular: es *absoluta*. No existen en la historia del pensamiento humano dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí" (Durkheim 1993: 98).

Mas Durkheim aclara que a pesar de su radical diferencia, lo sagrado y lo

³¹"Durkheim ha elegido la «división del mundo en [...] sagrado [...] y profano» como la «variable central» que hay que considerar como «referente empírico» del concepto de religión. Esta decisión puede ser considerada acertada o deplorable según los criterios metodológicos utilizados para evaluarla" (Prades 1998: 76). Son conocidas las críticas de W.E.H. Stanner a la distinción entre sagrado y profano. Al respecto: cf. Lukes 1973: 24-28 y Prades 1998: 151-157.

³²No así respecto a otros criterios como, por ejemplo, su *jeraquia* (Prades 1998: 143).

profano no son términos del todo cerrados uno con respecto del otro: un objeto profano puede tornarse sagrado y viceversa. Están por ejemplo los *ritos de iniciación*. En ellos, individuos que hasta entonces hablan llevado un vida profana son introducidos al mundo de lo sagrado. Ahora bien, el paso de un estado al otro no reviste una significación intrascendente. En el caso de las iniciaciones, el tránsito de lo profano a lo sagrado no equivale a la adquisición de un algo extra por parte del individuo, sino a la muerte (figurada) de éste y al inicio de una nueva vida. En efecto, si la iniciación ha de cumplir su cometido, el iniciado debe "morir" en su condición profana y "renacer" a una condición más rica, la de lo sagrado.³³ Se trata entonces de un cambio en la naturaleza o sustancia. Todo un conjunto de ritos y ceremonias regulan, pues, el tránsito, no siempre fácil –pues siempre existe el peligro de cometer profanaciones o sacrilegios–, entre lo sagrado a lo profano (Durkheim 1993: 85–86).

No basta, sin embargo, con la distinción entre lo sagrado y lo profano para completar la definición del fenómeno religioso. Es con motivo de la necesidad de distinguir a la magia de la religión que Durkheim hace intervenir en la definición un segundo aspecto: el de la Iglesia. No hay, dice Durkheim religión en la que no participe activamente la noción de Iglesia, al menos mientras definamos este término como "la comunidad moral conformado por todos los creyentes en una misma fe, tanto los fieles como los sacerdotes" (Durkheim 1993: 95). Por el contrario, el quehacer de la magia carece de cualquier semejanza con la religión en este aspecto, no existe una "Iglesia mágica", por más que en magia se hagan presentes elementos de la religión propiamente dicha, como el reconocimiento de la distinción entre lo sagrado y lo profano que, por cierto, la magia se esfuerza por poner de cabeza. En fin, son estas consideraciones las que conducen a Durkheim a intentar él mismo una definición del fenómeno religioso.

"Llegamos, pues, a la siguiente definición: *una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas,*

³³ Con relación a esta idea, piénsese lo dicho por M. Eliade sobre el carácter ontológico que guarda la distinción entre lo sagrado y lo profano. Al respecto véase el capítulo II de este trabajo.

creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llama Iglesia, a todos los que se adhieren a ella" (Durkheim 1993: 98).

Ha de señalarse en este punto que Durkheim no propone esta definición como punto final de su investigación, sino, por el contrario, como el punto de partida de las mismas. No se trata de una petición de principio, ni tampoco de un intento dirigido únicamente a precisar el sentido del término, sino de un esfuerzo por *construir* "un objeto de investigación que pueda ser tratado por los procedimientos ordinarios de la ciencia" (Prades:1998: 29).

2.3 La estructura de la argumentación.

En la manera en que Durkheim ha definido la religión, se deja ver ya el enfoque eminentemente colectivo que dará a su estudio: "el segundo elemento que pasa formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo" (Durkheim 1993: 98). Es igualmente claro el papel central que otorga a la distinción entre sagrado y profano en su noción general de religión. De hecho, así formulado, el problema consiste ahora en descubrir aquellas causas que hicieron al hombre concebir al mundo como dividido en dos categorías de una heterogeneidad tan extrema como lo sagrado y lo profano. "Se trata de saber cómo ha podido el hombre llegar a pensar que había, en la realidad, dos categorías de cosas radicalmente heterogéneas e incomparables entre sí" (Durkheim 1993: 155); o, dicho de otro modo, se trata de averiguar las condiciones bajo las cuales el hombre ha llegado "a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, mientras que nada en la experiencia sensible parece poder sugerirle la idea de una dualidad tan radical" (Durkheim 1993: 90). A ello dedica los siguientes dos libros de *Las formas*.

En efecto, tras haber planteado las "cuestiones preliminares", referentes sobre todo a la formulación del problema y método para abordarlo (Libro I de *Las formas*), Durkheim se encamina al desarrollo de sus tesis en torno al origen de la

vida religiosa. En el libro II encontramos un examen detenido del totemismo australiano. El libro III, por su parte, está dedicado al examen de los diferentes ritos de esta religión. La extensión de ambos libros y la amplitud de los temas tratados imposibilitan, al menos en el marco del presente escrito, un examen pormenorizado de su contenido. Es posible, sin embargo, intentar entresacar la línea argumentativa de fondo que se desarrolla al correr de las páginas. Es precisamente lo que hace J. A. Prades, a quien seguiremos en este respecto. "Esta línea de fondo se concentra en torno a tres proposiciones fundamentales. Una proposición descriptiva: las creencias y los ritos del totemismo australiano tiene un carácter religioso. Una proposición más directamente conceptual: esta religión se construye en torno a una noción central, el principio totémico. Una proposición, por último propiamente explicativa: el societismo³⁴ da cuenta de la génesis del principio totémico y constituye, por ello, la explicación racional del origen del totemismo australiano [y entonces también de la "religión en general", RF]" (Prades 1998: 226).

Reconstruyamos entonces las tesis de Durkheim en torno al origen de la religión sobre la base de esta línea argumentativa de fondo. Sólo recordemos antes de hacer esto que, detrás de esta argumentación, está la idea de estar sometiendo a prueba una hipótesis general en torno a la religión. Al final de *Las formas* encontramos las siguientes palabras: "...eso es lo que hemos tratado de hacer (...) poner a prueba la hipótesis y someterla tan metódicamente como sea posible al control de los hechos" (Durkheim 1993: 696).

2.3.1 *El totemismo y el principio totémico.*

Durkheim decidió construir una explicación de la religión a partir de información etnográfica sobre ciertas tribus australianas. Esta decisión, ya lo hemos visto, se

³⁴El término "societista" es introducido por Prades por analogía a los conceptos de animismo y naturalismo, dos teorías sobre el origen de la vida religiosa que Durkheim rechaza como un paso previo a la formulación de su propia explicación. Hablar del término "societismo" no debe llevar a pensar, sin embargo, que Durkheim extienda un lazo unilateral de causa y efecto entre sociedad y religión, pues también hace depender a la sociedad de la vida religiosa (cf. Paden 2002: 19).

fundamenta en su interés por observar la religión en su forma más simple, al menos en la forma más simple que se tenga a la mano. Y ésta corresponde a la religión practicada por los pueblos australianos, a la que los etnólogos han dado el nombre de totemismo.³⁵

"...lo que nos proponemos estudiar en este trabajo es, primordialmente, la religión más primitiva y más simple que sea posible encontrar. Así que es natural que, para descubrirla, nos dirijamos a sociedades tan cerca de los orígenes de la evolución como sea posible; es ahí, evidentemente, donde más oportunidades tendremos de encontrarla y observarla bien. Ahora bien, no existen sociedades que presenten esa característica en tan alto grado como las tribus australianas. No sólo su técnica es muy rudimentaria (...), sino que también su organización es la más primitiva y simple que se conoce; es aquella que en otra parte hemos llamado *organización basada en clanes* (...). El totemismo y el clan (...) se implican mutuamente (...) Una religión tan estrechamente solidaria con el sistema social que sobrepasa en simplicidad a todos los demás, puede considerarse como la más elemental que nos es dado conocer. De modo que si llegamos a encontrar los orígenes de las creencias que acabamos de analizar, tenemos muchas oportunidades de descubrir al mismo tiempo las causas que hicieron eclosionar el sentimiento religioso de la humanidad" (Durkheim 1993: 173 y 283).³⁶

En su forma exterior, el totemismo consiste en el culto a ciertos animales y plantas. Hacia el final del primer libro, Durkheim advierte que "los primeros objetos naturales a los que se rinde culto tienen un carácter más bien modesto, como la liebre, la oruga o el pato. "Es evidente que sus cualidades objetivas no podían ser el origen de los sentimientos religiosos que han inspirado" (Durkheim 1993: 158).

Sin embargo, no es sino hasta el capítulo sexto del segundo libro cuando Durkheim está en posibilidades de afirmar que el culto a los objetos totémicos no se desprende de cualidades intrínsecas a ellos, sino, más bien, de una fuerza de carácter impersonal de la que participa todo tótem y, en general, todo objeto sagrado. No se le rinde culto, pues, a las orugas, a los conejos a los patos por sí mismos, sino en la medida en que encarnan esta fuerza peculiar, cuyo sentido

³⁵ Y, sin embargo, puede señalarse a Durkheim que "el totemismo no representa la capa más antigua de las religiones australianas" (Eliade 1955: 27, nota 8). Eliade señala a Durkheim, igualmente, la no universalidad del totemismo; pero esto, el mismo Durkheim lo subraya, tiene una importancia secundaria en su argumento (cf. Durkheim 1993: 171).

³⁶ Este párrafo ilustra la ambigüedad en torno a la noción de "origen" presente en Durkheim y ya señalada más arriba.

tiene el doble carácter de ser físico y moral (Prades 1998: 229). Es a esta fuerza, a la que Durkheim da el nombre de "principio totémico" –pero a la que también reconoce por los nombres de *wakan* y *mana* al comparar los datos de Australia con los de Polinesia y Norteamérica–.

"En realidad, el culto se dirige a ese principio común. En otras palabras, el totemismo no es la religión de tales animales, o tales hombres, o tales imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres, aunque sin confundirse con ninguno de ellos (...) ella es el dios adorado por cada grupo totémico" (Durkheim 1993: 315).

Pero, recordémoslo, del totemismo se esperaba que arrojará luz sobre el modo de ser de la "religión en general".³⁷ Durkheim cree poder universalizar los resultados alcanzados al estudiar al sistema totémico. Así, afirma que es el principio totémico "la materia prima con que han sido contruidos los seres de todo tipo que las religiones de todos los tiempos han consagrado y adorado" (Durkheim 1993: 331).

"Lo que encontramos en el origen y en la base del pensamiento religioso no son objetos o seres determinados y distintos que poseen por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefinidos, fuerzas anónimas más o menos numerosas, a veces incluso reducidas a la unidad, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas en particular, son sólo formas individualizadas de ese principio esencial" (Durkheim 1993: 332; también citado en Prades 1998: 232).³⁸

2.3.2 La explicación propuesta.

Una vez identificado el principio totémico y su importancia, se trata ahora de dar el siguiente paso en la argumentación, la explicación propiamente dicha, que ahora puede ser reducida a lo siguiente: encontrar el origen de la fuerza que

³⁷ "«No es nuestra intención recoger aquí todas las especulaciones referentes al pensamiento religioso, ni siquiera sólo las de los australianos. A lo que queremos llegar es a nociones elementales que están en la base de la religión»" (citado en Prades 1998: 157)

³⁸ Es aquí donde cobra toda su importancia el señalamiento de Eliade en el sentido de que la comprensión de lo sagrado no yace en esta noción de *fuerza*, sea esta impersonal o no, sino en la *realidad* que toda hierofanía revela, una realidad más elevada que la del mundo natural. Al respecto, véase el siguiente capítulo.

constituye el principio totémico, cuyas características son, recordémoselo, el de ser una fuerza anónima, impersonal, immanente –en tanto se halla distribuida por el mundo–, inmaterial y trascendente –pues se pone por encima de la vida de los hombres y las generaciones– (cf. Prades 1998: 229).

"«El problema religioso consiste pues en investigar de dónde vienen esas fuerzas y de qué están hechas. [...] no pueden emanar más que de una fuente de energía superior a aquellas de las que dispone el individuo en cuanto tal»"(Durkheim cit. Prades 1998: 207).³⁹

Estas *fuerzas*, afirma Durkheim, provienen de la vida colectiva, esta "fuente de energía superior" no es otra que la sociedad. Llegamos aquí al punto central de la hipótesis durkheimiana en torno a la religión, la proposición de que aquello que es sagrado deriva sus propiedades de las energías colectivas, del espectáculo que ofrece a los individuos el juego de las fuerzas sociales que en ellos habitan.

¿Cómo es que Durkheim puede afirmar esto? ¿En qué se basa su suposición? Prosigamos con la exposición del argumento.

"Puesto que el totemismo está dominado enteramente por la noción de un principio casi divino, immanente en ciertas categorías de hombres y de cosas y pensado bajo la forma animal o vegetal, explicar esta religión es esencialmente explicar esta creencia; es buscar cómo los hombres han podido ser llevados a construir esta idea y con qué materiales la han construido" (Durkheim 1993: 340; citado en Prades 1998: 233, de quien son las cursivas).

Ya hemos mencionado el rechazo de Durkheim a ver en cualidades de los objetos totémicos mismos el origen del culto que se les rinde: ni el pato, ni la liebre, ni la oruga tienen la capacidad, por ellos mismos, de despertar en los hombres sentimientos religiosos. La causa debe radicar, pues, en algún otro sitio. En este punto, Durkheim advierte que los objetos totémicos son fundamentalmente la representación de algo: "el tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa. Pero ¿de qué?" (Durkheim 1993:

³⁹Como señala Prades, Durkheim no usa el término de fuerza (y junto a él el de energía y sustancia) metafóricamente. "Durkheim habla aquí «de verdaderas fuerzas»" responsables no solo de engendrar efectos físicos, de producir la vida y la muerte, sino también poseedoras de un carácter moral" (Prades 1998: 230).

341). La respuesta es doble. Por un lado cumplen la función de representar la fuerza inmaterial que es el principio totémico; por el otro, el tótem representa también al clan.

"Así que, si es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será que el dios y la sociedad son uno solo? ¿Cómo el emblema del grupo se habría podido convertir en la imagen de esa cuasi divinidad, si el grupo y la divinidad fuesen dos realidades distintas? Por lo tanto, el dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo, pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve al tótem." (Durkheim 1993: 342).

He aquí un elemento de primer orden en el planteamiento sociológico de Durkheim en torno a la religión. Lo sagrado, el tótem en este caso, simboliza una fuerza que es la de la sociedad misma. Las divinidades que los hombres han adorado a lo largo de la historia no han sido otra cosa que *representaciones* más o menos confusas de la sociedad.

Durkheim utiliza argumentos que remiten al isomorfismo entre la sociedad y lo sagrado para justificar esta idea suya. "Es indudable que una sociedad posee todo aquello que se precisa para despertar en los espíritus, por la mera acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino, pues ella es para sus miembros lo que un dios para sus fieles" (Durkheim 1993: 342).

Pues, al igual que las divinidades,⁴⁰ la sociedad se presenta como algo más grande que el hombre y del cual éste depende, algo que protege al hombre pero que, al mismo tiempo, le exige todo tipo de sacrificios y privaciones. Al igual que las divinidades, la sociedad trasciende la vida de los hombres, estaba ya antes de que ellos nacieran y se perpetuará después de su muerte. También al igual que ellas, pide de su cooperación para alcanzar fines que no son siempre los suyos, que incluso pueden ir en contra de sus impulsos egoístas. "Exige que, olvidándonos de nuestros propios intereses, nos convirtamos en sus servidores, y nos obliga a toda clase de molestias, privaciones y sacrificios, sin los que sería

⁴⁰ Si bien en esta argumentación se hecha mano del concepto de divinidad, se trata de un uso metafórico del mismo, empleado sólo para referirse al principio totémico (cf. Paden 2002: 20)

imposible la vida social. Así es como a cada momento nos vemos forzados a someternos a reglas de conducta y modos de pensar que no hemos hecho ni querido, y que incluso a veces son contrarios a nuestras inclinaciones e instintos básicos" (Durkheim 1993: 343).⁴¹

Más importante aún, los sacrificios que ella nos solicita no los obtiene tanto por el recurso a la fuerza como por el respeto que le profesamos. Ella no sólo es portadora de una fuerza física; lo es también de una fuerza moral que nos impele a respetarla de la manera más absoluta. Es la fuente más alta de dignidad. "Si nos doblegamos a sus órdenes, no es sólo porque esté armada adecuadamente para triunfar sobre nuestra resistencia, sino ante todo porque es objeto de nuestro auténtico respeto" (Durkheim 1993: 343).⁴²

Ahora bien, ya lo señalábamos, aunque los sacrificios que le exige la sociedad a cada momento no son pocos, tampoco lo son los beneficios con que ésta le recompensa; y sucede lo mismo con la idea de divinidad. "El hombre que obedece a su dios y que, por lo tanto, cree tenerlo de su parte, *aborda el mundo con confianza y con la sensación de una energía redoblada*". Del mismo modo, la acción social no se limita a reclamarnos sacrificios, privaciones y esfuerzos. La fuerza colectiva no nos es completamente ajena, no nos llega de fuera, sino que, como la sociedad sólo puede existir en las conciencias individuales y por ellas, tiene que penetrar y organizarse dentro de nosotros; se convierte así en parte integrante de nuestro ser, y por ello mismo lo ensancha y lo eleva" (Durkheim

⁴¹En estas líneas, y las que siguen, señalemoslo, está formulada la respuesta que Durkheim da al problema del orden (cf. Parsons 1968).

⁴²He aquí una proposición de la mayor importancia para la sociología. Las normas no se obedecen en primera instancia por el temor al castigo, sino por el respeto que despiertan en los hombres. El castigo no es lo que sostiene a la norma; es, al contrario, la norma, su autoridad, la que justifica el castigo. La coerción física y la "obligación exterior" aparecen aquí, al menos en un sentido, como "la expresión material y perceptible de un hecho interior y profundo, completamente ideal: *la autoridad moral*". El problema sociológico —si se puede decir que hay *un* problema sociológico— consiste en buscar, a través de las distintas formas de obligación exterior, las diferentes clases de autoridad moral que les corresponde, y en descubrir las causas determinantes de estas últimas. En particular, la cuestión que tratamos en esta obra tiene por objeto principal encontrar cómo surgió esa particular autoridad moral que es inherente a todo lo religioso y con qué elementos se formó" (Durkheim 1993: 245, nota 467).

En este sentido están, por un lado, las energías que alimentan la vida los hombres, ya en momentos de particular agitación de la vida colectiva, como en las revoluciones, ya en la vida cotidiana, con la estima y el afecto o aprobación que los hombres pueden recibir de sus semejantes al cumplir con sus deberes cotidianos, etcétera. Y están, por otro lado, las producciones de la sociedad que ponen al hombre por encima de los animales.

"Hablamos una lengua que no hemos forjado nosotros; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; a cada generación se le transmite todo un tesoro de conocimientos que ella no ha amasado, y así sucesivamente. Estos beneficios de la civilización se los debemos a la sociedad (...) son precisamente ellos los que otorgan al hombre su fisonomía propia entre todos los demás seres; *pues el hombre sólo es hombre por el hecho de estar civilizado*". Así que no puede evitar el sentimiento de que existen fuera de él causas eficientes que le proporcionan los atributos característicos de su naturaleza, y una especie de potencias benévolas que le ayudan, le protegen y garantizan su privilegio. Necesariamente, debía asignar a estas potencias una dignidad que estuviera en relación con la alta estima de los bienes que se les atribuían" (Durkheim 1993: 350).

Son estos rasgos de la sociedad, es la peculiar relación que guarda el individuo con ella lo que da cuenta, en última instancia, del origen de la distinción entre lo sagrado y lo profano.

"De manera que el medio en el que vivimos se nos presenta como poblado de fuerzas [sociales, RF], a un tiempo imperiosas y tranquilizadoras, augustas y bienhechoras, con las que nos relacionamos. Como ejercen sobre nosotros una presión de la que somos conscientes, necesitamos localizarlas fuera de nosotros, como hacemos con las causas objetivas de nuestras sensaciones. Pero, por otro lado, los sentimientos que nos inspiran son de diferente naturaleza de los que experimentamos por las simples cosas sensibles. (...) Por consiguiente, tenemos la impresión de que nos relacionamos con realidades de dos clases, diferentes entre sí, y de que una línea de demarcación claramente trazada las mantiene separadas: a un lado queda el mundo de las cosas profanas y al otro el de las cosas sagradas" (Durkheim 1993: 351).

A lo largo de la historia, han sido estas fuerzas sociales las que han despertado al hombre la sensación de habitar en dos mundos distintos. El hombre religioso no se engaña, no se ha engañado nunca, cuando siente en él la operación de fuerzas

dentro de él que al mismo tiempo lo trascienden, de fuerzas a las que él da en consecuencia el carácter de sagradas. Y, sin embargo, no ve la verdad cuando atribuye esa corriente de energía a espíritus o dioses. Hay en la experiencia religiosa, entonces, un elemento ilusorio, no la experiencia en sí misma, desde luego, que es tan real como cualquier hecho social, sino las explicaciones que se dan los hombres de ella. De acuerdo con Durkheim, las verdaderas causas de la experiencia religiosa debieron esperar a la ciencia para ser develadas.

"Con nuestra teoría (...) la religión deja de ser no sé qué inexplicable alucinación para poner los pies en la realidad". No podemos decir que el fiel se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral de lo que depende y que constituye lo mejor de sí mismo: ese poder existe, es la sociedad. Cuando el australiano es elevado sobre sí mismo, cuando siente fluir en él una vida cuya intensidad le sorprende, no es víctima de una ilusión; esa exaltación es real, y es realmente el producto de fuerzas exteriores y superiores al individuo. Desde luego, se engaña cuando cree que esa explosión de vitalidad es obra de un poder con forma de animal o de planta. Pero el error reside sólo en la letra del símbolo por medio del cual se representa mentalmente ese ser, en su aspecto existencial. Detrás de esas figuras y de esas metáforas más o menos torpes o refinadas, hay una realidad concreta y viva. La religión adquiere así un sentido y una razón que ni el racionalista⁴³ más intransigente puede ignorar. Su principal objeto no es proporcionar al hombre una representación del universo físico.(...) Lejos de ello, es ante todo un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros, así como las relaciones, oscuras pero íntimas, que mantienen con ella. Tal es su papel primordial y por metafórica y simbólica que resulte esa representación, no deja de ser fiel. Traduce todo lo que hay de esencial en las relaciones de las que debe ser expresión, pues es verdad, y verdad para siempre, que hay fuera de nosotros algo mayor de lo que estamos en contacto " (Durkheim 1993: 370).

2.3.3 La efervescencia colectiva.

Ahora bien, Durkheim observa un hecho sumamente interesante. Las fuerzas colectivas que producen en el hombre la sensación de habitar un mundo en donde existe lo sagrado y lo profano se hacen manifiestas especialmente en el contexto de ciertos rituales, durante los cuales las energías colectivas alcanzan una gran

⁴³ El término "racionalista" es usado aquí en el sentido de aquella posición que ve en la religión no más que un error del pensamiento o una ilusión, y no en el sentido de la creencia en las posibilidades de la razón para descubrir los secretos del mundo, sentido este último que es propio del pensamiento durkheimiano, como hemos visto.

intensidad. A estos momentos los llama Durkheim momentos de "efervescencia colectiva".⁴⁴ Se trata de momentos en que el clan se reúne –tras un periodo de dispersión en que predomina la actividad económica e individual sobre la actividad religiosa y en el que la vida colectiva guarda una intensidad más bien mediocre, al menos si se le compara con los momentos de efervescencia–. Durkheim nos ofrece una descripción muy detallada de estos momentos, durante los cuales los hombres se hacen partícipes de una energía que los rebasa y los hace dejar de ser ellos mismos por algunos instantes.

"Cuando todos los individuos se han reunido, su acercamiento genera una especie de electricidad que los conduce rápidamente a un grado extraordinario de exaltación. (...) el impulso inicial va creciendo a la medida de su repercusión, como una avalancha, que se hace mayor a medida que avanza. Y como unas pasiones tan fuertes y tan libres de cualquier control no pueden por menos que manifestarse exteriormente, se encuentran por doquier gestos violentos, gritos, verdaderos alaridos y ruidos ensordecedores de todas clases que, a su vez, contribuyen a intensificar el estado que revelan" (Durkheim 1993: 356).

Y más adelante:

"La efervescencia llega, a veces, a tal extremo, que conduce a acciones inauditas. Las pasiones desencadenadas son tan impetuosas que nada puede detenerlas. Hasta tal punto se está fuera de las condiciones ordinarias de la vida, y se es tan consciente de ello, que se experimenta una especie de necesidad de colocarse fuera y por encima de la moral cotidiana. Los sexos se acoplan de forma contraria a las reglas que presiden el comercio sexual. Los hombres intercambian sus mujeres. A veces, incluso se llevan a cabo, ostensible e impunemente, uniones incestuosas que, en circunstancias normales, se juzgan abominables y son severamente condenadas" (Durkheim 1993: 357).

"Experiencias de este tipo, sobre todo cuando se repiten cada día durante semanas, ¿cómo no iban a dejarle con la convicción [al hombre que participa en ellas, RF] de que existen realmente dos mundos heterogéneos y sin comparación posible? El uno es ese por el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin entrar inmediatamente en contacto con potencias extraordinarias, que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano y el segundo el de las cosas sagradas. (...) Parece, pues, que la idea religiosa habría nacido en estos medios sociales efervescentes y de esa

⁴⁴ El concepto ha sido objeto de atención en años recientes. Véase al respecto H. Joas, «La génesis de los valores»: H. Joas, *Creatividad, acción y valores*, UAM-I-Porrúa-Goethe Institut-DAAD, México, 2002, 23-47 y del mismo autor *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main, 1997; W. Ramp, «Effervescence, differentiation and representation in *The Elementary Forms*» y N. J. Allen, «Effervescence and the origins of human society», ambos en N. J. Allen et al. (ed.) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London-New York, Routledge, 1998.

misma efervescencia" (Durkheim 1993: 360-361).

Durante esos momentos, pues, las instituciones son susceptibles de renovarse, de recrearse o de destruirse; en esos momentos, el individuo sale fuera de sí y experimenta realmente una transformación interior. La distinción entre lo sagrado y lo profano tiene, según Durkheim, su origen en los momentos de efervescencia colectiva; pero puede decirse también que es durante tales momentos que nace la sociedad, que es entonces cuando cobran vida sus normas, valores y representaciones.⁴⁵ Paradójicamente, como hemos visto, la intensidad de la vida colectiva es tal que durante los momentos de efervescencia las normas más fundamentales de la sociedad suelen ser sistemáticamente violentadas.⁴⁶

Algunos episodios de la Revolución Francesa dan pie a Durkheim para hablar del fenómeno. Dice así en *Las formas elementales*:

⁴⁵ Respecto a los momentos de efervescencia colectiva, compárese lo dicho por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* respecto a la fiesta. Las opiniones de Paz y de Durkheim al respecto guardan una asombrosa similitud. Pero oigamos las palabras del poeta: "Es [la fiesta] una súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. A través de la Fiesta, la sociedad se libera de las normas que se ha impuesto. Se burla de los dioses, de sus principios y de sus leyes: se niega a sí misma" Y más adelante: Las fiestas "niegan a la sociedad en tanto que conjunto orgánico de formas y principios diferenciados, pero la afirman en cuanto fuente de energía y creación (...) En la Fiesta, la sociedad comulga consigo misma" (*El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1980, pp. 45-46, cit. Duch 2002: 198-199). Compárese también lo dicho sobre los rituales, la efervescencia y la fiesta con la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco de Nietzsche (*El nacimiento de la tragedia*. O. Grecia y el pesimismo, trad. Andrés Sánchez Pazcual, Madrid, Alianza Editorial, 2000).

⁴⁶ Respecto a la efervescencia, W. Ramp hace notar que en ella está implícita una dinámica de diferenciación/de-diferenciación (differentiation/de-differentiation) que pareciera ser inherente a toda sociedad. En todo mundo social habría, según esto, un impulso (drive) hacia la diferenciación (del trabajo, los roles, las instituciones, etcétera) que coexistiría con un impulso hacia la de-diferenciación, hacia la fusión de lo diferenciado, una "nostalgia por la totalidad perdida". Los modelos de solidaridad orgánica y mecánica no serían, así, tanto modelos de evolución histórica como modelos de "posibilidades inherentes a toda vida social" (cf., Ramp 1998: 140-141). Nos parece interesante, en términos de la "construcción de mundos" la noción de la totalidad perdida a la cual se anhela regresar. El tema está presente en Durkheim —en la dialéctica totalidad/diferenciación, dialéctica que según Ramp ocupa un lugar más importante en la obra del sociólogo francés que el problema del orden (cf. Ramp 1998: 137)—; y también en Eliade—considérese ante todo la estructura gnóstica de su pensamiento, de la que se hablará en el capítulo II—. En los momentos de efervescencia colectiva la dialéctica entre totalidad y diferenciación adquiere rasgos peculiares, a primera vista paradójicos. La sociedad, como totalidad diferenciada, pareciera fortalecerse a resultas de un fenómeno —el de la efervescencia— que pone a la diferenciación en entre dicho —pues durante los (breves) momentos de efervescencia los individuos parecieran morir a su existencia diferenciada para fundirse con la totalidad del colectivo—: "es justamente en los momentos en que la totalidad es invocada con mayor intensidad, cuando la fidelidad colectiva hacia un orden diferenciado es renovada, que la diferenciación social que genera una nostalgia por la totalidad puede verse más amenazada" (Ramp 1998: 142).

"Esta aptitud que posee la sociedad para erigirse en dios o para crear dioses, nunca resultó más evidente que durante los primeros años de la Revolución. En aquel momento, por influencias del entusiasmo general, cosas cuya naturaleza era totalmente laica fueron transformadas en algo sagrado por la opinión pública: así sucedió con la Patria, la Libertad o la Razón. Se estableció espontáneamente una religión que tenía su dogma, sus símbolos, sus altares y sus fiestas. (...) aunque la experiencia resultara breve, mantiene todo su interés sociológico. Permanece el hecho de que, en un caso determinado, se pudo ver cómo la sociedad y sus ideas esenciales se convertían (...) en verdaderos objetos de culto. (Durkheim 1993: 354).

Tocaremos de nuevo este tema, aunque brevemente, en el tercer capítulo.

Hasta aquí la hipótesis que daría cuenta del origen de la religión y la cuestión de la efervescencia colectiva. Junto a ella, sin embargo, Durkheim apunta un par de hipótesis adicionales que conciernen al lugar de la religión en la vida social. A continuación, una breve exposición de las mismas.

3. El lugar de la religión: renovación, representación y matriz de la vida social.⁴⁷

3.1 Renovación moral.

Ya desde *La división del trabajo social* Durkheim había advertido la importancia de la religión en el mantenimiento del orden social:⁴⁸ la *solidaridad mecánica* en su conjunto estaba, de hecho, fuertemente ligada a la vida religiosa en cuanto a su contenido; en las sociedades tradicionales, es la religión la principal fuente de legitimidad moral y cohesión social (cf. Giddens 1972: 5). En *Las formas elementales*, sin embargo, Durkheim sugiere para la religión una función que rebasa el puro mantenimiento del orden por medio de la coerción. Si hubiera que nombrar a esta función, nos inclinaríamos por usar el término "renovación moral" para ello.

Desde esta perspectiva, la religión tiene por tarea mantener ciertas condiciones

⁴⁷ Nos inspiramos al hacer esta distinción en Lukes quien habla sin embargo de *hipótesis funcional* e *hipótesis interpretativa* en lugar de *renovación* y *representación* (cf. Lukes 1973: 462 y ss.).

⁴⁸ Curiosamente, Durkheim pasó por alto el hecho contrario: el papel desintegrado que también ha tenido históricamente el hecho religioso (cf. Lukes 1973: 479).

sin las cuales sería impensable la vida social, y por ende tampoco la vida individual. "...la religión así entendida está formada por actos que tienen la función de hacer y rehacer continuamente el alma de la colectividad y del individuo" (Durkheim, cit. Lukes 1973: 471). A nivel colectivo, la vida religiosa es una fuente de cohesión y de armonía para el grupo en la medida en que renueva los sentimientos de pertenencia y de unidad cuando estos se hallan debilitados, sea por la pérdida de un objeto sagrado o de un miembro del grupo: es el caso de los ritos piaculares.⁴⁹ Asimismo, por medio de la religión el grupo se hace de una imagen de sí mismo (Lukes 1973: 470-473).

"Los miembros de un tótem sólo pueden seguir siendo ellos mismos si revivifican periódicamente el principio totémico que en ellos reside" (Durkheim 1993: 356).

A nivel individual, la renovación moral que brinda la religión sostiene al individuo en momentos de dificultad. "La verdadera razón de ser de los cultos, incluso de los aparentemente más materialistas, no debe buscarse en los gestos que prescriben, sino en la renovación interior y moral que estos gestos contribuyen a determinar" (Durkheim 1993: 549). Falta decir, con todo, que tanto la una como la otra se producen en mutua relación. Por un lado, es la participación de los individuos en el culto lo que fortalece los lazos de unión del grupo: es del individuo de quien se nutre el grupo para vivir. "Lo que el fiel le da realmente a su dios no son los alimentos que deposita en el altar, ni la sangre que hace brotar de su cuerpo, sino su pensamiento" (Durkheim 1993: 549). Por otro lado, es de la colectividad que el

⁴⁹ Los ritos piaculares tienen el objeto, la función de restablecer el nivel normal de la vida social tras acontecimientos que han lastimado al grupo, su vida, como la muerte, o los eventos meteorológicos, la pérdida de un churunga, la comisión de una falta (pecado: rompimiento de una regla que regule la relación entre lo sagrado y lo profano, o entre lo sagrado fasto y nefasto, o entre lo puro y lo impuro). En último análisis, el rito pone en marcha un mecanismo psicológico que restablece a quien llora la pérdida de un pariente, etc.; el grupo, al unirse, reaviva las energías propias para reconfortar a sus miembros. El duelo, dice Durkheim, tiene un carácter colectivo que está más allá del dolor de los allegados al difunto, pues la comunidad entera se ve obligada a dar muestra de sus lazos morales con dolientes. Esto revela y fortalece los lazos morales que unen al grupo; prescindir de tales de muestras de dolor sería, dice él, aceptar la desunión del grupo, su inexistencia. "Cuando muere un individuo, el grupo familiar al que pertenece se siente disminuido y, para reaccionar contra esta disminución, se reúne. Una desgracia común tiene así el mismo efecto que la cercanía de un feliz acontecimiento: reaviva los sentimientos colectivos, inclinando a los hombres a buscar la compañía y a aproximarse" (Durkheim 1993: 627).

individuo recibe la renovación moral que le ayudan a superar los momentos de dificultad.

"El fiel que ha comulgado con su dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por los no creyentes; es también un hombre que *puede* más. Siente en él mayores fuerzas para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Está por encima de las miserias humanas, porque se ha elevado por encima de su condición de hombre y se cree a salvo del mal, cualquier que sea la forma en que se conciba el mal" (Durkheim 1993: 652).

Consiste lo anterior en un doble movimiento de dar y recibir que corresponde a los actos sacrificiales y los actos de comunión. "En la forma que presenta cuando está totalmente desarrollado, el *sacrificio* se compone de dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación. El fiel comulga con su dios ingiriendo un alimento sagrado [del que se fortalece, RF] y, al mismo tiempo, hace una ofrenda a ese dios." (Durkheim 1993: 543).

El fiel recibe algo de lo sacro, a saber, la renovación moral que necesita para poder vivir, "el consuelo moral que procura la celebración regular del culto" (Durkheim 1993: 569). Por su parte, la divinidad recibe del creyente algo que le permite permanecer en el mundo, un sacrificio. ¿Pero cómo iba algo que tiene una dignidad superior, como es el caso de lo sagrado, depender de la vida profana de los hombres? La respuesta que da Durkheim a este pregunta es la siguiente: puesto que las fuerzas sagradas no son otra cosa que la representación de la vida social, es comprensible que, por un lado, el creyente (el individuo) requiera de esa la fuerza moral del grupo para poder vivir (comunión), al tiempo que, por otro lado, el grupo depende la fuerza del individuo para su propia existencia (oblación).

"...hemos tratado de probar [que] el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada (...). Por un lado, el individuo recibe de la sociedad lo mejor de sí mismo, le da una fisonomía propia y un sitio entre los demás, lo que constituye su cultura intelectual y moral. Quitadle al hombre el lenguaje, las ciencias, las artes y las creencias morales y caerá en el rango de la animalidad. De manera que los atributos característicos de la *naturaleza humana*" se los debemos a la sociedad. Pero, por otra parte, la sociedad no existe ni vive salvo en y por los individuos. Si se borra de las mentes individuales la idea de la sociedad, si las creencias, las tradiciones y las aspiraciones de la colectividad dejan de ser sentidas y compartidas por los particulares, la sociedad morirá. Así que podemos repetir de ella lo que decíamos antes de la divinidad: sólo tiene realidad en la

medida en que ocupa un lugar en las conciencias humanas, y ese lugar somos nosotros quienes se lo otorgamos. Ahora podemos vislumbrar la razón profunda de que los dioses no pueden prescindir de sus fieles más de lo que éstos pueden prescindir de los dioses: es que la sociedad, cuya expresión simbólica son los dioses, no puede pasarse (sic) sin los individuos ni éstos sin la sociedad" (Durkheim 1993: 550).

Se trata de una idea que se había señalado más arriba. Por un lado, el fiel recrea el carácter sagrado de sus objetos de culto; él, por así decirlo, *crea* aquello que adora. Si el dios depende del creyente, de que éste le brinda el alimento de su espíritu, es porque el dios no es otra cosa que la sociedad. Sin embargo, es por esto mismo que el creyente no puede prescindir del dios.

"Así que se puede decir que es él el que hace a sus dioses, o, al menos, el que les hace perdurar, pero, al mismo tiempo, él también perdura gracias a ellos. Gira, pues, habitualmente en el círculo que, según Smith, está implícito en la noción misma de tributo sacrificial: da a los seres sagrados un poco de lo que recibe de ellos, y recibe de ellos todo lo que les da" (Durkheim 1993: 541).⁵⁰

Durkheim enfatiza la mutua relación de dependencia que existe entre los dos términos que él llama "individuo" y "sociedad". La vida social, como hemos señalado arriba, exige al individuo innumerables sacrificios, pues le pide apegarse a ciertos cánones e instituciones que no siempre convienen a sus deseos o intereses particulares. Es por ello que Durkheim dice que la vida social implica de suyo un tipo de *ascetismo*, de renuncia al mundo, pues no hay religión ni sociedad que imponga a sus miembros interdictos y prohibiciones, en la que no existan tabúes (cf. Durkheim 1993: 498). Por otro lado, sin embargo, la vida social también retribuye cosas al individuo, y por así decirlo lo sostiene.⁵¹ "La única hoguera en la que podemos calentarnos moralmente es la que forma la sociedad de nuestras semejantes, y las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y acrecentarlas nuestras son las que otro nos presta" (Durkheim 1993: 665).

⁵⁰ Cuando se critica a Durkheim el argumentar circularmente al hacer depender a la religión de la sociedad y viceversa, habría que pensar en pasajes como éste, en donde Durkheim parece estar consciente de esta forma de proceder, como si para él la figura del círculo describiera adecuadamente ciertos aspectos de la vida social.

⁵¹ Es lo que se quiere decir cuando se afirma que son las creaciones sociales (como le lengua, las costumbre, las leyes, etc.) las que *humanizan* al individuo. Se trata de una idea que Durkheim sostiene, desde luego, pero alrededor de la cual parece haber consenso entre la comunidad sociológica, pero que no es universalmente compartida por todos los estudios de la religión, como veremos en el capítulo II.

3.2 Representación: la religión como intérprete.

Pero el papel de la religión no acaba, para Durkheim, en su función de renovación moral, individual y colectiva: ella también *representa* a la vida colectiva. Durkheim señalaba en este sentido que "las religiones son el modo primitivo en el que las sociedades toman conciencia de sí y de su historia" (Durkheim 1950: 250).⁵² Son dos los sentidos en que la religión cumple esta tarea y ellos deben ser distinguidos con claridad. En este punto seguimos a S. Lukes:

b.1) En el primero de ellos, la religión elabora representaciones de la vida social con el fin de hacerlas inteligibles, de explicarlas. Vista así, la religión realiza una tarea que más tarde estaría llamada a cumplir la sociología.

b.2) El segundo concierne al modo en que la religión representa de forma simbólica o dramatizada aspectos de la vida social, pero sin afán de *entenderlos*. "La religión no ignora la sociedad real ni hace abstracción de ella, sino que es su imagen y refleja todos sus aspectos, incluso los más vulgares y repulsivos" (Durkheim 1993: 658). Comporta este segundo sentido la *expresión* de realidades sociales, así como un aspecto que Durkheim llama "recreativo o estético" (Lukes 1973: 465-470; Durkheim 1993: 599).

Entre estos modos o sentidos del representar se extiende toda la distancia que hay entre la explicación científica y la *expresión* de un hecho social en un cuadro o su representación dramática –como en el teatro.⁵³ En el primero, la religión cumple una función de índole *cognitiva* –destinada a desaparecer con el proceso de secularización–; aquí, la religión habla sólo al intelecto del hombre, responde a la

⁵² La religión es, para Durkheim, la autoconciencia simbólica de la sociedad, una autoconciencia que no es, sin embargo, transparente a los miembros de aquélla (cf. Giddens 1972: 21)

⁵³ Este modo de ver a la representación religiosa tiene cercanía, así lo pensamos, con las escuelas que ven en los mitos una representación, una simbolización de la vida psíquica (especialmente, véase la obra de J. Campbell, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1959)

pregunta "por qué" (Cf. Lukes 1973: 465-470). En el segundo, la religión dice *drama*; se trata de un tipo de *representación* que habla no tanto al intelecto como al *sentimiento* del individuo, y está más próximo a las experiencias estéticas y artísticas (Lukes 1973: 469). "...extrañas a cualquier fin utilitario [habla de ciertas fiestas dedicadas a la serpiente Wollunqua], hacen que los hombres olviden el mundo real, para transportarlo a otro en el que su fantasía se encuentre más a gusto. Los distraen." (Durkheim 1993: 598).

En la representación de tipo cognitiva, la religión haría las veces, como se ha sugerido, de una "ciencia primitiva". La religión "es ante todo un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros, así como las relaciones, oscuras pero íntimas, que mantienen con ella." (Durkheim 1993: 370). Así, nociones abstractas como la del principio totémico habrían surgido para dar cuenta de experiencias que más tarde la sociología revelaría como producto de fuerzas sociales. Los espíritus malignos se habrían ideado para explicar el origen de los sufrimientos originados por el mundo natural o social, etcétera. En la medida en que cumple una función *cognitiva* este representar religioso tendría semejanzas con el quehacer de la ciencia, aunque desprovisto, se entiende, de todo método y precisión, y estaría destinado a ser sustituido por ésta (cf. Lukes 1973: 466-468).⁵⁴

Por lo que concierne a la representación que *expresa* aspectos de la vida social, un buen ejemplo de ésta es la idea del "tótem como bandera del clan". Un grupo tiene una bandera, no para explicarse su propia unidad, sino para *expresarla*, para hacerla visible, para mostrarla. Este tipo de representación no alude solamente al intelecto, sino sobre todo a los sentimientos: al sentimiento de pertenencia al clan, en este caso. Sobre su aspecto estético: "Durkheim concibió entonces a la religión como ligada necesariamente a «la libre combinación del

⁵⁴ No encontramos fácil la distinción entre representaciones puramente *cognitivas* y presentaciones de tipo *expresivo*, pues algunos tipos de expresión aluden fuertemente al intelecto. El tótem es usado por Lukes para ilustrar tanto un caso de representación explicativa como un caso de representación expresiva, lo cual es cuando menos confuso (Cf. Lukes 1973: 466 y 477).

pensamiento y la actividad, al juego, al arte, y a todo lo que sirve para recrear al espíritu agotado». Y al arte «no simplemente como un ornamento externo; pues el culto tiene «en sí mismo algo de estético» y, ciertamente, «hay una poesía inherente a toda religión»" (Lukes 1973: 470; las citas corresponden *Las formas*: 596–603). Este aspecto de la religión ocupa en Durkheim, de manera poco afortunada, creemos,⁵⁵ un lugar secundario, y él mismo pidió no exagerar su importancia. En todo caso, la representación dramática sería uno de los modos en que la religión renueva moralmente al individuo (cf. Lukes 1973: 470).

Quizá valga la pena señalar aquí el modo en que esta función representativa de la religión está ligada con el origen social que ella misma tiene. No sólo serían las fuerzas colectivas el sustrato del que habría nacido la religión —la distinción entre lo sagrado y lo profano— también serían ellas, y acaso no por casualidad, el objeto de sus representaciones.

Hasta aquí lo tocante a la representación. Aunque quizá no del todo. En el siguiente apartado abordamos un tema, el de la dualidad de la naturaleza humana, confiados en que él pueda ilustrar mucho de lo arriba expuesto, ante todo con relación a la hipótesis explicativa sobre el origen de la religión propuesta por Durkheim. En lo concerniente al modo en que Durkheim aborda el problema del alma y el cuerpo, podremos encontrar también un buen ejemplo de la forma en que lo religioso representa ciertos aspectos de la vida social. En el apartado que le sigue, abordamos un tema no expuesto hasta ahora: el de la ambigüedad de la noción de lo sagrado. Pero permítasenos antes terminar esta sección con un breve inciso dedicado al papel que para Durkheim ha jugado la religión en el *nacimiento* de numerosas expresiones de la vida social.

⁵⁵ Siguiendo la intuición inicial de Durkheim, habría que explorar qué representan este aspecto estético y poco "serio" de la religión.

3.3 La religión como origen de la vida social.

Según Durkheim, las instituciones humanas tienen una deuda no pequeña con la vida religiosa: "...podemos decir que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión" (Durkheim 1993: 655). Lo mismo puede decirse del pensamiento, pues, de acuerdo con él, las categorías mismas del pensamiento (espacio, tiempo, causalidad, etc.) tendrían un origen social y entonces religioso.

"Hace mucho que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión es porque la religión, a su vez, ha comenzado haciendo las veces de ciencia y filosofía. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es que no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado: ha contribuido a formar el espíritu mismo. Los hombres no sólo le deben, en una parte considerable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual dichos conocimientos son elaborados" (Durkheim 1993: 655).

En suma, y para no dilatar más la exposición,

"Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión" (Durkheim 1993: 655).

3.4 Religión y modernidad en Durkheim.

De acuerdo con Steven Lukes, Durkheim logró conciliar las visiones según las cuales a) el mundo moderno vive un proceso de creciente secularización y racionalización (Max Weber); b) la religión es un elemento constitutivo de la vida social (Maistre y de Bonald); y c) es posible, dentro del mundo, moderno crear alternativas funcionales a la religión tradicional mediante una religión secularizada, basada en la ciencia y la razón (Comte y Saint-Simon). (Lukes 1973: 474-477 y ss.). ¿Cómo logró esto?

Durkheim está de acuerdo con Maistre y Bonald cuando afirma que hay "algo eterno" en toda religión, algo que está destinado a sobrevivir a todo cambio social.

Esto eterno de toda religión está ligado en primer lugar a la distinción entre sagrado y profano, pues toda época ha conocido y conocerá siempre esta división del mundo, aunque el contenido que se le de a lo sagrado sea de carácter "secular". La modernidad conoce el culto al *individuo*, al *progreso* y a la *razón*, formas seculares de religiosidad. Y otro tanto puede ser dicho de la religión en cuanto a su función de tonificar los lazos morales que unen a la colectividad y ayudan al individuo a vivir (cf. Lukes 1973: 475)

Pero en la medida en que la religión es también "pensamiento", en la medida en que ha sido también una fuente de representaciones de la vida social y ha comportado, por lo tanto, un aspecto cognitivo (relacionado con la representación que los hombres se hacen del mundo), la religión estaría destinada a dejar su lugar a la ciencia. Y, sin embargo, "en la medida en que la religión es acción, y en la medida en que es un medio por el que el hombre se mantiene vivo, la religión no puede ser sustituida por la ciencia" (Durkheim cit. Lukes 1973: 476).

"En las naciones y los medios más cultivados es frecuente encontrar creyentes que, aun teniendo dudas sobre la eficacia específica que el dogma atribuye a cada rito aisladamente considerado, continúan practicando el culto. No están seguros de que el detalle de las observaciones preescritas sea justificable *racionalmente*", pero sienten que les es imposible liberarse de él sin caer en un desconcierto que les asusta. El hecho mismo de que la fe haya perdido en ellos sus raíces intelectuales, pone de manifiesto las raíces profundas en las que se apoya. Por eso, las críticas fáciles, a las que un racionalismo simplista ha sometido a veces las prescripciones rituales, suelen dejar indiferente al fiel: y es que la verdadera justificación de las prácticas religiosas no está en los fines aparentes que persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias y en la manera en que afectan a nuestro nivel mental [y, en general, emotivo y moral, RF]" (Durkheim 1993: 569).

Es, en suma, en su aspecto de *acción* (y creencia *absoluta* en algo: fe) que la religión tiene algo de eterno e inmutable; mas en su papel de generadora de *conocimiento*, la religión no puede hacerle frente a la ciencia y está entonces destinada a desaparecer con el incremento de la racionalización del mundo (Weber), y a ser sustituida por formas científicas de elaborar conocimientos sobre el mundo, señaladamente por la sociología en lo tocante al conocimiento del mundo social (Comte y Saint-Simon).

Es sólo a partir de la distinción entre estos dos aspectos de la religión –los ligados a las creencias y a la fe, por un lado, y los ligados al conocimiento sobre el mundo, por el otro– que Durkheim puede concebir al hecho religioso como inherente a la vida social y, al mismo tiempo, postular el avance ilimitado de la ciencia (cf. Lukes 1973: 476–477).

"El fiel que ha comulgado con su dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por los no creyentes; es también un hombre que *puede más*. Siente en él mayores fuerzas, para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Está por encima de las miserias humanas, porque se ha elevado por encima de su condición de hombre y se cree a salvo del mal, cualquiera que sea la forma en que conciba el mal" (Durkheim 1993: 652).

4. La dualidad de la naturaleza humana y las dicotomías de la sociología durkhemiana.

El viejo tema de la dicotomía entre alma y cuerpo ofrece a Durkheim, como decíamos, un buen ejemplo para hacer uso de su hipótesis acerca del origen de la religión. Se trata de uno de esos casos en que la representación explicativa de la religión debe dar paso, según Durkheim, a la comprensión científica de los hechos. Como veremos, la explicación que Durkheim ofrece sobre el origen y el sentido del asunto en cuestión ilustra muy bien no solamente su propia teoría de acerca de la religión, sino también el proceder dicotómico de la obra del sociólogo francés (sobre esto último, cf. Lukes 1973: 16 y ss.).

En toda época y lugar, el ser humano ha tenido –afirma Durkheim– una viva conciencia de que en él conviven dos fuerzas, dos entidades no sólo del todo distintas una de la otra, sino incluso antagónicas, opuestas entre sí: el alma y el cuerpo. El hombre se ha representado el alma de varias maneras, pero invariablemente le ha otorgado un carácter más etéreo que aquel con el que identifica al cuerpo. Éste aparece siempre atado al mundo sensible, al universo material, mientras el alma se ha visto siempre como perteneciente a otro mundo: al mundo de lo sagrado. Ello explica la dignidad superior con la que se le ha

tratado en toda época y su correlato, el carácter profano que ha tenido el cuerpo ha tenido también en toda época y lugar (cf. Durkheim 1973: 150).⁵⁶

Como en el caso de la religión en general, una creencia que ha gozado de aceptación universal no puede descansar sobre una ilusión: no se ha engañado el hombre —continúa Durkheim— al verse a sí mismo como dividido en dos entidades. En verdad, esta idea de sí no hacía sino manifestar la naturaleza de las cosas, por más que ésta no pudiera ser aprehendida por el hombre con alguna claridad. El hombre es doble, porque en él conviven dos fuerzas de carácter distinto. "...nuestra actividad presenta dos formas diferentes: de un lado están las sensaciones, la actividad sensible; de otro lado, el pensamiento conceptual y la actividad moral" (Durkheim 1973: 151).

Pero estos dos modos de ser se rechazan mutuamente, lo que a uno conviene al otro repugna en grado sumo. Mientras los fines perseguidos por las pulsiones sensibles tienden a satisfacer al individuo y sólo a él (egoísmo), los fines que impone el pensamiento conceptual y la moral son de carácter impersonal, tienden entonces a chocar necesariamente con los deseos egoístas de nuestra parte sensible. La moral inicia con el desapego hacia uno mismo, con la renuncia a satisfacer en primer lugar las propias necesidades: es por eso que toda moral es altruista e implica un sacrificio para el hombre. Y por más que este sacrificio sea tomado de buena gana no deja de ser tal: el dolor que se inflinge a sí mismo el asceta nunca dejará de ser dolor. De manera análoga, el pensamiento no puede existir si no es a partir de moldes impersonales: los conceptos, cuyo origen entonces no puede radicar en el individuo. La distancia que separa al alma del cuerpo, entonces, no es otra que la que hay entre lo personal y lo impersonal, entre el individuo y la sociedad (cf. Durkheim 1973: 151).

⁵⁶ Desde luego, la tesis de que el cuerpo ha tenido en toda época y lugar una carácter profano no se sostiene a la luz de los datos con que hoy se cuenta gracias a la etnología, la historia comparada de las religiones, etc. Un solo ejemplo basta en este sentido. El hombre primitivo concibe su cuerpo como un "anthropo-cosmos"; su cuerpo participa también del ámbito de lo sagrado (Eliade 1955: 39).

De manera tal, dice Durkheim, que el hombre se haya envuelto en una tensión entre sus propios intereses, egoístas, y los intereses y exigencias de su grupo; entre sus propias necesidades –de carácter biológico– y las de su sociedad, que pueden ser compatibles, es cierto, y muchas veces lo son; pero que, cuando se hallan en discordancia, pueden ser fuente de sufrimiento para el individuo. "No hay acto moral –ya se ha dicho– que no implique un sacrificio en su realización" (Durkheim 1972: 152). Es porque la sociedad, para existir, debe encarnar en el individuo, en cada individuo, que los hombres han tenido la sensación de poseer una doble naturaleza, de encontrar dentro de ellos dos fuerzas que lo mismo se ayudan que se enfrentan. Es porque la sociedad no podría existir si no se depositara en cada individuo –forzándolo, como un dios o una diosa, a su imagen y semejanza– que el hombre ha tenido siempre la sensación de participar él mismo en lo que es sagrado.

Si se ha visto siempre en cada individuo un portador del principio sagrado, esto se debe simplemente a que el grupo deposita en cada uno de sus miembros sus valores y normas. Pero esto equivale a decir que el individuo encarna el *principio totémico* dentro de sí. El alma no es otra cosa, según Durkheim, que este principio sagrado encarnado en cada individuo: "...el alma individual es sólo una parte del alma colectiva del grupo; es la fuerza anónima que fundamenta el culto, pero encarnada en un individuo, casada con su personalidad: es el *mana* individualizado" (Durkheim 1993: 429).

Al grupo debe el hombre todo tipo de sacrificios, del grupo recibe, también, los mayores bienes que posee, ya se ha mencionado con anterioridad: no solamente las energías que lo ayudan a sobrellevar su existencia; también las creaciones que hacen de él un ser civilizado y lo elevan por encima de la animalidad: el lenguaje, las costumbres, toda tecnología y creencia, el pensamiento mismo. En otras palabras, la sociedad exige al individuo renunciar a sus propios instintos, pero al mismo tiempo lo sostiene en los momentos de dificultad:

"Nuestra conciencia moral es el nódulo en torno al cual se ha formado la noción de alma; y sin embargo, cuando nos habla nos parece provenir de un ser exterior y superior a nosotros, que nos da leyes y que nos juzga, pero que también nos ayuda y nos sostiene. Cuando la tenemos a nuestro lado, *nos sentimos más fuertes para superar las pruebas de la vida*", más seguros de triunfar, lo mismo que el australiano se siente más animoso frente a sus enemigos cuando confía en su ancestro o en su tótem personal. Hay, pues, algo objetivo en la base de los distintos conceptos de este tipo, ya se trata del *genius* romano, el tótem individual o del ancestro del Allcheringa, y por eso, aunque bajo formas distintas, han sobrevivido hasta nuestros días. Es como si realmente tuviésemos dos almas, una que está en nosotros o, mejor dicho, que es nosotros, y la otra que está fuera y cuya misión es *controlar y ayudar* a la primera"⁵⁷ (Durkheim 1993: 452-453).

En suma, "...lo mismo que la noción de fuerza religiosa o de divinidad, la noción de alma no carece de realidad. Es muy cierto que nosotros estamos constituidos por dos partes distintas que se oponen una a otra como lo profano y lo sagrado, y en algún sentido, puede decirse que algo hay de divino en nosotros. Pues la sociedad, esa fuente única de todo lo que es sagrado, no se limita a movernos desde fuera o a afectarnos pasajeramente, *sino que se organiza en nosotros de forma duradera*". Allí suscita todo un mundo de ideas y sentimientos que la expresan pero que, a la vez, son parte integrante y permanente de nosotros mismos (...) En realidad nosotros estamos formados por dos seres, en sentidos divergentes y casi contradictorios, uno de los cuales ejerce una supremacía real sobre el otro. Tal es el sentido profundo de la *antítesis*, que todos los pueblos conciben con mayor o menor claridad, entre el cuerpo y el alma, entre el ser sensible y el ser espiritual que coexisten en nosotros" (Durkheim 1993: 428).⁵⁸

Como se aprecia de lo anterior, a la diferencia entre sagrado y profano corresponde, en el nivel de su hipótesis, la diferencia entre sociedad e individuo. Pero esta diferencia le permite dar cuenta de la relación entre el alma y el cuerpo, que no es otra, según él, que la que separa, dentro del hombre, su parte sensible y biológicamente determinada de aquella parte suya regida por normas morales,

⁵⁷ Se trata, a nuestro modo de ver, de un esquema del espíritu parecido al de G. H. Mead. La parte interior del alma equivaldría al yo, mientras que la parte exterior a lo que Mead llama el otro generalizado. (G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1973).

⁵⁸ Como se ve, la dualidad del alma, en Durkheim, tiene que ver con aquel otro dualismo entre espíritu y materia, cuerpo y alma, etc. Este tipo de dualismo está lejos de poseer la universalidad postulada por Durkheim, y merece ser discutido con todo detalle.

en la conducta, y por conceptos en lo que a pensamiento toca. Se trata, como ha señalado Lukes, de una forma de dicotómica de proceder al examinar el mundo social, a la que habría que añadir, para completar el cuadro, la diferencia entre sociología y psicología, por un lado, y lo normal y lo patológico, por el otro (Lukes 1973: 16–29).⁵⁹

Sagrado	Profano
Sociedad	Individuo
Normas	Pulsiones
Conceptos	Sensaciones
Alma	Cuerpo
Representaciones colectivas	Representaciones individuales
Conciencia colectiva	Conciencia individual
Momentos de dispersión	Momentos de congregación (efervescencia colectiva)

Cuadro 1.1. Las dicotomías del pensamiento durkheimiano.

Sin embargo, a pesar de la apariencia rígida que pueda dar esta forma dicotómica de proceder al analizar la religión, la noción de lo sagrado en Durkheim comporta también un carácter fluido. Lo sagrado puede volverse profano y viceversa; más aún, lo sagrado mismo posee un carácter contradictorio; la ambigüedad de la noción de lo sagrado es el tema del siguiente apartado.

5. La ambigüedad de la noción de lo sagrado.

No hemos hasta ahora tocado una característica de lo sagrado que reviste la mayor importancia, la ambigüedad de su naturaleza.⁶⁰ Fue Robertson Smith – según el propio Durkheim– quien primero señaló esta característica de lo sagrado, el de comportar a la vez un carácter *puro*, asociado a lo que resulta benéfico para el hombre y éste estima, como la vida y la salud, y un carácter *impuro*, al que corresponden manifestaciones de lo dañino para el hombre, como la muerte y la enfermedad. Es en la posibilidad de que algo puro se transforme en algo impuro y

⁵⁹ Si se ha de aceptar esta proposición de Lukes, habría que añadir a la lista de dicotomías las distinciones entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, lo normal y lo patológico, así como entre lo tradicional y lo moderno.

⁶⁰ El término ambigüedad, desde luego, está próximo a lo que, para Eliade, es la naturaleza polimorfa de lo sagrado y el símbolo, como veremos en el capítulo II.

viceversa donde radica la ambigüedad de lo sagrado. Así, la carne del animal totémico, santa por excelencia, se convierte en mortífera si se consume indebidamente; (i.e., lo sagrado tiene dentro de sí elementos contradictorios).

"Hay dos clases de sacralidad: una fausta y otra infausta, y entre estas dos formas opuestas no sólo no hay solución de continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y al revés. La ambigüedad de la noción de lo sagrado reside en la posibilidad de tales transformaciones" (Durkheim 1993: 644).

Sin embargo, Smith no se preocupó por ofrecer una explicación de estos hechos, lo cual, por el contrario, Durkheim se esfuerza por hacer. Su explicación seguirá la misma línea argumentativa que se ha examinado hasta ahora. Si lo sagrado tiene en su origen a la vida social, toda ambigüedad suya no puede sino reflejar ambigüedades en el seno de las fuerzas morales que conforman lo social. El origen de estos hechos no puede residir sino en la naturaleza de la vida social misma (cf. Durkheim 1993: 644; Prades 1998: 144).

En efecto, Durkheim ve en los cambios emotivos del clan el origen de estos hechos. "Como reflejan el estado afectivo en el que se encuentra el grupo, basta con que cambie ese estado para que ellas, a su vez, cambien de sentido" (Durkheim 1993: 646). Tanto las potencias maléficas o como las benéficas son, en último análisis, representaciones de la vida colectiva en alguno de sus aspectos. Pues la vida colectiva comporta momentos de sufrimiento, como aquellos experimentados durante los ritos piaculares, realizados con motivo de la pérdida de algún miembro del grupo o de algún objeto sagrado, al igual que momentos en que la vida colectiva se encuentra de nuevo a sus anchas, como cuando han finalizados estos mismos ritos, y el grupo se encuentra reanimado y lleno de fuerzas por efecto del duelo.

"En resumen: los dos polos de la vida religiosa corresponden a los dos estados opuestos por lo que atraviesa la vida social. Entre lo fasto y lo nefasto hay el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectivas (...) En definitiva, la unidad y la diversidad de la vida social constituye también la unidad y la diversidad de los seres y de las cosas sagradas" (Durkheim 1993: 648).

Volveremos brevemente sobre el tema en el capítulo tercero, donde trataremos de ligarlo a la noción de coincidencia de los opuestos de Eliade y el Círculo de Eranos.

6. Críticas a *Las formas elementales*.

Las críticas recibidas por *Las formas elementales* pueden clasificarse, según Lukes, en etnológicas, metodológicas, teóricas y lógicas. Mencionemos aquí algunas de ellas.

a) Críticas etnológicas. i) No hay evidencia de que la noción de *wakan* se halla derivado de la de *principio totémico*. ii) Hay información que contraviene la tesis que ve en el clan la forma de organización social por excelencia de los pueblos australianos; iii) el totemismo practicado en las regiones centrales de Australia es atípico con relación al resto de las prácticas religiosas australianas, y muchos de sus elementos constitutivos no aparecen en otros tipos de totemismo; iv) el totemismo australiano no es el totemismo más primitivo que se conoce; v) hay evidencia que refuta la identificación del totemismo con las formas más simples de organización; vi) hay clanes sin tótems y prácticas totémicas sin clanes, por lo cual no se sostiene la afirmación de Durkheim en el sentido de que el tótem es la religión del clan; vii) el totemismo carece de toda universalidad entre las prácticas religiosas de las sociedades poco diferenciadas.⁶¹ (cf. Lukes 1973: 477-478; Eliade 1955: 27, nota 8).

b) Críticas metodológicas. Durkheim ignoró evidencia empírica cuando ella contravenía con sus hipótesis. Utilizó asimismo información proveniente de fuera de Australia cuando ello le iba bien con su teoría. Por otra parte, dejó fuera de su observación el papel de líderes y funcionarios religiosos —como chamanes, magos, profetas, etcétera—; así como los efectos de la religión que no apuntaran hacia la integración social (cf. Lukes 1973: 479-480).

⁶¹ Respecto a esta última crítica: "La importancia que atribuimos al totemismo es, pues, totalmente independiente de la cuestión de saber si ha sido universal, y nunca lo repetiremos bastante" (Durkheim 1993: 171).

c) Críticas teóricas. Durkheim hizo de la sociedad la única fuente de la que emana la vida religiosa, con lo cual queda eliminada cualquier explicación de la religión que no sea estrictamente sociológica (cf. Lukes 1973: 481). En este sentido, el lector de *Las Formas* encontrará una de las lagunas más grandes del libro en la ausencia de una definición rigurosa del concepto de sociedad. ¿Qué debemos entender, en efecto, cuando Durkheim nos dice que es la sociedad el sustrato y la fuente de toda religión? En otras palabras, ¿con qué definición de sociedad está trabajando Durkheim?

"A nuestro parecer, en efecto, una parte importante de los malentendidos y de la ineficacia de las controversias (sociologismo, relaciones individuo-sociedad, etc.) se deriva directamente del hecho de la indeterminación del concepto de sociedad en Durkheim (...) la principal y más lamentable laguna de la empresa durkheimiana" (Prades 1998: 238). Lo anterior indica que toda reconstrucción o renovación de las tesis durkheimianas tendría que pasar por una formulación, cuanto más precisa mejor, del concepto de sociedad⁶².

d) Críticas lógicas. Se ha señalado en este sentido que la argumentación presente en *Las formas* es de carácter tautológico.⁶³ Durkheim —se señala— argumenta circularmente cuando hace de la religión la matriz de proviene la vida social, por un lado, y hace a la sociedad la fuente de la vida religiosa, por el otro. Acaso la fuerza de crítica provenga de la laguna que el mismo Durkheim dejó alrededor de su definición de sociedad. "En efecto, se advierte claramente en el pensamiento de Durkheim en este campo una tendencia al razonamiento circular porque tiende a tratar los patrones religiosos como una manifestación simbólica de la "sociedad", pero al mismo tiempo tiende a definir el aspecto más fundamental de la sociedad como un conjunto de patrones de sentimientos morales y

⁶² Al respecto, no podemos sino pensar en las elaboraciones que se han hecho al respecto en los últimos decenios sobre el concepto de sociedad (J. Habermas, A. Giddens, P. Berger y T. Luckmann, N. Luhmann, R. Jöckisch, etcétera), y preguntarnos el sentido y alcance que las tesis durkheimianas sobre la religión cobran desde ellas.

⁶³ La circularidad, por otro lado, no comporta de suyo un vicio. Al lado de la tautología y la contradicción —formas estériles de circularidad—, existe un tipo de circularidad fructífera de carácter autopoiético que ha sido objeto de interés para la teoría social contemporánea, por ejemplo en la obra de N. Luhmann. Lamentablemente, Durkheim parece enfrascado en un tipo de argumentación tautológica, y no parece advertir las posibles salidas a este dilema presentes en su misma teoría (cf. Ramos 1999: 214 y ss.).

religiosos" (Parsons 1954: 50). Sería interesante hallar una salida a la circularidad del argumento dentro de los marcos del mismo sistema durkheimiano.

7. Observaciones finales.

a) Durkheim apuntala una teoría sobre la religión que gira en torno a la distinción entre sagrado y profano, misma que tiene por objetivo contribuir a la comprensión de la época moderna y, en último término, revelar un aspecto esencial de la humanidad, también ligado a la noción de lo *sagrado*. Detrás de su proyecto sociológico se encuentra la firme convicción de la capacidad de la razón humana para aprehender a la realidad, que es una a pesar de que es posible encontrar en ella diferentes niveles de complejidad –la materia inerte, la vida, la psique y la sociedad–. En todo caso, su estudio sobre lo sagrado desborda el puro interés por la cuestión religiosa, y hace patente la centralidad del tema para el mundo moderno y, entonces, también para la disciplina sociológica.

b) Lo sagrado, para Durkheim, no es una propiedad intrínseca de ciertos objetos, ni algo que se revela al hombre de modo ajeno a su propia actividad; es, por el contrario, el producto de ésta, algo que él mismo *añade o atribuye* a ciertos objetos, instituciones, lugares, personas o tiempos, independientemente de las características que éstos puedan comportar. Es, en suma, una construcción social que se define por oposición a lo profano, y puede ser vista tanto como la manifestación de una realidad a la vez immanente y trascendente al individuo, la realidad social (modelo de trascendencia, en la que lo profano se identifica con lo mundano), como en términos de la exigencia de integridad (modelo del tabú, dentro del cual lo profano es aquello que transgrede los límites de lo sagrado, aquello que debe mantenerse a raya de lo sagrado por el riesgo que supone para la integridad de éste) (cf. Paden 1996).

b.1) En otras palabras, Durkheim está planteando la pregunta por aquello que permite la existencia de algo así como "lo sagrado", cuando no vemos en la

realidad física nada que pudiera sostener tal idea. El tema es, así lo creemos, el de las condiciones de posibilidad de la sociedad en tanto realidad *sui generis* y simbólica.

c) Si lo sagrado es algo que los hombres atribuyen a ciertos objetos, una propiedad que ponen en ellos, es sólo en virtud de que hay fuerzas colectivas que los empujan a hacer esto. Es la vida social, señaladamente en los momentos de efervescencia, la única capaz de haber producido en el espíritu del hombre la necesidad de trazar en el mundo la distinción entre lo sagrado y lo profano. Tal es el origen de uno y otro concepto, origen que permanece refractario a las mentes de los individuos y que sólo se hace transparente por obra del análisis sociológico.

d) Al hacer esto, al atribuir a causas sociales el origen de lo sagrado y, por lo tanto, de la vida religiosa, Durkheim busca otorgar a la religión una base real y un lugar en toda sociedad, con lo cual se distancia tanto de las perspectivas que concebían a la religión como una ilusión o como el producto del pensamiento pre-científico, como de aquellas concepciones de la religión basadas en fuerzas radicadas en un ámbito meta-humano y meta-natural. En este sentido, la obra de Durkheim busca reconocer el lugar de la religión y lo sagrado en toda sociedad más que "reducir" la vida religiosa la sociedad, como a veces se le ha acusado de hacer (cf. Paden 2002: 17-18). Pero Durkheim adelanta dos hipótesis adicionales sobre la cuestión religiosa en general, una de carácter funcional y otra que ve en la religión una suerte de intérprete de la vida social (cf. Lukes 1973: 465-477).

d.1) En cuanto a sus funciones –hipótesis funcional–, la religión tendría como tarea el crear y recrear la vida social e individual o, en dos palabras, la *solidaridad* social –i.e. las *fuerzas morales* (regulación) y los *ideas últimas* (integración) que, cuando son comunes al grupo, lo mantienen unido y sirven de sostén a la vida del

individuo—⁶⁴ El segundo componente de la solidaridad social, el relativo a las *ideas últimas* comunes, conecta a la teoría durkheimiana sobre lo sagrado con la cuestión del *sentido* —aunque este término no aparezca en Durkheim tal cual— (cf. Ramos 1999: 45), cuestión cara al pensamiento del autor que nos ocupa en el siguiente capítulo, M. Eliade.

d.1.1) Habrá que señalar, sin embargo, que lo sagrado no ocupa en Durkheim solamente un lugar respecto al mantenimiento del orden o la integración, pues hay también elementos en sus escritos que ponen a lo sagrado en relación con la transgresión de las normas, señaladamente en su noción de efervescencia colectiva.

d.2) La religión también representa a la vida social: i) busca por un lado hacerla inteligible, clara para el intelecto, *explicarla* —se trata de un aspecto de la religión destinado a ser desplazado por el proceso de secularización; ii) permite, por otro lado, que ella se *exprese*, y en este permitir la expresión de la sociedad comporta también un aspecto estético. En este sentido, la religión comporta de suyo un carácter *simbólico* que remite en último término a la realidad social sobre la que se apoya. Sería muy interesante hacer una comparación entre el simbolismo en Durkheim y el simbolismo en el pensamiento de Eliade o Jung, pero tal comparación escapa a los límites de este trabajo. Con todo, es pertinente señalar el carácter simbólico que Durkheim atribuye a la religión y por extensión a lo sagrado.

e) Es a partir de estas hipótesis que Durkheim sugiere la identidad entre la sociedad y lo sagrado, misma que no implica una relación unilateral de causalidad, sino una suerte de causalidad circular. En última instancia, al atar a lo sagrado a la vida social, Durkheim sugiere la perennidad de lo sagrado como tal y, más aún, parece sugerir la imposibilidad de la vida social en ausencia de un referente

⁶⁴ Sobre la distinción entre regulación e integración, véase Ramos 1999: 195.

sagrado.⁶⁵

e.1) La permanencia de lo sagrado en todo orden social puede ilustrarse con el tema del respeto que inspiran los objetos sagrados, y la exigencia que ponen de no ser profanados. Lo sagrado es aquello cuyos límites no han de ser trasgredidos; si el respeto mismo es de carácter sagrado, se hace evidente que ningún orden social es posible sin la existencia de un referente sagrado (cf. Paden 1996: 4 y ss.). Volveremos sobre el tema en el capítulo III cuando hablemos de la construcción de "mundos" humanos.

f) Lo sagrado comporta para Durkheim una dosis de ambigüedad. Se trata de un aspecto de lo sagrado ya señalado por R. Smith, y que parece adelantar, de algún modo, el tema de la coincidencia de los opuestos, que M. Eliade, el autor que nos ocupa en el siguiente capítulo, señala como característica de toda sacralidad y simbolismo.

g) Al hacer un balance de la obra de Durkheim en torno a la religión, Prades sugiere que, a pesar de sus errores y lagunas –y de las numerosas críticas de las que ha sido objeto–, ella puede ser tomada como un como una fuente de ideas fértiles para la investigación sociológica y como un camino que, aunque inconcluso, posee una orientación prometedora para el conocimiento del hombre (cf. Prades 1998: 282).⁶⁶ "Estas tesis parecen tener un gran interés tanto por su carácter fundador como por su gran generalidad (...) [sin embargo] están lejos de poder ser calificadas como definitivas. Exigen una actualización y un desarrollo sistemático y profundo" (Prades 1998: 147).⁶⁷ Y más adelante: "De lo que se trata

⁶⁵ O, para decirlo, con otras palabras: "[que] toda obra esencialmente humana se apoya en un fundamento de carácter sagrado" (Prades 1998: 37).

⁶⁶ Significativamente, al menos para el presente trabajo, lo mismo se ha sugerido respecto a la obra de M.-. Eliade (Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and his Critics*, Filadelfia, Temple University Press, cit. Prades 1998: 282).

⁶⁷ En términos de S. Lukes, quien pregunta si habrá que ver en las ideas de Durkheim explicaciones o ideas con posibilidades de convertirse en explicaciones, habría que pronunciarse, con Prades, hacia la segunda opción (Lukes 1973: 34).

es de proseguir pacientemente el análisis del sistema, de precisarlo, de completarlo y de no dudar, si es necesario, en tratar de reconstruirlo" (Prades 198: 264).

g.1) El desarrollo de tales ideas e intuiciones deberá hacerse, es claro, en el marco del desarrollo de la sociología y las disciplinas humanas en general, y no sólo dentro de los marcos de lo que podría llamarse "sociología durkheimiana". Lo anterior implica, desde luego, el establecimiento de diálogo con el resto de las perspectivas que sobre el tema existen.

Capítulo II: La noción de lo Sagrado en la obra de Mircea Eliade.

"...lo sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de vivir en lo *sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión."

Mircea Eliade

"...la religión, para mí, es el anhelo y la intuición de lo real, de lo absoluto. Identifico este anhelo con cualquier hecho significativo del hombre, en todos los tiempos."

Mircea Eliade

"Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no un momento de la historia de la conciencia...La experiencia de lo sagrado está ligada indisolublemente con el esfuerzo del hombre por construir un mundo que tenga un significado."

Mircea Eliade

"El hombre construye según un arquetipo."

Mircea Eliade

"...el *desideratum* de todas las gnosis ha sido —y es— salir del tiempo (y del espacio como determinación temporal que es), anularlo, «quemarlo», como plásticamente se dice en la India. Salir del tiempo, ¿para qué? Para obtener la salvación mediante el exacto conocimiento de nuestros orígenes."

Lluís Duch

Introducción.

En este capítulo se exponen las tesis centrales de la obra de Mircea Eliade (1907–1986) en torno de lo *sagrado* y su correlato, lo *profano*. Del examen de estas tesis esperamos recoger elementos que nos permitan enriquecer la perspectiva abierta por Durkheim sobre el estudio de la religión. No afirmamos de ningún modo que los escritos de Mircea Eliade sean una mera extensión de la obra de Durkheim. Es innegable que entre los dos autores existen diferencias importantes. Pensamos sin embargo, con J. A. Prades, que ambas perspectivas son en gran medida complementarias (cf. Prades 1998: 259, nota 25). Es

justamente la distancia que se extiende entre ellas lo que nos invita a buscar los puntos de coincidencia y complementariedad desde una perspectiva sociológica, señaladamente respecto a la noción de lo sagrado.

1. En torno a la obra de Mircea Eliade.

1.1 Datos biográficos.

Filósofo, historiador de las Religiones, escritor prolífico, Eliade ocupa un lugar destacado no solamente entre los estudiosos de la religión del siglo XX: su nombre ocupa un lugar importante en la escena literaria de nuestros días.⁶⁸ En el presente escrito sólo nos interesaremos, empero, por su producción en el campo del estudio de las religiones.

Su nacimiento precede en algunos años a la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Generacionalmente pues, Eliade se halla ubicado justo por delante de Émile Durkheim. Si, como ha señalado otro eminente investigador de la religión, George Dumézil, la generación a la que perteneció el autor de *Las formas* se esforzó por explicar el fenómeno religioso a partir de un principio único como el *mana* o el *wakan*, la generación a la que pertenece Eliade se distinguió por un esfuerzo de caracterización de la estructura del mundo religioso. No fue la pregunta por el origen de la religión la que movió a esta generación, sino la búsqueda por definir "las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión y definidos, discursiva o simbólicamente, en toda teología, en toda mitología, en toda liturgia" (Dumézil 1972).

De Mircea Eliade importa señalar su vocación anti provinciana. Decidido a llevar su reflexión allende los límites del pensamiento occidental, una vez

⁶⁸ Para una revisión muy completa de la obra de Eliade, véase la bibliografía comentada que sobre ella ha hecho José Antonio Hernández García –a quien agradecemos el habernos brindado éste y otros trabajos sobre el pensador rumano–: "Bibliografía comentada de Mircea Eliade", en *Estudios de Asia y África*, revista del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, vol. XXXVIII, número 1, enero-abril del 2003, pp. 223-262.

concluidos sus estudios de filosofía en la Universidad de Bucarest, se embarca en 1928 hacia la India, donde habría de permanecer tres años aprendiendo el sánscrito y el yoga. De regreso en Europa, en 1932, inicia su carrera de historiador de las religiones en la misma universidad, donde trabaja como ayudante de Nae Ionescu —antiguo profesor y amigo suyo, cuya asociación con la extrema derecha durante la entreguerra no ha sido de provecho para la reputación de Eliade, cuya relación con el fascismo ha sido fuente de polémica (cf. Duch 1998: 415)—. Hasta 1939, participa activamente en el grupo *Criterion*, el cual estaba fuertemente influido por la filosofía del "trairismo" (la búsqueda de la "autenticidad" en y por medio de la experiencia vivida). Para entonces Eliade se había convertido en el líder intelectual de la llamada "Joven Generación" de intelectuales y artistas rumanos, a la que pertenecen figuras como el filósofo Emil Cifran, el dramaturgo Eugène Ionesco y el novelista Vintila Horia (cf. Garrigós 2002)

Quizá una idea de la empresa intelectual acometida por Eliade —al menos tal como él mismo la veía— se exprese en la siguiente cita, una entrada de su diario del año de 1942:

"Estoy intentando algo grandioso: una nueva síntesis de la cultura universal. Me encuentro hoy entre los pocos que tienen acceso a los mitos y símbolos desaparecidos, a los sentidos espirituales de la vida superados hace mucho tiempo en la evolución mental de la humanidad. Más aún: la experiencia de lo cotidiano (que no tienen los contemplativos), la pasión por lo efímero y lo insignificante (esencial para el europeo), el sentido de la historia (inexistente en Oriente), el egocentrismo de los grandes desesperados (del tipo Kierkegaard), etc., etc., Más: la literatura, el periodismo y el ensayo. A lo que se añade una gran seriedad hacia lo real, respeto por los documentos, etc." (Glodeanu s.f.).

La guerra lo llevó fuera de su país, hacia Londres, donde vivió los bombardeos a la capital británica, y posteriormente hacia Lisboa (de ahí que el documento de donde proviene la cita anterior se conozca como *El diario portugués*). Mas el fin de aquella no significó su regreso a Rumania; sí, en cambio, su traslado a París y posteriormente a los Estados Unidos, en donde trabajó en la Universidad de Chicago desde 1956 hasta su muerte. En esta última etapa dirige las revistas *History of Religions* y *The Journal of Religion*, además de estar al mando de la

edición de la *Enciclopedia de la Religión* de Macmillan (cf. Rennie 1998).

Eliade consideró de una importancia fundamental el hacer de la historia de las religiones una disciplina autónoma. Afirmaba que el carácter de esta disciplina está marcado por la especificidad de la *experiencia religiosa*; que, a consecuencia de ello, en el quehacer de la disciplina el acento debe de estar no sobre la *historia*, sino sobre la *religión*. De ahí que la historia de las religiones no pueda contentarse, a diferencia de la historia a secas, de la sociología o de la etnología, con dar cuenta de lo puramente histórico. "Lo que distingue a un historiador de la religión de un historiador es que el primero se debe enfrentar con hechos que, si bien son históricos, revelan un comportamiento que supera con mucho los comportamientos históricos del ser humano" (Eliade 1955: 35). Se trata ésta de una cita importantísima en la medida en que revela no solamente el carácter que Eliade otorga su propia disciplina, sino también la antropología filosófica con que trabaja Eliade. El hombre, para él, es más que historia, y no solamente en un sentido biológico, como veremos más adelante.⁶⁹

Pero nada hemos dicho aún de la participación de Eliade en el *Círculo de Eranos*, de donde proviene originalmente nuestro interés por este autor. Sólo diremos dos cosas al respecto, en primer lugar que por *Círculo de Eranos* se conoce al grupo de pensadores que, desde su nacimiento en 1933 en torno a la figura de C.G. Jung y hasta 1988, se reunió periódicamente en Ascona, Suiza, en busca de un acercamiento riguroso, y desde múltiples disciplinas –desde la filosofía hasta la antropología, desde psicoanálisis a la teología y el análisis antropológico–, "a escurridizos temas irracionales o irracionalizados por la cultura clásica, como son el mito, la gnosis, la alquimia y la hermética, la cábala y la mística" (Ortiz-Osés y Lanceros 1997: 410 y ss.).⁷⁰ En segundo lugar, que su

⁶⁹ Desde luego, afirmar esto puede ser motivo de escándalo para más de un sociólogo.

⁷⁰ Los trabajos de la Escuela de Eranos, contenidos en 57 volúmenes, tienen como mérito fundamental, al decir de Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, el haber ofrecido una "mediación de lo irracional y lo racional, de inconsciente y consciencia, de mito y logos", así como "el haber planteado con rigor la cuestión de la concordancia o coincidencia de los contrarios..." (Ibid.: 411). De los numerosos pensadores que nutrieron la escuela de Eranos pueden señalarse entre los más

participación en este grupo significó para Eliade un acercamiento al pensamiento de C.G. Jung, con quien no había mantenido mayor contacto con anterioridad. La psicología profunda de Jung y los estudios sobre mito y religión ligados a ella constituyeron para Eliade un punto de referencia y un interlocutor a partir de entonces. Eliade consideró como una feliz coincidencia el que él y Jung hubieran llegado a ideas análogas desde distintos caminos (considérese por ejemplo toda la cuestión del simbolismo y el inconsciente colectivo). Desde luego, interesa señalar que, para Eliade, los resultados de su obra religiología son compatibles con las tesis jungianas en torno a la psique humana. De su encuentro con Jung, Eliade concluyó que es en el simbolismo y los arquetipos donde "está el secreto de la experiencia y de la continuidad de las formas divinas (...). A partir del arquetipo tratar de encontrar lo trascendente en la conciencia humana", lo cual no es poco (Ries 1989: 63).⁷¹

1.2 Fuentes e influencias.

En el terreno filosófico, se han señalado a Platón, Nicolás de Cusa los filósofos del Renacimiento Italiano –Marcilio Ficino, Giordano Bruno, etcétera–, y desde luego la filosofía de la India como las principales influencias de Mircea Eliade (cf. Brennie 1998; Duch 1998: 417). En lo tocante al estudio de las religiones, suele destacarse como antecedentes e influencias de la obra de Eliade a la escuela etnológica y sociológica de Émile Durkheim, Marcel Mauss, sobre todo a través de la obra de Roger Callois, por un lado, y de la perspectiva fenomenológica del estudio de lo sagrado de Raigambre protestante, por el otro, ligada a nombres

celebres, aparte de los a continuación mencionados y C.G. Jung y Eliade, a R. Otto, G. Durand, H. Corbin, Van der Leeuw y Joseph Campbell.

⁷¹ Estamos conscientes de que la obra de Eliade puede ser leída desde el punto de vista de la psicología jungiana. No es ésta, sin embargo, la clave en la que leeremos a Eliade en el presente trabajo pues, como hemos anunciado, nos proponemos más bien realizar una lectura sociológica de la obra del escritor rumano. En todo caso, creemos que una interpretación de la obra de Eliade que parta de Jung no tiene por qué ser incompatible con una interpretación de la misma más cercana a la sociología, como la que se intenta aquí. Estamos conscientes, por otro lado, de que nuestra interpretación general de la obra de Eliade no se adentró como habría sido debido en la relación entre ella –la obra de Eliade– y el pensamiento jungiano, y en ello va una de sus limitaciones.

como los de Rudolf Otto –teólogo e historiador de las religiones, autor del célebre libro *Lo santo. Lo irracional en la idea de Dios* (1917)–, el teólogo sueco Nathan Söderblom, y el pastor holandés Gerardus van der Leew (cf. Ries 1989: 41–59).

La obra de Eliade, pues, conjuga numerosas vertientes de pensamiento y ello dificulta a veces entresacar el sentido de sus ideas. Es el caso del sentido que ha de dársele a la idea de lo sagrado como “la realidad absolutamente diferente”. ¿Estamos aquí ante una continuación de la obra de R. Otto o ante otra cosa? La lectura de Eliade predominante durante los años de la Guerra Fría –lectura cercana a los círculos teológicos del estudio de la religión– tendía a acentuar la influencia de la fenomenología protestante en su obra, y a minimizar la influencia de la escuela sociológica; en consecuencia, Eliade era visto como un partidario de R. Otto y sus tesis sobre lo *numinoso*. (cf. Paden: 21, nota 23). En este trabajo, nos limitaremos a señalar que si bien hay pasajes de su obra que invitan a pensar en su noción de lo sagrado como una noción de carácter teológico, hay también elementos para hacer una interpretación no teológica de tal noción, que permiten pensar en una interpretación sociológica. Pero esto es tema del siguiente capítulo; contentémonos aquí con hacer mención de las influencias que pudimos identificar en su obra.

1.2.1 La influencia fenomenológica.

Si hubiera que describir con una frase a la fenomenología religiosa, nos inclinaríamos por decir de ella que es la descripción metódica de la *experiencia* de lo religioso y de los *patrones* que tal experiencia asume históricamente, con lo cual queda dicho que se trata de un enfoque en donde lo *subjetivo* –el aspecto subjetivo de del fenómeno religioso– recibe el peso fundamental. “La fenomenología es la ciencia que ve y explica las experiencias vividas y que vigila estrechamente sus conexiones para de ellas deducir un sentido” (Ries 1989: 55). Pero hablemos un poco sobre estos autores, a los que hemos referido como seguidores de este enfoque. Al igual que Durkheim y su escuela, Söderblom, Otto

y Van der Leeuw asumen la distinción entre sagrado y profano como la nota distintiva del fenómeno religioso. "Lo sagrado es la palabra importante en religión" afirma Söderblom; quien hace del concepto de lo sagrado "«la relación del espíritu ante lo que es sorprendente, nuevo, terrorífico»", frases que ya adelantan el camino de R. Otto.

Para Otto, en efecto, quien, a la par de Söderblom había dirigido su atención hacia el estudio de los datos históricos y a la *experiencia* vivida, lo sagrado comporta un doble carácter de *terrorífico* y *fascinante*; pero lo sagrado es antes que nada "«un dato fundamental y originario»" del espíritu, una categoría *a priori* que reclama examen antes que definición, pues se trata de algo que elude al concepto y resulta inaccesible a la razón: lo sagrado "«constituye algo inefable»", es el *misterio* por excelencia, lo *absolutamente otro*. Otto acuña el término *numinoso* (de *numen*: poder divino, divinidad) para designara esta realidad innombrable, sin la cual la religión –cualquier religión– quedaría vacía de todo contenido, y que, sin embargo, no todo hombre está destinado a conocer; quien lo hace, sin embargo –quien llega al conocimiento de lo santo, conocimiento que es simbólico y místico–, lo puede hacer en distintos grados: están así los profetas, y los fieles. Han sido los primeros –los profetas– aquellos espíritus creadores y geniales capaces de la «adivinación», del desciframiento de "los signos de lo sagrado", quienes por ellos se han colocado en "el origen de las grandes instituciones y de las formas originales de la humanidad religiosa". Mas, de cualquier forma que se haga, sea en calidad de profeta o de simple fiel, la experiencia de lo sagrado equivale a la religión, que es de carácter *personal* y *místico* (cf. Ries 1989: 43–54).

Al contrario de la mitología naturalista de M. Müller, el espiritismo de Tylor o la escuela sociológica de Durkheim, para Otto –aquí, inspirado en la teoría del conocimiento kantiana– "el punto de partida [de la religión, RF] se encuentra en la razón pura: lo numinoso brota de la fuente escondida en las profundidades del alma humana. En lugar del postulado durkheimiano de la conciencia colectiva,

pone el postulado de una revelación interior, es decir, lo sagrado como categoría *a priori* del espíritu. «En el mundo espiritual, el primer dato que sirve de explicación es el mismo espíritu pensante, con sus disposiciones, sus fuerzas y sus leyes, a las que yo tengo que dar por supuestas sin poder explicarlas*» (Ries 1989: 51–52).

Por último, la obra de Van der Leeuw recupera de Otto la dimensión de la experiencia vivida y el misterio, pero, cercano en algunos aspectos a la escuela sociológica, señala que la fenomenología debe limitarse a describir la experiencia y los comportamientos del hombre en presencia de lo sagrado (que es entendido por él en términos del *mana*): establecer su sentido, pero sin pretender descifrar su mensaje –como quería Otto–, pues tal tarea concierne sólo a la teología (cf. Ries 1989: 54–59).

1.2.2 La influencia sociológica.

W. Paden ha hecho notar que la influencia de la escuela sociológica francesa en la obra de Eliade, sobre todo por la vía de Roger Callois –cuyo trabajo es descrito por Paden como una síntesis neo-durkheimiana que lleva el trabajo de Durkheim a los terrenos del existencialismo–, es más fuerte de lo que se reconoce comúnmente. El concepto de lo sagrado en Eliade, según esto, guarda incluso una relación más estrecha con los desarrollos de la sociología francesa que con el punto de vista fenomenológico de R. Otto (cf. Paden 1991: 22, nota 33). Paden cita una serie de proposiciones hechas por Callois en las primeras treinta y dos páginas del *El hombre y lo sagrado* (1939) que anticipan de forma sorprendente las tesis de Eliade en torno a lo tema:

“1) Lo sagrado es definido simplemente como lo opuesto a lo profano; 2) el libro de Otto es mencionado en buenos términos pero se señala que no llegó lo suficientemente lejos; 3) se introduce la distinción entre real e irreal; 4) se anuncia que el libro tratará de definir varias constantes en la actitud del hombre frente a lo sagrado; 5) se hace mención del ‘hombre religioso’ como una frase genérica; 6) se señala que el mundo profano es al mundo sagrado lo que ‘la nada es al ser’; 7) lo sagrado es aquello a lo que no se puede aproximarse uno sin morir; 8) se describe el estado primordial de caos, fluidez y licencia anterior al momento de la creación;

9) se describen asimismo el establecimiento del orden por los ancestros; 10) las regeneraciones periódicas; 11) el hecho de que "no es solamente la mente individual la que se fascina por lo sagrado, sino todo su ser" (Paden 1991: 23, nota 33).

Se trata esta de una influencia que lamentablemente no podemos rastrear en el contexto de este trabajo y que, de hecho, según Paden, está todavía por ser aclarada en toda su profundidad (cf. Paden 1991: 23). Quisiéramos solamente dejar constancia de que la influencia está ahí, y que merece mayor atención de la que se le ha dado, sobre todo a la luz de la siguiente consideración de Paden: "me parece que mucho de lo dicho por Eliade ha de ser entendido como parte de la tradición durkheimiana, señaladamente en las versiones de Mauss y Roger Callois" (Paden 2001: 22).

De cualquier forma, como se ha dicho, la obra de Eliade comporta un carácter sincrético –a cuya mayor comprensión ayudaría el esclarecimiento, aún no hecho, de sus fuentes sociológicas–: hay en su pensamiento elementos provenientes de otras tradiciones, como la ya mencionada fenomenología, o la tradición gnóstica de la que hablaremos a continuación.

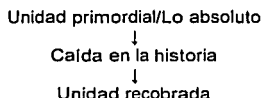
1.2.3 La vertiente gnóstica.

Lluís Duch ha señalado el aire de familia que hay entre los escritos de Eliade y la tradición de pensamiento gnóstica (Duch 1998: 423). De ahí la necesidad de hablar brevemente sobre ella. De acuerdo con Duch, el pensamiento gnóstico gira en torno a tres temas básicos: "1) *la realización del yo*; 2) *el enigma del tiempo*; 3) *la caída que en él ha experimentado el ser humano*" (Duch 2002: 229). Para toda gnosis, el problema fundamental –problema existencial más que teórico– consiste en la redención del *yo*, su salvación por medio del exacto conocimiento de sus orígenes (de su verdadera esencia), mismos que se encuentran allende la temporalidad histórica; para toda gnosis, la vida del hombre en el mundo –vida determinada por coordenadas de tiempo y espacio– es una vida degradada: si se habita en el mundo es porque se ha *caído* en él y se ha abandonado con ello la unidad primordial, el paraíso perdido de lo absoluto que ha de ser recuperado

mediante la abolición del tiempo histórico (cf. Duch 2002: 229).

Por lo mismo "la historia en sus diversas facetas (negocios mundanos, éxito social, competencias de toda suerte) o, si se quiere, la ineludible dimensión temporal del ser humano eran los causantes directos de su diseminación en la pluralidad, en los fragmentos inconexos que constituían la realidad de la vida cotidiana" (Duch 2002: 275).⁷²

La noción de lo sagrado en Eliade nada dentro de esta concepción de la condición humana. Esta posición puede, con como veremos en el siguiente capítulo, acercarse a un espíritu sociológico. Rogamos al lector solamente no perder de vista esta estructura de pensamiento, que tiene fuertes similitudes con el pensamiento romántico, cuando piense en la obra de Eliade.



Cuadro 2.1 La estructura del pensamiento gnóstico.

1.3 Sobre el método y los objetivos de investigación de la obra de Eliade.

Del método empleado por Eliade en sus investigaciones religiológicas, Julien Ries ha hecho notar lo siguiente. Se trata de un método que, sin dejar de poseer un carácter fundamentalmente histórico, anhela descubrir las estructuras y modalidades *transhistóricas* de la manifestación de lo sagrado (cf. Ries 1989: 64). Más allá de las variaciones específicas que históricamente pueden registrarse en

⁷² El movimiento romántico parece compartir muchas cosas con la tradición gnóstica; como ella, pide llevar la atención fuera del dominio de la vida cotidiana, cuyo centro está en la razón, la luz, el trabajo, cierto pragmatismo, para dirigirse hacia otros modos de conciencia –como el sueño, la locura, lo espectral y sombrío– que permitan ir más allá del mundo de la vida cotidiana –con sus normas establecidas– y la reintegración del hombre con el todo de la naturaleza (cf. Duch 2002: 274). Sería interesante rastrear la relación entre el movimiento romántico y el pensamiento de Eliade.

la reacción del hombre frente a las realidades sagradas, Eliade cree que es posible descifrar una *estructura general de la experiencia religiosa* del hombre. "...nuestro propósito es hacer resaltar las notas específicas del experiencia religiosa, [más] que mostrar sus múltiples variaciones y las diferencias ocasionadas por la Historia" (Eliade 1998: 23).

La importancia de considerar las *finalidades* que persiguió Eliade al realizar sus investigaciones, finalidades ligadas a la *descripción de la experiencia* de lo sagrado, como hemos visto, así como el *método* empleado por él para alcanzar dichas finalidades, un método *histórico, fenomenológico y hermenéutico*, como se verá a continuación; la importancia de estas consideraciones, decíamos, reside en que ellas nos brinda un punto de comparación con la obra de Durkheim, mismo que trataremos de explotar en el capítulo III. Entonces sostendremos la complementariedad de métodos y finalidades de la obra de ambos autores. Pero no detengamos la exposición.

En todo caso, el método se compone, de acuerdo con Ries, de tres aspectos: el primero histórico, el segundo fenomenológico, el último de carácter hermenéutico (cf. Ries 1989: 64). Si bien conviene hacer la distinción entre las tres tareas que ocupan al historiador de las religiones,⁷³ somos de la opinión que las tres tareas se hallan entrelazadas y de que, más aún, la tarea hermenéutica engloba a las otras dos. Pues no resulta fácil distinguir dónde acaba la labor del historiador y dónde empieza la del fenomenólogo o la del hermeneuta.

Como sea, es posible decir, con Ries, que el momento histórico del método se esfuerza por comprender al fenómeno religioso tal como es determinado por las circunstancias específicas en las que ha aparecido o se ha desarrollado. Trátase desde luego de circunstancias políticas, económicas, culturales, etc., a las que el

⁷³ Es interesante hacer notar cómo, al igual que Durkheim, Eliade fue un pionero en la institucionalización académica de su área de su estudio. Fue a raíz del prestigio de la obra de Eliade que nacieron los doctorados en historia de las religiones, inexistentes hasta entonces, de modo parecido a como Durkheim inauguró la primera cátedra de sociología en Francia.

investigador de las religiones no puede renunciar sin con ello renunciar también a ver el fenómeno religioso en su manifestación concreta.

Pero, como se ha dicho, el trabajo del historiador de las religiones no termina ahí, y la tarea histórica debe dar pie a un esfuerzo de carácter fenomenológico. Si hemos de seguir a J. Ries en este punto, Eliade otorga a la fenomenología la tarea de "descifrar los hechos religiosos como experiencias del hombre en su pretensión de trascender lo temporal y de tomar contacto con la realidad última" (Ries 1989: 67). La aprehensión teórica de esta realidad es, como se ha dicho, el objetivo principal del historiador de las religiones.

Por último está la tarea hermenéutica "—tercer momento de la tarea del historiador de las religiones— [que] consiste en hacer la exégesis de los hechos, interpretarlos y ordenarlos en una perspectiva general" (Ries 1989: 68). Pero esto, creemos, resume las dos tareas anteriores. Es por eso que resulta difícil decir dónde acaba la historia o la fenomenología y dónde empieza la hermenéutica. En último análisis, ésta —la tarea hermenéutica— se halla presente a lo largo de toda la labor del historiador; más aún, ella constituye la labor misma del historiador.

En suma, pues, "se trata de descifrar en los hechos religiosos su *contenido transhistórico** —su esencia— para hacerlo inteligible y accesible al hombre de hoy" (Ries 1989: 68). Semejante operación, que hace claro lo que antes aparecía sólo de forma críptica, deja al hombre en posición de alcanzar "un conocimiento más total de su destino y de su [propia] significación" (Eliade 1955: 39). La Historia de las Religiones ofrece al hombre moderno, pues, un camino para tomar conciencia de un aspecto de sí que rebasa a la *historia*, con lo cual le ofrece un camino para enaltecer su vida espiritual. (Téngase en mente aquí la estructura del pensamiento gnóstico). A la manera de una nueva mayéutica, la historia de las religiones ayudaría al hombre a entrar en contacto —de hecho, *recordar*— la parte atemporal de su constitución, y de ese modo "*liberar** a un hombre nuevo, más auténtico y completo" (Eliade 1955: 38). Las referencias a Platón no son accidentales.

2. Lo sagrado y lo profano.

Al igual que Durkheim y Nathan Söderblom, Mircea Eliade usa la distinción entre sagrado y profano como la guía para observar al fenómeno religioso. La distinción en caso no tiene, desde luego, un sentido idéntico en la obra del investigador rumano que en la del sociólogo francés. Averiguar la distancia que hay entre las dos posiciones, así como también sus posibles puntos de convergencia, es el objetivo del presente trabajo. Es, pues, momento de exponer las tesis de Eliade sobre lo sagrado y lo profano.

"La primera definición que puede darse de lo sagrado —dice Eliade— es la de que *se opone a lo profano*" (Eliade 1998: 18). Hecha esta constatación primaria, sin embargo, cabe la pregunta por el carácter de la oposición entre ambos término. Eliade hacer notar que "lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de orden *totalmente diferente* al de las realidades «naturales»" (Eliade 1998: 18). He aquí un par de puntos cuya importancia se ruega al lector no pasar por alto, pues ambos contribuyen a esclarecer la noción de lo sagrado presente en la obra de Eliade:

1) lo sagrado se *manifiesta* al hombre (más precisamente, al hombre religioso, como veremos), lo cual implica la existencia de cierta distancia entre el hombre y lo sagrado —pues no se nos aparece nada que no sea de algún modo ajeno a nosotros;

2) es siempre lo sagrado la manifestación de una realidad de naturaleza "absolutamente distinta" al mundo "natural", lo cual, de un lado, confirma el carácter al menos provisionalmente distante de lo sagrado y, del otro, nos invita a preguntarnos por el carácter de esta "absoluta diferencia" que, según Eliade, porta lo sagrado.

Hagamos constar, antes de tratar de responder a esta última pregunta, que la distancia que se yergue entre el hombre y lo sagrado no es otra que la *historia*: es la historia lo que desgasta el tiempo sagrado, lo que aleja al hombre del momento originario ubicado antes del inicio del tiempo; la existencia histórica del hombre no representa otra cosa que su *caída* de una realidad más plena, la de lo sagrado, a la cual es entendible que anhele regresar constantemente. Es ésta, como se recordará, la estructura del pensamiento gnóstico. Pero regresemos a la exposición y tratemos de averiguar en qué consiste esta "absoluta diferencia", esta "total otredad" de la que nos habla Eliade al caracteriza a lo sagrado. ¿Se trata del mismo "absolutamente otro" de Rudolf Otto? No es ésta una pregunta que pueda contestarse inmediatamente y, de hecho, hemos encontrado al respecto posiciones divergentes. Mientras autores como Duch (1998) y Ries (1986) responden afirmativamente a esta pregunta, hay otros, como W. Paden, cuya respuesta es negativa. Tendremos en mente las dos posturas sobre la "otredad" que comporta lo sagrado cuando hablemos sobre Eliade.

Como sea, habrá que decir, en primer lugar, que lo sacro se identifica, en la mentalidad del hombre religioso, con *lo que tiene realidad*: "para los «primitivos» como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo *sagrado* equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia" (Eliade 1998: 20).

A diferencia de la escuela sociológica, Eliade piensa que la clave para entender a lo sagrado y su relación con lo profano se encuentra en la diferencia (ontológica) entre aquello que existe y aquello que no existe. En consecuencia, Eliade critica a la escuela sociológica el haber visto en la noción de *mana* la clave para entender a lo sagrado.⁷⁴ Es cierto —dice Eliade— que lo sagrado se manifiesta como fuerza y que, en consecuencia, toda *hierofanía* —que es así como denomina Eliade a la manifestación de lo sagrado— comporta una *kratofanía*, la manifestación de una *potencia*. Pero es erróneo reducir lo sagrado a este aspecto suyo, como lo hace —

⁷⁴ Recuérdese aquí que, para Durkheim, las fuerzas sagradas son idénticas al *mana* o principio totémico, el cual es a su vez la representación de la vida del clan.

de acuerdo con Eliade— la sociología y la antropología de sus días. No es el *mana*⁷⁵ la clave para comprender lo sagrado, dice Eliade, porque tal concepto carece no sólo del carácter impersonal del que lo dotó la escuela sociológica sino, más importante aún, de toda universalidad. No puede ser entonces la base sobre la cual fundar una teoría general de la religión. A pesar de su importancia, el *mana* es, cuando mucho, un aspecto más de la manifestación de lo sagrado. (Eliade 1972: 45).⁷⁶

Sea o no bajo la influencia de Otto, la manifestación de lo sagrado es, para Eliade, la revelación de algo "absolutamente distinto"; es este carácter de absoluta alteridad lo que define a lo sagrado; pero esto "absolutamente otro" no es sino *lo real*. En último análisis, la distancia que se yergue entre lo sagrado y lo profano no es otra, según Eliade, que la que se erige entre lo que existe y lo que no existe.

"El problema debe plantearse (...) en términos ontológicos: lo que *existe*, lo que es *real* y lo que *no existe*— y no en términos de *personal-impersonal, corpóreo-incorpóreo*..." (Eliade 1972: 46).

Del mismo hecho de que Eliade rechaza al *mana* para definir a la religión se sigue que su propuesta se distancia de la de Durkheim. Irremediablemente surge aquí la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de acercar a las dos propuestas. Pero este es tema del siguiente capítulo, y no adelantaremos aquí noticias sobre él. Digamos solamente que, desde nuestra perspectiva, es posible intentar una lectura sociológica de esta noción de lo sagrado —la de Eliade— desde el punto de vista de la fenomenología de A. Schutz; y sigamos con los asuntos que conciernen

⁷⁵ Desde la perspectiva abierta por Eliade, el fenómeno del *mana* se puede ver, en último análisis, como una característica más de lo sagrado: "Todo lo que es por excelencia posee el *mana*; es decir, todo lo que aparece al hombre como eficaz, dinámico, creador, perfecto" (Eliade 1972: 43). Si algo tiene *mana* es porque participa de *aquello* que es.

⁷⁶ Ries argumenta en este punto sobre la cercanía entre las propuestas de Eliade y Otto: "Es la constatación general de que toda hierofanía es una kratofanía —es decir, una manifestación de potencia— lo que explica la importancia concedida al *mana*. Para la escuela durkheimiana, el *mana* explica la naturaleza de lo sagrado: una fuerza impersonal, misteriosa y muy activa que da eficacia y dinamismo (...) Rudolf Otto también ha considerado esencial esta potencia de lo sagrado, pero en sus análisis de los fenómenos religiosos ha demostrado que lo sagrado se manifiesta siempre como una potencia de un orden completamente distinto del natural. Eliade insiste en esta noción del «ganz andere» y rechaza la interpretación del *mana* como fuerza impersonal" (Ries 1989: 76).

a este capítulo.

3. La ontología arcaica (recordar = conocer = repetir).

Si se acepta esto —el carácter ontológico de la distinción entre sagrado y profano—, es menester preguntarse a continuación por los orígenes de *lo real*, por aquello que hace de un *algo*, un *algo existente*. ¿A qué debe algo su existencia, sea este algo el mundo o una costumbre? Para la mentalidad arcaica, responde Eliade: "...un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así, la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "*desprovisto de sentido*"*, es decir, carece de *realidad*". (Eliade 2001a: 45).⁷⁷ Es por medio de la repetición de modelos ejemplares, arquetipos, que toda acción y objeto de este mundo, el mundo mismo, adquiere realidad y sentido. Pero estos arquetipos habitan un mundo distinto, y es sólo este mundo el que tiene una existencia soberana.⁷⁸

"El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto [todo acto, RF] no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial (...). Una Jerusalén celestial fue creada por Dios antes que la ciudad de Jerusalén fuese construida por mano del hombre: a ella se refiere el profeta, en el libro de Baruch (...) Volvemos a encontrar la misma teoría en la India: todas las ciudades reales hindúes, aun las modernas, están construidas según el modelo mítico de la ciudad celestial en que habitaba en la Edad de Oro (*in illo tempore*) el Soberano Universal" (Eliade 2001a: 18 y 21).

Sea una danza, una institución o una ciudad, lo humano tiene un modelo divino del que son subsidiarios su realidad y su sentido. Toda danza ha sido ya bailada *en aquel tiempo* por personajes divinos, del mismo modo en que las instituciones

⁷⁷ Uso el término arquetípico aquí en el sentido que Eliade le da al término en *El mito del eterno retorno*. Se trata de una noción de arquetipo distinta a la de C.G. Jung, aunque no del todo incompatible con la elaborada por este último.

⁷⁸ Sobre la relación entre este modelo y la filosofía platónica, a la que aquél recuerda invariablemente, Eliade señala lo siguiente. "En cierto sentido, hasta puede decirse que la teoría griega del eterno retorno es la variante última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas era la última versión de la concepción del arquetipo, y la más elaborada. Y vale la pena observar que ambas doctrinas encontraron su más acabada expresión en el apogeo del pensamiento filosófico griego" (Eliade 2001a: 139).

humanas repiten un acto divino y toda ciudad ha sido construida según un modelo ideal.

Antes de seguir adelante, es necesario llamar la atención sobre un punto que ha venido apareciendo desde líneas arriba, y que tiene la mayor importancia. Lo *sagrado*, se ha dicho, no solamente confiere *realidad* a los objetos y las acciones, también les otorga *sentido*. Lo sagrado es en sí mismo aquello que brinda sentido a la vida del hombre; más aún, es en la experiencia con lo sagrado que el hombre llega a *conocer* su propia humanidad y es él mismo (cf. Duch 1998: 417 y ss.). Hay una identificación entre sacralidad, realidad y sentido en la obra de Eliade, ligada también a una antropología filosófica, a una noción del hombre, según la cual *conoce* aquel que *recuerda* su aspecto transhistórico/simbólico por medio de la *repetición* de lo ocurrido *in illo tempore* (cf. Duch 2002: 197). En esto consiste lo que Eliade denomina *ontología arcaica*. Tendremos oportunidad de volver sobre este segundo aspecto de lo sagrado. Señalemos aquí solamente que la proximidad de esta ontología con el pensamiento gnóstico, un punto que no nos cansaremos de repetir en el presente capítulo, dada su importancia para apreciar la diferencia que se tiende entre Eliade y Durkheim.

Sacralidad = Realidad = Sentido

Profano = Inexistente = Sin-sentido

Recordar = Repetir = Conocer

Cuadro 2.2. La ontología arcaica.

3.1 Tiempo sagrado y tiempo profano. Sentido e historia.

Decíamos entonces que, para la mentalidad arcaica, la realidad del mundo, es subsidiaria de una realidad arquetípica, la realidad por excelencia que se corresponde con lo sagrado. Consecuentemente, todo acto tiende a repetir las acciones arquetípicas, si quiere tener significado y realidad. En rigor, puede decirse que el hombre arcaico habita un mundo en donde ya todo ha sido

establecido en el tiempo mítico; que su vida es repetición de lo acaecido en *aquel tiempo*. (Que, por lo tanto, habita también dos tiempos, uno profano y otro sagrado).⁷⁹ Más aún, el hombre arcaico trata por todos los medios posibles de ubicarse en ese tiempo primordial, hacia ese fin están dirigidos todos sus rituales: a entrar en contacto con el momento atemporal del origen, no gastado aún por la vida profana y la historia: el tiempo sagrado. "Percibimos, pues, un segundo aspecto de la ontología primitiva; en la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la *repetición** de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso, hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la "historia", y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar" (Eliade 2001a: 47).

De lo dicho se colige el carácter antihistórico que comporta la ontología arcaica. Si el hombre de esta ontología se esfuerza por vivir en el *tiempo sagrado* de los orígenes, que es un tiempo cíclico, eternamente repetible, es porque de algún modo repudia a la *historia*. Esto es comprensible: el tiempo histórico –lineal– es un *tiempo profano* y, como tal, carente de significación alguna. Fue en el contexto del judaísmo que se despoja por vez primera a la "historia" de su carácter profano; fueron entonces que se abrió el camino para un tiempo *histórico* como el moderno; desde luego, también para una mentalidad moderna (cf. Eliade 2001a: 125).

⁷⁹B. Rennie hace una observación que no habrá que pasar por alto, a pesar de no estar directamente relacionada con el tema: la distinción entre un tiempo homogéneo y uno heterogéneo (que en Eliade está relacionado con la consciencia desacralizada y religiosa, respectivamente) tiene también un lugar en la filosofía de H. Bergson, colega de Durkheim en la *École Normale*, pero de cuya filosofía Durkheim no tenía la mejor de las opiniones, en la medida en que se desviaba del "pensamiento científico". Sería interesante conocer la relación entre los tres pensadores –Eliade, Bergson y Durkheim– con relación a la tradición racionalista del último y gnóstica del primero (cf. Rennie 1998; Lukes 1973: 75). Por otra parte, la distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano está ya presente en Durkheim. "En los días normales [profanos, RF], son las preocupaciones utilitarias e individuales las que ocupan mayor espacio en la mente (...) Desde luego nunca están completamente ausentes los sentimientos sociales (...) Pero son constantemente combatidos y derrotados por las tendencias antagónicas que despiertan en nosotros las necesidades de la lucha cotidiana. Resisten su embate con mayor o menor fortuna, pero esa energía no se regenera. Viven de su pasado, y por eso se *desgastarían con el tiempo** si no hubiera nada que les devolviese un poco de la fuerza que pierden en esos conflictos y esos roces incansables" (Durkheim 1993: 551). Creemos que esta cita anticipa lo dicho por Eliade respecto al modo en que lo sagrado se *desgasta* por efecto del tiempo profano y su transcurrir.

Anteriormente, la historia equivalía a la *nada*, a la ausencia de todo sentido. El hombre de mentalidad arcaica –mentalidad que desde luego no desapareció a partir de concepciones históricas del tiempo– huye entonces de todo lo que comportara novedad; se refugia en la repetición. Toda "creación" era, en todo caso, la repetición de la cosmogonía. Es por ello que Mircea Eliade afirma la vocación antihistórica del hombre arcaico. Por medio de ritos que lo remiten al "instante mítico atemporal" de la creación del mundo, éste se esfuerza continuamente por anular el tiempo histórico: la vida del hombre arcaico sólo adquiere sentido en la medida en que repite lo ocurrido *in illo tempore*: sólo así es capaz de anular el sinsentido, la *no realidad*, que le ofrece la vida profana, de carácter cambiante: "... la humanidad arcaica se defendía como podía de todo lo que la historia comportaba de *nuevo e irreversible*" (Eliade 2001a: 57).

Si la historia se entiende en un sentido moderno como no-repetición, como sucesión de un tiempo lineal sin retorno, el hombre arcaico vive fuera de la historia. Mejor dicho, hace lo posible por vivir fuera de ella mediante acciones que tienen el fin de actualizar los instantes de la creación del mundo. Y en la medida en que el hombre arcaico regresa una y otra vez a este momento originario puede decirse que habita un tiempo *cíclico*. De nuevo con relación al sentido, Eliade señala el papel que ocupó esta noción cíclica del tiempo en la vida del hombre arcaico:

"Sabemos cómo pudo la humanidad soportar en el pasado los sufrimientos históricos: eran considerados como un castigo de Dios, el síndrome del ocaso de la "Edad", etc. Y sólo fueron aceptados precisamente porque tenían un sentido metahistórico, porque, para la gran mayoría de la humanidad, que aún permanece en la perspectiva tradicional, la historia no tenía y *no podía tener* ningún valor en sí. Cada héroe repetía la gesta arquetípica, cada guerra reiniciaba la lucha entre el bien y el mal, cada nueva injusticia se identificaba con los sufrimientos del Salvador (...) gracias a ese parecer decenas de millones de hombres han podido tolerar, durante siglos, grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual que siempre acarrea consigo una visión relativista o nihilista de la historia" (Eliade 2001a: 169).

De este párrafo muestra el modo en que Eliade engarza sus tesis sobre la ontología arcaica, y el tiempo sagrado que ella comporta, con un tema de

particular interés para la sociología: el modo en que los hombres dan *sentido* a sus acciones; particularmente al modo en que enfrentan situaciones de contingencia ligadas a lo que aquí se denomina "sufrimiento histórico": la enfermedad, la muerte, los conflictos. Abordaremos el tema en el siguiente capítulo. Por lo pronto, demos paso a la exposición sobre el espacio sagrado, que completa el cuadro abierto al hablar de la ontología arcaica, y en donde introducimos la dicotomía entre caos y cosmos, misma que, en el capítulo tercero, trataremos de poner en relación con la distinción entre orden y anomia usada por Durkheim.

3.2 *Espacio sagrado: el centro del mundo.*

La distinción entre lo sagrado y lo profano equivale, para Eliade, como lo hemos visto, a la diferencia entre lo existente y lo no existente. Esto vale también cuando se habla del *espacio*. El hombre religioso se representa a sí mismo como habitando un mundo, un *cosmos*, más allá de cuyos límites se extiende solamente un área desértica, por inhabitable, plagada de potencias hostiles y asimilada al caos que prevalecía antes de la creación. Identifica a los límites de su mundo con los límites de lo existente y lo conocido, de lo que tiene *forma*, significado y, en suma, es sagrado; otorga a lo que está fuera el carácter de lo profano: la no existencia, la ausencia de formas que amenaza constantemente llevar destrucción y muerte al interior del mundo (Eliade 1955: 41 y ss.).⁸⁰

De nuevo, el *espacio* sólo cobra existencia en la medida en que repite un arquetipo, frecuentemente de tipo celeste:

"...el mundo que nos rodea, civilizado por la mano del hombre, no adquiere más validez que la que debe al prototipo extraterrestre que le sirvió de modelo. El hombre construye según un arquetipo. No sólo su ciudad o su templo tienen modelos celestes, sino que así ocurre con toda la región en que mora, con los ríos que la riegan, los campos que le procuran alimento, etcétera" (Eliade 2001a: 22-

⁸⁰ Es sólo con el trasfondo de la amenaza continua que se cierne sobre el mundo que se hace inteligible el esfuerzo constante del hombre arcaico por situarse en medio de aquello que es *real* y *significativo*. Si hay en la vida cotidiana del hombre arcaico un empeño que no cesa por dotar de significado a sus actos y al mundo que le rodea, es sólo porque su vida se halla bajo la amenaza permanente de lo *no real*.

23).

Y aquello que no cae bajo el signo de la repetición, lo que está fuera del constante regreso a la realidad absoluta de los arquetipos, es el caos, lo amorfo. Se trata de las regiones inhabitables: lo profano propiamente dicho. Es sólo a partir de un ritual de cosmización o de una hierofanía que de entre la extensión informe de lo profano emerge un espacio habitable, sagrado. "En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «Centro»" (Eliade 1998: 26).

Es por ello que "el establecimiento en una región nueva, desconocida e inculta, equivale a un acto de creación" (Eliade 2001a: 23), mediante el cual el caos adquiere "forma y normas". Pero el acto de la creación, la cosmogonía, es actualizada por el hombre cada vez que se dispone a emprender algo *nuevo*: al erigir su casa, iniciar un trabajo, etc. —en rigor, habrá que decir que el hombre arcaico no inicia nunca nada nuevo, sino que se limita a *repetir* lo ya hecho *in illo tempore* por alguna divinidad. El hombre arcaico cosmiza constantemente el mundo que habita con el fin de asegurar la *realidad* y el *sentido* de sus actos, con el fin de otorgar *formas* a sus actos. "Los innumerables actos de consagración — de los espacios, de los objetos, de los hombres, etcétera— revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser" (Eliade 2001a: 24).

Ni el tiempo ni el espacio son, pues, para el hombre religioso algo homogéneo: lo mismo hay regiones profanas que sagradas, lo mismo se habita en el tiempo profano de la historia que en el tiempo antes del tiempo;⁸¹ aunque, desde luego, no sea *lo mismo* para el hombre arcaico habitar en una u otra región, en uno u otro tiempo: a unos se le busca con ahínco, de los otros se huye.

⁸¹ Y aún dentro del mismo mundo habitado, que goza de un carácter sagrado, hay regiones, como los templos o las habitaciones, cuyo carácter sagrado es de tal naturaleza que hace al resto del mundo parecer profano. Creemos que esta afirmación no está exenta de ambigüedades.

Pues el hombre religioso no puede habitar *cualquier* sitio: su voluntad de colocarse en "el meollo de lo real" le obliga a habitar un sitio consagrado. Y este sitio no puede ser otro que el *centro del mundo*, el lugar donde el mundo devino existente y el punto fijo "absoluto" a partir del cual todo cobra su significación, así como el punto donde se conectan las regiones cósmicas: la tierra, el cielo y el inframundo (Eliade 2001a: 27-28). Cada ciudad es un centro, al igual que cada casa y cada templo: la multiplicidad de centros no representa una fuente de conflictos para el pensamiento religioso: "pues no se trata del espacio geométrico, sino de un espacio existencial y sagrado que representa una estructura radicalmente distinta, que es susceptible de una infinidad de rupturas y, por tanto, de comunicaciones con lo trascendente (...) "Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el Centro del Mundo,⁸² así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del 'principio'" (Eliade 1998: 55; 2001a: 32).⁸³

De acuerdo con Eliade, el hombre arcaico, y, de hecho, todo hombre, busca siempre habitar el centro del mundo, retornar a *aquel tiempo*: no es otro su hogar que el centro del mundo y el tiempo antes del tiempo. "...todo ser humano, incluso inconscientemente, tiende hacia el Centro y hacia su propio Centro, el cual le confiere realidad integral, «sacralidad»" (Eliade 1955: 57).

⁸² Todo cosmos tiene indefectiblemente un centro, un lugar donde se concentra la vida y la realidad, lo sagrado. El centro es frecuentemente también el sitio donde, en tiempos míticos, el mundo fue creado; es también el lugar donde se hace posible la comunicación entre los distintos planos cósmicos: el cielo, la tierra y el inframundo, comunicación que hace posible a través de una escala, un árbol -el árbol cósmico-, un hilo de araña, etc. (cf. Eliade 1955: 44 y ss.).

⁸³ Es significativo en este sentido que las culturas antiguas se asumieran cada una de ellas como el centro del mundo. Sociológicamente, la noción de centro guarda una relación interesante con la forma en que se concibe el grupo a sí mismo. Sobre esto último cf. R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, The Free Press, 1968, p. 480 y ss.

4. La manifestación de lo sagrado en el mundo.

4.1. Hierofanías.

En su *Tratado de Historia de las Religiones*,⁸⁴ Eliade hace la siguiente afirmación. "Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras" (Eliade 1998: 19). Hierofanías, ya se ha dicho con anterioridad, así denomina Eliade, con sobrada razón, al manifestarse de lo sagrado en la historia. El concepto pone en relación a los dos términos –sagrado e historia–, términos opuestos para Eliade, como se ha visto. Pues para la mentalidad arcaica, como se ha visto, mientras lo sagrado en sí mismo está fuera de la historia, la historicidad equivale al no-sentido. De forma misteriosa, empero, lo sagrado se revela al hombre en la historia.⁸⁵

Este apartado tiene por objetivo el presentar los rasgos más relevantes, desde la perspectiva que nos ocupa, del concepto de *hierofanía*. Al mismo tiempo, pretende ilustrar al lector ya mencionados con anterioridad, pero que acaso no fueron desarrollados con la debida calma: el de la ruptura de niveles presente en el mundo que habita el hombre religioso (sagrado y profano/ suelo y alturas); el del simbolismo (la ascensión, ritmo lunar); o el tipo de "realidades últimas" que revelan las hierofanías (el hombre que ve su destino reflejado en el ritmo lunar).

Lo sagrado, fuente de realidad, significación y vida, se hace patente en la historia. "Desde el momento en que lo sagrado es manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura del espacio [y el tiempo], sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante". (Eliade 1998: 26). Pero toda hierofanía comporta un misterio, el de

⁸⁴Afirma Sergio Bagú, sin que le falte razón, que el *Tratado* de Eliade es más un "análisis estructural comparativo que pueda calificarse con mayor propiedad como antropología filosófica" que una historia de las religiones propiamente dicha (Bagú: 1989: 19).

⁸⁵Cabe aquí la distinción entre lo sagrado en sí y lo sagrado tal como se manifiesta en la historia (cf. Duch 1998: 420).

su aparición. Pues por medio de ella lo sagrado, que es *absoluto*, se limita, se hace *histórico*: como un dios que se hace hombre. Más aún, "cuando algo *sagrado* se manifiesta (hierofanía), al mismo tiempo algo se *oculta*, se hace críptico. Aquí está la verdadera *dialéctica de lo sagrado*": por el sólo hecho de *mostrarse*, lo *sagrado se esconde*" (Eliade, *Fragmentos de un diario*, p. 305, cit. Hernández 2003).⁸⁶

Ahora bien, como ya se ha señalado, el *homo religiosus* es capaz de percibir hierofanías donde el hombre no religioso ve solamente la continuidad del mundo natural. A diferencia del hombre no religioso, del hombre profano, el hombre religioso concibe el mundo como escindido, saturado de aberturas que conectan al orden natural con un orden trascendente, como hemos visto. Donde la mente profana ve un espacio uniforme, casi geométrico, el hombre religioso ve rupturas, discontinuidad entre espacio sagrado y espacio profano. Por eso tiene el hombre religioso templos y santuarios.

"Un objeto sagrado, cualesquiera que sea su forma y su sustancia, es sagrado porque revela la *realidad última* o porque participa en ella. Todo objeto religioso "encarna" siempre algo: lo *sagrado* lo encarna por su facultad de ser —como por ejemplo el cielo, el sol, la luna, la tierra, etc.—, o bien por su forma (es decir por símbolo: por ejemplo, la espira, el caracol), o también por una hierofanía (*cierto lugar, cierta* piedra, etc., se hacen sagrados; cierto objeto es "santificado", "consagrado" por un ritual, por el contacto de otro objeto o de una persona "sagrados", etc.)" (Eliade 1972: 154).

Se ha señalado ya que la manifestación de lo sagrado en el mundo se realiza de forma paradójica. Lo sagrado se manifiesta por medio de un objeto del mundo profano, al cual dota de propiedades especiales y, de hecho, hace *algo más* que él mismo. "...lo que es paradójico, lo que es ininteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en las piedras o en los árboles, sino el hecho mismo de que se *manifieste* y, por consiguiente, se *limite* y se haga *relativo*" (Eliade 1972: 52). Lo que es absoluto y está fuera de la historia y el tiempo se transforma, en virtud de una hierofanía, en algo finito e histórico, es aquí donde, según Eliade,

⁸⁶ Queda pendiente en este trabajo examinar la posible significación sociológica de lo que Eliade llama en esta cita la "dialéctica de lo sagrado" (el carácter críptico de toda revelación de lo sagrado).

radica el verdadero *misterio* de toda manifestación de lo sagrado en la historia.

Las hierofanías median entonces entre lo *absoluto* y la historia, entre lo sagrado y lo profano. Los objetos "sagrados" no hacen sino *manifestar* lo trascendente; mediar entre el mundo profano y una realidad "completamente otra". Tomaremos dos ejemplos del trabajo de Eliade para ilustrar este punto: las hierofanía ligadas al cielo y a la luna, en las que lo sagrado se hace presente en el mundo del hombre a través del modo de ser de ciertos "objetos". Desde luego, este hacerse patente de lo sagrado en el mundo tiene un carácter *simbólico*, en el sentido que Eliade da a este término (al respecto ver, más abajo, la sección titulada *Imágenes y símbolos*).

4.2 Hierofanías uránias.

Sería difícil encontrar —señala M. Eliade— una religión en donde el cielo carezca de valores religiosos, o en donde lo celeste no haya sido alguna vez una revelación de lo sagrado; más aún —continúa—, está fuera de duda "la casi universalidad de las creencias en un ser divino celeste, creador del universo y garantizador de la fecundidad de la tierra" (Eliade 1972: 57).

"La simple contemplación de la bóveda celeste provoca en la conciencia primitiva una experiencia religiosa (...) La bóveda celeste es por excelencia algo "totalmente diferente" de lo poco que representan el hombre y su espacio vital (...) Aún antes de toda valoración religiosa del cielo, este último revela su trascendencia. El cielo "simboliza" la trascendencia, la fuerza, la inmutabilidad por su simple existencia. Existe, porque es *elevado, infinito, inmutable, poderoso*." (Eliade 1972: 57–58).⁸⁷

De ahí que lo que sucede o permanece en contacto con lo celeste adquiere también un carácter sagrado. "... todo lo que sucede en los espacios siderales y en las religiones superiores de la atmósfera —la revolución rítmica de los astros, la

⁸⁷ Para dar cuenta de ello, Eliade sugiere que "... el cielo revela de forma inmediata al hombre religioso lo trascendente. La bóveda celeste adquiere para la "conciencia total", y sin mediación alguna, una serie de valoraciones que la hacen solidaria de lo sagrado" (Eliade 1972: 58). Aquí está de algún modo presente el tema del origen de la religión, sobre el cual Eliade no se detiene, al menos en los textos aquí revisados. ¿Coincide Eliade con Jung en ver en la estructura de la psique el origen de la religión? Es algo sobre lo que no podemos pronunciarnos por el momento.

persecución de las nubes, las tempestades, el rayo, los meteoros, el arco iris— son momentos de esa misma hierofanía" (Eliade 1972: 59). Es en virtud de su mayor cercanía con el cielo que las montañas y las regiones elevadas son acreedoras de un carácter sagrado; lo mismo sucede con los árboles golpeados por algún rayo, *símbolo* del poder celeste, o con las acciones que permiten al hombre "acercarse" a las regiones superiores (el escalamiento, la ascensión, el vuelo): adquieren una dignidad distinta gracias a la relación estrecha que guardan con el cielo o a su capacidad para poner al hombre en contacto con lo trascendente uranio.

"Lo que podemos observar desde ahora es la virtud consagrada de la "altura". Las regiones superiores están saturadas de fuerzas sagradas. Todo lo que está más cerca del cielo participa, con una intensidad variable, en la trascendencia. La "altura", lo "superior" es asimilado a lo trascendente, a lo sobrehumano. Toda "ascensión" es una ruptura de nivel, un paso al más allá, un rebasamiento del espacio profano y de la condición humana. Inútil añadir que lo sagrado de la "altura" es validado por lo sagrado de las regiones atmosféricas superiores, o sea, en última instancia, por lo sagrado del cielo" (Eliade 1972: 114).

Es lo sagrado del cielo lo que garantiza la dignidad otorgada al conjunto simbólico de la altura, el cielo, el centro, la ascensión, alrededor del cual gira un complejo de mitos y rituales, que permanecen actuales incluso cuando la divinidad urania ha sido relegada del culto.

"Lo sagrado celeste permanece activo en la experiencia religiosa por el simbolismo de la "altura", de las "ascensión", del "centro", etc., incluso cuando la divinidad urania ha pasado al segundo plano (...) En cualquier conjunto religioso se las podría encontrar: cualquiera que sea la manera en que han sido valorizadas, ritos chamanista o rito de iniciación, éxtasis místico o visión onírica, mito escatológico o leyenda heroica, etc.—las ascensiones, el escalamiento de montes o escaleras, los vuelos en la atmósfera, etc.—. Significan siempre la trascendencia de la condición humana y la penetración en niveles cósmicos superiores" (Eliade 1972: 112–120).

4.3 El simbolismo lunar.

Pero el cielo nocturno revela al hombre otra hierofanía, la de la luna. A diferencia del sol, él mismo portador de una hierofanía que no se abordará aquí, la luna, su "vida", está atada al cambio, a un devenir que comporta periodicidad. Es

en virtud de su naturaleza cambiante que la luna ha sido para el hombre religioso, desde tiempos arcaicos, un símbolo de lo que cambia, de lo que muere y renace.

"Durante tres noches el cielo estrellado queda sin luna. Pero esta "muerte" va seguida de un renacimiento: la "luna nueva". La desaparición de la luna en la oscuridad, en la "muerte", no es nunca definitiva. (...) Este eterno retorno a sus formas iniciales, esta periodicidad sin fin, hacen que la luna sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida. Por tanto no es sorprendente que controle todos los planos cósmicos regidos por la ley del devenir cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad" (Eliade 1972: 150).

Es en virtud de su peculiar "modo de ser" que el hombre arcaico hace de la luna un espejo, una *representación*⁸⁸ de todo aquello que en el mundo participa de un ritmo cíclico. De hecho, el mundo aparece, para el hombre arcaico, como regido por los designios lunares. Todo un conjunto de *imágenes* adquieren una significación "lunar" en la medida en que se hacen eco del movimiento de ese astro. La serpiente, el caracol y el relámpago son algunos de los objetos terrestres que adquieren el prestigio lunar en virtud de sus características distintivas: son solidarios de la hierofanía lunar y aparecen ligados, luego, a los ritos y mitos asociados a ella.

Es en virtud de su peculiar modo de ser que la luna se presenta al hombre arcaico como una hierofanía. Mas, es importante señalarlo, los rituales y mitos que se le asocian, el culto que se le rinde, todo ello no se dirige a la luna *en sí misma*, sino a lo que ella revela, al *misterio* que hace patente: "la fuerza que está concentrada en ella, (...) la realidad y la vida inagotable que manifiesta" (Eliade 1972: 154). Es lo sagrado que la luna encarna, la *realidad última* que ella refiere, lo que hace a este astro objeto del culto, y no el astro *por sí mismo*. Y esto sagrado que la luna revela se relaciona fundamentalmente, repitámoslo, con su vocación de muerte y renacimiento periódicos.

"Todos los valores cosmológicos, mágicos o religiosos de la luna se explican por su modalidad de *ser*: es decir que está "viva" y es inagotable en su propia

⁸⁸ Aunque una comparación entre las nociones de *representación* en Durkheim y Eliade se antoja interesante, rogamos al lector disculpe el que no la hayamos emprendido en este trabajo.

regeneración. En la conciencia del hombre arcaico, la intuición del destino cósmico de la luna fue equivalente a la fundación de una antropología. El hombre se reconoció en la "vida" de la luna; no sólo porque su propia vida tenía un término como la de todos los organismos, sino sobre todo porque hacía válida, por el hecho de la "luna nueva", su propia sed de regeneración, sus esperanzas de "renacimiento" (Eliade 1972: 153).

Lo que se hace evidente en la exposición de Eliade es que la luna otorga al hombre arcaico un modelo para representarse no solamente el mundo, señaladamente todo lo que en él participa de un devenir cíclico, sino también su propia existencia y destino. Además, al poner en relación fenómenos de la más diversa índole, como las mareas, las lluvias, la fertilidad vegetal, animal y humana —señala Eliade—, el simbolismo lunar otorga al hombre arcaico la conciencia de las "leyes" que rigen al cosmos (Eliade 1972: 151)⁸⁹ El simbolismo lunar revela al hombre cierta "verdad" acerca de su propia existencia. Pero al hacer esto le confiere a ésta también un *sentido*. De nueva cuenta nos topamos con la cuestión del sentido al hablar de los objetos sagrados. Pero hablábamos del modo en que la hierofanía lunar otorga al hombre la conciencia de su lugar en el universo

"Podría decirse que la luna revela al hombre su propia condición humana; que en cierto sentido el hombre se "mira" y se reconoce en la vida de la luna. Por eso el simbolismo y la mitología lunares son patéticos y al mismo tiempo consoladores; puesto que la luna gobierna al mismo tiempo la muerte y la fecundidad, el drama y la iniciación. Si la modalidad lunar es por excelencia la del cambio, de los ritmos, no es menos la del retorno cíclico; destino que hiere y consuela al mismo tiempo, pues si las manifestaciones de la vida son lo bastante frágiles como para disolverse de manera fulgurante, son sin embargo restauradas por el "eterno retorno" que dirige la luna" (Eliade 1972: 177).

En suma, la hierofanía lunar otorga al hombre: 1) una imagen del mundo, de las leyes que gobiernan el mundo, una explicación y acaso justificación del cambio, del ciclo de vida y muerte. 2) Una imagen de sí mismo que constituye una verdad de tipo sagrado. Se trata, en términos sociológicos, de definiciones acerca de qué es lo real, sin las cuales no sería posible ningún mundo humano, como veremos en el capítulo III.

⁸⁹En este punto Eliade pareciera cercano a la tesis que ve en la religión un precedente de las tareas científicas que más tarde caerían bajo el dominio del sistema de la ciencia.

5. Símbolos, mitos y rituales.

Eliade trabaja con la distinción entre símbolos, mitos y rituales. Se trata de aspectos solidarios del manifestarse de lo sagrado en el mundo que examinamos en los siguientes apartados. De particular importancia para nosotros resulta la cuestión del simbolismo, tema sobre el que volveremos brevemente en el capítulo tercero, tras considerar aquí el modo en que es abordado por Eliade. Importa señalar que las nociones de mito y de ritual presentes en la obra de Eliade son compatibles con un punto de vista sociológico, lo cual intentamos en el tercer capítulo desde la perspectiva del mantenimiento de los órdenes institucionales.

5.1 Imágenes y símbolos.

Hablemos primero del sitio que ocupan los símbolos y las imágenes en la antropología filosófica de Mircea Eliade. Hay en el hombre, sin duda, un aspecto histórico, socialmente condicionado, del cual dependen múltiples aspectos de su constitución. "Cuando el Hijo de Dios se encarnó y fue él el Cristo, hubo de hablar arameo; no podía comportarse más que como un hebreo de su tiempo, y no como un yogui, un taoísta y un chamán" (Eliade 1955: 43). Alguien nace y debe hablar la lengua de su comunidad y no otra, pensar con las distinciones que le ofrece su contexto social, sumergirse en una tradición de ser, pensar y sentir bien delimitada. Pero hay también aspectos del hombre, sostiene Eliade, que no dependen de la historia. El ser humano tiene un aspecto animal, puramente biológico, que escapa a las condicionantes sociales (aunque la biología tiene también su historia, la evolución, pero este es otro tema). Es este sin duda uno de estos aspectos; mas no es el único, según el pensador rumano:

"Hoy comienza a verse que la parte ahistórica de todo ser humano no se pierde, como se pensaba en el siglo XIX, en el reino animal y, en definitiva, en la «Vida», sino que, por el contrario, se bifurca y *eleva* muy por encima de ella: esta parte ahistórica del ser humano lleva, como una medalla, la huella del recuerdo de una existencia más rica, más completa, casi beatífica. Cuando un ser históricamente condicionado, por ejemplo, un occidental de nuestros días, se deja invadir por la parte no histórica de sí mismo (lo cual le sucede al hombre con mucha mayor

frecuencia de lo que se imagina), no es necesariamente para retrotraerse al estado animal de la humanidad, para bajar a las fuentes más profundas de la vida orgánica: infinitas veces, mediante las imágenes y los símbolos que pone a contribución, vuelve a recuperar la situación paradisíaca del hombre primordial (cualquiera que fuera la existencia concreta de éste, porque este «hombre primordial» se revela sobre todo como un arquetipo, imposible de realizar plenamente en ninguna existencia humana). Al escaparse de su historicidad, el hombre no abdica de su cualidad de ser humano para perderse en la «animalidad»; vuelve a encontrar el lenguaje y, a veces, la experiencia de un «paraíso perdido». Los sueños, los ensueños, las imágenes de sus nostalgias, de sus deseos, de sus entusiasmos, etc., son otras tantas fuerzas que proyectan al ser humano, condicionado históricamente, hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su «momento histórico» (Eliade 1955:13).

Es este aspecto al que Eliade da el nombre de simbólico. Es el reino de las imágenes y los símbolos, reino perenne, por más que algunas épocas históricas – como el occidente moderno, de acuerdo con Eliade– se esfuercen por extirparlo de la vida los hombres.

Pues el hombre es también, y primordialmente, un *homo symbolicus* (Duch 1998: 420). Es por medio de las imágenes y los símbolos que puede elevarse a una existencia "más completa", anterior a su *caída* en la historia, lejos de las vicisitudes de su vida cotidiana. No es otra la función de las imágenes que poner al hombre en contacto con el "paraíso perdido" del que ha sido desterrado, sacarlo, aunque sea por algunos instantes, de la historia y hacerlo partícipe de lo que en él hay de inamovible y perenne. "Tales símbolos desvelan el lado milagroso, inexplicable, de la vida y, a la vez, la dimensión sacramental de la existencia humana. «Descifrada» a la luz de los símbolos religiosos, la misma vida humana revela un lado oculto: viene de «otra parte», de muy lejos; es «divina» en el sentido de que es la obra de los dioses o de los seres sobrenaturales" (Eliade 2001: 201).

Por otro lado, símbolo e imagen son inseparables de la experiencia religiosa, de la manifestación de lo sagrado y el contacto con él. "El símbolo es el lenguaje de la hierofanía porque nos permite entrar en contacto con lo sagrado (...) los símbolos aportan una nueva significación a la existencia humana" (Ries 1989: 82).

Lo sagrado, pues, tiene un carácter simbólico. Y el símbolo es, en todo su derecho, un "modo autónomo de conocimiento" (Eliade 1955: 9). Se coloca en otro plano, anterior, al pensamiento discursivo y racional, y accede a realidades que éste no alcanza; revela, de hecho, los aspectos más "profundos" de la realidad, sean estos interiores o exteriores al individuo. "Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser (...) el espíritu se vale de las Imágenes para aprehender la realidad última de las cosas" (Eliade 1955: 12 y 15). Si esto es así es porque, al igual que la realidad que tocan, las imágenes y los símbolos son contradictorios, polivalentes, equívocos en su estructura; en el símbolo, tal como lo concibe Eliade, se hace posible, de modo natural, la coincidencia de los opuestos: la *coincidentia oppositorum* es el modo de ser de las imágenes y los conceptos (cf. Eliade 1955: 15).

Es el símbolo, igualmente, algo que conecta a todos los hombres; por medio de él se hace manifiesta la unidad de la especie humana. Pues aunque hayan sido degradados las imágenes de las que se sirve, o se les de a ellas una mal uso, como ha pasado no pocas veces en la historia humana, el hombre no puede prescindir de ellas; se refugia en ellas, en ellas busca *sentido* (Eliade 1955: 19 y ss.). "Toda la parte del hombre, esencial e imprescriptible, que se llama "imaginación", nada en pleno simbolismo y *continúa viviendo de mitos y de teologías arcaicas*"⁹⁰ (Eliade 1955: 19).

Desde el punto de vista de las disciplinas humanas, el reconocimiento del hombre como *homo symbolicus* tiene las mayores consecuencias: "Hoy comprendemos algo que en el siglo XIX ni siquiera podía presentirse: que símbolo, mito, imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse" (Eliade 1955: 11).

⁹⁰ Como es claro, Eliade afirma retóricamente que el hombre *no puede* alejarse de los mitos y los símbolos a riesgo de perder todo *sentido* para su existencia. Subrayemos con todo la última frase: el hombre *vive de* mitos y teologías arcaicas"

Y el olvido o represión de las imágenes sólo conduce a graves desequilibrios psicológicos; otro tanto ocurre con su mal uso, es decir, con su falsa interpretación que no es sino su interpretación parcial, ignorante de la unidad que yace bajo la multiplicidad de sus significaciones (Eliade 1955: 16). Como se ha señalado, Eliade piensa que es una de las tareas de la Historia de las Religiones rescatar a las imágenes y símbolos en su verdadera sentido para el hombre moderno, quien las tiene ante sí marchitas, degradadas por un racionalismo que, a pesar de todo, asegura Eliade, nunca logró aniquilarlas.

A decir verdad, el hombre moderno tiene ante sí un catálogo de imágenes que, si bien lo remiten al tiempo antes del tiempo, han sido adaptadas a las circunstancias históricas de la modernidad. Hay en Eliade, en este respecto, una suerte de ambigüedad: declara a veces que se está, en la modernidad, ante imágenes "degradadas", contaminadas por la desacralización del mundo; aboga entonces por llevar a las imágenes de nuevo su estado de pureza mediante el análisis histórico. Sin embargo, en otros pasajes parece sugerir que si la fuerza de las imágenes persiste es porque éstas sólo han mudado de apariencia: se presentan al hombre de las sociedades industriales bajo un ropaje moderno, pero investidas aún de toda su dignidad y potencia. Eliade pide al hombre moderno, quizá sea sólo eso, hacer un esfuerzo por "descubrir la significación profunda" de las imágenes degradadas que tiene ante sí: tal puede ser el camino que marque su renovación espiritual (Eliade 1955: 18 y ss.).

5.2 Mitos y Rituales: sobre el sistema mítico-ceremonial del año nuevo.

Pasemos ahora revisión a los otros dos elementos de la tríada: los mitos y rituales, cuya mención aquí viene a cuento no sólo por la importancia que tiene en la obra de Eliade, sino porque creemos, como se apuntó arriba, que la forma en que estos conceptos son trabajados en su obra puede ser incorporada a una visión sociológica sobre el mantenimiento de los órdenes institucionales, lo cual

intentamos en el capítulo tercero. Por lo pronto, digamos lo siguiente.

El concepto de mito tiene un lugar significativo en la obra de Eliade. Tal como él lo concibe, el mito consta de los siguientes aspectos. En primer lugar, los mitos son historias sagradas, por tanto incontrovertibles, que relatan acontecimientos ocurridos *in illo tempore*, en aquel tiempo antes del tiempo. Se trata de explicaciones acerca de cómo una *realidad* ha llegado a ser, de los acontecimientos que dieron lugar a que *algo* llegase a ser. (Como veremos en el siguiente capítulo, este tratamiento del mito puede conectarse con una visión sociológica sobre el mantenimiento de órdenes institucionales en las sociedades premodernas). El mito narra el origen de lo que *es* y de este modo lo legitima: toda institución o costumbre, la misma condición humana, como la muerte o el nacimiento, tienen su explicación en el mito. Toda realidad tiene su justificación en el mito y el hombre encuentra las verdades sobre el mundo en las narraciones míticas. En tanto narraciones del origen de lo que existe, el hombre encuentra en los mitos el referente para realizar sus "cosmizaciones" cotidianas. En este sentido los mitos son también una narración ejemplar y un referente para la acción, como "el paradigma de toda acción humana significativa" (Duch 1998: 427). Más aún:

"el conocimiento de los mitos (...) equivale al auténtico conocimiento de las cosas (...) *vivir* los mitos es otra forma de nombrar la experiencia religiosa, la cual consiste en la penetración del ser humano en un espacio y en un tiempo *cualitativamente* diferentes de los de la vida cotidiana; es en este ámbito separado, no obstante, donde el ser humano puede sentirse consciente de su auténtica humanidad" (Duch 1998: 427).

Ahora bien, en Eliade los mitos son actualizados, traídos a la vida, no solamente en virtud de ser narrados, sino también por medio de *rituales*. Todo ritual, según Eliade, tiene su correlato en un evento mítico. De ahí que Eliade hable de sistemas mítico-ceremoniales. Tómese por ejemplo el ritual del Año Nuevo, que se encuentra a lo largo del mundo indoeuropeo, entre los semitas e incluso en Japón, y que forma parte del sistema más vasto de purificaciones periódicas (Eliade 2001a: 67). Se trata de un conjunto de ritos y ceremonias que tienen como punto de partida el arquetipo de la creación, de la muerte y el

renacimiento.

En todos los casos de este sistema mítico-ceremonial, se encuentra la puesta en escena de la narración mítica sobre el origen del mundo. En Babilonia, por ejemplo, durante el *akitu* o fiesta del año nuevo, los pasajes míticos del caos a la cosmogonía, del combate entre el monstruo marino Tiamat y el héroe-dios Marduk que conduce, tras la victoria de éste, a la creación del mundo, eran representados por elementos dramáticos entre los que se incluían combates rituales, acompañados de la narración de los sucesos ocurridos *in illo tempore*.⁹¹ La ceremonia de año nuevo, ligada a un motivo mitológico –lo cual nos interesa señalar aquí–, no sólo representaba a éste: ella misma re-creaba el mundo, actualizaba la cosmogonía y transportaba a los hombres de este modo al instante mítico de la creación: “todos los rituales imitan un arquetipo divino y (...) su actualización continua ocurre en el mismo instante mítico atemporal” (Eliade 2001a: 90).

Importa señalar aquí que Eliade muestra la presencia de los siguientes motivos dentro del complejo mítico-ceremonial del año nuevo: fin del mundo y regreso a un momento de formas indiferenciadas, al caos; lucha entre las fuerzas del orden y del caos; instauración de un nuevo orden: creación de un nuevo mundo. Repetición, pues, del arquetipo de la creación. Finalmente, en estos rituales del año nuevo se recrea el *orden* del cosmos mediante un regreso al *caos* primordial. Ignoramos si en estos rituales se presentaba el fenómeno al que Durkheim dio el nombre de “efervescencia colectiva”; pero de ser así se estaría en posición de añadir a este un componente mítico y simbólico.

Hasta aquí sobre los símbolos, mitos y rituales. Sólo señalemos, para cerrar

⁹¹ Eliade muestra la presencia de los siguientes motivos dentro del complejo mítico-ceremonial del año nuevo: fin del mundo y regreso a un momento de formas indiferenciadas, al caos; lucha entre las fuerzas del orden y del caos; instauración de un nuevo orden: creación de un nuevo mundo. Repetición, pues, del arquetipo de la creación. Pensamos que es posible relacionar este punto con la noción de efervescencia colectiva de Durkheim.

este apartado, la estrecha relación que hay entre estos tres elementos y la experiencia y manifestación de lo sagrado en la obra de Eliade. Lo sagrado se expresa de manera simbólica, por medio de hierofanías, pero también por medio de narraciones, de carácter entonces sagrado, que llevan por nombre mitologías. Ellas revelan verdades absolutas, del mismo modo que cierto tipo de hierofanías, como la hierofanía lunar. Al mismo tiempo, estas narraciones están asociadas a complejos rituales, como el del Año Nuevo.

Hasta aquí este apartado.

6. Religión y modernidad en Mircea Eliade.

6.1 *El hombre religioso.*

Hemos dicho líneas arriba que lo sagrado es una realidad que se revela al hombre. Ahora podemos agregar que –al igual que para R. Otto– para Eliade no a todo hombre le es dado entrar en contacto con lo sagrado, al menos no con la misma intensidad, ni con la misma pureza. En este sentido, Mircea Eliade distingue entre el hombre religioso y el hombre no-religioso. Para experimentar lo sagrado, es menester estar en posesión de cierta sensibilidad, de la que carece en gran medida el hombre moderno, un tipo de hombre que lleva una vida desacralizada. Dicho de manera un tanto tajante, pues es posible introducir matices de todo tipo, hay en Eliade una identificación entre el hombre religioso y el hombre arcaico, por un lado, y entre el hombre no-religioso (o desacralizado) y el hombre moderno, por el otro. Como se adivinará, la vida del hombre religioso está basada en la ontología arcaica, de carácter arquetípico, que hemos descrito más arriba, y que puede resumirse en la fórmula “recordar = repetir = conocer” (Duch 2002: 197).

En términos más generales, el hombre religioso sólo obtiene sentido para sus acciones y su mundo, sólo habita en *lo real*, cuando se remite a los arquetipos, a

lo ocurrido *in illo tempore*, en aquel tiempo antes del tiempo, como hemos visto. Esto equivale, empero, a *recordar* ese momento primordial. Al igual que para Platón, para Eliade sólo *conoce* aquel que *recuerda*, esto es, el hombre religioso. Hablamos de un conocimiento de tipo sagrado e incontrovertible acerca de *sentido* del mundo, pero también acerca de los orígenes y del por qué el mundo es como es, de las razones del orden, de sus orígenes. "«el hombre se ve obligado a recordar para conocer la *verdad* y participar del Ser». El *homo religiosus* es quien *recuerda*, quien *experimenta*, quien *conoce*. Es, en una palabra, el *gnóstico*. De ahí la proximidad del proyecto eliadiano al de otros gnósticos del siglo XX, por ejemplo, Jung, Schuon, Evola, Durand, etc." (Duch 1998: 423).

6.2 Religión y modernidad en Eliade.

¿Cuál es, según Eliade, la condición de lo sagrado en el mundo moderno? A pesar de los numerosos pasajes que tocan el tema, Eliade no es del todo claro en este respecto. Y hay que conjeturar, a partir de estos diversos fragmentos, el carácter de su opinión. Es precisamente lo que hacemos a continuación. Para ello, tendremos en mente dos de las teorías sobre el lugar de lo sagrado en el mundo moderno ya mencionadas con anterioridad, aquella que señala la extinción de lo sagrado en él y aquella otra que señala su perennidad. Como veremos, Eliade no se sitúa en ninguna de las dos, se encuentra en una suerte de punto de intermedio no exento de cierta ambigüedad.

En principio, Eliade nos habla de la experiencia desacralizada del *hombre moderno*.

"...el mundo profano *en su totalidad*, el Cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano. No es de nuestra incumbencia el mostrar por qué procesos históricos y a consecuencia de qué modificaciones de comportamiento espiritual ha desacralizado el hombre moderno su mundo y asumido una existencia profana. Baste únicamente con dejar constancia aquí del hecho de que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas" (Eliade 1998: 20).

Según esta cita, en la época moderna es posible encontrar individuos cuya

experiencia lleva el signo de lo "completamente desacralizado". Se trata de aquellos habitantes de las sociedades modernas que caen en la categoría de "hombres no-religiosos". En ellos habría que decir que la tesis de la secularización se cumple a cabalidad. Pero, por el hecho mismo de hablar de "hombres no-religiosos de las sociedades modernas" Eliade deja abierta la posibilidad de que haya un lugar para el "hombre religioso" en estas sociedades, como de hecho, según él mismo, sucede. El *homo religiosus* sigue habitando en circunstancias modernas —dice Eliade—, en las capas campesinas europeas y los pueblos no occidentales.

Una primera dificultad, empero, surge cuando Eliade hace afirmaciones como la siguiente:

"Cualquiera que sea el grado de desacralización del Mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso" (Eliade 1998: 27).

Pues una vez oído esto, surge la pregunta por el hombre no-religioso, ¿lleva este una existencia totalmente desacralizada, como afirmaba el primer pasaje, o quedan en él rasgos de la existencia religiosa? No queda claro qué debe entender el lector. ¿Cómo explicar esta aparente ambigüedad en la obra de Eliade, i.e., cómo explicar que hable al mismo tiempo de existencias del todo desacralizadas en el mundo moderno, y al mismo tiempo hable de la imposibilidad de abolir todo comportamiento religioso? En otras palabras, si lo sagrado es algo que no puede extirparse al hombre, ¿cómo es posible algo así como lo desacralizado?

Examinemos un tercer pasaje

"Libre es el hombre moderno de despreciar las mitologías y las teologías. Mas por ello no dejará de nutrirse de mitos caldos y de imágenes degradadas. La crisis histórica más terrible del mundo moderno —la segunda guerra mundial y lo que consigo trajo, y tras de sí desencadenó— ha demostrado suficientemente que es ilusoria la extirpación de los mitos y de los símbolos. Incluso en la situación histórica más desesperada (en las trincheras de Stalingrado, en los campos de concentración nazis y soviéticos) los hombres y las mujeres han cantado canciones, han escuchado narraciones (han llegado hasta sacrificar por tenerlas,

parte de su escasa ración); esas narraciones no hacían sino actualizar mitos; aquellas canciones estaban cargadas de "nostalgias". Toda la parte del hombre, esencial e imprescriptible, que se llama "imaginación", nada en pleno simbolismo y continúa viviendo de mitos y de teologías arcaicas"⁹² (Eliade 1955: 19).

Una posible salida a tal ambigüedad puede venir implícita en los pasajes mismos. En el segundo de ellos, Eliade habla de "el hombre que *opta* por una vida profana", es decir, el hombre que *elige* rechazar a lo sagrado. Y en el tercer pasaje dice "libre es el hombre moderno de despreciar las mitologías y las teogonías". En ambos, sin embargo, termina concluyendo que, a pesar de la *negación* de que es objeto, el simbolismo y lo sagrado persisten en la experiencia del hombre, ya sea bajo circunstancias límite como la de los campos de concentración de la segunda Guerra Mundial, o en la vida cotidiana, en los "ratos de ocio", cuando el hombre de las sociedades modernas deja por un lado la existencia "seria" (desacralizada) y se abandona a los recursos de su imaginación o a sus recuerdos, que lo remiten a imágenes arquetípicas (cf. Eliade 1955: 16 y ss.).

Pues lo sagrado no es, afirma Eliade, un momento, sino una parte de la estructura de la conciencia (cf. Ries 1989). Y, sin embargo, encontramos en su obra afirmaciones como la del primer pasaje, donde se afirma que existen experiencias "totalmente desacralizadas" en el mundo moderno. ¿Cómo deberemos entender esto a la luz de los pasajes citados después? ¿Cómo es posible que haya hombres que experimenten lo sagrado con mayor intensidad que otros? Más aún, ¿cómo es posible que haya hombres cuya mentalidad esté marcada por el signo de lo desacralizado? ¿Cómo es posible el hombre moderno en el sentido de Eliade, bajo los presupuestos del mismo Eliade? Ya hemos sugerido una salida: el hombre moderno *quiere* desacralizarse sin conseguirlo, sin embargo, nunca del todo. Una segunda posible salida se relaciona el concepto de *olvido*. Quizá, como se señaló en el capítulo anterior al hablar del hombre religioso, el hombre desacralizado no sea más que un hombre que ha *olvidado* su parte simbólico-religiosa. Determinadas circunstancias históricas –respecto a las cuales Eliade se limita a señalar su existencia– habrían provocado en ciertos

⁹² Subrayemos la última frase: "el hombre *vive* de mitos y teologías arcaicas".

individuos el *olvidar* su parte simbólica/religiosa. Todo hombre sería sin embargo capaz de *recordar*. A lo cual podría contribuir grandemente la Historia de las Religiones, tal como la concibió Eliade, mediante la clarificación del significado de los mitos y símbolos religiosos de todas las edades. En este sentido, Eliade llegó incluso a hablar de una nueva *mayéutica* destinada a colaborar en la renovación del hombre moderno. No es otro el contenido de su humanismo. En otras palabras, si en "el hombre moderno, que se cree –o se quiere creer– irreligioso (...) el sentimiento religioso de la existencia ha sido reprimido, yendo a parar al inconsciente en busca de refugio (...) [Y] por eso, como ha dicho el profesor C. G. Jung,⁹³ el inconsciente es siempre religioso" (Eliade 2001: 21), sería tarea de la Historia de las Religiones contribuir a desenterrar del inconsciente la vida religiosa del hombre.

Por otro lado, no encontramos en la obra de Eliade algún intento por dar una respuesta al carácter de la relación que existe entre religión y ciencia. Tomemos como ejemplo al mito. Eliade habla del *mito* como de una historia sagrada, de carácter entonces incontrovertible, que da cuenta de por qué el mundo es como es. Se trata entonces de narraciones con pretensiones *cognitivas* y *normativas*. Por un lado, el mito *explica* el mundo al hombre primitivo; por el otro le hace entender que *así tiene que ser* (cf. Segal 1999: 21-24). En vista de la primacía de la ciencia en el mundo moderno en lo que concierne a la explicación del mundo, habría que suponer entonces que, si hemos de seguir el esquema de Eliade, el mito estaría destinado a desaparecer, al menos en su aspecto cognitivo. Como quiera que sea, si el mito comporta, según Eliade, un carácter normativo, es posible concebirlo como un recurso mediante el cual los hombres han podido mantener en pie los mundos que ellos mismos construyen. Pero demos lugar a la parte final de este capítulo.

⁹³ En este pasaje se deja ver la proximidad de la obra de Eliade con el pensamiento jungiano, proximidad que, como hemos señalado anteriormente, no nos hemos detenido en examinar con el detalle que merece, pero que, como también hemos dicho, no está en contradicción, así lo pensamos, con la interpretación de carácter sociológico que se intenta en este trabajo.

7. Observaciones finales.

a) Mircea Eliade trabaja con la misma distinción guía con la que trabajaron, en su momento, dos de sus predecesores más celebres, Émile Durkheim y Nathan Söderblom: la de lo sagrado y lo profano. El concepto de *lo sagrado* cobra en Eliade, sin embargo, un significado diferente al de sus antecesores. Lo sagrado se identifica en última instancia, para Eliade, con a) *lo real*, por oposición a lo inexistente –y aquí, con W. Paden, hemos dado fe de la conexión, aún no del todo explorada, entre el proyecto eliadeano y la obra neo-durkheimiana de R. Callois–, y lo b) con lo *eterno/arquetípico* por oposición a lo *histórico*. Tiene un carácter de *absoluta otredad* respecto al mundo profano y natural, y es también esta realidad absolutamente distinta, pero ahora hecha manifiesta –de manera misteriosa– en el mundo profano, histórico.

El siguiente cuadro muestra las que a nuestro juicio son las distinciones guía con las que trabaja Eliade:

Sagrado	Profano
Realidad	No-realidad
Esencia	Apariencia
Sentido	Sin-sentido
Perennidad	Historia
Hombre arcaico	Hombre moderno
Cosmos	Caos

Cuadro 2.3 Distinciones guías usadas por M. Eliade.

b) Ahora bien, hay en Eliade una búsqueda por describir los distintos *patrones* que la manifestación de lo sagrado asume históricamente en mitos, ritos y símbolos. Así, habla por ejemplo del simbolismo del Centro o de la Ascensión y hace patente el gran número de formas en que este simbolismo se hace presente, así como sus diferencias y similitudes. La morfología de lo sagrado elaborada por el historiador de las religiones puede ser una fuente de inspiración para la sociología del conocimiento, sobre todo en la medida en que los *patrones* que

asume lo sagrado históricamente tienen un carácter colectivo. Así, los símbolos e imágenes por medio de los cuales se hacen patentes las hierofanías no solamente son compartidos por los miembros de una religión, sino que pueden ser comunes a distintas religiones históricas. Tal es el caso de la simbología lunar, por ejemplo. De modo que a partir del material recogido y ordenado por el historiador de las religiones, la sociología del conocimiento puede formularse preguntas del tipo "¿por qué ciertas culturas elaboran tales *patrones* mentales con relación a lo sagrado y no otros patrones?".

c) Pero la experiencia de lo sagrado comporta otro elemento que tiene la mayor importancia: es sólo mediante ella que el hombre (religioso) otorga *sentido* a sus acciones. Lo sagrado es aquello que dota de sentido, y entonces de realidad, a la vida humana. Eliade identifica entonces sacralidad, realidad y sentido.

c.1) Es razonable afirmar, entonces, como lo hace Duch (1998: 417), que la cuestión del *sentido* y la *significación* está en el centro del trabajo de Eliade. Trataremos de retomar este punto en el siguiente capítulo.

d) La empresa realizada por Eliade en este sentido –la elaboración de una morfología de lo sagrado– posee un carácter histórico y hermenéutico que, sin embargo, renuncia a *explicar* el origen de la religión. Al menos esto concluimos a partir nuestra lectura de Eliade. Con todo, habrá que advertir que buscar tal explicación no es una exigencia para todo estudio sobre la religión, sino sólo una posible ruta. Viene a cuento este punto porque en él encontramos una diferencia entre los enfoques de Durkheim y de Eliade.

e) El modo de manifestarse de lo sagrado es fundamentalmente *simbólico*. Pues es sólo mediante los *símbolos* que el hombre tiene acceso a los aspectos más profundos de la realidad y es capaz de experimentar lo sagrado como tal (cf. Eliade 1955).

e.1) El hombre religioso es entonces también un *homo symbolicus*.

e.2) Por otro lado, como él mismo señala, el símbolo y la imagen son aspectos de lo sagrado ni siquiera imaginados por los investigadores de la religión decimonónicos.

e.3) He aquí un nuevo punto sobre el que la sociología tenga acaso mucho que aprender y al cual tenga otro tanto en que colaborar. De particular relevancia resulta, en el contexto de esta monografía, la relación entre la *imagen* y el *sentido*. La cuestión del *símbolo* es un punto delicado y difícil sobre el que se ha escrito mucho y que, desde luego, no podemos abordar con profundidad aquí, pero al que había por lo menos que mencionar.

e.4) A nuestro juicio, resulta un tema fascinante el explorar las conexiones que hay entre el concepto de *símbolo* de Eliade —que, es cierto, sólo hemos tocado aquí muy de paso— y la noción de símbolo presente en otros miembros del Círculo de Eranos, señaladamente C. G. Jung y G. Durand. ¿Trabajan todos ellos con un concepto de *símbolo* único o es distintivo en cada uno de ellos? ¿Cómo se distinguen su(s) concepto(s) de otros conceptos de símbolos, como el propuesto por A. Schutz?

f) Junto a la distinción entre sagrado y profano, Eliade traza, asimismo, una distinción importante entre hombre moderno y hombre arcaico. Según esta distinción, el hombre moderno se caracteriza por tener una visión histórica y desacralizada del mundo, mientras que el hombre arcaico tiene como elemento distintivo el guardar, ante el mundo y la vida, una visión sacralizada y no—histórica. Sin embargo, Eliade no explica cómo fue posible el hecho que él mismo señala: la desacralización del mundo entre los modernos. Resultaría interesante saber cómo un "elemento de la conciencia", como lo sagrado, puede ser "degradado" y por momentos casi olvidado dentro del contexto de lo moderno.

f.1) Tal distinción comporta un juicio de valor respecto a la capacidad de uno y otro hombre para experimentar lo sagrado: el hombre moderno ha perdido la capacidad para entrar en contacto con lo sagrado. El hombre religioso se presenta en este sentido como una especie de hombre ejemplar (Duch 1998: 423).⁹⁴

f.2) Cabe aclarar que no se trata de distinciones históricas, sino de "tipos ideales" en el sentido de M. Weber. Tanto un tipo de hombre como el otro pueden encontrarse bajo circunstancias de modernidad. Queda la pregunta, sin embargo, acerca de cómo es posible una visión desacralizada del mundo si lo sagrado es, como afirma Eliade, un elemento constitutivo de la conciencia humana; acerca de cómo fue posible, en otras palabras, el invento de una conciencia desacralizada.

f.3) Con relación al mundo moderno, Eliade afirma en repetidas ocasiones el carácter desacralizado de las sociedades industriales, pero recuerda la persistencia de la "mentalidad arcaica" en las sociedades agrícolas y no occidentales, y aún de ciertos resquicios de pensamiento religioso "degradado" entre los occidentales modernos.

g) La obra de Mircea Eliade ha sido calificada como antihistórica y esencialista (cf. Duch 1998: 428). Esta interpretación de la obra de Eliade es desde luego posible: hay en sus escritos elementos que apuntan en esa dirección; no es, con todo, la única interpretación posible de su obra. Autores como W. Paden han propuesto, por ejemplo, interpretaciones alternativas (cf. Paden 2000: 252). Volveremos sobre el tema en el siguiente capítulo.

g.1) De acuerdo con la lectura que subraya los aspectos esencialista de su obra, es en la experiencia con lo sagrado que el hombre entra en contacto con lo que hay en él de esencial, de no-histórico; en una palabra, es en la experiencia de lo sagrado que el hombre conoce su verdadera humanidad. Repitamos aquí

⁹⁴Es el sentido que, entendemos, le da Duch a la frase "tipo ideal", cuyo sentido weberiano es, como se sabe, distinto.

solamente que no es esta la única interpretación posible de la obra de Eliade.

h) ¿Puede el hombre, como afirma Eliade, escapar a la historia por una vía que no sea la de la "vida"? La pregunta nos parece audaz. No nos encontramos en posición de darle respuesta, aunque deberemos mencionar que, hasta ahora, encontramos más fuerza en los argumentos que defienden una respuesta negativa. La cuestión puede ser planteada de la siguiente forma: ¿cómo demostrar que existe algo así como un aspecto de la humanidad, descontando por supuesto lo biológico, allende las determinaciones sociales?

h.1) Eliade habla del cine, el sueño y el ensueño, la experiencia del enamoramiento o el de oír música como otras tantas esferas de la vida del hombre moderno en donde a éste se le hace presente su aspecto simbólico, i.e., actividades por medio de las cuales éste puede escapar a la historia (cf. Eliade 1955). Sociológicamente, puede objetarse que todas estas actividades están históricamente determinadas, que los hombres aprenden qué es el amor —que "el amor" no es una constante histórica y no ha existido como lo conoce nuestra sociedad en todas las épocas y lugares— o que los individuos necesitan hallarse constituidos por ciertos patrones de disciplina —disciplina de sus cuerpos, de su sensibilidad, de sus sentidos, etc.— para poder sentarse a escuchar en silencio un concierto de música y "verse transportados" a otro tiempo; se "aprende" a escuchar música.⁹⁵

i) Finalmente, y de nuevo con respecto a la naturaleza de lo sagrado y lo profano, es posible encontrar en los escritos de Eliade al menos dos puntos de vista:

i.1) Lo sagrado y lo profano como *dos realidades* que se oponen y que, sin embargo, guardan una secreta relación por medio de las hierofanías.

⁹⁵ Piénsese al respecto en la obra de N. Elias quien a lo largo de su obra muestra el modo en que las pulsiones y la sensibilidad humanas son moldeadas históricamente.

i.1) Lo sagrado y lo profano como dos modalidades de experimentar *la realidad*.

En (i.1) nos encontramos frente a un dualismo ontológico de raigambre platónica y en última instancia poseedor de una orientación teológica. En (i.2), en cambio estamos ante una postura más compatible con la visión sociológica —lo *sagrado* como una construcción social, algo que pone la conciencia sobre el mundo—, señaladamente con el punto de vista de E. Durkheim. Estos dos puntos de vista sobre el tema han conducido a dos lecturas distintas de Eliade, una de carácter teológico, que fue predominante en después de la segunda Guerra entre los círculos del estudio de la religión, y otra que trata de hacer a Eliade alguien cercano a una posición sociológica sobre el estudio de la religión. Es este el tema del siguiente capítulo.

Capítulo III: Las dos nociones de lo sagrado.

"Lo que el hombre no puede aceptar es la soledad, y tampoco la falta de sentido"

Peter Berger

Introducción.

En los capítulos anteriores, hemos presentado sumariamente lo dicho por Émile Durkheim y Mircea Eliade sobre lo sagrado y lo profano y, en general, el fenómeno religioso. Toca ahora examinar el modo en que ambos puntos de vista se relacionan entre sí; nuestra posición al respecto ha sido ya mencionada con anterioridad: creemos que, en buena medida, ambos pueden enriquecerse mutuamente,⁹⁶ a pesar de todas sus diferencias, las cuales tampoco habrá que dar por descontado. La posición de Eliade es, al decir de Prades, a quien seguimos en este respecto, "una posición que parece diametralmente opuesta pero que, de hecho, es fundamentalmente complementaria" (Prades 1998: 259, nota 25).⁹⁷

"A nuestro parecer, las posiciones de Eliade y de Durkheim no son de ninguna manera irreconciliables. Son dos posiciones diferentes. Exigen, una y otra, un inmenso esfuerzo de investigación para poner al día y consolidar sus intuiciones de base" (Prades 1998: 259, nota 25).

Afirmar que ambas posiciones convergen y son complementarias, sin embargo, no es algo que pueda decirse sin hacer antes algunas consideraciones sobre un tipo de lectura, predominante durante algunas décadas del siglo XX entre los

⁹⁶En la búsqueda de los aspectos complementarios de las obras de Durkheim y de Eliade, y respecto a la idea misma de la complementariedad entre las perspectivas, estamos en deuda con William Paden (Paden 1992; Paden 1991), y con José A. Prades (Prades 1998).

⁹⁷Desafortunadamente, no hemos tenido acceso a un trabajo que aborda la relación entre las obras de Durkheim y de Eliade, y del que hemos tenido noticia por fuentes secundarias: S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, Berne-Berlin-Frankfort-New York-Paris-Vienne, Peter Lang, 1993: "Es muy interesante la comparación que Keshavjee, o.c., 171-178, hace entre el proyecto durkheimiano y el proyecto eliadeano. Los dos, a pesar de las innegables diferencias, poseen ciertas «afinidades electivas» que resultan muy sorprendentes" (Duch 1998: 414, nota 79).

círculos del estudio de la religión,⁹⁸ misma que hacía de las obras de Durkheim y Eliade dos posiciones contradictorias e irreconciliables. Abrimos el presente al capítulo, entonces, con un comentario acerca de esta lectura (sección 1), seguido de una breve exposición sobre algunas diferencias entre ambos autores que parecen por momentos difíciles de conciliar (sección 2). En la tercera sección del capítulo ofrecemos una lectura alternativa de Eliade que lo hace más cercano a un punto de vista sociológico. Esta última interpretación concibe la convergencia y complementariedad de las nociones de lo sagrado, la Durkheim y la de Eliade, en términos de una construcción social (sección 3.2.1) referida a las distinciones orden/caos (secciones 3.2.2 y 2.3.3), transgresión/integridad (3.3.4) y, en última instancia, del mantenimiento de los mundos humanos como mundos habitables.

Pero demos inicio a la exposición.

1. Durkheim y Eliade como puntos de vista opuestos.

1.1 La lectura teológica de Durkheim y Eliade.

Dentro del círculo de los estudios sobre religión, fue común durante algún tiempo, como se ha dicho, concebir a la posición de Durkheim y Eliade como posiciones opuestas. Semejante concepción derivaba de una lectura parcial de ambos autores hecha desde una perspectiva teológica. En esta lectura, Durkheim era visto como un "positivista" que habría ignorado la naturaleza específica de la vida religiosa, y cuya obra poco podía contribuir a la comprensión de la vida religiosa (cf. Paden 2002: 15). Según la lectura teológica, Durkheim habría "reducido" la vida religiosa a la vida social y, al hacer esto, habría perdido todo contacto con la especificidad de ésta; más aún, habría negado la realidad específica de la vida religiosa. "Durkheim, en suma, era considerado como una amenaza para la religión, al igual que como una amenaza para la metodología"

⁹⁸Paden identifica el periodo en que esta lectura fue predominante con los años de la Guerra Fría, el fin de la cual coincidió cronológicamente también con la reapertura de los estudios religiosos al pensamiento durkheimiano y sociológico en general (cf. Paden 2002: 20).

(Paden 2002: 16).

Prades ilustra el modo en que la lectura teológica de la obra de Eliade condujo al menosprecio de la obra de Durkheim.

"...los teólogos, sus aliados y sus asociados (...) tienen la tendencia a confundir las *Formes* con un tratado de *De vera religione*. Subrayan fácilmente el escándalo. «Positivista, Durkheim excluye del fenómeno religioso tres elementos: lo sobrenatural, el misterio y la divinidad». Con esta especie de intención de desprestigio ¿habría él podido plantear alguna pregunta pertinente en relación con «la vida religiosa»?» (Prades 1998: 258-259; la frase citada es de J. Ries).

Por su lado, Eliade era visto como un pensador muy cercano a la fenomenología protestante de raigambre teológica, ligada a nombres como los de Otto,⁹⁹ Van der Leeuw y Söderblom, a la que se veía, desde luego, con mejores ojos en términos de sus posibilidades para el estudio del fenómeno religioso. Esta lectura, en la que Eliade era visto casi como un teólogo —y en todo caso alguien afecto a una visión deísta del fenómeno religioso— (cf. Paden 2002: 21), gozó de tanta difusión que incluso autores como J. A. Prades, recién citado, la hacen suya.

"Esta concepción teísta es la más general dentro de la *Religionswissenschaft* desde sus comienzos (Müller, Tylor, Otto) hasta nuestros días (Eliade, Berger) (...) Esta posición concibe la religión como la sumisión voluntaria del hombre a Dios (o a los dioses). En esta perspectiva, que afirma la alteridad radical del ser «otro totalmente [*das ganz Andere*]» como fundamento de la religión, la mayoría de los especialistas de la ciencia de las religiones toman como punto de referencia la obra de Rudolf Otto (1917), *Das Heilige*" (Prades 1998: 50).¹⁰⁰

Así las cosas, ignorada o menospreciada la obra de Durkheim, y sujeta la obra de Eliade a un discurso teológico, las obras de ambos autores no podían verse sino como opuestas entre sí. El sociólogo francés habría desdibujado la especificidad del fenómeno religioso al "reducir" la vida religiosa a la vida social, justamente lo contrario de lo que pedía Eliade hacer respecto al estudio de la religión, i.e., respetar su naturaleza específica, que correspondería al "ganz

⁹⁹ Así, por ejemplo, Duch afirma que "Eliade, como el mismo Otto, entendía la religión como la experiencia numérica de lo «otro»" (Duch 1998: 419, nota 96)

¹⁰⁰ Como señala Paden, esta lectura de la obra de Eliade tiende a ignorar la influencia de la escuela sociológica francesa sobre la obra de Eliade, que es más significativa de lo que suele pensarse (cf. Paden 2002: 21-22).

Andere" de Otto.

Resulta desde luego irónico que se haya criticado a Durkheim el negar a la religión una realidad específica: sus escritos tienen por objeto justamente atribuirle a la religión una base real (cf. Paden 2002: 17). Y aunque los años del predominio teológico en el estudio de las religiones han dado paso a una revalorización del lugar de lo social dentro de la religión (cf. Paden 2002: 17), habrá que reconocer el peso histórico de la lectura teológica. Ésta, a pesar de todo, tampoco flota en el aire: si la obra de Eliade pudo ser leída como una continuación de la fenomenología de Otto es porque hay en ella elementos que así lo permiten. El error consistió en ver *únicamente* a tales elementos, o en concederles una importancia mayor de la que tienen. Pero sería igualmente equivocado ignorar la influencia de la fenomenología en la obra de Eliade. En el apartado siguiente presentamos estas dos posibles lecturas de Eliade —la que subraya su carácter teológico y la que sugiere su cercanía con el pensamiento sociológico—.

1.2) *Lo sagrado en Eliade: las dos interpretaciones.*

Presentamos a continuación estas dos interpretaciones de lo sagrado en la obra de Eliade. Una, como se ha señalado, es cercana al discurso teológico y concibe a lo sagrado en Eliade como un "absolutamente otro" de carácter teísta; la segunda ve a lo sagrado como una construcción social y es entonces solidaria con el pensamiento sociológico. Como se ha señalado, se trata de dos interpretaciones posibles de su obra, cada una de las cuales subraya aspectos distintos de su discurso: es el discurso mismo de Eliade el que invita a realizar ambas lecturas en la medida en que hay en su obra tanto una veta sociológica como una veta fenomenológica/teísta, por mencionar sólo dos matrices discursivas presentes en sus escritos.¹⁰¹

¹⁰¹ Nos limitamos aquí a examinar sólo estas dos vertientes de su discurso, conscientes de que no son las únicas presentes en él. Como hemos dicho con anterioridad, hemos prestado poca atención en este trabajo a la vertiente de su obra que converge con el pensamiento de C. G. Jung.

De acuerdo con la primera Interpretación –que conduce a sus escritos lejos de la sociología y cerca de la teología–, Eliade consideraría que lo sagrado constituye o pertenece a una realidad “totalmente distinta” de la realidad profana. Esta “otra realidad” sería de hecho la *realidad* por excelencia. Dicho de otro modo, Eliade sería partidario de la tesis según la cual entre lo sagrado y lo profano se dibuja una distinción de carácter ontológico. De ser así, se abriría una distancia importante entre su obra y la de Durkheim, para quien lo sagrado, a pesar de su trascendencia, es en virtud de su origen social parte del reino natural. Si se asume esta primera interpretación de lo sagrado en Eliade, y a ello se suma el hecho de que lo sagrado tiene para él el carácter de lo *absolutamente otro* –algo que comporta de suyo un *misterio*–, pareciera dificultarse una interpretación sociológica de la obra de Eliade en este punto, pues se estaría ante una postura antagónica a una serie de postulados propios del discurso durkheimiano pero también de toda sociología, a saber, que la vida religiosa pertenece al mundo social, y que este mundo, producto de la actividad humana, puede ser comprendido y explicado por la actividad del intelecto (al lado del mundo natural se extendería *otro* mundo que, encima de todo, comportaría un carácter de *misterio*). Una lectura en este sentido puede encontrarse, creemos, en autores como Julien Ries (cf. Ries 1989).

En esta primera interpretación, el carácter gnóstico del pensamiento eliadeano comporta una distinción entre la realidad mundana y la verdadera realidad de “lo uno” o “lo absoluto”, situada más allá del tiempo histórico. Como se adivinará, para Eliade lo sagrado corresponde con esta realidad absoluta, cuyo conocimiento equivale al conocimiento de los propios orígenes y la propia esencia. Ahora bien, este conocimiento tiene un carácter de experiencia (quizá más correcto sería decir entonces “quien experimenta lo absoluto” y no “quien conoce lo absoluto”), distinto a un conocimiento racional del mismo.

La segunda posible interpretación es más cercana al espíritu sociológico, pues conduce a ver en lo sagrado –todo según Eliade– un tipo de construcción social.

De acuerdo con esta segunda interpretación, lo sagrado sería antes que nada un modo de *estar en el mundo*. Pero ello equivale a decir, con Durkheim y la sociología, que es el hombre quien, con su conciencia, pone a lo sagrado en el mundo, que él, de algún modo, lo crea por medio de su actividad. Con todo, como se ha dicho, Eliade habla igualmente de lo sagrado como de *otra realidad* radicalmente diferente al mundo profano y, de hecho, *más real*. ¿Estamos entonces, con Eliade, ante una posición de construccionismo social o, más bien, ante una posición que proclama la separación ontológica del mundo en dos reinos? ¿Implica el pensamiento gnóstico asumir esa posición? ¿De qué habla Mircea Eliade cuando habla de lo sagrado, del mundo o de la conciencia? En otras palabras, ¿está lo sagrado más allá de toda conciencia o depende, aunque sea en parte, de la conciencia o el ser de los hombres?

Hay elementos para sostener ambos puntos de vista respecto a su obra. Por un lado, hay elementos para pensar que Eliade está hablando de dos *realidades* que, aunque distintas, se hayan misteriosamente conectadas. Están, por ejemplo, los pasajes en que Eliade habla de la "paradoja" que comporta toda hierofanía. Si el mostrarse de lo sagrado en el mundo es paradójico, es porque ello equivale a que una realidad absoluta se haga presente al hombre mediante objetos finitos. "...lo que es paradójico, lo que es ininteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en las piedras o en los árboles, sino el hecho mismo de que [algo absoluto, RF] se *manifieste* y, por consiguiente, se *limite* y se haga *relativo*" (Eliade 1972: 52).

Y en este mismo sentido están también los comentarios de otros estudiosos de la religión sobre Eliade. Citamos a continuación a Julien Ries: "Esta realidad, lo «totalmente otro», lo «ganz andere» es «una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo». Lo sagrado es, por tanto, la realidad suprema, el Ser Supremo, Dios" (Ries 1989: 73). Eliade parece, en efecto, trabajar sobre esta idea cuando habla de la aparición de lo sagrado en el mundo, del hacerse presente por medio de lo finito del mundo lo que es infinito, etcétera. Se trata, entonces, de *una*

matriz discursiva presente en la obra de Eliade (cf. Paden 2000: 250).

Pero ante la afirmación de la radicalidad alteridad del mundo sagrado aún es posible anteponer la segunda interpretación, más acorde con el espíritu sociológico, pero también a partir de elementos presentes en la obra del pensador rumano. Según esta segunda interpretación, a la que somos más afectos, Eliade nos habla no de dos realidades distintas, sino de dos actitudes distintas ante el mismo mundo: "lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia" (Eliade 1998: 21). Esta interpretación, abre la posibilidad de hacer una lectura sociológica sobre su concepto de lo sagrado; hace ver que la obra de Eliade no está necesariamente anclada a un discurso teológico, como el de Otto, sino que puede incluso ser cercana a una postura sociológica, como la de Durkheim, lo cual resulta hasta cierto punto natural si se toma en cuenta la influencia de la escuela sociológica francesa en el pensamiento de Eliade.¹⁰² De hecho, desde esta lectura lo sagrado en Eliade podría ser visto como una construcción social y, por lo tanto, como cercano o al menos compatible con la posición durkheimiana. La gnosis misma puede ser leída en términos sociológicos, como veremos en el siguiente apartado.

1.3 Consecuencias de la interpretación teológica.

Ciertas diferencias de las obras de Durkheim y Eliade adquieren matices diferentes si se les observa desde la lectura teológica o desde la lectura sociológica. Dependiendo de qué interpretación de Eliade se haga, su obra aparecerá como opuesta o solidaria a la obra de Durkheim. La gnosis puede ser leída en términos de la división del mundo en dos reinos ontológicos o en términos sociológicos a la manera de Berger, como se ilustra más adelante. Si se asume la

¹⁰² Como se señaló en el capítulo II, la influencia de la escuela sociológica francesa en la obra de Eliade, sobre todo por la vía de Roger Callois, es más fuerte de lo que se reconoce comúnmente. Al decir de W. Paden, el concepto de lo sagrado en Eliade guarda una relación más estrecha con los desarrollos de la sociología francesa que con el punto de vista fenomenológico de R. Otto (cf. Paden 1991).

posición teológica, la obra de Eliade aparece, decíamos, como opuesta la de Durkheim.

1.3.1 Unidad de la naturaleza vs. dualismo ontológico.

Si se parte de la lectura teológica, las obras de Durkheim y de Eliade aparecen enfrentadas en múltiples frentes. Uno de ellos es el concerniente a la unidad del mundo. Durkheim, como hemos visto, asume que el mundo es uno, que la naturaleza es una, a pesar de que dentro de ella puedan existir diferentes reinos, como el de la vida, el de la conciencia o el de la sociedad. Reinos que por cierto son irreductibles los unos a los otros. En la interpretación teológica, Eliade sería partidario de la existencia de dos realidades, una divina y otra humana.

Cuando Durkheim anuncia que su intención es "encontrar un modo de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y la práctica religiosa" (Durkheim 1993: 38), está tomando partido respecto a consideraciones sobre «aquello que es» y «aquello que podemos conocer»; es decir, está tomando partido respecto a consideraciones de carácter ontológico y epistemológico. En efecto, cuando Durkheim habla de ir hacia "las causas" de la vida religiosa, está tomando como punto de partida y condición de posibilidad de su investigación los siguientes postulados: «la vida religiosa es parte del reino natural» y «la vida religiosa tiene causas que es posible dilucidar por medio del uso metódico de la razón». Como se sabe, estos postulados no son aceptados universalmente dentro de los círculos dedicados al estudio de la religión; son, más bien, propios de una forma particular de ver a la religión –la sociología– que no son –no tienen por qué ser– compartidos por otras formas de comprender al fenómeno religioso. De cualquier modo, esta posición puede ser o no opuesta a la de Eliade dependiendo de qué lectura de este autor se siga. La lectura teológica de su obra condujo a ver en sus escritos una oposición a la unidad de la naturaleza (en lugar de *una* realidad se estaría ante *dos* realidades, una humana y otra divina, que comportaría un carácter misterioso y de "absoluta

diferencia"). Esto, desde luego, se vería reflejado en las posibilidades de explicar a la religión, al igual que en la interpretación de la posición gnóstica de Eliade. Es con respecto a las posibilidades de explicar la religión que se incluye el siguiente apartado.

1.3.2 ¿Es posible explicar a la religión? La cuestión de la irreductibilidad del hecho religioso.

Como se ha señalado, uno de los objetivos de la sociología religiosa de Durkheim fue el explicar las causas de las que depende la vida religiosa. Tales causas, según Durkheim, son de carácter social. La idea de explicar a la religión, sin embargo, fue objeto de un rechazo generalizado por parte de los círculos teológicos y la fenomenología protestante.¹⁰³ Durkheim fue acusado de "reducir" la vida religiosa a elementos ajenos a ella.

Desde el punto de vista teológico, "aceptar la reducción de la religión a categorías sociales equivalía a aceptar una visión del mundo no religiosa y a ignorar los valores espirituales y la creatividad de las tradiciones religiosas" (Paden 2002: 16).

La religión, según esto, comportaba un carácter específico e irreductible – ligado a la noción de lo "absolutamente otro"–, un poco a la manera en que lo social para Durkheim es una realidad *sui generis* irreductible a la vida psíquica de los individuos.

A continuación presentamos los argumentos de la posición durkheimiana y la posición teológica sobre este asunto tal como los presenta J. A. Prades.

La posición de Durkheim sostiene/assume lo siguiente: ¹⁰⁴

¹⁰³ Ciertamente, la intención de *explicar* no es exclusiva del enfoque sociológico: es propia también, por ejemplo, de la perspectiva psicológica, sobre todo en su vertiente jungiana.

¹⁰⁴ Las líneas que siguen a continuación son un intento por delinear los presupuestos de ambas tradiciones. Me apoyo para este punto en J. A. Prades.

a) La vida religiosa es parte del reino natural y en esto no se distingue de cualquier otro fenómeno de la naturaleza (esto equivale a postular la unidad de toda la realidad y hacer equivaler esta unidad con la realidad natural).

b) Por lo tanto, la vida religiosa tiene causas que son discernibles por el entendimiento

c) Un corolario de lo anterior es que la vida religiosa, en tanto *experiencia* (y ya se ha visto el lugar tan importante que ocupan las consideraciones sobre la experiencia en la perspectiva durkheimiana), no difiere *esencialmente*, más que en carácter, de otras experiencias humanas, como las experiencias política o estética.

Por su lado, quienes niegan la posibilidad de explicar a la religión postulan lo siguiente:

a) La vida religiosa no es simplemente distinta en *carácter* de otro tipo de experiencias humanas, sino que es *esencialmente* diferente, pues conecta con una realidad trascendente, "otra" con relación al mundo humano.

b) Explicar es reducir los términos de un fenómeno a ciertos principios que, en última instancia, tienen su hogar en el *mundo natural*.¹⁰⁵ Por lo tanto, querer *explicar* la vida religiosa es un anhelo que no puede sino resultar yermo, pues lo religioso es irreducible a los términos de la explicación científica en virtud de su propia *naturaleza*.

"Esta posición pretende que es imposible e inútil tratar de concebir la naturaleza y los fundamentos de la religiosidad. Nunca se sabrá nada al respecto. La única solución razonable es olvidar la problemática de su «esencia» y consagrarse al estudio de las manifestaciones de los fenómenos llamados religiosos tal como

¹⁰⁵ Prades (1998: 204) no se detiene a exponer con detenimiento en qué consiste el carácter *reductivo* que, según él, tiene toda explicación, al menos no en el pasaje citado. Con todo, hemos tomado prestado el término y estamos conscientes de que el punto merece mayor desarrollo. Provisionalmente, entendemos reducción en este sentido como la lectura de una realidad (divina) a partir de otra distinta (mundana).

parecen presentarse en la realidad" (Prades 1998: 49-50).¹⁰⁶

El argumento de los partidarios de esta segunda postura, entendemos, es de carácter ontológico: afirman que la vida religiosa pertenece o conecta con una *realidad* distinta a la de la vida mundana y que, consiguientemente, los intentos de dar cuenta de ella –de explicarla– por medio de la razón y los instrumentos conceptuales del mundo profano no pueden más que *reducir* la vida religiosa a términos ajenos a ella. Si la vida religiosa es el modo por el que el hombre se conecta con una realidad distinta a aquella en la que transcurre su vida mundana, a una realidad radicalmente distinta, resulta por lo menos dudoso, si no francamente necio, tratar de dar cuenta de lo sagrado a partir de la razón y sus límites.

"La irreductibilidad del objeto religioso tiene sus raíces en la convicción de la calidad radicalmente diferente del ser divino. Esta convicción ha sido desarrollada de manera extremadamente poderosa por la tradición judía y cristiana, en Occidente, desde los orígenes hasta nuestros días. En el campo de las ciencias de las religiones, esta convicción fue particularmente desarrollada por la excepcional influencia de la obra de R. Otto. (...) Eliade contribuyó a difundir la opinión de que el *homo religiosus* está llamado a llevar a cabo una experiencia única, radicalmente diferente de cualquier otra experiencia humana. La explicación, explicación esencialmente reductora, evacuaría, por consiguiente, lo que hay de específicamente religioso en el fenómeno religioso. Ella no podría, en el mejor de los casos, sino aportar informaciones complementarias, pero no daría cuenta del fenómeno religioso en cuanto tal" (Prades 1998: 204).

Ahora bien, el problema de la "reducción" adquiere también un matiz distinto dependiendo de si se le considera desde el punto de vista de la lectura teológica o no. Eliade puede ser considerado o no como partidario de la posición que niega las posibilidades de explicar a la religión aduciendo para ello un argumento ontológico según se lea teológicamente o no. J. A. Prades, como ya se ha señalado, considera a Eliade dentro del círculo teológico de Otto; es natural entonces que lo incluya entre quienes, desde una posición teísta, acusan a

¹⁰⁶ Para quienes comparten esta segunda posición, como R. Otto, es imposible *explicar* la experiencia religiosa a términos mundanos en la medida en que tal cosa sería *reducir* los términos de una realidad a los términos de otra muy distinta (Prades 1998: 48), de un modo parecido a la forma en que para Durkheim no es plausible *reducir la explicación* de lo social a términos de la vida individual.

Durkheim de "reducir" a la experiencia religiosa a términos que no son los suyos. Desde luego que Eliade pidió siempre atenerse a la especificidad del hecho religioso; y era partidario, sí, de no reducir esta especificidad por medio de la explicación sociológica.

Sin embargo, esta petición suya también puede ser leída en términos que no recurran a la argumentación de tipo teológico, arriba expuesta. Ciertamente, Eliade no se ocupó de la cuestión de los orígenes de la religión en el sentido durkheimiano. No se encuentra en los escritos de Eliade una formulación sobre las "causas" de la religión. Más bien, parece más cercano en este asunto a R. Otto – quien concibe el aspecto religioso del hombre como dado por una facultad *a priori* de la conciencia¹⁰⁷– o a C. G. Jung –para quien la fuente de la que manaría la vida religiosa es el inconsciente del hombre (cf. Paden 1992: 48 y ss.)–. Como quiera que sea, habrá que señalar, con W. Paden, que la historia comparada de las religiones puede arreglárselas muy bien sin pronunciarse respecto a las causas de la religión o el carácter último del ser sagrado. Su interés es el de comparar, el de encontrar semejanzas y diferencias entre las diferentes formas históricas de religiosidad, no el de explicarlas, y esto es perfectamente válido dentro de su marco de referencia (cf. Paden 1992: 67 y ss.). Pero queríamos señalar el modo en que su petición de no "reducir" a la religión puede ser leída en términos no teológicos. Vista así, tal petición consistiría en respetar la especificidad de la experiencia religiosa, pero sin llevar ésta al campo de lo "absolutamente otro". Así formulada, sin embargo, esta petición sería compatible con los escritos de la escuela sociológica que, no debe olvidarse, fue la primera en formular el carácter *sui generis* del hecho religioso, por lo que no resulta muy afortunado acusarla –a la escuela sociológica– de haber "reducido" el hecho religioso a términos ajenos a él (cf. Paden 1991: 12).

¹⁰⁷ Sobre la posición de Otto al respecto, véase Ries 1989: 50-52. Por el lado de Eliade, no hay, al menos en los escritos revisados para este trabajo, una referencia explícita al tema de los orígenes de la vida religiosa. Con todo, piénsese por ejemplo en los primeros párrafos de su *Tratado de Historia de las Religiones*, cuando habla del modo en que la contemplación del cielo revela al hombre lo sagrado en su conciencia total; como si la contemplación de la bóveda celeste despertara algo que ya se tenía.

Después de todo, como ha señalado W. Paden:

"...la reducción ha sido aceptada hoy en día como un proceso inherente a todo conocimiento y conceptualización. Todo pensamiento reduce al formar generalizaciones que inevitablemente seleccionan uno de entre los muchos aspectos de alguno objeto, ignorando así otros. De modo que los historiadores de la religión se han percatado de que ellos también reducían su objeto de estudio a ciertos temas y patrones. La reducción ha dejado de ser un término de reproche " (Paden 2002: 20).

2. Diferencias. Elementos de "perennidad" en la obra de Eliade.

Decíamos arriba que si una lectura teológica de Eliade fue posible, como de hecho lo fue, y pudo gozar de tanta fortuna, es porque en los escritos de Eliade también existen elementos afines a la fenomenología protestante de Otto, los cuales, por otra parte, no deben hacernos ignorar la influencia, incluso mayor, que tuvo la escuela sociológica en la obra de Eliade. Como quiera que sea, en este apartado quisiéramos hacer mención de otros elementos en la obra de Eliade que no pueden ser ligados a la tradición teológica pero que, sin embargo, marcan una diferencia respecto a la obra de Durkheim. Se trata de elementos que denominaremos aquí como elementos de "perennidad", cuya existencia marca una diferencia respecto a la obra de Durkheim, y que nos proponemos explorar aquí, aunque sea de forma somera. El primero de ellos remite a una apreciación de la razón humana distinta a la asumida por Durkheim; el segundo de ellos, a la existencia de un aspecto a-histórico del ser humano identificada con el simbolismo (tema que puede conectar a Eliade con Jung). Se trata de elementos que importa señalar en la medida en que tienen algún peso en la matriz discursiva de la cual nace la noción de lo sagrado en Eliade, o que juegan un papel en tal noción.

2.1 Racionalismo e imaginación simbólica: la diferencia en los puntos de partida.

Tal como se señaló en el primer capítulo, Durkheim, quien siempre se negó a

ser rotulado como positivista, se asumía a sí mismo como practicante de un racionalismo a prueba de dudas. Esto, siempre y cuando por racionalismo se entendiese la creencia en que nada hay en la realidad —y esto incluye desde luego a los fenómenos sociales— que se ubique más allá de las posibilidades de la razón humana y que, por lo tanto, no hay motivo alguno para no esperar un avance ilimitado de la ciencia, el medio más acabado con que el hombre cuenta para obtener conocimientos por medio de la razón. En lo que concierne a la ciencia del hombre, la sociología, esto equivale a decir que no hay esfera de la vida humana que sobrepase a las capacidades explicativas de la razón: ni la religión ni los sueños son excepciones en este sentido; no hay pues motivos para hablar de "misterio" cuando se toca el tema de lo religioso, al menos no desde el punto de vista del observador (cf. Lukes 1973: 72).

Durkheim rechazó, en consecuencia, todo tipo de pensamiento que se apartase o entrase en conflicto con estos postulados, al que no tenía empacho en calificar de "diletantismo" o "misticismo" (cf. Lukes 1973: 74). Bajo esos apelativos cayeron numerosos pensadores, entre ellos el mismo Henri Bergson, antiguo compañero suyo en la *École Normale*. Eran en Francia los últimos años del siglo de un renovado interés por el misterio y lo sobrenatural (de un "renovado misticismo" escribiría a menudo Durkheim, quien veía en lo irracional una fuente de peligro); tiempos también en que se vivía un auge en el anti-positivismo y el pro-catolicismo. "A juicio de Durkheim, todos esos pensadores no estaban solamente equivocados, sino que constituían un auténtico peligro (...) pues mezclaban 'sombras con la luz bajo el pretexto de que ésta no era lo suficientemente brillante'" (Lukes 1973: 75).

Puede decirse que para quien profesa un racionalismo así entendido nada hay que comporte de suyo un carácter misterioso; o, mejor dicho, que no hay misterio que no pueda ser resuelto o esclarecido por las luces de la razón. En lo tocante a la religión, su postura choca entonces con la de quienes postulan, mayoritariamente desde la teología, que lo sagrado es algo misterioso en sí

mismo, algo que rebasa las capacidades explicativas del hombre. De ahí que, leída desde un punto de vista teológico, la posición de Eliade no pueda aparecer sino como opuesta a la de Durkheim.

El punto de partida de Eliade es distinto. Quizá de una idea de qué tan distinto el hecho de que, lo que para Durkheim es una época de "renovado misticismo" no es para Eliade sino un indicio decisivo de la pervivencia de la imaginación simbólica en el mundo occidental moderno, indicio que él saluda como se saluda a algo bueno. Los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con su interés por lo simbólico, el inconsciente, etcétera— representan para Eliade la reapertura de occidente al pensamiento simbólico y el abandono del positivismo a ultranza, lo cual no podría verse sino como un paso hacia su enriquecimiento espiritual (cf. Eliade 1958: 9 y ss.).

Pues, según Eliade, la parte simbólica de los hombres se encontraba, en occidente, como agazapada, como escondida por efecto del auge del racionalismo y el positivismo —de lo que podríamos llamar genéricamente como movimiento ilustrado— (aunque nunca dejó de manifestaba en múltiples formas: desde el movimiento romántico hasta las imágenes "arquetípicas" que explotaban los escritores —el paraíso perdido—, desde la fascinación por el misterio hasta los misticismos de todo tipo). Con Eliade estamos, en todo caso, ante un punto de vista distinto respecto de las posibilidades de la razón humana (Ibid.).¹⁰⁸

Para Eliade, el verdadero "oscurantismo" consiste en los intentos por ignorar aquello que no cuadre con los cánones de la razón; hay en él cierta simpatía por los aspectos no racionales de la vida del hombre, lo cual se deja ver, por ejemplo, en su interpretación del símbolo, de carácter romántico (cf. Duch 2002: 288 y ss.).

¹⁰⁸ Con todo, Eliade y Durkheim no pueden ser analizados en términos de racional/irracional. Pues en Durkheim hay elementos "irracionales" también, como se hace manifiesto en la noción de efervescencia colectiva. Cf. S. Fujiwara, *The emergence of the sacred: A historical and theoretical critique of a key concept in the study of religion*, Tesis doctoral, Chicago, The University of Chicago, 2001, 314 pp.

Hasta aquí el primer punto de esta apartado, referente al contraste entre el racionalismo de Durkheim y la simpatía de Eliade por lo que está más allá de la pura razón humana.

2.2 Dos concepciones del hombre; dos posiciones frente a la historia.

A tono con el espíritu de la filosofía kantiana, Durkheim postula que el hombre tiene una estructura dual. Por un lado, se encuentran sus instintos y apetitos sensibles, por el otro las reglas morales que aprende en la sociedad y le vienen entonces de fuera, a veces portando un carácter coercitivo. Por un lado, las sensaciones, sus sentidos;¹⁰⁹ por el otro, el mundo de los conceptos y las normas impersonales, de la razón y el pensamiento (cf. Durkheim 1973; Lukes 1973: 435).¹¹⁰

"Hay en él [en el hombre] dos estados de conciencia que difieren uno del otro en origen y naturaleza, así como en los fines a los que tienden. Uno de ellos expresa solamente a nuestro organismo (...) el otro, por el contrario, nos viene de la sociedad (...) de algo que nos sobrepasa" (Durkheim 1973: 161-162).

Como se recordará, Durkheim usa su teoría sobre lo orígenes de la religión para tratar de dar cuenta de lo que, según él, es una constante en la historia humana: la dualidad alma/cuerpo. Hace corresponder por un lado a los apetitos sensibles —el cuerpo—, con el mundo de lo profano, lo puramente individual, a todo lo cual opone, por otro lado, el mundo social: las normas de conducta, los conceptos que permiten el pensamiento y, en suma, el alma y lo que es sagrado. "La dualidad de nuestra naturaleza es sólo un caso particular de la división de los objetos en sagrados y profanos que está en el origen de toda religión" (Durkheim 1973: 159). Y en ello va la dicotomía entre lo social y lo individual aquí señalada y, en suma, una concepción del hombre como *homo moralis* (cf. Vázquez 2002, nota

¹⁰⁹ Es interesante comprobar que la sociología del conocimiento de Durkheim, vía la moderna psicología y medicina, es posible derivar la tesis de que los mismos sentidos tienen una constitución social (cf. Vera 2002).

¹¹⁰ Sobre la naturaleza del hombre, Durkheim habla también de una voluntad básica hacia el mantenimiento de la vida y de un impulso primario y elemental hacia la socialidad (cf. Ramp 1998: 138).

15, quien cita a Ramos en este respecto).¹¹¹

Por su lado, Mircea Eliade acepta que el hombre está formado de biología e historia. Pero, añade, hay un tercer elemento en la constitución del hombre. «...la parte ahistórica de todo ser humano no se pierde, como se pensaba en el siglo XIX, en el reino animal y, en definitiva, en la «Vida», sino que, por el contrario, se bifurca y *eleva* muy por encima de ella», pues en él hay también un aspecto *simbólico* que trasciende toda determinación histórica" (cf. Eliade 1955: 13). Se trata de una tesis que un buen número de sociólogos rechazaría, pero que es, hasta donde sabemos, acorde con las tesis de C. G. Jung sobre el inconsciente colectivo.

Para Durkheim, "el hombre es hombre sólo en la medida en que es civilizado". Y es por lo tanto en la "historia" que el hombre se constituye como tal (Durkheim 1973: 149). A lo cual Eliade responde: es sólo cuando el hombre escapa de la *historia* en la vivencia del mito o la práctica del rito que se conoce a sí mismo; es sólo entonces que puede contemplar lo que hay en él de *esencial* y auténticamente humano. El hombre que vive exclusivamente en la historia se hunde irremediabilmente en el sinsentido. Para Eliade, lo verdaderamente humano comporta algo eterno, inmutable, no histórico: lo sagrado (cf. Duch 1998: 427). Curiosamente, en la medida en que lo sagrado es identificado en Durkheim con lo social, también hace él de lo sagrado lo verdaderamente humano (aquello que humaniza al hombre en la historia).¹¹²

¹¹¹ "Los modelos dominantes en el campo de la teoría de la acción social se pueden diferenciar a partir de la imagen de su supuesto antropológico. Hay tres dominantes. Una de ellos es el del *homo moralis* que resulta de la sociologización durkheimiana del kantismo y fue recibido y amplificado por Parsons y el estructural funcionalismo. Tal imagen es la de un sujeto moral que ha interiorizado un universo normativo que aplica en sus distintas situaciones de acción, un lector disciplinado de códigos omni-abarcales que sabe lo que está prescrito para él mismo y los otros en cada situación posible" (R. Ramos, "Homo Tragicus", en *Política y sociedad*, no. 30, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, enero-abril, pp. 236, citado en Vázquez 2003).

¹¹² Que los hombres hacen su historia, aunque no bajo condiciones por ellos escogidos, parece ser una tesis cara al pensamiento sociológico. Al menos es interesante corroborar la existencia de posiciones, como la de Eliade, que otorgan un carácter decididamente negativo a la historia y que, más aún, da a ciertos aspectos de la psique humana un carácter no-histórico; sería interesante

Hemos hablado en este apartado de los distintos puntos de partida antropológicos que asumen nuestros dos autores en el estudio de la religión: Durkheim parte de un modelo que enfatiza el aspecto *moral* de la vida humana, mientras Eliade, por su lado, enfatiza el aspecto *simbólico* de la existencia humana. Hecha esta constatación, no resulta difícil comprender por qué se ha señalado en ocasiones a los enfoques de Durkheim y de Eliade como opuestos entre sí. No solamente los modelos antropológicos de los parten son distintos (aunque no opuestos entre sí), además, mientras uno hace de la sociedad lo sagrado, el otro pone lo sagrado fuera de la historia. Queda por mostrar por qué creemos que los resultados arrojados por sus respectivas investigaciones son mutuamente complementarios, y por qué ocurre lo mismo, según nosotros, con sus métodos y finalidades de investigación, así como el modo en que la noción de lo sagrado se enriquece cuando son consideradas las opiniones de ambos autores. Ahora bien, quizá se a oportuno aclarar en este momento que el origen de una idea no es motivo de invalidez lógica, y que el recoger una idea no implica necesariamente asumir los presupuestos sobre los cuales ella descansa o que rodearon su elaboración.

Se hace patente aquí la existencia de elementos que apuntan hacia lo "perenne" o "ahistórico" en la obra de Eliade; elementos que chocan entonces con los escritos de Durkheim. Si se considera la existencia de tales elementos, no sorprende que se haya podido ver a las posiciones de Durkheim y de Eliade como fundamentalmente opuestas. Como hemos señalado, sin embargo, la existencia de elementos "perennes" en la obra de Eliade no invalida la posibilidad de hacer una lectura sociológica de buena parte de su obra. Muchas de sus ideas son compatibles con una perspectiva sociológica.

preguntarse por el modo en que Eliade defendería esta idea ante un espíritu orientado sociológicamente.

3. Hacia las coincidencias.

Hasta ahora, hemos tratado de mostrar el modo en que las perspectivas de Durkheim y de Eliade pueden ser vistas como divergentes y contradictorias. Hemos mostrado que, ciertamente, hay elementos en los escritos de Eliade que invitan a leer a su obra como anclada al discurso de la fenomenología protestante de Otto o ligados a una concepción "esencialista" del hombre; que hay aspecto que, en último análisis, distancian a su obra de la de Durkheim. Así consideradas, no solamente la perspectiva de uno y otro autor –Durkheim y Eliade– aparecen como incompatibles, los términos de lo sagrado y lo profano parecieran comportar asimismo significados antagónicos. ¿Puede pensarse, en efecto, en términos más chocantes que una noción de lo sagrado –la de Eliade, según esta lectura– que pone a lo sagrado como una realidad absolutamente "distinta" que se haya "fuera" de la historia y una noción que hace de esa misma historia, pues la vida social es histórica, el origen de lo que es sagrado?

Como sea, lo anterior ha tenido por objeto, asimismo, señalar que no ignoramos la distancia que se extiende entre ambos autores –ni la distancia que se ha puesto entre ellos por sus intérpretes ni la que, pensamos, realmente los separa–. Los intereses de sus investigaciones son distintos, al igual que muchos de sus presupuestos y conclusiones. Se trata de dos momentos, de dos generaciones en el estudio del fenómeno religioso; ante todo, se trata de dos perspectivas distintas de abordar el estudio de la religión –la sociología por un lado, la historia comparada de las religiones por el otro–, lo cual implica hablar también de dos lenguajes. Lo que sigue quiere señalar, con todo, que estas perspectivas tienen mucho en común y que, como señala W. Paden, acaso puedan ser vistas como momentos de un mismo desarrollo en los estudios sobre religión (cf. Paden 2002 : 22).

Es nuestro propósito en este escrito, entonces, mostrar también que las obras de Durkheim y Eliade pueden ser leídas en términos de convergencia.

Consecuentemente, en el presente aparatado nos concentraremos en ofrecer una lectura de Eliade más cercana al pensamiento sociológico, a partir de la cual se haga patente la complementariedad de Durkheim y Eliade en ciertos aspectos. Intentaremos mostrar que estos dos puntos de vista sobre lo sagrado, aunque distintos, no difieren esencialmente *si se concede* que ambos conciben a *lo sagrado* en términos de una *construcción social* (lo cual es una perogrullada en el caso de Durkheim, pero no es un dato evidente en el caso de Eliade, aunque la invitación a realizar esta lectura se encuentre en su obra misma). Si se acepta lo anterior, es posible ver a estas dos concepciones de lo sagrado como convergentes —pues ambas coincidirían en hacer de lo sagrado un elemento central para el mantenimiento de los mundos humanos como mundos coherentes, íntegros, plenos de significación y, en suma, habitables— y complementarias —pues cada una enfatizaría, además, aspectos distintos del fenómeno global de lo sagrado, Eliade el aspecto del *sentido*, Durkheim el de la *energía moral*, a cuya comprensión más cabal contribuirían entonces las dos opiniones—.

Para hablar de las coincidencias, emplearemos el tema de la construcción y mantenimiento de mundos humanos. Esto, en dos aspectos. El primero relacionado con el *mantenimiento cognitivo* de los órdenes institucionales (la religión como proveedora de las definiciones de la realidad necesarias para el mantenimiento de órdenes sociales coherentes), aspecto del tema que hemos tomado de la obra de P. Berger (secciones 3.2.2 y 3.2.3). Y el segundo con lo sagrado como exigencia de integridad de las instituciones y los órdenes humanos, lectura de lo sagrado que hemos tomado de W. Paden (sección 3.2.4). Ambos aspectos muestran el lugar central que ocupa la noción de lo sagrado en el mantenimiento de mundos humanos y la forma en que Eliade y Durkheim coinciden en esto.

Por otro lado, ejemplificaremos la complementariedad de ambas nociones de lo sagrado con el hecho de que mientras Eliade arroja luz sobre la cuestión del *sentido* ligada a la religión, Durkheim hace lo propio en lo concerniente a la *fuerza*

moral ligada a ella. De modo que, al menos, es posible ensamblar los aspectos de la *energía moral* con los del *sentido* en un todo coherente. Un último intento por mostrar la convergencia de ambas tesis sobre lo sagrado es hecho a partir de la tipología del significado de R. A. Rappaport (sección 3.3.2).

Antes de hablar de lo sagrado en sí mismo, empero, deseamos plantear un primer punto de complementariedad entre Durkheim y Eliade, relativa a los fines que persiguen y a los medios de los que echan mano para ello.

3.1 Complementariedad de métodos y finalidades, de medios y fines.

Proponemos, en primer lugar, que los diferentes objetivos perseguidos por cada uno de estos autores en el estudio de la religión son compatibles, y que lo mismo puede decirse de los métodos utilizados para ello. Si, como sostenemos, Durkheim se pregunta por las condiciones de posibilidad de la existencia de algo así como lo sagrado, y las consecuencias que ello tiene para la vida del grupo, mientras Eliade se concentra en la formulación de una morfología de lo sagrado, es posible entonces imaginar el modo en que ambas perspectivas pueden complementarse. Si Durkheim se propone esencialmente comprender,¹¹³ pero sobre todo *explicar* la religión, Eliade nos proporciona una *descripción* de los patrones que toma la manifestación de lo sagrado en el mundo (cf. Paden 1992: 67 y ss.), descripción cuya orientación es de carácter fenomenológico y hermenéutico además de histórico y comparativo.

Sugerimos que es posible pensar en un enfoque que combine el conjunto de estas intenciones, con lo cual el hecho religioso podría no sólo *explicarse* y *comprenderse* en lo que toca a sus significados subjetivos, sino también

¹¹³ "Durkheim entra, sin dudar, en las significaciones subjetivas de los creyentes. (...) Es por tanto difícil poder sostener razonablemente que Durkheim ignora el principio metodológico del *verstehen*. Ello no significa de ninguna forma, por supuesto, que éste sea para él un principio exclusivo. Para Durkheim, se trata de un principio necesario pero no suficiente. (...) Por nuestra parte, nos parece perfectamente legítimo buscar lo complementario entre una perspectiva «comprensiva» y una «objetivista y crítica», en el análisis de la religión (Prades 1998: 97).

entenderse en lo que toca al modo y los patrones en que lo sagrado se estructura en la experiencia y se manifiesta históricamente, lo cual equivale a una comprensión más rica del fenómeno religioso. La complementariedad en los objetivos y métodos de investigación es, pues, el primer aspecto en que pueden enriquecerse mutuamente Durkheim y Eliade. Podemos entender así, por ejemplo, que el hombre religioso experimente un cambio en su percepción del tiempo y, simultáneamente, pensar en las causas que lo empujan a transitar por tal experiencia, así como la morfología que adquiere históricamente la experiencia del tiempo sagrado en las diferentes religiones.

Dicho de otro modo, a un enfoque que busca fundamentalmente explicar, pero también comprender, el hecho religioso (Durkheim) podría adjuntársele uno que persiga la descripción de la experiencia religiosa, su estructura y su significado en su especificidad, fuera de toda consideración por sus posibles causas¹¹⁴ (Eliade), un enfoque entonces fenomenológico y hermenéutico: el de la historia comparada de las religiones. Desde luego, ni la fenomenología ni la hermenéutica son ajenas al discurso sociológico: ¹¹⁵ éste tiene en la *comprensión* de los significados (subjetivos) de la acción uno de sus pilares fundamentales (y ya hemos señalado una vocación comprensiva en Durkheim mismo); pero no sucede lo mismo en el caso del estudio de las religiones y el enfoque explicativo, al menos hasta donde entendemos. De modo que no resulta vano señalar la posible integración de tales métodos y fines cuando del estudio del fenómeno religioso se trata.

Por lo demás, en términos del estudio global de la religión, quien se acerque al fenómeno de lo sagrado desde un punto de vista no solamente sociológico e incorpore además la perspectiva de la historia comparada de las religiones no puede sino ampliar su horizonte de visibilidad. Debe recordarse aquí que la perspectivas sociológica y de la historia comparada de las religiones no son posiciones mutuamente excluyentes, que ambas perciben aspectos diferentes del

¹¹⁴ Decimos esto a reservas de averiguar si Eliade simpatizaba con la explicación psicológica de la religión ofrecida por Jung y su escuela.

¹¹⁵ Piénsese tan sólo en las obras de M. Weber y A. Schutz.

fenómeno religioso que son, luego, integrables en último análisis (cf. Paden 1992).

Por lo que toca a la sociología, y dado que, como se ha señalado, no son para ella desconocidas ni la fenomenología ni la hermenéutica, cabría pensar en leer la obra de Eliade desde una perspectiva propiamente sociológica más que incorporar su método al de la sociología. Un intento de lectura en este sentido se presenta más adelante, intento basado en la fenomenología de A. Schutz y los escritos de P. Berger y T. Luckmann en torno a la construcción social de la realidad. Creemos que una lectura así puede contribuir a acercar el pensamiento Eliade y Durkheim, y a esclarecer las notas distintivas del ámbito finito de sentido religioso, para usar la terminología de Schutz. Ahora bien, una lectura sociológica de lo sagrado en Eliade pasa por decir que, tal como trabaja el concepto este autor, lo sagrado puede ser visto como una construcción social. El siguiente apartado está dedicado a mostrar que leer a lo sagrado en Eliade como una construcción social es algo válido, aun y cuando no sea la única lectura posible del concepto.

3.2 ¿Es posible leer a Eliade sociológicamente? Mircea Eliade y lo sagrado como una construcción social.

Este apartado tiene por objeto mostrar el modo en que se puede hacer inteligible, desde y para una perspectiva sociológica, la estructura de la ontología arcaica (saber = recordar = repetir) y de lo sagrado como fuente de realidad y significación, es decir, lo sagrado tal como lo define Eliade. Se tratará de mostrar, en primer lugar, que lo sagrado en Eliade, igual que en Durkheim, puede ser visto como el producto de la actividad humana. Acto seguido, se mostrará, como se ha dicho, el modo en que la noción eliadeana de lo sagrado puede ser leída sociológicamente, y el modo en que ella converge con las tesis de Durkheim sobre el tema, al menos cuando se les considera desde el punto de vista de la "construcción de mundos".

3.2.1 La realidad del mundo de la vida cotidiana y las realidades múltiples.

Como se sabe, la fenomenología de A. Schutz es un esfuerzo por dar cuenta de "la estructura provista de sentido del mundo de la vida cotidiana" (Natanson 1995: 15). A partir de ella, es posible entender a la vida social como constituida por una serie de "ámbitos finitos de sentido" –la ciencia, la religión, el arte, el sueño, etcétera– de entre los cuales es el "mundo de la vida cotidiana" el que goza de un lugar preeminente en la vida de los individuos. Pues es en él en donde transcurre la "vida normal" del individuo promedio, sus horas de vigilia; es, en todo caso, el ámbito compartido por todos los miembros de una comunidad. "Como hombres de sentido común que vivimos en el mundo cotidiano, damos tácitamente por sentado que, desde luego, *existe* este mundo que todos compartimos como el dominio público dentro del cual nos comunicamos, trabajamos y vivimos nuestra vida" (Natanson 1995: 16). El mundo de la vida cotidiana se presenta al hombre como una realidad coherente que por otro lado nos rebasa: estaba ahí, ya constituido, a nuestra llegada, y podemos prever que se mantendrá después de nuestra muerte. Aunque se presenta ante nosotros como una objetividad "ya dada" (una 'cosa' en el sentido de Durkheim), es, desde luego, una objetividad producto de la actividad humana, es decir, de un cúmulo de significaciones subjetivas, como tan bien señaló M. Weber (cf. Berger y Luckmann 1968: 35).¹¹⁶

Ahora bien, en el mundo de la vida cotidiana, dice Schutz, irrumpen constantemente otras realidades: el sueño, la meditación teórica, la contemplación religiosa o estética. Por eso se afirma que el mundo social da cabida a *realidades múltiples*, cada una de las cuales posee una coherencia propia, una estructura no necesariamente compatible con la organización del mundo de la vida cotidiana. Se habita en un ámbito finito de sentido hasta que una "conmoción" obliga a romper sus límites y a poner el acento de la realidad en otro sitio (Schutz 1995: 301). Así, la conciencia abandona constantemente el mundo de la vida cotidiana, no sin

¹¹⁶ "Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su 'realidad *sui generis*'" (Berger y Luckmann 1968: 35).

cierto esfuerzo, para instalarse en "otras realidades": el sueño, la reflexión teórica o la meditación religiosa, ámbitos de los que regresa, tarde o temprano, a la realidad eminente de la vida cotidiana y a la actitud natural que se guarda frente a ella (Berger y Luckmann 1968: 41 y ss.).

Cada esfera de realidad o, como Schutz las denomina, cada ámbito finito de sentido, comporta una temporalidad específica y exige una atención especial a la conciencia. Asimismo, implica una forma específica de experimentarse a sí mismo por parte del actor, y una forma particular de socialidad (cf. Schutz 1995: 303). En la medida en que el lenguaje de uso corriente está estructurado en torno al mundo de la vida cotidiana, todo intento por verbalizar la experiencia de otros ámbitos finitos de sentido implica un esfuerzo o bien de crear un lenguaje especial (como en la ciencia) o de traducir los contenidos de esa experiencia a términos del mundo de la vida cotidiana, esfuerzo que no siempre se ve recompensado con la claridad en el discurso. En distintos grados, todo ámbito finito de sentido distinto al de la vida cotidiana desafía la capacidad del lenguaje para expresar sus contenidos (cf. Berger y Luckmann 1968: 43). Piénsese por ejemplo en la obra de arte o la experiencia del sueño o de la locura. De ahí que en numerosas ocasiones se usen términos como "inefable" o "indescribable" para referirse a experiencias como las de arte, el sueño o la religión. Todo esto viene a cuento para señalar que términos como "inefable" no son privativos de la experiencia religiosa, dentro de la cual se encuentra sin embargo a menudo. A pesar de ello, la relación entre el lenguaje y la experiencia de lo sagrado, señaladamente en su dimensión simbólica —o, para decirlo de otro modo, la relación entre el lenguaje verbal y el lenguaje simbólico, sea este referido a la religión, el arte o el sueño— es un tema de primera importancia, creemos, para la sociología y las disciplinas humanas en general. Pero no nos desviemos del tema central de esta exposición.

Con respecto a nuestras preocupaciones, es posible hacer corresponder al mundo de la vida cotidiana con el mundo *profano* de Eliade. Y, siguiendo a Schutz, concebir a la religión como un "ámbito finito de sentido", distinto de otros ámbitos

finitos de sentido como la ciencia o el arte, pero sobre todo diferente al ámbito de sentido de la vida cotidiana. Sería en virtud de pertenecer a un ámbito finito de sentido distinto que lo *sagrado* se distinguiría de lo *profano*. Como se recordará, a la irrupción del ámbito de sentido religioso en la vida cotidiana Eliade la llamó hierofanía. Se entiende entonces que para el *hombre religioso* el mundo no tenga un carácter *homogéneo*. (De hecho, hablando estrictamente, para *ningún* hombre lo tiene, pues dentro del mundo de la vida cotidiana irrumpen constantemente otras realidades, como hemos visto). Si el mundo presenta fisuras que separan a lo sagrado de lo profano es porque el ámbito finito de sentido de la religión se hace presente, irrumpe en el mundo de la vida cotidiana, de carácter *profano*.

Pero Eliade había hablado de lo sagrado como "lo absolutamente otro". ¿Qué nos dice esto sobre el ámbito finito de sentido religioso? Eso es algo que no podemos decir inmediatamente. Ya hemos visto que esto puede dar lugar a interpretaciones de Eliade que lo acercan a Otto. En todo caso –y para seguir con nuestra propuesta de interpretación–, Schutz se hace eco del sociólogo norteamericano W. I. Thomas cuando afirma que «si los hombres definen las situaciones como reales, éstas lo son en sus consecuencias»: "...es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos, lo que constituye la realidad" (Schutz 1995: 303). Si aceptamos esto, se hace claro el modo en que *lo sagrado* puede ser concebido como *otra* realidad distinta a la del mundo profano. De modo que no es necesario preocuparse por si lo sagrado es *de hecho* otra realidad distinta a la del mundo profano, basta con que los hombres se lo representen así para que, sociológicamente, podamos hablar de "otra realidad". Con esto puede asumirse con toda tranquilidad la interpretación de Eliade que ve en su noción de lo sagrado una construcción social, y al mismo tiempo dar cuenta de la característica de lo sagrado que subrayaba la primera interpretación, próxima a la teología, según la cual lo sagrado es una realidad distinta a la del mundo profano.

Habrà que señalar en todo caso que lo religioso no es *el* único tipo de la

irrupción de algo trascendente en el mundo de la vida cotidiana, sino uno entre muchos otros. Pues el ser humano, dice Schutz, trae constantemente referencias de sentido que trascienden su Aquí y Ahora. Por eso es un *animal simbólico* (Schutz 1995: 316). Así, en una conversación, un sujeto cualquier toca el tema de de sus abuelos ya fallecidos, de la política mundial, de los vuelos al espacio, etcétera, cosas todas ellas fuera de lo estrictamente circunscrito al encuentro *cara a cara* en que se produce la conversación (cf. Schutz 1995: 312 y ss.). Puede distinguirse en este sentido entre modos de trascendencia que aluden al mundo de la vida cotidiana y referencias a ámbitos finitos de sentido distintos del de la vida cotidiana. Se puede hablar de objetos que están a cierta distancia de mi Aquí y de mi Ahora –como el barrio donde crecí–, o puedo transportarme a otro ámbito de sentido al levantarse el telón del teatro o al transportarme al mundo de mis sueños. En términos de Schutz, toda referencia a un ámbito de sentido distinto al de la vida cotidiana puede ser considerada como un *símbolo*¹¹⁷ (Berger y Luckmann 1968: 59; Schutz 1995: 303).

En tanto ámbito finito de sentido distinto al de la vida cotidiana, la religión no se distinguiría, sin embargo, de la ciencia o del arte, pues tanto la una como el otro son también, a su modo, *realidades* distintas a los de la vida cotidiana. Queda por averiguar entonces en qué consiste la realidad particular que enfrenta la conciencia en su paso al ámbito finito de sentido de la religión. Y eso es precisamente lo que nos da a conocer Eliade.

Eliade nos enseña, en primer lugar, que en el *hic et nunc* de la vida cotidiana, de carácter profano, irrumpen un *tiempo* y un *espacio* de carácter sagrado, cuyas notas distintivas pueden ser resumidas con la imagen del "Centro del mundo" y con la referencia a un tiempo primordial. El modo específico de *temporalidad* del ámbito de sentido religioso remite a un tiempo mítico, decididamente distinto al tiempo histórico de la vida profana; el modo específico de experimentar el *espacio*,

¹¹⁷Sobre la cuestión del símbolo y su relación con la vida religiosa volveremos más adelante, aunque de forma breve. Se trata de un tema un tanto enredado que no hemos tenido oportunidad de abordar con la amplitud que merece en este trabajo.

por su parte, remite a la existencia de un *centro* del mundo, donde entran en contacto las imágenes arquetípicas del cielo, la tierra y el inframundo (hay aquí la referencia constante a *imágenes* arquetípicas, que marcan entonces el carácter de la vida religiosa, según Eliade); el tiempo y el espacio sagrados remiten ambos al instante y el lugar míticos de la *creación*. Es, en otras palabras, el modo específico en que se estructuran las perspectivas temporal y espacial del ámbito finito de sentido religioso una primera enseñanza que podemos sacar de los escritos de Eliade, cuyo trabajo nos otorga, así, las coordenadas sobre las que se mueve la conciencia cuando accede al ámbito finito de sentido de la religión. Desde nuestro punto de vista, se trata de un aporte de primera importancia para la comprensión de la experiencia religiosa. Pero no nos detengamos aquí.

Más aún, Eliade nos muestra que el ámbito finito de sentido de la religión comporta la existencia de ciertos patrones, mismos que son expresados por el investigador rumano en términos de símbolos: símbolos del centro, símbolos celestes, lunares, acuáticos, etcétera (cf. Eliade 1972). Si la experiencia religiosa desvía la atención de la conciencia fuera del ámbito de la vida cotidiana, es sólo para llevarla a un mundo que tiene su propia estructura (i.e., que no es arbitrario en sus manifestaciones).

Pero regresemos al tema de lo sagrado como "realidad por excelencia". Nos enfrentamos aquí a la siguiente dificultad, ¿cómo dar cuenta del hecho de que mientras Schutz habla del mundo de la vida cotidiana como el mundo cuya realidad goza de preeminencia entre las múltiples realidades que componen el mundo de lo social, Eliade hable de lo sagrado como de *la* realidad por excelencia? No habrá que perder de vista que, según Eliade, el mundo profano sólo adquiere *sentido y realidad* para el hombre religioso en la medida en que participa de lo sagrado continuamente, en la medida en que se sacraliza. ¿Quiere decir esto que para el hombre religioso el ámbito finito de sentido religioso está por encima del mundo de la vida cotidiana? Creemos que no es esta la respuesta. Creemos, más bien, que Eliade apunta hacia la notable influencia que ejerce el

mundo religioso sobre el mundo de la vida cotidiana en las sociedades arcaicas y pre-modernas. En ellas, cada acto de la vida cotidiana remite a una experiencia con lo sagrado, y sólo en virtud de ello adquiere significación y realidad. Ahora bien, ¿cómo explicar el hecho de que, según Eliade, la realidad de la vida cotidiana –la realidad preeminente para Schutz– tenga que recurrir a *otro* ámbito finito de sentido para tener ella misma realidad y significación, que dejada ella a su suerte equivalga al sinsentido absoluto, a la nada? La respuesta apunta hacia el hecho de que, en las sociedades arcaicas, el orden social se mantiene en buena medida a partir de significaciones religiosas. Esto es un hecho observado también por Durkheim. Pero esto nos conduce al siguiente párrafo.

3.2.2 *Lo sagrado y el mantenimiento de los órdenes institucionales.*

Es en *El dosel sagrado* de Peter Berger donde hemos encontrado el primer intento de interpretar las ideas de Eliade en torno a lo sagrado y lo profano desde un punto de vista sociológico. Berger pone en relación las tesis de Eliade respecto a lo sagrado y lo profano con la difícil tarea del mantenimiento de los órdenes institucionales humanos. En este sentido, dos son las distinciones más importantes que Berger toma de los trabajos de Eliade: la ya mencionada entre *sagrado* y *profano* y su correlato, la distinción entre *caos* y *cosmos*.

Es significativo que Berger haga suya la noción de sagrado usada por Eliade –y a la que identifica también, según entendemos, con la usada por R. Otto–, y no la noción propuesta por Durkheim o la perspectiva de sociología de la religión de Max Weber. “Por sagrado –dice– entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia” (Berger 1999: 47). Como quiera que sea, lo *sagrado* es, ante todo, lo opuesto a lo profano y, en un nivel más profundo, dice Berger, lo que se opone al *caos* que, en términos sociológicos debe entenderse como *anomia*, disolución de los órdenes institucionales, un tema que, como se recordará, preocupaba sobremanera a Durkheim.

Ahora bien, Berger señala que "vivir en un mundo social es vivir una vida ordenada y llena de sentido" (Berger 1999: 40), de modo que lo sagrado tiene que ver, desde esta perspectiva, con el mantenimiento del *orden* y del *sentido* de los mundos contruidos por los hombres. Como se recordará, no es otra cosa lo que dice Eliade cuando afirma que lo sagrado es la fuente última de realidad y significación. En términos sociológicos, el hecho de que lo sagrado se oponga al caos quiere decir que lo sagrado está en relación con el mantenimiento de los mundos humanos, es decir, con el mantenimiento de la sociedad como un todo coherente y significativo.

3.2.3 La precariedad de toda construcción humana.

¿De qué modo se relaciona, empero, lo sagrado o la vida religiosa con la tarea de convertir al mundo social en algo plausible? Debe decirse en primer lugar, con Berger y la tradición sociológica clásica, que toda realidad social es el resultado de la actividad humana, de su continua exteriorización y objetivación.¹¹⁸ Es por medio del quehacer humano que existe la realidad social, y no podría ser de otra forma. La familia, el estado o el sistema penal son, en tanto instituciones, creaciones humanas cuya existencia es, por lo tanto, precaria. Ciertamente, a pesar de la apariencia de solidez y acaso eternidad que pueden llegar a cobrar en la mente de los hombres —apariencia que la religión ha contribuido a formar históricamente en numerosas ocasiones—, las instituciones y las prácticas humanas están sujetas a la contingencia, a la disolución y, en una palabra, al caos. Dicho de otra forma, a pesar de la fortaleza que puede aparentar en ocasiones, "...el orden institucional, al igual que el de la biografía individual, está continuamente amenazado por la presencia de realidades que no tienen sentido en *sus* términos (...). Toda la realidad social es precaria; todas las sociedades son construcciones que enfrentan el caos" (Berger y Luckmann 1968: 134). El caos, en términos de Eliade, o la

¹¹⁸ La exteriorización, la objetivación y la interiorización de la actividad humana son, como se recordará, los tres momentos de la dialéctica a partir de la cual existe la sociedad, según Berger y Luckmann (cf. Berger 1999: 15; Berger y Luckmann 1968: 84).

anomia, en términos de Durkheim, es algo que todo orden institucional debe conjurar continuamente para poder mantenerse en pie.

Para sostenerse, todo orden social depende de la aceptación de ciertas definiciones de la realidad por parte de los individuos que lo componen. Una frase resume esta idea: "...la sociedad es esencialmente una memoria" (Maurice Halbwachs cit. Berger 1999: 78). Los individuos necesitan *recordar* constantemente ciertas definiciones de la realidad para mantener a su mundo social como un todo coherente. Lamentablemente, los hombres tienen mala memoria y estas definiciones de la realidad tienden a ser olvidadas o corrompidas. (Toda una serie de mecanismos destinados a guardar la memoria a los individuos son necesarios entonces para mantener todo orden social. Pero este es un tema sobre el que no nos detendremos). Importa en este punto señalar únicamente que la religión ha sido históricamente uno de los mecanismos más eficaces que ha encontrado el hombre para "recordar", al menos en este sentido del término. Se hace comprensible desde este punto de vista la tesis de Eliade sobre la centralidad del "recuerdo" en la experiencia religiosa.¹¹⁹ El hombre religioso es el hombre que recuerda, si por recordar se entiende la reconocimiento y la aceptación de una cierta definición de la realidad.¹²⁰ Piénsese aquí en la identidad entre recordar, repetir y conocer propia del a ontología arcaica y la experiencia de lo sagrado. Quien conoce lo sagrado recuerda los momentos arquetípicos, los que a su vez actualiza (repite) en el ritual. En términos sociológicos, ello equivale a la constante actualización de las definiciones de la realidad que dan coherencia a los órdenes institucionales.

El hombre habita, decimos, un mundo producto de su propia actividad, que es por lo tanto siempre un mundo frágil, amenazado en todo momento por la anomia.

¹¹⁹ Considérense en este punto las notas distintivas de la ontología arcaica propia del hombre religioso, según Eliade (la identificación de recuerdo, conocimiento, repetición, realidad y sentido).

¹²⁰ Nos resulta interesante que este sentido de "recordar" se encuentre en términos opuestos con el sentido dialéctico del recuerdo: el comprender a las realidad social como una producción humana y entonces histórica y modificable, sentido señalado por el mismo Berger en otro sitio (cf. Berger 1999: 129).

Todo *cosmos* está bajo la amenaza constante del *caos*. El mundo de la vida cotidiana sólo puede mantenerse como un todo coherente gracias a que los individuos comparten intersubjetivamente ciertas definiciones de la realidad, un acervo socialmente distribuido de conocimientos (Berger y Luckmann 1968: 120 y ss.). Y la religión ha sido históricamente un referente muy importante en el mantenimiento de estas definiciones de la *realidad*. "Conforme a la perspectiva durkheimiana [y eliadeana, como tratamos de mostrar aquí, RF] la religión cubre históricamente la necesidad de *atribuir* un orden (lógico y moral) a la *contingencia originaria del mundo*" (Vázquez 2002).

"...las legitimaciones religiosas basan la realidad de las instituciones socialmente definidas en la realidad última del universo, es decir, en la realidad «como tal». Las instituciones adquieren con ello una apariencia de «inevitabilidad», firmeza y perennidad, análogas a la que les son atribuidas a los mismos dioses (...) Toda legitimación mantiene y conserva la realidad socialmente definida. Y la efectividad legitimadora de la religión está en que ésta relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última" (Berger 1999: 56 y 62).

El abandono de éstas –de tales definiciones de la realidad– por parte del conjunto de grupo o de una parte de él tiene como consecuencia la crisis del mundo de la vida cotidiana como un todo estable y coherente. Para Berger y Eliade, así como para Durkheim –aunque no lo diga de este modo– no es otra cosa la religión que el establecimiento de un orden sacro, de un *cosmos* sagrado con el que los hombres se enfrentan a la contingencia del mundo, al *caos* (cf. Berger 1999: 82; Vázquez 2002). "La religión sirve, pues, para mantener la realidad de este mundo construido dentro del cual los hombres existen y su vida de cada día transcurre" (Berger 1999: 70). En las sociedades arcaicas (o, si se prefiere, en numerosas sociedades premodernas)¹²¹ es de la religión de donde se derivan las definiciones de la realidad que mantienen como un todo coherente a la vida social; mejor dicho, las "recetas" con las que los hombres definen sus situaciones en su vida cotidiana tienen en buena medida un carácter mítico–

¹²¹ El uso aquí de la distinción entre sociedades modernas y premodernas tiene por objeto sólo facilitar la exposición; no pretendemos afirmar, desde luego, que todas las sociedades no modernas tengan un carácter idéntico.

religioso. En las sociedades arcaicas, según cuenta el mismo Eliade, es a partir de las narraciones mitológicas (de lo ocurrido *in illo tempore*) que los hombres definen las situaciones con las que se encuentran en su vida diaria: no hay nada en el mundo arcaico que no posea un referente mitológico, desde la construcción de una vivienda hasta el nacimiento y la muerte. Esta idea, por cierto, parece concordar con la tesis contenida en *De la división del trabajo* en el sentido de que la solidaridad mecánica tiene un contenido religioso, i.e., que las sociedades donde prevalece la solidaridad mecánica se mantienen unidas en buena medida gracias a un consenso normativo y cognitivo de contenido religioso.

Todas las instituciones, en fin, necesitan tener legitimación.¹²² Los actores deben de tener claro por qué existen y por qué deben ser así y no de otro modo. Todo en el orden institucional tiene que tener para los sujetos un *sentido*, el cual provee la religión, al menos en las sociedades arcaicas (cf. Berger y Luckmann 1968: 132). Semejante sentido lo provee de manera ejemplar la mitología, al menos como ésta es concebida por Berger, Luckmann y, más importante aún en el contexto de este trabajo, el mismo Eliade.

Para Berger y Luckmann, en efecto, la mitología constituye un artificio para convencer a otros de la coherencia y necesidad de un orden institucional dado (o, para usar la fórmula de Halbwachs arriba citada, para contribuir al fortalecimiento de la memoria de los hombres).¹²³ La mitología explica por qué algo es como es, y por qué tiene que ser precisamente así y no de otra forma. Una vez postulada la explicación mitológica del orden social, toda actividad enmarcada en ese orden se

¹²² En este mismo sentido, L. Duch señala una interesante relación entre lo sagrado y cualquier tipo de legitimación. Legitimar alguna cosa equivale a "relacionarla o, por lo menos, poderla relacionar con un valor, que intersubjetivamente es indudable. En un sentido estricto, es indudable intersubjetivamente tan sólo aquello que se considera sagrado, es decir, intocable y omnipotente" (M. Frank, cit. L. Duch 1998: 59-60). Y en otro lugar: "La legitimidad se encuentra vinculada a la pertenencia, a la solidaridad. Pero también al mejoramiento, al ideal [...] Podemos decir que es legítimo el sistema (o el ordenamiento) social al que nos adherimos con la voluntad y con el sentimiento porque nos promete la perfección; porque es portador de esperanza" (F. Alberoni, cit. L. Duch 2002: 261).

¹²³ La mitología como un medio por el cual las sociedades "construyen su memoria" es un tema también mencionado por Paden (cf. Paden 2000: 256).

podrá ver como la repetición de actos arquetípicos (cf. Berger y Luckmann: 109). Nos parece significativo, como decíamos, que Eliade hable también de la mitología en estos términos, al menos en parte, pues atribuye al mito la tarea de explicar por qué el mundo es como es y de justificarlo tal cual –además de estas dos funciones, sin embargo, Eliade atribuye al mito la capacidad de renovar espiritualmente al hombre al ponerlo en contacto con la realidad sagrada, un punto no abordado por Berger y Luckmann–. Un mito, desde su punto de vista, y aunque no se agote ahí su significación, justifica a los ojos de los hombres el origen de las instituciones humanas o de sucesos como la muerte, que son remitidos a acontecimientos sucedidos *in illo tempore* (cf. Segal 1999: 22).

La religión defiende, pues, a los individuos y las colectividades frente a la irrupción de situaciones marginales como la enfermedad, la muerte o la violencia; ayuda a incorporar tales sucesos dentro de un todo coherente y significativo, en ocasiones mediante historias de carácter sagrado que son los mitos. A través de ellos, pero también por otros medios, otorga a todo suceso un *sentido* acorde con el "nomos" de la sociedad. "En el plano del significado, el orden institucional representa una defensa contra el terror (...) El universo simbólico resguarda al individuo contra el terror definitivo adjudicando legitimación definitiva a las estructuras protectoras del orden institucional" (Berger y Luckmann 1968: 132). Y en otro lugar Berger menciona:

"El mundo del orden sacro, al ser una producción humana continua, se enfrenta continuamente con las fuerzas desordenadas de la existencia humana. La precariedad de todos estos mundos se ve clara cada vez que los hombres olvidan, o ponen en duda las afirmaciones definitorias de la realidad, cada vez que sueñan locuras negadoras de la misma, y, sobre todo, cada vez que topan conscientemente con la muerte" (Berger 1999: 82).¹²⁴

Históricamente, como hemos dicho, la religión ha jugado un papel fundamental en la tarea de justificar el mundo propio. (Y también en la tarea, es cierto, de negar

¹²⁴ La cita continúa: "Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombre frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces, de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella" (Berger 1999: 82).

los mundos ajenos). Los hombres, dice Eliade, como se recordará, tienden hacia lo que es real, hacia lo que tiene sentido y está en el centro del mundo. En términos sociológicos, como nos muestra Berger, esto señala la tendencia del hombre por habitar un mundo con sentido, por habitar en una realidad coherente, donde incluso acontecimientos como la enfermedad y la muerte, la de otros y la propia, puedan integrarse en una totalidad significativa. El consenso cognitivo y normativo otorgado por la religión y el mito a las estructuras institucionales tiene el peculiar carácter de envolver a toda la realidad social y natural en un todo coherente.

"...el papel históricamente crucial de la religión en cuanto a la legitimación se explica por su capacidad única de localizar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. Toda legitimación sirve para mantener una realidad — es decir, una realidad tal como es definida en una comunidad humana particular. La legitimación religiosa pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad sacra, universal y última. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben entonces la apariencia de una seguridad y de una permanencia definitivas. Dicho de otro modo, los *nomos* contruidos por el hombre reciben un *status* cósmico" (Berger 1999: 61).

3.2.4 Los órdenes sagrados.

Hemos hablando en el apartado anterior del modo en que P. Berger ha puesto en términos sociológicos una serie de ideas de Mircea Eliade en torno a lo sagrado. Hemos mencionado el modo en que, según esta lectura, detrás de la diferencia entre lo sagrado y lo profano hay que subrayar la oposición, más profunda, entre el cosmos y el caos; y la forma en que lo sagrado ha contribuido históricamente al mantenimiento de los cosmos humanos frente a la continua amenaza de lo caótico, de lo que no tiene sentido en sus términos o pone en tela de juicio las definiciones de la realidad que los sostienen.

Hemos querido señalar que estas propuestas de lectura en torno a lo sagrado son compatibles con lo dicho por Durkheim sobre la solidaridad mecánica y su contenido religioso. Aunque quizá más allá de un acuerdo con Durkheim, habrá que mencionar aquí la profunda afinidad que guardan las tesis de Eliade sobre lo sagrado con un punto de vista sociológico (no necesariamente el de Durkheim,

pero al final y al cabo sociológico) sobre el tema.

Cabría preguntarse, sin embargo, si no es posible hablar del carácter sagrado de toda definición de la realidad, en la medida en que cualquier definición comporta una exigencia de *integridad*, de respeto irrestricto a los límites que traza alrededor de la pregunta sobre qué es lo real. Pero hablamos aquí ya de lo sagrado como aquello cuyos límites no han de ser transgredidos so pena de sufrir muy probablemente un castigo –más aún, como aquello que en virtud del respeto que inspira a los hombres justifica el castigo a quienes se atreven a profanarlo–. Se trata, pues, de un modelo de lo sagrado basado en la noción de *tabú*.¹²⁵ W. Paden da a este modelo el nombre de "modelo del mundo sagrado" y lo contrasta con lo que él llama el "modelo del *mana*", próximo según él a la fenomenología religiosa, modelo que concibe a lo sagrado sólo en términos de la *manifestación* de una fuerza misteriosa y *distinta*. El "modelo del orden sagrado" enfatiza, por su lado, no la *otredad* de la fuerza sagrada sino la *integridad* del orden, la exigencia de defender a éste frente a las irrupciones de lo que no está en sus términos: lo impuro, profano, caótico.¹²⁶ Se trata, de acuerdo con Paden, de los dos modelos clásicos en la interpretación de lo sagrado (cf. Paden 1996: 3).

Lo sagrado, así visto, se halla ligado de nueva cuenta a la tarea de la construcción de mundos humanos, como en el caso de Berger, pero esta vez por medio de los patrones de conducta que establece, los cuales giran en torno a la consigna de defender la integridad de los órdenes sacros (los mundos humanos)

¹²⁵ Dicho sea de paso, este modelo nos ahorra la consideración sobre la historicidad de lo sagrado en el mantenimiento de los mundos humanos. Una vez en posesión de este modelo, importa poco saber en qué épocas históricas fue la religión la fuente principal de definiciones sobre la realidad social, pues ahora sabemos que toda definición de la realidad comporta de suyo un carácter sagrado, independientemente de si su origen es o no "religioso". Nos parece que este modelo es, entonces, permite incorporar dentro de sí las consideraciones hechas por Berger respecto a la relación entre lo sagrado y las definiciones de la realidad que contribuyen a mantener en pie a los órdenes institucionales.

¹²⁶ El "modelo del mundo sagrado" nos remite, si hemos de verlo desde el punto de vista de Durkheim, a la noción de "autoridad moral": "...la autoridad moral constituye una *función* necesaria para la organización y regulación de la vida colectiva. Esta función asume un carácter impersonal, que se traduce en el *poder* por el que una instancia o personalidad moral asumen el derecho para imponer (autorizar, prohibir, regular) modos de comportamiento. La autoridad se articula de este modo a la institución social del poder" (Vázquez 2002).

frente a la irrupción de lo impuro o "no-integro".¹²⁷ Ante la precariedad de los mundos humanos, lo sagrado sería una exigencia de defensa del orden ante aquello que lo subvierte, aquello que es profano (cf. Paden 1996: 5).¹²⁸

En el modelo del orden sagrado, la relación entre sagrado y profano se establece en términos de la exigencia del respeto a la integridad del orden y la amenaza de que tal orden sea transgredido. Se trata de un modelo de lo sagrado presente en la obra de Durkheim, quien utiliza paralelamente al "modelo del *mana*" para dar cuenta de lo sagrado. Al introducir los términos de sagrado y profano en su discurso dice Durkheim, por ejemplo, que "la cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe no puede tocar impunemente" (Durkheim 1993: 87; cf. Ramos 1999: 206). El modelo del "orden sagrado" tiene por referente fundamental la exigencia de mantener la integridad de los límites de tal orden. Lo profano aquí no es lo mundano, como en el modelo del *mana*, sino fundamentalmente lo que transgrede tales límites, lo que entonces es fuente de contaminación e impureza. Es muy interesante hacer nota que la misma raíz etimológica de lo sagrado (*sanctus* – lo asegurado contra la inviolabilidad; *hailo* - lo integro, completo, intacto) pareciera más cercana al modelo del orden sagrado que al modelo del *mana* (cf. Paden 1996: 4-5)

Como sea, en la frase "orden sagrado" el adjetivo sagrado denota que el orden en cuestión no es sólo algo opuesto al caos, sino algo que debe ser ante todo guarecido de la transgresión, un orden que posee la autoridad para exigir

¹²⁷ El modelo del "cosmos sagrado" destaca la defensa de la integridad de todo mundo humano frente a la transgresión. Y, sin embargo, la noción de efervescencia colectiva parecieran poner en relación al mismo nacimiento de lo sagrado con la transgresión de las normas más fundamentales de un grupo. La relación entre lo sagrado y el exceso, la transgresión de normas, etc., ha sido trabajada por autores como G. Bataille o R. Girard (cf. Ramp 1998).

¹²⁸ Con relación al vínculo entre la práctica religiosa y el rechazo a la violación de reglas y valores convencionales (la defensa de la integridad de un orden), cf. Batson, C. D. et al., «And Who Is My Neighbor?: Intrinsic Religion as a Source of Universal Compassion»: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, no. 4, December 1999, pp. 445-457, donde se sugiere que los individuos "intrínsecamente" religiosos son menos proclives a la "compasión" con los infractores de las normas y reglas convencionales (convencionales de acuerdo al grupo al que pertenecen los individuos religiosos) y más proclives a la antipatía hacia los infractores mismos (miembros de un "extragrupo" por ejemplo). Sobre la relación pureza/impureza, el libro de Mary Douglas *Purity and Danger* (London, Routledge, 1978) parece ser una referencia importante.

integridad a sus límites bajo pena de castigo para quienes lo profanen –castigo que, como se ha señalado, lejos de ser él mismo el sostén de dicha autoridad, encuentra su legitimación en ésta y en el prestigio con que están investidos las cosas sagradas–. Dentro del modelo de orden sagrado, importa ante todo establecer, defender y restaurar el orden, como si se tratase de tres momentos de su estructura. Y el mantenimiento de la integridad de dicho orden comporta tanto un aspecto cognitivo (¿cuál es la causa de tal profanación?), como uno moral (¿cuál es la acción correcta frente a lo sagrado?), y uno más ligado a la acción (qué hacer en un caso concreto). La religión entonces se nos ofrece no sólo como la experiencia de una otredad trascendente, sino también como un sistema que busca mantener sus límites y mantener a raya a lo profano: de ahí el carácter religioso de todo orden social. Aquí, el *tabú* se entiende como la protección de un orden, de modo diferente entonces al modo en que se ve en el modelo del *mana* –aquello que guarece a la fuerza sagrada (de cualquier forma, ambos modelos no son mutuamente excluyentes)– (cf. Paden 1996: 6 y 7).

Es muy interesante comprobar, con respecto al modelo del orden sagrado, que numerosas religiones abundan en términos ligados a la exigencia de pureza/integridad ligada a lo sagrado. Es el caso del *dharma* hindú, que señala el orden cósmico y social de carácter eterno, pero que también puede ser traducido como el deber, lo correcto o incluso como religión. O del *Tao* del confucianismo, que señala el “camino” correcto de todas las cosas, o la *palabra de Dios* en el cristianismo, todo lo cual tiene por oposición lo que no es correcto, lo que viola las normas. El modelo del orden sagrado señala entonces un patrón que parecen seguir las distintas religiones: la creación de límites que mantienen la integridad de la totalidad del orden en cuestión, *función* que puede ser cumplida de distintos modos en cada religión (cf. Paden 1996: 10).

Pero el modelo del orden sagrado no hace sino subrayar otro aspecto de lo sagrado y su relación con el mantenimiento de los mundos humanos, punto introducido por Berger y su lectura sociológica de Eliade. Lo que se quiere apuntar

es la convergencia que guardan en este punto –el del mantenimiento y renovación de los mundos humanos como mundos coherentes, plenos de sentido y, en suma, habitables– las tesis de Durkheim y de Eliade sobre lo sagrado. Sobre este último autor, debe decirse que aunque el modelo del *mana* parece tener preeminencia en su obra, ésta también aborda el tema del establecimiento de mundos por medio de complejos mito-rituales, de su renovación por el contacto periódico con lo sagrado, y de la exigencia de respeto hacia ellos, por ejemplo cuando en su concepto de mito habla de la exigencia del respeto hacia aquellas instituciones instauradas *in illo tempore*.¹²⁹ La preocupación de Eliade parece estar, con todo, no tanto en la exigencia de la no transgresión como en la fundación de mundos humanos (cf. Paden 1996: 9).

De modo que siguiendo a P. Berger y a W. Paden puede afirmarse que las tesis sobre lo sagrado de Durkheim y Eliade convergen en el tema de la instauración, protección, mantenimiento y renovación de los mundos humanos, i.e., de las sociedades. Paden ubica tres aspectos adicionales en los que la obra de Eliade contribuye a indagar este aspecto de lo sagrado: 1) la construcción de pasados (de una memoria histórica), 2) la orientación espacial y 3) la renovación periódica de la estructura de los mundos humanos (cf. Paden 2000: 254 y ss.). Quizá igualmente importante para motivos de este escrito sea señalar, sin embargo, que Eliade trabaja con un modelo de orden sagrado (de mundo) como producto de la actividad humana –al menos así reza la lectura que se ensaya aquí. “El referente de la religión no es para Eliade lo divino sino la noción de ‘mundos sagrados’, los cuales son ‘creaciones del espíritu humano’” (Paden 2002: 23).

Y respecto a estos mundos, Paden señala en otro lugar:

“Para Eliade un mundo no es solamente un sistema simbólico sino también un espacio vital construido en medio del caos, una región definida y habitable separado de lo amorfo y los alrededores inhabitados. (...) Los seres humanos crean sus mundos, los habitan y asumen responsabilidad por ellos.

¹²⁹ Sobre la noción de mito en Eliade véase Segal 1999: 21-24.

"La sacralidad no es entonces solamente algo que se manifiesta a través de los mundos o a través de estructuras simbólicas como las del agua, los cielos, la tierra o los árboles, sino también un factor que ayuda al mundo a sostenerse frente a las fuerzas del caos. En este sentido básico, Eliade liga a la construcción de mundos religiosos con el proceso humano mismo de la construcción de mundos" (Paden 2000: 253).

En suma, tanto Durkheim como Eliade, pues, trabajaron a la religión en términos de "universos simbólicos" producto del quehacer humano (cf. Paden 2002: 22). Ambos dan a lo sagrado un lugar fundamental en la difícil tarea de construir mundos significativos y coherentes; ¹³⁰ la relación entre la religión y el mantenimiento de un orden, o de un cosmos humano es un tema que ambos autores consideran cuando hablan de lo sagrado, como hemos visto con ayuda de Berger y Paden. Esto es algo que no habrá que olvidar.

"A pesar de que Durkheim y Eliade obviamente contextualizaron sus descripciones de estos mundos [los mundos religiosos, RF] con diferentes discursos ideológicos, ambos se ocuparon del modo en que el *homo religiosus* construye sistemas de comportamiento a partir de la categoría de lo sagrado. Aquí, 'lo sagrado' no es un objeto reificado o divino, sino una serie de objeto de cualquier tipo sobre los cuales se ha puesto un valor muy peculiar y alrededor del cual se forman mundos míticos y rituales" (Paden 2002: 21).

Según esto, la existencia de un mundo humano exige de suyo la distinción entre lo sagrado y lo profano.

3.2.5 Anomia/caos.

Cerramos esta sección con una consideración respecto al modo en que la desaparición de lo sagrado en un mundo desencadena consecuencias

¹³⁰ Desde el punto de vista de los órdenes sagrados, el fenómeno de la sacralidad rebasa el ámbito de lo puramente religioso. Ciertamente, tiene en éste una de sus manifestaciones más importantes, pero de ninguna manera a la única (cf. Paden 1996: 16). En la medida que lo sagrado puede ser relacionado con la cuestión del "orden" y la búsqueda por su "integridad", se hace posible una lectura sociológica del concepto que rebasa con mucho los términos de la discusión religiosa o, mejor será decir, del estudio de las religiones. Pensar a lo sagrado en estos términos conduce a considerar temas como la tradición, el honor, la pertenencia, la autoridad, el poder, la lealtad, la pertenencia a un grupo, etcétera, temas todos ellos de una importancia sociológica innegable que, en último término, pueden enriquecer también los estudios sobre religión (cf. Paden 1996: 11 y ss.).

catastróficas para los habitantes de este mundo y, de hecho, la desaparición de éste.¹³¹ Se trata del tema de la entrada de la anomia y el caos a un mundo hasta entonces coherente, que ilustramos con un ejemplo de Eliade, quien recoge un testimonio de Spencer y Guillen —como se sabe, autores de algunas de las fuentes etnográficas más importantes sobre las que Durkheim edificó sus *Formas*— acerca de las consecuencias que tiene para el grupo la disolución de los vínculos que lo atan con lo sagrado. El testimonio, que alude al poste sagrado de los Arunta, ilustra ejemplarmente la entrada del caos/anomia al seno del grupo.

"Este poste [el poste sagrado, RF] representa un eje cósmico, pues es en torno suyo donde el territorio se hace habitable, se transforma en «mundo» (...) Si se rompe el poste, sobreviene la catástrofe; se asiste en cierto modo al «fin del mundo», a la regresión, al Caos. Spencer y Guillen refieren que, según un mito, habiéndose roto una vez el poste sagrado, la tribu entera quedó presa de la angustia; sus miembros anduvieron errantes por algún tiempo y finalmente se sentaron en el suelo y se dejaron morir" (Eliade 1998: 35).

Este testimonio de Spencer y Guillen —curiosamente no comentado por Durkheim— refiere con especial dramatismo el modo en que la existencia del mundo depende de un referente sagrado, cuya desaparición implica la caída en un estado de *anomia* o, para decirlo con Eliade, en el *caos*. Ahora bien, ¿depende todo mundo de un referente sagrado o es la construcción de mundos humanos a partir de lo sagrado sólo un episodio pasajero en la historia humana? Como quiera que sea, quisiéramos dejar constancia de la forma en que Durkheim abordó el tema de la anomia con relación al suicidio. El tema se relaciona con la *comunidad* alrededor de ciertas ideas últimas por parte de un grupo, aspecto de la *solidaridad* social que conduce directamente la cuestión del *sentido* (cf. Ramos 1999: 45). El tema, nos parece, merece mayor atención de la que se le ha prestado en esta tesis. Con todo, nos da pie para pasar al siguiente apartado, que es muy breve, dedicado al tema del *sentido*.

¹³¹ Sin embargo, la transgresión de las normas puede jugar también un papel en el mantenimiento de los órdenes institucionales, como pareciera verse en el fenómeno de eferescencia colectiva. Más aún, la transgresión, el exceso y la destrucción parecieran componentes esenciales a todo mundo humano, como parecieran señalar G. Bataille (cf. Ramp 1998: 146).

3.3 Sentido/Significado.

3.3.1) Sobre el significado propio del hecho religioso.

Eliade habló de lo sagrado en términos de realidad y significación. Permitásenos cerrar este capítulo con algunas breves consideraciones alrededor del segundo término, el relativo a la significación propia del hecho religioso. El tema se conecta, por un lado, con lo ya dicho sobre la relación entre lo sagrado y el mantenimiento de los mundos humanos y, por el otro, con la última propuesta contenida en este escrito de ver en lo sagrado de Durkheim y Eliade términos convergentes, propuesta que se inspira en la obra de R. A. Rappaport.

Para introducir el tema del sentido pensemos de nuevo en Schutz. Si nos situamos en el nivel de los ámbitos finitos de sentido por él propuestos, es posible preguntar por las notas distintivas de las irrupciones de carácter religioso en el mundo de la vida cotidiana. ¿Nos proporcionan, se dirá, un tipo especial de *sentido*? Pero lo mismo hacen, cada una por su lado, la ciencia o el arte! Se trata entonces de describir el tipo específico de *sentido* arrojado por la experiencia de lo religioso.

Una primera respuesta es que las significaciones religiosas defienden al hombre contra la *anomia* y el caos, tal como hemos visto líneas arriba. Creemos que todo lo dicho es, asimismo, compatible con el tipo de significación que Weber atribuye a la esfera de lo religioso. Pero oigamos a T. Parsons sobre este punto.

"...Weber aclaró sobre todo que existe una distinción fundamental entre la significación de los problemas de la causación empírica para la acción humana y lo que, por otra parte, llamó el "problema del significado". En casos tales como la muerte prematura por accidente, el problema de *cómo* ocurrió, en el sentido de una explicación adecuada de causas empíricas, puede resolverse fácilmente a satisfacción de la mayoría y dejar sin embargo una sensación no sólo de frustración emocional, sino también cognoscitiva, respecto del problema de *por qué* deben ocurrir tales cosas. Correlacionada con la necesidad funcional de ajuste emocional a experiencias tales como la muerte hay una necesidad cognoscitiva de entendimiento, de tratar de "encontrarle sentido". Weber trató de demostrar que los

problemas de este tipo, concernientes a la discrepancia entre el interés y las expectativas humanas normales en cualquier situación o sociedad, y lo que realmente ocurre, son inherentes a la naturaleza de la existencia humana. Siempre se plantean problemas del orden que en los términos más generales ha llegado a ser conocido (sic) como el problema del mal, del significado del sufrimiento, etc. Sin embargo, en términos de su material comparado, Weber demuestra que hay direcciones diversas de la definición de situaciones humanas en que pueden buscarse las soluciones racionalmente integradas de estos problemas. Es la diferenciación respecto al tratamiento de estos problemas precisamente lo que constituye los modos primarios de variación entre los grandes sistemas de pensamiento religioso" (Parsons 1954: 51).

Según esto, el ámbito finito de sentido religioso se caracterizaría por generar un tipo de *significado* capaz de dar solución a dilemas/conflictos como los planteados por una muerte prematura. Por lo pronto, hagamos notar que, para Eliade, el *sentido* que obtienen los hombres de la experiencia de lo sagrado es compatible, si hemos de seguir a Parsons aquí, con lo dicho por Weber acerca de la religión. Esto es corroborado por la siguiente cita de L. Duch.

"Resumiendo la interpretación eliadeana del mito podemos decir que éste tiene la función¹³² de edificar un *cosmos sagrado*" a partir de un caos original. Esto es precisamente lo que el autor rumano designa con el neologismo «cosmización», que, en definitiva, no es otra cosa que la constitución de una *teodicea práctica* en el contexto de la vida cotidiana (...) En efecto, el ser humano, sean cuales sean las circunstancias a las que deba enfrentarse, inevitablemente experimenta en lo concreto de su existencia la presencia de la muerte, del mal y de todas las formas de *contingencia*. Así, pues, no tiene otra salida que instituir una *praxis de dominación de la contingencia*. El mito es praxis en la medida en que «cosmiza» el mismo ser humano y todo lo que se halla en su entorno; en eso constituye, realmente, la construcción de un cosmos sagrado" (Duch 1998: 426).

Así pues, por la *repetición* del acto cosmogónico o, en definitiva, de algún hecho arquetípico, el hombre religioso 1) obtiene un tipo especial de *significado*, con el cual 2) le es posible *soportar* cierto tipo de contingencias, como la muerte;¹³³ 3) mantener el sentido de la vida cotidiana: alejar la amenaza del "caos" bajo la que se halla constantemente cualquier orden establecido, cualquier "cosmos".

¹³² Esto, a pesar de la "actitud visceralmente antifuncionalista" mostrada siempre por Eliade (Duch 1998: 428).

¹³³ Nos preguntamos si es esto, en alguna medida, lo que Eliade quería decir cuando dice que el contacto con lo sagrado ayuda al hombre a *soportar* el hombre el terror a la "historia" (leamos entonces aquí historia como contingencia).

Con todo, no perdamos de vista que Eliade nos ha hablado de lo *sagrado* no en términos de una realidad más o de un *sentido* más, sino en términos de *la* realidad y *del* sentido por excelencia.¹³⁴ Trataremos de dar cuenta de este aspecto particular de *lo sagrado* en Eliade a continuación, siguiendo para ello al antropólogo R. A. Rappaport.

3.3.2) Coincidencia de los opuestos y efervescencia colectiva: Durkheim, Eliade y el tercer nivel de significación de R. A. Rappaport.

En el presente apartado, nos proponemos mostrar el modo en que las concepciones de lo sagrado esbozadas por Durkheim y Eliade embonan, como piezas de un rompecabezas, cuando se les considera desde el punto de vista de los tres niveles de significación propuestos por el antropólogo R. A. Rappaport en su libro *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad* (1999), obra que ha sido comparada en alcance con *Las formas elementales de la vida religiosa*, de que cuyas tesis acerca de la centralidad del ritual en las sociedades humanas (el ritual como el acto social básico) no podemos ocuparnos aquí,¹³⁵ pero que esperamos no desvirtuar en nuestro proceder. En todo caso, vistos desde la tipología de la significación ofrecida por Rappaport, conceptos como el de coincidencia de los opuestos o el de efervescencia colectiva entran en relación de un modo que, creemos, no era evidente con anterioridad.

3.3.2.1) Los tres niveles de significación de R. A. Rappaport.

Hemos dicho ya que la religión, en tanto instancia finita de sentido, nos pone

¹³⁴ Si, de acuerdo con Schutz, hay múltiples realidades y de hecho si hay una realidad eminente es la de la vida cotidiana ¿cómo es posible hablar de *la* realidad en el caso de *un* ámbito finito de sentido, la religión? En todos los ámbitos finitos de sentido se experimenta la vivencia como la de *la* realidad.

¹³⁵ Rappaport hace un estudio del ritual y la religión –y sus relaciones con el significado y la vida social– que retoma numerosas intuiciones de Durkheim en torno a la vida religiosa, pero se alimenta también de los trabajos de antropólogos como Gregory Bateson y Victor Turner, así como de filósofos como Charles Sanders Peirce, J. L. Austin y John Searle (cf. Bellah 1999). La obra de Rappaport sería un ejemplo de una perspectiva neo-naturalista que evitaría la división de la realidad en biología/sociedad/religión, etcétera, y, acaso por lo mismo, podría acoger los aportes de ambos autores –Durkheim y Eliade– (cf. Paden 2002: 24).

frente a una forma de significado muy particular, algunas de cuyas características han empezado a delinarse más arriba con ayuda de M. Weber y del propio Eliade. Se trata ahora de traer a la discusión un nuevo aspecto de la significación ligada al ámbito religioso que, como ya decíamos, hemos tomado de la obra de R. A. Rappaport, quien distingue entre los siguientes niveles de significación (Rappaport 2001; Bellah 1999).

a. Primer nivel (low order meaning). Constituido a partir de distinciones. Corresponde a lo que los teóricos de la información denominan, justamente, información.¹³⁶

b. Segundo nivel (middle-order meaning). Constituido no por distinciones, sino por analogías, semejanzas, resonancias emotivas. No distingue sino que "conecta". La pregunta aquí no es qué distingue a "algo" de "otra cosa", sino qué una a ambas cosas. Este nivel de significado es particularmente utilizado en formas expresivas como el arte. El significado de orden medio, que se nos aparece a través de la metáfora, ie, de la operación de encontrar *similitudes* entre los objetos de la experiencia.

c. Tercer nivel (high order meaning). Generado a partir de la disolución de toda distinción –incluida la del objeto y el sujeto–, este tipo de significación emerge de ciertas *experiencias* en las que el yo del sujeto se funde con *algo más*, como en el arte, la mística, el amor o, más importante aún, en el contexto de ciertos rituales. Se trata de un tipo de *significación* particularmente fuerte, según atestiguan quienes lo han experimentado.

"Mientras que el significado de orden inferior se conforma como distinción, y el significado de orden medio es transmitido por el descubrimiento o revelación de similitudes –a menudo escondidas– entre cosas aparentemente dispares, lo que yo llamaré *significado de orden superior* está basado en la identidad o unidad, en la identificación radical o unión del yo

¹³⁶ Sería interesante comparar esta propuesta de tipología de la significación con la teoría de las distinciones de R. Jokisch: R. Jokisch, *Metodología de las distinciones*, México, Juan Pablos, 2002.

con otro. No es tanto un nivel intelectual sino más bien experimental. También puede experimentarse a través del arte, o en los actos de amor, pero quizá se siente más a menudo en el ritual y en otras devociones religiosas." (Rappaport 2001: 120).

<u>NIVEL DE SIGNIFICADO</u>	<u>OPERACIÓN PROPIA O VEHÍCULO DE SIGNIFICADO</u>
Significado de orden inferior	Distinción o Taxonomía
Significado de orden medio	Metáfora
Significado de orden superior	Participación

Cuadro 1. Los tres niveles de significación de R. A. Rappaport.

A nuestro juicio, este tercer nivel de significación conjuga un gran número de los elementos que han servido a Durkheim y a Eliade, cada uno por su lado, para caracterizar a *lo sagrado*. En primer lugar, constatemos que es en el contexto de ciertos *rituales* y *actos religiosos* donde se hace manifiesta este tipo de significación con particular frecuencia. Esto nos conduce a la teoría durkheimiana sobre el origen de la religión. Los estados efervescentes que, de acuerdo con Durkheim, están en el origen de la vida religiosa serían también la fuente de un tipo particular de *significación*. Junto al aspecto de renovación moral que comporta lo sagrado tanto para el grupo como para la colectividad habría que ver, además, un elemento de *significación* específico. Es mediante la *participación* en los rituales que los individuos y el grupo, cada uno por su lado, ven renovadas sus energías morales; es la participación la que conduce a este tipo de significación. "Mientras que los significados de orden inferior se asientan en la taxonomía, y el vehículo del significado de orden medio es la metáfora, la *participación* es un camino para un significado de orden superior. Ya hemos señalado que la participación es un *sine qua non* del ritual." (Rappaport 2001: 120). Pero no hay grupos, ni sociedad sin participación. La vida social es participación.

Lo que queremos señalar aquí es, entonces, el modo en que este tercer nivel de significación está conectado ante todo con la actividad social, con tipos

específicos de actividad social. Veamos ahora la forma en que se las opiniones de Eliade sobre lo sagrado son solidarias con esta noción de significación. Esto puede apreciarse, en primer lugar, por el mero hecho de que lo sagrado es para Eliade la fuente última de realidad y significación. Pero es posible decir aún más al respecto. Rappaport habla en los siguientes términos sobre la *experiencia* de este tercer nivel de significación: "Aquellos que las han conocido en sus formas más intensas pueden referirse a ellas como «la experiencia de ser» o «el propio Ser». Nos dicen que, aunque esa experiencia sobrepasa al propio lenguaje, parece enorme o incluso definitivamente significativa, a pesar de que su significado es inefable, o quizá debido a ello" (Rappaport 2001: 120).

Como el mismo Rappaport señala, quienes han accedido a significados del tercer nivel —en realidad, todos lo hemos hecho, pero en diferentes grados de intensidad; por eso lo más apropiado sería decir, aquellos que han experimentado con singular fuerza el tercer nivel de significación— afirman que a él corresponde la experiencia del "Ser". Ello se corresponde puntualmente con la forma en que M. Eliade identifica a lo *sagrado*, como la *realidad* (lo que es) por excelencia. Weber y Duch nos habían proporcionado ya una primera caracterización de la significación propia de lo sagrado; podemos ahora enriquecer esta caracterización con ayuda de Rappaport. El tercer de significación también sería propio de lo *sagrado*. Por lo demás, cabría preguntarse si la disolución de toda distinción propia del tercer nivel de significación no está también relacionada con el peculiar sentido de temporalidad (o mejor dicho, con la ausencia de temporalidad) narrada por Eliade con relación a la experiencia de lo sagrado (acaso pueda pensarse en la eliminación de la distinción entre tiempo y espacio).

Un último aspecto de la noción de lo sagrado de Eliade que se hace inteligible a partir del tercer nivel de significado de Rappaport corresponde a la *coincidencia de los opuestos*, rasgo distintivo no sólo de lo sagrado, sino también del *símbolo* en tanto medio en que lo sagrado se hace manifiesto. Sugerimos que esta característica de lo sagrado refiere al particular estado psíquico propio del tercer

nivel de información de Rappaport, durante el cual se elimina toda *distinción* o diferencia —y, por lo tanto, coinciden en un mismo punto todos los opuestos—, y se entra en contacto con una especie de "plenitud", de "absoluto". Creemos que esto puede ser una posible respuesta a una pregunta surgida de nuestra lectura de Eliade: ¿qué puede significar la cuestión de la coincidencia de los opuestos en términos sociológicos? Se trata, como todo lo contenido en este apartado, de propuestas interpretativas que estamos lejos de considerar como verdades absolutas.

Hasta aquí nuestro intento por mostrar que las nociones de lo sagrado de Durkheim y Eliade convergen hacia un mismo punto. Si estamos en lo correcto, es posible afirmar que existe una unidad interna entre los elementos propuestos por uno y otro autor en su caracterización de la noción de lo sagrado.

4. Observaciones finales.

En el presente capítulo, hemos tratado de mostrar que, a pesar de la existencia de interpretaciones que hacen de Durkheim y Eliade términos opuestos, las perspectivas de ambos autores, con sus respectivas nociones sobre lo sagrado, resultan solidarias si les considera bajo una perspectiva sociológica. En el caso de Eliade, se trata de rescatar aquellos aspectos de su obra que siendo compatibles con un enfoque de esa naturaleza han sido minimizados en las lecturas tradicionales de su obra.

En el nivel de las perspectivas de investigación abiertas por ambos autores, argumentamos que los métodos y finalidades de la Historia Comparada de las Religiones pueden ser compatibles con un enfoque, como el de Durkheim, que busque comprender y explicar las causas de la vida religiosa. Eliade nos brinda una morfología de lo sagrado y su experiencia que está ausente en Durkheim. Éste, por su parte, nos brinda una explicación de la religión —en todo caso, un programa de investigación que contempla la explicación de la religión—, elemento,

hasta donde entendemos, ausente de la obra de Eliade. Sobra decir que ambas perspectivas, por sí sólas o combinadas, no agotan los posibles modos de abordar al fenómeno religioso.

En el nivel de la noción de lo sagrado y su correlato, lo profano, resulta interesante constatar que ambos autores no sólo la asuman como la marca esencial de la vida religiosa en general sino que, además, coincidan en ver en ella un sentido de trascendencia —lo sagrado remite a otra realidad (modelo de lo sagrado como trascendencia), aunque desde luego el sentido que cada uno de ellos de al términos 'trascendencia' pueda ser diferente, así como una exigencia de integridad frente a la amenaza de lo profano (modelo de lo sagrado como trascendencia); que ambos autores vean en ella una dosis de ambigüedad, que en Eliade se resuelve como la coincidencia de opuestos; que ambos consideren a lo sagrado, en fin, como algo sin lo cual la existencia humana resulta imposible, lo cual se hace claro cuando se considera el tema desde la perspectiva del mantenimiento de los "mundos" humanos frente a lo que Vázquez (2002) denomina acertadamente la a "contingencia originaria del mundo".

En este mismo nivel —el del concepto de lo sagrado—, hemos propuesto en primer lugar que es posible acercar la propuesta de ambos autores si se lee a lo sagrado en Eliade como una *construcción social*. Si, como pensamos, los propios escritos de Eliade invitan a hacer una lectura de lo sagrado en este sentido (aunque desde luego sean posibles otras lecturas más cercanas a la teología o la psicología jungiana), es posible pensar en un acercamiento de las dos nociones en cuestión. Esta acercamiento se hace más evidente aún si se lee a lo sagrado en Eliade desde la sociología del conocimiento de P. Berger y T. Luckmann —lo cual hemos tratado asimismo de hacer desde la perspectiva del mantenimiento de los órdenes institucionales—; y si se le considera desde el punto de vista del "modelo del orden sagrado" propuesto por W. Paden, modelo que puede subsumir, creemos, a la propuesta de lectura sociológica de Eliade hecha por Berger.

Si se concibe, en fin, a lo sagrado como una construcción social, es posible responder por qué lo sagrado es simultáneamente otra realidad, como afirma Eliade y, como afirma Durkheim, parte del mundo social: la religión es uno de tantos *ámbitos finitos de sentido* que componen la vida social, una realidad entonces distinta la del mundo de la vida cotidiana; pero integrante al fin y al cabo de la realidad social. Sin embargo, al menos como entendemos las tesis de nuestros dos autores, se trata de un ámbito finito de sentido inherente a cualquier sociedad humana en tanto "cosmos (sagrado)" que se erige en medio de un mundo contingente.

Hemos argumentado que mientras Eliade explora la estructura del ámbito finito de sentido propio de la religión, los patrones mentales que alrededor de ella se generan, sus símbolos, Durkheim investiga los fundamentos sociales del ámbito finito de sentido del mundo religioso: trata de responder a la pregunta acerca de cómo es posible la vida religiosa en tanto ámbito finito de sentido de la vida social, i.e., en tanto parte del mundo social.

Mircea Eliade ha hablado de lo sagrado en términos de *realidad, sentido y fuerza*; Émile Durkheim ha hablado de él en términos de *energía moral* y, al hablar de la integración social por medio de *ideas últimas* compartidas, también de *sentido* –aunque el término no esté presente en sus escritos.¹³⁷ Creemos que es posible compaginar ambas perspectivas. Lo sagrado no sería entonces solamente aquello de donde los hombres toman *el sentido* que le otorgan a sus acciones –aquí habría que precisar si es a *todas* sus acciones o sólo a *algunas*–, sino también el lugar de donde obtienen la *energía* –la energía moral– necesaria para llevar a cabo tales fines. Durkheim enfatiza la cuestión de la *energía*, Eliade la del *sentido* (y a esto habrá que añadir el énfasis puesto por estos autores en los aspectos *moral* y *simbólico* de la existencia, respectivamente, énfasis que se deriva de los modelos antropológicos de los que parten, como hemos visto).

¹³⁷ Sobre el *sentido* en Durkheim, cf. Ramos 1999: 195.

Hemos sugerido que ambas propuestas sobre lo sagrado guardan una estrecha relación si se les considera desde la tipología de significaciones propuesta por R. A. Rappaport. Lo que nos enseñan ambos autores es, en último análisis, que para el hombre la compañía es tan necesaria como el sentido.

Detrás de Durkheim está la tradición del racionalismo, con su vocación por lo claro y lo distinto, y su rechazo, entendible desde sus presupuestos básicos, hacia el misterio o hacia todo aquello que pretenda ubicarse en un más allá de los límites de la razón. Detrás de Eliade, habrá que mencionar, junto a su gnosticismo, una tradición que reivindica lo que ella denomina pensamiento o imaginación simbólica, frente a lo que se asume como una posición occidental no sólo parroquial sino también ciega a lo que, como el simbolismo, acompaña a la razón más que negarla. ¿Hasta qué punto están comprometidas ambas nociones sobre lo sagrado con estos aspectos discursivos de los que emergieron? Se trata de una pregunta que no estamos en condiciones de responder aquí.

Así las cosas, presentamos a continuación un listado de los aspectos de la obra de Eliade que, a nuestro juicio, deben ser rescatados por la perspectiva de investigación abierta por Durkheim:

a) Eliade sostiene que, a lo largo de la historia de las religiones, lo sagrado se manifiesta al hombre en símbolos que llegan a ser comunes en varias civilizaciones. Esta idea, según entendemos, fue concebida por el mismo Eliade como solidaria con la teoría jungiana sobre la estructura del *inconsciente colectivo*. Ello nos lleva a preguntarnos, a su vez, por las posibilidades de poner en relación la teoría psicológica de Jung con una perspectiva sociológica como la propuesta por Durkheim. ¿Cuál es, por ejemplo, la relación entre los conceptos de inconsciente colectivo y conciencia colectiva? ¿Cómo se ligán las nociones de arquetipo y de representación colectiva? Sería muy interesante llevar al terreno de la sociología la discusión acerca del inconsciente, tema que, por lo demás –y por eso, entre otras cosas, nos parece importante–, no está presente en la obra de

Durkheim.

a.1) Desconocemos cuál sea exactamente la relación entre la perspectiva de Eliade y la teoría jungiana sobre la psique. Sabemos solamente que se Eliade reconoció, con relación a ciertos aspectos de la vida religiosa, haber llegado a conclusiones similares a las de Jung por diferentes caminos. Acaso la obra de Eliade, permítasenos especular, pueda ofrecer una suerte de puente entre la psicología jungiana y un enfoque sociológico sobre el estudio de la religión.

b) Se ha dejado pendiente en este trabajo a la relación entre las concepciones de Eliade y Durkheim en torno al *símbolo*, un tema que ambos autores ligán con la experiencia religiosa y que, de hecho, ha recibido mucha atención en el siglo XX. Creemos que la fenomenología de Schutz puede ser una herramienta muy útil para tender puentes entre las nociones de símbolo implícitas en los escritos de ambos pensadores.

b.1) Consideramos como una tarea pendiente el examinar la relación entre las imágenes y los símbolos eliadenas y las representaciones colectivas de Durkheim. Nos parece que hay una incompatibilidad entre el carácter comunicable de las representaciones colectivas durkhemianas y el hecho de que los símbolos en la noción de Eliade sean refractarios al concepto. Acaso la búsqueda por sintetizar lo mejor de ambas posturas pase por trascender las dicotomías durkheimiana entre concepto y sensación en pos de una visión más rica de la psique humana (desde luego, pensamos aquí en Jung, pero no solamente en él). Quizá lo mismo valga para el resto de los conceptos dicotómicos con que Durkheim trabaja. Por otra parte, pero con relación al tema de las imágenes y los símbolos, creemos que la sociología del conocimiento tiene la tarea de investigar los fundamentos sociales de las estructuras simbólicas expuestas por Eliade.

e) La idea sugerida por Lluís Duch sobre una *praxis de reducción de la contingencia* ligada al pensamiento religioso merece explorarse con mayor

detenimiento con miras a articular un concepto general de *praxis religiosa*, por ejemplo.

Conclusiones generales.

Tanto Durkheim como Eliade trabajaron la distinción entre lo sagrado y lo profano desde perspectivas distintas pero, como se ha tratado de mostrar, en último término convergentes y complementarias. El hecho de que ambos autores hayan sido señalados como posiciones opuestas en el estudio de la religión es un hecho curioso, resultado según W. Paden de una lectura de ambos, de raigambre teológica, que fue predominante durante muchos años dentro del círculo del estudio de la religión y que veía en Eliade casi un teólogo y a Durkheim alguien de poca valía para el estudio de lo sagrado, lectura que, para ventura de los sociólogos, ha cedido terreno en últimas fechas a perspectivas más abiertas a reconocer la importancia de lo social en el estudio de la religión (cf. Paden 2002: 16).

Al iniciar este trabajo, intuíamos que Eliade podía ser leído sin demasiados problemas desde la sociología del conocimiento tal como ésta fue definida por P. Berger y T. Luckmann, de modo tal que sus planteamientos sobre lo sagrado y lo profano pudieran ser incorporados a lo ya dicho por Durkheim sobre el tema sin abandonar el campo de la sociología. Tal intuición fue confirmada parcialmente por el mismo Berger, cuyo *Dosel Sagrado*, lectura que se habría antojado inmediata a la luz de nuestros intereses, no fue realizada, empero, sino hacia la parte final del trabajo. A pesar de esta intuición inicial, sin embargo, el peso de la interpretación teológica de Eliade se había hecha manifiesta en nuestra lectura del escritor rumano, como quizá se deje ver en algunos pasajes del capítulo II. De hecho, en algún momento, guiados en parte por esta lectura, estuvimos tentados a poner en relación a ambos autores en términos de oposiciones del tipo racional/irracional, explicación/comprensión, ilustración/romanticismo, oposiciones que para este fin, pueden ser alguna utilidad pero que de ningún modo se acomodan por completo al espíritu de cada uno de estos autores.

Todo esto viene a cuento para decir que la interpretación de Eliade como

escritor esencialista, cercano en su noción de lo sagrado a R. Otto, y cuyo gnosticismo comporta una división ontológica del mundo casi de carácter teológico, tiene también un fundamento en la obra del pensador rumano, en la cual convergen numerosas matrices discursivas, desde Platón hasta la fenomenología de Otto, pasando desde luego por la escuela sociológica.

La importancia de esta última —de la escuela sociológica— en la obra de Eliade ha sido señalado especialmente por W. Paden —cuyos escritos nos fueron de un gran valor en la última etapa de la realización de este trabajo—, quien considera su influencia incluso mayor que la de la fenomenología de Otto para la conformación del pensamiento del pensador rumano y, en consecuencia, sugiere interpretar a Eliade como alguien más cercano a la escuela sociología francesa que a la fenomenología protestante. Según esta interpretación, las obras de Eliade y Durkheim pueden concebirse como dos momentos de un solo movimiento en el estudio de las religiones; y las concepciones de lo sagrado contenidas en ambos autores pueden verse entonces como complementarias. Como afirma Paden, explorar en todos sus detalles el vínculo entre esta escuela y el pensamiento del escritor rumano sigue siendo, con todo, una tarea pendiente, pero cuya realización puede contribuir en mucho a una apreciación diferente de la obra de Eliade (cf. Paden 1991).

En aras de mostrar la coincidencia entre las nociones de lo sagrado y lo profano en Durkheim y Eliade, subrayamos la relación entre lo sagrado y la “construcción de mundos”, pues es éste un aspecto en el cual coinciden los dos autores. Se trata, sin embargo, solamente de uno entre los muchos aspectos de que podrían resaltarse al hablar de lo sagrado y el modo en que tal noción es elaborada por Durkheim y Eliade. Puede tomarse como ejemplo de ello el hecho de que el aspecto contrario, la relación entre lo sagrado y la destrucción de mundos, o su transformación, sea también un tema que es posible desarrollar.¹³⁸

¹³⁸ La relación entre lo sagrado y la transgresión, un tema ya señalado por Durkheim y más recientemente por pensadores —calificados a veces de neo-durkhemianos— como Bataille o Girard.

Resulta significativo, a nuestros ojos, el hecho de que ninguno de los dos autores aquí revisados haya dado un lugar preeminente al asunto de la construcción de mundos y su integridad por sobre la cuestión de la transgresión. En ambos, el aspecto "destructivo" aparece en términos negativos, y en última instancia referida al caos o la anomia.

Otro aspecto de lo sagrado/profano en Durkheim y Eliade que *no* se abordó en este trabajo con la amplitud que hubiera sido desada dada su relevancia es el relativo al *simbolismo*, aspecto ligado, creemos, a la carácter de trascendencia que ambos autores reconocen en lo sagrado. Sería muy interesante en este sentido explorar la relación de ambos autores con respecto al símbolo religioso. ¿Cuál es la relación, por ejemplo, entre lo que Eliade llama *imágenes* y *símbolos* con la teoría jungiana sobre el inconsciente colectivo y las tesis durkheimianas en torno a las representaciones colectivas? El símbolo es, con todo, un tema sobre el cual ha corrido mucha tinta durante el siglo XX, y cuya importancia ameritaría un trabajo por sí sólo.¹³⁹

Por lo que toca a las perspectivas abiertas por este trabajo, habrá que mencionar que en virtud del tipo del tipo de comportamiento con el que puede estar vinculado, el tema de lo sagrado dirige nuestra atención hacia temas que pueden ser de sumo interés para la disciplina sociológica, pero que rebasan el estudio de lo puramente religioso. El viejo tema de la solidaridad, pero también otros como el de la afectividad, la contingencia, el ritual, el simbolismo, la violencia y el mito son cuestiones, entre otras muchas, a las que nos conduce al estudio de lo sagrado/profano. La amplitud de estos problemas obliga también a ir más allá

¹³⁹Pensamos que el aspecto trascendente de lo sagrado se relaciona con el concepto de símbolo tal como éste es entendido por A. Schutz —como algo que remite a un ámbito finito de sentido distinto al de la realidad eminente de la vida cotidiana (Schutz 1995: 303)—. El asunto tiene que ver, sin embargo, con la constitución misma de la sociedad como "orden simbólico" ya presente en Durkheim (cf. Vázquez 2002). Sería muy interesante comparar esta posición de corte sociológico con lo dicho sobre el símbolo por autores como G. Durand. Alrededor de la discusión sobre el símbolo acaso también valga la distinción entre lecturas teológicas y lecturas sociológicas. ¿Hasta qué punto está cargada la interpretación romántica del símbolo con contenidos teológicos? Con todo, estamos conscientes que la discusión sobre el símbolo es compleja y no pretendemos solucionarla en este pie de página.

de los límites de la propia sociología y a establecer vínculos con otras disciplinas, como la psicología, la filosofía, el estudio comparado de las religiones o la sociobiología. Con todo, es importante señalar la riqueza que encierra la distinción sagrado/profano, cuyas limitaciones teóricas también habrá que tener en cuenta.

Con respecto al Círculo de Eranos, que fue una de nuestras inquietudes iniciales, pensamos que acercarse a él desde una perspectiva sociológica pasa necesariamente por la revisión de la obra de C. G. Jung, y preguntarse por posibles relaciones entre la perspectiva abierta por su escuela psicológica sobre el estudio de la religión con el punto de vista sociológico sobre este tema. ¿De qué modo se relacionan, si lo hacen, la noción de inconsciente colectivo de Jung con la de representaciones colectivas en Durkheim? ¿Cómo sería, por ejemplo, una sociología que considerara seriamente la cuestión del inconsciente colectivo? La idea de buscar la integración de los dos enfoques apunta, desde luego, a una comprensión más rica del fenómeno religioso de la que puede dar cada uno de ellos tomados aisladamente, pero no afirma que tal síntesis agote a éste –al fenómeno religioso– en toda su complejidad.

Pues el estudio de la religión no puede limitarse a *una* de las múltiples perspectivas que existen para abordar el fenómeno. Desde luego, no es nuestro interés el señalar que *sólo* la perspectiva sociológica sea de alguna valía. También otras perspectivas tienen mucho que decir sobre lo sagrado y la religión, y preguntarse si en mayor o menor medida que el enfoque sociológico no tiene mucho sentido. Acaso la única petición de un enfoque sociológico para el resto de las disciplinas sea no olvidar el necesario vínculo entre la actividad humana y la existencia de lo sagrado, lo cual implica tampoco olvidar el problema del *origen* de la religión tal como lo planteó Durkheim. Al respecto, habrá que dejar en claro el hecho de que tal consideración no invalida el reconocimiento de los valores espirituales de la vida religiosa ni la vida religiosa en sí misma. Quizá para tranquilidad de los teólogos, habrá que decir también que la concepción de lo sagrado como una proyección humana no implica lógicamente, como señala

Berger, que lo sagrado no pueda tener, en última instancia, un referente no humano (cf. Berger 1999: 249).

Finalmente, con relación a la petición sociológica de no olvidar el origen humano de lo sagrado, habrá que advertir que ella nos remite a la pregunta acerca de qué es el hombre. Si, como señala W. Paden (cf. Paden 1992: 44), por obra de las ciencias sociales lo desconocido (lo sagrado) es puesto en términos de lo conocido o familiar (lo humano), es sólo para caer en cuenta de que lo que creíamos conocido es en realidad un nuevo desconocido, un campo que acaso algunos gustarían en poner dentro del ámbito del misterio.

Bibliografía.

Allen, N. J. et al. (1998) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London- New York, Routledge, 1a ed., 219 pp., ISBN: 0-415-16286-6.

Bagú, S. (1989) *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social, México, Siglo XXI, 163 pp., ISBN: 968-23-1527-1.

Bellah, R. N. (1964), «La evolución religiosa», en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980, tr. de Eduardo L. Suárez y Marcela Pineda, pp., 236-263, s/ISBN.

Bellah, R. N. (ed.) (1973), *Émile Durkheim on morality and society*. Selected Writings, Chicago-London, The University of Chicago Press. ISBN: 0-226-17335-6.

Bellah, R.N. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity (Review)*: Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 38, no. 4, December 1999, pp. 569-570. ISSN: 0021-8294.

Berger, P. (1999), *El dosel sagrado*. Para una teoría sociológica de la religión, Barcelona, Kairós, 258 pp. ISBN: 84-7245-443-6.

Berger, P. y Luckmann, T. (1968) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1ª ed., tr. de Silvia Zuleta, 233 pp., ISBN: 950-518-009-8.

Davy, G. (1960), «É. Durkheim»: *Revue française de sociologie*, I, pp. 3-24, (citado en Lukes 1973: 406).

Duch, L. (1998), *Mito, interpretación y cultura*. Aproximaciones a la logomítica, Barcelona, Herder, tr. de Francesca Babi y Domingo Cía, 542 pp., ISBN: 84-254-2035-0.

Duch, L. (2002), *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y Salud, Madrid, Trotta, 403 pp. ISBN: 84-8164-496-X.

Dumezil G., (1972), «Prefacio»: M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.

Durkheim, É (1895a), «Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia»: *Revista di Sociologia III*: 607-22, 691, 707 (citado en Ramos 1999: 37).

Durkheim, É (1895b), «L'Enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie»: *Revue philosophique*, XXXIV, pp. 121-47 (citado en Lukes 1973: 73).

Durkheim, É (1903), «Sociologie et sciences sociales»: *Revue philosophique*, LV, pp. 465-97 (citado en Lukes 1973 : 399).

Durkheim, É. (s.f.[1924]), *Sociología y Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft, s/ISBN.

Durkheim, É. (1950), *Leçons de sociologie*, (citado en Giddens 1972: 250).

Durkheim, É. (1973 [1914]), «The dualism of human nature and its social conditions»: N. Bellah (ed.), *Émile Durkheim on morality and society*. Selected Writings, Chicago- London, The University of Chicago Press, 1973.

Durkheim, É. (1993 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, tr. de Ana Martínez Arancón, 698 pp., ISBN: 84-206-0615-4.

Durkheim, E. (1997 [1895]) *Las reglas del método sociológico*, México, Colofón, 2ª ed., 153, pp., ISBN: 968-867-070-7).

Eliade, M. (1955) *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, s/ed., tr. de Carmen Castro, 196 pp., ISBN: 84-306-0359-X.

Eliade, M. (1972) *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1ª ed., tr. de Tomás Segovia, 462 pp., ISBN: 968-411-183-5.

Eliade, M. (1998) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona-México, Paidós, tr. de Luis Gil Fernandez y Ramon Alfonso Diez Aragón, 185 pp., ISBN: 84-493-0513-6

Eliade, M. (2001a), *El mito del eterno retorno*. Arquetipos y repetición, Buenos Aires, Emecé, 1ª ed., tr. de Ricardo Anaya, 182 pp., ISBN: 950-04-2220-4.

Eliade, M. (2001b), *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, tr. de Fabián García, 239 pp., ISBN 84-7245-493-2.

Garrigós, J. (2002), *Eliade: su itinerario y pasión prohibidas*, en: *Sábado*, Nueva Época; Suplemento Cultural del diario mexicano **unomásuno**; n. 1299, 24 de agosto de 2002, pp. 5-6.

Giddens, A. (1972), *Émile Durkheim. Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 282 pp., ISBN:0521097126.

Glodeanu, G. (s.f.), *Mircea Eliade – diario portugués*. Inédito. Traducción del rumano de Joaquín Garrigós. El diario de Eliade puede ser consultado en castellano: *Darios de Portugal*, Barcelona, Kairós, 2001, tr. de Joaquín Garrigós, 297 pp.

Hernández, J. A (2003), «Bibliografía comentada de Mircea Eliade»: *Estudios de*

Asia y África, revista del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, vol. XXXVIII, número 1, enero-abril, pp. 223-262

Joas, H. (2002), «La génesis de los valores»: H. Joas, *Creatividad, acción y valores*, UAM-I-Porrúa-Goethe Institut-DAAD, México, 2002, 23-47. ISBN: 970-701-214-5.

Lukes, S. (1973), *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London, Allen Lane the Penguin Press, ISBN: 0-7139-0343-0.

Natanson, M. (1995), «Introducción»: A. Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (1997), *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 862 pp., ISBN: 84-7485-475-X.

Paden, W. (1991), «Before "The Sacred" became theological: rereading the Durkheimian legacy»: *Method & Theory in the Study of Religion*, 3/1.

Paden, W. (1992), *Interpreting the Sacred. Ways of Viewing Religion*, Boston, Beacon Press, 157 pp. ISBN: 0-8070-7707-0.

Paden, W. (1996), «Sacrality as integrity: "Sacred order" as a model for describing religious worlds»: T. A. Idinopulos y E. A. Yonan (eds.), *The Sacred and its scholars: Comparative methodologies for the study of primary religious data*. Studies in the History of Religions (Numen Book Series), Vol. LXXIII, edición a cargo de H. G. Kippenberg y E. T. Lawson, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1996, pp.3-18.

Paden, W. (2000), «The Concept of World Habitation. Eliadean Linkages with a New Comparativism»: B. Rennie (ed.), *Changing religious worlds. The meaning and End of Mircea Eliade*, New York, State University of New York Press, 19, pp. 249-258.

Paden, W. (2002), «The creation of human behavior: reconciling Durkheim and the study of religion»: T. Idinopulos and B. C. Wilson (eds.), *Reappraising Durkheim for the study and teaching of religion today*, Leiden-Boston-Köln, Brill, pp.15-26.

Parsons, T. (1968), "Durkheim Émile": *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 4: 311-20.

Prades, J. A. (1998) *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península, 332 pp., ISBN: 84-8307-166-5.

Ramos, R. (1999), *La sociología de Émile Durkheim*. Patología social, tiempo, religión, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, 281 pp. ISBN: 84-7476-285-5.

Ramp, W. (1998), «Effervescence, differentiation and representation in *The Elementary Forms*»: N. J. Allen et al., *On Durkheim's Elementary Forms of*

Religious Life, London- New York, Routledge, 1998, pp. 141-161.

Rappaport, R. A. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, Cambridge University Press, 671 pp., ISBN: 84-8323-113-1

Robertson, R. (1980), «Introducción»: R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980, tr. de Eduardo L. Suárez y Marcela Pineda, pp. 7-13, s/ISBN.

Ries, J. (1989) *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Encuentro, tr. de G. Rosón, 272 pp., ISBN: 84-7490-224-X.

Schutz, A (1995) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 3ª ed., tr. de Nestor Míguez, 327 pp., ISBN: 950-518-173-6.

Segal, R. A. (1999) *Theorizing about myth*, Amherst, University of Massachussets Press, 184 pp., ISBN: 1-55849-194-5.

Solares, B. (coord.) (2001) *Los lenguajes del símbolo*. Investigaciones de Hermenéutica Simbólica, Barcelona, Anthropos; México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (UNAM), 1ª ed., 303 pp., ISBN: 84-7658-602-7.

Vázquez, J. P. (2002), «Autoridad moral y sociedad en el pensamiento de Durkheim»: *Sociológica*, año 17, número 50, septiembre-diciembre, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 17-54. ISSN: 0187-0173.

Vera, H. (2002) «Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim»: *Sociológica*, año 17, número 50, septiembre-diciembre, UAM-Azcapotzalco, México, p. 103-122. ISSN: 0187-0173.

Otras fuentes.

Rennie, B. (1998), «Mircea Eliade»: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998. Consultado en: www.westminster.edu/staff/brennie/eliade/mebio.htm

Bibliografía sobre el tema no consultada.

A continuación, una lista de obras relacionadas con el tema de esta tesis de cuya existencia tenemos conocimiento pero que desafortunadamente no pudieron ser consultadas:

Allen, D. (1985), *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Presentado por Mircea Eliade, Madrid, Cristiandad.

Colpe, C. (ed.) (1977), *Diskussion um das «Heilige»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Duch, L. (1983), *Mircea Eliade*. El retorn d'Ulisses a Ítaca, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Duerr, H. P. (ed.) (1984), *Die Mitte der Welt*. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Greisch, J. (ed.) (1991), *Penser la Religion*. Recherches en Philosophie de la Religion, Paris, Beauchesne.

Keshavjee, S. (1993), *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, Berne-Berlin-Frankfort-New York-Paris-Vienne, Peter Lang, 1993

Kitagawa, J. M., Long, C. H. (1969), *Myths and Symbols*. Studies in Honor of Mircea Eliade, Chicago-London, University of Chicago Press.

Meslin, M. (1988), *L'expérience humaine du divin*. Fondements d'une anthropologie religieuse, Paris, Du Cerf.

Rennie, B. y Mac Linscott, R. (1996), *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York, State University of New York Press, 308 pp.

Saliba, J. A. (1976), «Homo religiosus»: *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, Leiden, E. J. Brill.

Tacou, C. (ed.) (1990), *Mircea Eliade* (Cahier de l'Herne), Paris, L'Herne.