

13



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
CAMPUS ACATLÁN

2 9 2001

“LA RELACIÓN DE DURKHEIM: CONTRIBUCIÓN PARA LA CRÍTICA DE UN MODELO CULTURAL DE CONOCIMIENTO”



T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA
P R E S E N T A :
OSMÁN TORRALBA HERRERA

ASESOR:
MTRO. ISMAEL ALEJANDRO JUÁREZ ESQUIVEL





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A la memoria de mi legítima huajuapeña y de la profesora Cecilia Diamand Khan.

A Gaspar, Cruz y Selene. A mis tíos Tavo, Lidu, René, Maru, Irene. A Luis Fernando, a Margarita, a René y Yareni. A Sibet por compartir este afortunado viaje.

LA RELIGIÓN EN DURKHEIM: CONTRIBUCIÓN PARA LA CRÍTICA DE UN MODELO CULTURAL DE CONOCIMIENTO.

Introducción.	1
Capítulo I. Antecedentes históricos, contexto e infraestructura socio-cultural de una disputa en la que se inserta la vida y la obra de Émile Durkheim.	7
1.1 La discusión Filosofía-Ciencia en torno del ámbito y validez del conocimiento.	10
1.2 La discusión Ciencia Natural-Ciencia Social en torno al estatuto de científicidad.	13
1.3 Infraestructura socio-cultural del positivismo y la <i>reacción</i> romántica.	17
1.4 Infraestructura socio-cultural de la vida Émile Durkheim	24
1.5 Esbozo biográfico de Émile Durkheim.	28
Capítulo II. La noción de la religión en la obra de Émile Durkheim	32
2.1 La religión como preocupación en la obra de Émile Durkheim.	32
2.2 Noción y lugar de la religión en la obra de Émile Durkheim hasta 1899.	38
2.3 Discusión acerca de la influencia de Robertson Smith en la preocupación de Émile Durkheim	

por la religión.	47
2.4 El papel que cobra la religión en la obra de Émile Durkheim a partir del 1900's.	48
2.5 Religión y patología social.	56
Capítulo III. Hacia una crítica del concepto de religión en Émile Durkheim para una sociología de la religión en América Latina.	
3.1 Necesidad de un reflexionar legítimo propio.	60
3.2 El eurocentrismo y la construcción histórica de las ciencias sociales como saberes coloniales.	64
3.3 Valoración y limitaciones de la religión en la obra de Émile Durkheim, siguiendo a Steven Lukes, principalmente en su obra <i>Las formas elementales de la vida religiosa</i> .	70
3.4 Una crítica a la dicotomía sagrado-profano para el estudio de la realidad latinoamericana contemporánea.	73
Conclusiones.	81
Bibliografía.	88

INTRODUCCIÓN¹

El pensamiento clásico es fundante y solidario de la disciplina o ciencia que se practica y que, al mismo tiempo, se busca aprehender² debido a la directriz, los criterios fundamentales que establecen para el estudio y desarrollo de investigación acerca del tema y por su contribución singular y permanente a la Ciencia de la Sociedad.[Alexander 1990:44] La identidad disciplinaria se constituye a partir de la apropiación de los distintos lenguajes o epistemes especializados con las que se traduce la realidad empírica en realidad objetivada y problematizada por la teoría; la formación especializada puede aprehender la realidad objeto de estudio sin caer en el *diletantismo* y el *especialismo* (la barbarie de la civilización, diría Ortega y Gasset) y, con la ayuda de los métodos propios de la investigación en los campos de lo social, construir el camino por el cual el estudio de la investigación se sistematice.

Los acuerdos o consensos cuando son rotos pueden ser reestablecidos por un puente: el estudio, crítica y discusión de los clásicos, como arena común de análisis, discusión y acuerdo que dotan de consensos elementales para el desarrollo de la ciencia social empírica, ya que un clásico supone un punto de referencia común y al mismo tiempo condensa diferentes tradiciones generales. Esta condensación representa tres ventajas: primera, "nuestros interlocutores sabrán al menos de qué estamos hablando ... (segunda)

¹ Quisiera precisar que el título de este trabajo pudo ser menos pretencioso que el que lleva, pero debido a lo difícil que podía ser el cambio a la altura de revisión con el Sínodo preferí dejarlo como lo registré. Considero que un título más acorde sería "Crítica al concepto durkheimiano de la religión. Una perspectiva latinoamericana." Aprovecho este espacio para agradecer los comentarios y el tiempo de los profesores Laura Páez, Klaus Müller, Maribel Núñez, Jesús Rodríguez y, por supuesto, los de Alejandro Juárez.

² Desde esta perspectiva debemos precisar dos puntos: 1) son clásicos los "... productos de la investigación a los que se les concede un rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo"(Alexander 1990:23) y 2) que existen problemas contemporáneos que pueden ser revisados a la luz de los autores clásicos sin que pueda decirse que el tiempo corroe el planteamiento.

hace posible sostener compromisos generales sin que sea necesario explicitar los criterios de adhesión a esos compromisos ... (y tercera) es posible no reconocer la existencia de un discurso general".(Alexander 1990:43-44)

En el estudio de los clásicos podemos encontrar conceptos claves, articuladores de la teoría social, conceptos que porten y demuestren la obra de un autor clásico elegido por el investigador como referente del interior de un campo disciplinario. Además, los conceptos son de vital importancia para el entendimiento y comprensión desde la concepción sociológica, porque al mismo tiempo que nos permiten apropiarnos de una visión de la realidad en la perspectiva de la obra también nos permiten tomar un hilo de la compleja madeja de la realidad social.³

Tal es el caso de la religión en la obra de Émile Durkheim, ya que encuentra ante él un estado de anomia que requiere nueva regulación e integración de la sociedad para superar la polarización que atraviesa la sociedad francesa de la época de la III^a República (véase en este documento p. 25 y ss). Esta problemática es el impulso de la presencia, cada vez mayor, de la preocupación acerca no solamente de qué constituye el ser de la religión sino,

³ Al concebir de esta manera el pensamiento clásico de las disciplinas sociales tenemos en cuenta que las ciencias sociales basan sus estudios empíricos en acuerdos o consensos no empíricos y, generalmente, por algunas razones es altamente improbable el acuerdo consistente acerca de la naturaleza del conocimiento y sobre las leyes subsuntivas explicativas. Entre esas razones se encuentran: "1. En la Ciencias Social los objetos son estados mentales o condiciones en que se incluyen estados mentales, por lo que la posibilidad de confundir los del observador científico con los de los sujetos observados es endémica (...) 2. Existe una relación simbiótica entre valoración y descripción (...) Toda definición, escribió Mannheim, dependen necesariamente de la perspectiva de cada uno, contiene todo el sistema de pensamiento que representa la posición del pensador en cuestión (...) 3. Cuanto más difícil sea obtener consenso acerca de los meros referentes empíricos tanto más difícil será alcanzar ese consenso respecto a las abstracciones que se basan en tales referentes empíricos y que constituyen la esencia de la teoría social".(Alexander 1990:33-34)

además, qué función cumple socialmente. Pero si el mundo moderno es un mundo desencantado, secularizado y falto de dioses ¿Cómo ha de ser la nueva religión?

La solución que encuentra Durkheim (el culto a la personalidad) es válida según los criterios del propio sistema teórico pero también según el propio proceso histórico a partir del cual elabora sus categorías de análisis y la relación que guardan entre sí, es decir, su modelo. Modelo no sólo de ciencia sino también de sociedad, los cuales le son legados por amplio proceso cultural de Occidente, es por esto que en el primer capítulo llevamos a cabo una aproximación histórica, no de la historia cultural europea sino fundamentalmente, de la discusión en torno al estatuto de validez del conocimiento, esto es: iniciamos el primer capítulo con la discusión Filosofía-Ciencia, de principios del siglo XVI, referente al estatuto de validez del conocimiento de un mundo y una forma histórica que adoptó esta discusión, las condiciones socio-culturales que fueron el sustrato de dicha discusión y el contexto en que se dieron: después pasamos a plantear la relación que ambas guardan siguiendo en esto los argumentos de Peter Winch, dando paso a una discusión similar y paralela que se desarrolla hacia adentro de la propia Ciencia: el estatuto de científicidad y especificidad de las ciencias sociales en relación al paradigma que se vendrá consolidando con la victoria de las ciencias naturales como conocimiento válido.

Nosotros planteamos que los fenómenos sociales (históricos, culturales, políticos, económicos, etc.) tienen una racionalidad diferente a la de los fenómenos naturales, su coherencia intrínseca se encuentra diferenciada de la racionalidad de la naturaleza porque en esta existe una suerte de determinismo, de direccionalidad, de leyes invariables que pueden ser explicadas y explicables mediante la noción de causalidad, en cambio, en la

ciencia social se necesita algo más que la relación causa-efecto para que pueda ser comprendido un fenómeno.

Esta diferencia es el punto de discusión entre el positivismo decimonónico y el romanticismo alemán, es la discusión al interior de las ciencias sociales entre dos cosmovisiones que influyen en las formas de hacer ciencia, en las formas de ver y actuar en el mundo y, por supuesto, la forma en que en ambas está y se estructura el mundo. Esto es lo que ha llamado Gouldner la *infraestructura de la ciencia*, ya que no se encuentra la discusión científica al margen de la sociedad y tiempo histórico. Finalmente, en la parte última de este capítulo hacemos referencia a la *infraestructura* del positivismo y distinguimos el de Comte del de Durkheim, y que es este último el que más nos interesa, así como también esbozamos una referencia biográfica de Émile Durkheim.⁴

Este capítulo tiene como objetivo principal el plantear un contexto comprensivo en el que podamos situar, desde una perspectiva histórico-cultural, la obra de Durkheim así como los problemas centrales y los paradigmas dominantes que permitían afrontar esos problemas. Buscar y determinar la *infraestructura social* de toda la discusión científica de los últimos cinco siglos es una tarea ambiciosa y pendiente, nos hemos esforzado únicamente con aproximarnos a ella.

En el segundo capítulo abordamos la noción de la religión en la obra de Émile Durkheim(1858-1917), buscando analizar el proceso de construcción y desarrollo del

⁴ Que en la concepción de Wright Mills es la interrelación de tres aspectos fundamentales: el individuo, la sociedad y la historia: interrelación que produce la *imaginación sociológica*,⁴ la cual "... permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de la diversidad de individuos ...[es decir] nos permite captar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad."(Wright Mills 1961:25-26)

concepto de religión. Esta perspectiva nos permite comprender no sólo la vigorosidad del pensamiento durkheimiano sino también su fuerte estructuración científica, junto con la problemática que ocupa su pensamiento: el estado de anomia. Una aproximación así ha sido posible por la guía tanto de los textos de Ramos como de Lukes, los cuales nos permitieron acercarnos a esos lugares de coherencia interna que una lectura individual, siempre limitada, no permitiría. Planteamos la relación que la discusión de Durkheim tiene con su medio y sus posibles influencias y apoyos intelectuales. Buscamos comprender cómo un concepto, el de religión, que al inicio de la obra (*De la División del Trabajo Social* (1893) y por referencias de Ramos y Lukes las reseñas de los libros de Spencer y Guayu en 1886 y 1887, respectivamente) es de orden secundario, pasa, gradualmente (*El Suicidio* (1897) y *Sobre la definición de los fenómenos religiosos* (1899)) a formar parte fundamental de su producción sociológica: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1912). Es decir, ¿puede encontrarse alguna relación entre el sociólogo inicial y el antropólogo? ¿Cómo se puede establecer esta relación? ¿Qué factores contribuyen para que la religión termine siendo un *focus* a través del cual estudiar a la sociedad? ¿Qué es lo religioso? ¿Hubo influencias que determinaran un posible “giro” disciplinario? Lo que buscamos es llevar a cabo un desarrollo que parta de

1º Uno de los pensadores fundadores del pensamiento sociológico y

2º Una temática central de la teorización sociológica como lo es la religión

En este capítulo buscamos comprender el alto valor teórico de un concepto clave, sociológicamente construido, como lo es la religión y la relación que guarda no sólo con una problemática social determinada sino, además, con la problemática central de una

cultura que se enfrenta a cambios verdaderamente revolucionarios dentro de su devenir histórico.

En el tercer capítulo buscamos establecer la necesidad de un reflexionar propio que se origina en la peculiar realidad de América Latina. Apoyándonos principalmente en Lukes y Parker establecemos una revisión crítica de los alcances de la dicotomía sagrado-profano en cuanto la realidad de lo histórico-social propia que nos presenta una cultura que imbrica y condiciona la religiosidad popular y los procesos de secularización, tales como la racionalización del mundo y su tecnificación. Esta realidad requiere, para su explicación y comprensión, nuevos y pertinentes marcos conceptuales como categorías de análisis; en Wallerstein, Lander y Zea encontramos un apoyo en torno a la historicidad y límites de los saberes como son la *otra* realidad, aquella que escapa no sólo a la camisa de fuerza de los conceptos y modelos teóricos sino a la imposición de una sola forma de buscar aprehender el mundo mediante una única forma de conocimiento.

Consideramos que apenas iniciamos el camino y que esto, pues, debe ser visto como un primer paso que recupera esa conciencia de la propia realidad que implica un reflexionar acerca de la pertinencia de los conceptos y de la construcción histórico cultural de estos.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS, CONTEXTO E INFRA-ESTRUCTURA SOCIO-CULTURAL DE UNA DISPUTA EN LA QUE SE INSERTA LA VIDA Y LA OBRA DE ÉMILE DURKHEIM.

Este primer capítulo busca plantear la peculiaridad cultural en torno de la discusión acerca del estatuto de validez del conocimiento científico así como también ir estableciendo el antecedente no sólo histórico sino cultural del modelo de ciencia y de sociedad que encontraremos en Émile Durkheim.

Es en el ámbito geográfico e intelectual donde encontramos la disputa en torno a la validez del conocimiento. esto es, la discusión epistemológica se origina en la Europa moderna que se abre al mundo ya mediante la expansión, conquista y colonización ya mediante los avances en la navegación, la proliferación de nuevas ideas en torno a Dios, al mundo, al hombre junto con el progreso de la experimentación. El legado cultural cobra una fuerza, para ese tiempo inimaginable, planetaria que a la vez se convierte en un poderoso proyecto civilizatorio que rompe los límites de su época.

De este entorno cultural nos interesa mostrar no sólo el nacimiento del conocimiento científico de la naturaleza sino también de la sociedad para así poder establecer la relación entre conocimiento y cultura, relación importante ya que ésta cultura será el sustrato de realidad a partir del cual se elaboren complejos sistemas o modelos de conocimiento y de sociedad. Los hombres de ciencia, como Durkheim, son hombres

también de su tiempo y con ello estrechamente ligados a los problemas inmediatos, mediatos y de largo alcance que los aquejan, afrontándolos buscarán soluciones y establecerán precedentes. Lo que pretendemos con esto es establecer los límites que le han sido impuestos para así poder recibir críticamente ese precedente, de la misma manera y con la misma actitud que ellos lo recibieron. Consideramos que uno de los casos más patentes lo constituye el mismo Durkheim en su relación con el positivismo del siglo XIX que le es legado por el mismo Augusto Comte. Es por esto que consideramos que tanto los hombres y su pensamientos como las disciplinas científicas se pueden explicar y comprender si recurrimos a su entorno, dicho sea de paso que el entorno no agota su surgimiento ni la importancia de sus aportes.

Por lo anterior podemos iniciar diciendo que el surgimiento de la Sociología como ciencia moderna⁵ fue debido a su *especificidad histórica*, la cual debe ser entendida como la tensión que existe en cuanto al estatuto de validez que persigue, estatuto que va de la filosofía a la ciencia. Esta tensión ya se había presentado en relación con la ciencia natural pero principalmente con la Astronomía y la Física: la tradicional forma de conocimiento que tenía como criterios de verdad a:

- 1) Las Sagradas Escrituras,
- 2) la Autoridad de la Iglesia y
- 3) el pensamiento aristotélico

fue socavada por la aparición de un cielo nuevo (Copérnico, Kepler y Galilei), una religión nueva (Lutero y Calvino) y una nueva tierra (el descubrimiento de América). Las extensiones temporales y espaciales obligaron a buscar en la observación, en la razón y en

⁵ Véase al respecto el prólogo de Collins 1996.

la experimentación/comprobación nuevos criterios de validez del conocimiento basado en la explicación. Es decir, "... casi todas las 'revoluciones científicas' testimonian la unión indisoluble entre el descubrimiento de nuevos hechos y la invención de nuevas teorías para explicarlos, con una nueva imagen o visión del mundo."(Mardones y Ursúa 1987:18) Pero fue hasta el descubrimiento y enunciación de la Ley de Gravitación Universal newtoniana que la nueva ciencia coronaría con la hegemonía el dominio que había venido consolidando.

Pero decimos que el surgimiento de la Sociología tiene especificidad histórica porque además de encontrarse en esta tensión acerca del estatuto de validez también se encuentra con la Revolución francesa (1789) como fenómeno social que conmueve los cimientos del mundo social y va a requerir respuestas suficientemente válidas para darle solución a los problemas centrales de la vida moderna ya que "... hasta cierto punto, las relaciones sociales, la cultura, el pasado y el porvenir de la sociedad, funcionaban inconscientemente, asemejados a las fuerzas elementales del cosmos."(Mardones y Ursúa 1987:21) Podríamos decir que, por una parte, se trata de la función teórica y, por la otra, de la función social, que en otras palabras tiene que ver con la forma en que la sociedad se convierte a sí misma en "... un problema a nivel de la práctica (modo de organización) y una ignorancia teórica (modo de comprensión)."(Mardones y Ursúa 1987:21)

La relación entre la filosofía y la ciencia se ha tornado problemática en tanto que ambas se disputan la validez única del conocimiento siendo que ambas son una actividad especial, reconociendo entre sí sus límites y tareas, y bien pueden coexistir. El primer problema que la función teórica plantea es la relación filosofía-ciencia.

1.1 La discusión filosofía-ciencia en torno del ámbito de validez del conocimiento.

La problemática planteada en los siglos XVI y XVII en torno al estatuto de validez de la ciencia como el auténtico conocimiento se extendió a la de la ciencia social (siglo XVIII) en tanto no se concibiera de la misma forma ni pusiera en práctica los mismos métodos de la ciencia natural, la cual concebía que el universo, la naturaleza y el mundo (y en este el hombre) estaban constituidos por una suerte de mecanismo en el que las piezas engranaban perfectamente y al cual se tenía como constante, de esta manera entre fenómenos debía haber una relación que permitiera suponer un orden; concebir de manera armoniosa el mundo permitía suponer una relación lógico-causal de los fenómenos del Universo. Esto, aunado a mantener al hombre acorde con la antigua concepción aristotélico-cristiana de que se hallaba constituido por la razón y la voluntad, permitía que se pudiera observar el comportamiento de los fenómenos o hechos y, después, mediante la razón enunciar una relación causal que permitiera, vía la condensación matemática (fórmula) de las complejidades empíricas, poder someter a prueba dichos enunciados y así construir el estado ideal, objetivo de la ciencia. Se constituye así la concepción del mundo funcional y mecanicista. De esta manera estaban consolidadas las bases para que definitivamente la filosofía se alejara del quehacer que la ciencia había conquistado para sí: la explicación racional, sistemática, metodológica y empíricamente fundada, del universo. La *ciencia nueva*, pues, va a considerar como explicación científica de un hecho aquello que sea formulado en términos de leyes que relacionan fenómenos determinados matemáticamente.

y tales explicaciones tomarán la forma de hipótesis causales. Se dice, pues, que la Física como experimentación máxima de la ciencia conquistó la mayoría de edad y con ella su emancipación respecto de la Filosofía. Concebimos aquí dos problemas: por una parte. ¿Puede la ciencia social emular a la ciencia natural en su emancipación respecto de la filosofía? Y ¿Cómo hacerlo?; por la otra, ¿Cómo emanciparse respecto de la propia ciencia natural?

Primeramente, cuando hablamos de emancipación debemos de tener claro que esta no debe pensarse como una separación absoluta y radical, más bien debe ser concebida como una relación de mutua dependencia, por lo que considero que el planteamiento debe ser abordado mediante la siguiente pregunta ¿Cómo es la relación que guardan la ciencia social y la filosofía?

La filosofía, históricamente, se ha desempeñado como el conocimiento por excelencia que ha elaborado discursos de conocimiento válido sobre el mundo. Estos discursos tenían como característica un horizonte de totalidad frente al hombre y sus problemas, de aquí la estructuración clásica de la Filosofía en Teología(Dios), Cosmología (Mundo), Ontología (Ser), Antropología (Hombre), Ética (Moralidad de los actos humanos), Estética (lo bello en el hombre y el mundo) y, finalmente, Epistemología (el conocimiento del hombre, de su mundo y del universo). Aun más, si la mediación entre hombre y mundo es el lenguaje, la filosofía también habrá de ocuparse de él pero solamente ahí donde las contradicciones lógicas son defectos peculiares o significativos.⁶ Pero, si bien

⁶ De hecho, el interés del filósofo por el lenguaje se centrará en las confusiones lingüísticas relevantes "...en cuanto su análisis está destinado a esclarecer el problema del grado de inteligibilidad de la realidad y qué

es cierto que existía una filosofía acerca de la bondad o maldad de los actos del hombre, una filosofía de la religión o una filosofía del arte. no eran la ética, la religión o el arte los que planteaban a la filosofía los problemas, así como tampoco el lenguaje. La filosofía por sí misma se constituía en una disciplina y en la disciplina por excelencia, capaz de integrar en su entendimiento del mundo esos problemas, porque la realidad y la forma en que la conocemos son el núcleo problemático de su reflexión. Es decir, la metafísica y la epistemología son las áreas constitutivas del saber filosófico en tanto que son reflexiones que trascienden cualquier estudio empírico de la realidad.

La filosofía al concebir a la realidad como totalidad, la discute y reflexiona en cuanto ella es y cómo es que la podemos conocer, en cambio la ciencia estudia lo real empírico. Son, digámoslo así, dos niveles de Realidad que sin ser dos cosas radicalmente diferentes suponen una gradación. "Cuando el filósofo pregunta '¿Qué es lo real?' no se trata en absoluto de una pregunta empírica: es una pregunta *conceptual*; tiene que ver con la *validez del concepto* de realidad."(Winch 1972:15) La filosofía al discutir la externalidad no se estará refiriendo a la posición que un objeto frente a mí guarda sino a lo que ese objeto y todos aquellos que aun siendo parte de mí (como las manos, los brazos, las piernas, etc.) participan de ese carácter, la externalidad, que los hace ser externos por extensión. Winch lo plantea en estos términos: "... el científico investiga la naturaleza, las causas y los efectos de cosas y procesos reales *particulares*; al filósofo le interesa la naturaleza de la realidad como tal y en general."(Winch 1972:15)

diferencia constituiría para la vida del hombre el hecho de que este pudiese aprehender en cierta forma dicha realidad."(Winch 1972:17)

Visto así, la ciencia, y en tanto ciencia de lo real-empírico, se supone parte de una cierta tradición filosófica que una vez discutido qué es la realidad y cómo la conocemos, deberá avocarse a estudiarla en cuanto se manifiesta a través de las cosas. "A guisa de ejemplo, el problema de lo que constituye la conducta social exige una elucidación del concepto de conducta social. Al abordar temas de este tipo, debería quedar fuera de cuestión aquello de 'esperar para ver' lo que la investigación empírica pueda mostrarnos; aquí se trata de escudriñar las implicaciones de los conceptos que usamos."(Winch 1972:23) Es decir, se encargará de estudiar las características que lo real le muestra como propiamente constitutivas de su objeto de estudio; de aquí, también, que se manifieste una gran variedad de ciencias que va desde la astronomía, la física, la química, la biología hasta la antropología (social, física, etc.), la economía, la ciencia política y, por supuesto, la Sociología, por citar algunas. Estas ciencias permitirán establecer relaciones entre fenómenos como las de causa-efecto, ya sea unicausal o multicausal, explicaciones en cuanto a su origen, desarrollo y transformación. La ciencia tiene como tarea explicar qué pasa en lo real, cómo se comporta, enunciar las leyes que lo rigen y fijar los límites de ellas.

1.2 La discusión ciencia natural-ciencia social en torno al estatuto de científicidad.

Hemos de pasar al segundo problema que es el de la función social. Aquí podremos continuar el planteamiento anterior respecto de la ciencia y, específicamente, la ciencia social y su relación con la ciencia natural.

El siglo XVIII es la coronación de un amplio desarrollo y progreso de la ciencia natural pero también es un siglo que presenta dos fenómenos sociales, que por su magnitud

y trascendencia dejan una impronta en el hombre y en las relaciones que entre los hombres se establecen, o sea. las relaciones sociales: por una parte, la Revolución francesa de 1789⁷ y. por la otra. la Revolución industrial (datada convencionalmente hacia la década de 1780).

De esta última, que también se conoce como Industrialismo, se plantean como problemáticos algunos aspectos que, a decir de Nisbet, habrían de provocar mayor cantidad de respuestas sociológicas como son "... la situación de la clase trabajadora. la transformación de la propiedad. la ciudad industrial. la tecnología y el sistema fabril."(1969a:40) El núcleo fundamental o la problemática central era "... la indudable *degradación* de los trabajadores, al *privarlos* de las *estructuras protectoras* del gremio, la aldea y la familia." (Nisbet 1969a:41) En cuanto a la Revolución Francesa podemos decir que fue aniquiladora en sus efectos sobre el dogma y los sentimientos tradicionalistas debido a "... la incisiva Declaración de los Derechos del Hombre (y) la naturaleza insólita de las leyes aprobadas entre 1789 y 1795." (Nisbet 1969a:50) Estas abarcaron todos los aspectos de la estructura social francesa.⁸ Así pues, la Revolución Francesa principalmente pone en crisis tanto la legitimidad (función teórica) como la utilidad (función social) del

⁷ Se encontrará en la Revolución Francesa la destrucción del antiguo régimen en el que el Monarca, el Alto Clero y la Nobleza conforman el Primer Estado, las clases medias (pequeños comerciantes e incipientes industriales) junto con las profesiones liberales el Segundo Estado y los campesinos, jornaleros, artesano, trabajadores en general el Tercer Estado. Por supuesto que las ideas producto de la Ilustración se conjugarán con factores económicos que hicieron posible la alianza entre el Segundo y Tercer Estado para su irrupción en la vida pública de Francia.

⁸ Por ejemplo, la ley (que lleva fecha del 2 al 17 de marzo de 1791) que abolía para siempre los gremios y corporaciones y la *Loi Le Chapelier* (de fecha 14 al 17 de junio) que prohibía el establecimiento de cualquier forma análoga de asociación; otra acerca de la familia que establecía el matrimonio como contrato civil y diversos motivos para el divorcio así como estrictas limitaciones al poder paterno como, por ejemplo, que cesaba su autoridad cuando los hijos adquirían la mayoría de edad o le forzaban a una división igualitaria en la herencia de la propiedad; y de la religión encontramos que la Asamblea suprimió todos los votos monásticos y las órdenes religiosas, que los párrocos y obispos debían ser elegidos igual que los funcionarios y que los clérigos aceptaran sustento del Estado, sin embargo el golpe mas rotundo fue la confiscación de los bienes pertenecientes a la Iglesia. Ver en Nisbet 1969a:55-60

saber basado en el modelo de la ciencia consolidado a partir del rompimiento entre la filosofía y ciencia natural.

Dicha crisis se pone de manifiesto debido a que la Revolución francesa no fue previsible ni mucho menos sus alcances, aun cuando encontramos como antecedente el proceso histórico cultural conocido como la Ilustración o Iluminismo (con toda la cauda de nuevas ideas que respecto del hombre, de la economía, de la política, de la sociedad en general contiene). La irrupción de nuevas ideas acerca del hombre, de la economía, de la política, de la cultura, de la sociedad en general pues, trastocarían el orden establecido, lo transformarían para erigir sobre él uno nuevo.

Pasamos de un hombre concebido por sus lazos comunitarios que lo arraigan fuertemente a un grupo social (sea su grupo confesional, su clase o su gremio, por ejemplo) a uno concebido como individuo que con base en la razón era capaz no sólo de explicarse su mundo sino de organizar y gobernarlo; un orden en el que la Tradición (tanto religiosa como política y económica) y la Autoridad emanada de la Tradición eran sustituidas por el Tribunal de la Razón. Así pues, los derechos del individuo con base en la razón, por encima de los adquiridos socialmente, fue la idea que inició la crítica del orden establecido.⁹

Pero lo que aquí importa más resaltar es el hecho de que la concepción heredada de la ciencia natural se representaba un mundo ordenado, constante, armónico, racional, el

⁹ Esta crítica frente a la Autoridad y la Tradición tiene sus antecedentes en la crítica teológica de la Reforma Protestante iniciada por Lutero. Pero también en el Renacimiento que ese periodo corresponde al haber hecho descender las cuestiones de Dios a los problemas del hombre, de la *Civitate Dei* a la *Civitate Terrena*. El criticar la Autoridad y la Tradición tiene su impacto social más inmediato en relación con la autoridad del Monarca, la organización política y su legitimidad; vemos como el Derecho Divino de los Reyes basado en la Voluntad de Dios es sustituido por, primero, la explicación racional de la Autoridad Absoluta del Monarca (esgrimida por Hobbes) y, después, por un poder que debe dejar de ser absoluto para encontrar un contrapeso (por ejemplo Locke). Ideas que provienen del pensamiento liberal inglés de larga data.

cual empataba con la racionalidad del hombre. Hombre y Mundo participaban de la Razón. Este modelo de ciencia que, con Mardones y Ursúa, denominaremos inspirado por la *filosofía de la ciencia del positivismo decimonónico* tiene como

"... rasgos característicos 1º El monismo metodológico ...2º El Modelo o canon de las Ciencias Naturales Exactas ...3º La explicación causal ...4º El interés dominador del conocimiento positivista" [y va a pretender hacer ciencia social, histórica, económica, etc.,] "...siguiendo la tipificación ideal de la física matemática, acentuando la relevancia de las leyes generales para la explicación científica y tratando de subsumir bajo el mismo y único método a todo saber con pretensiones científicas."(Mardones y Ursúa 1987:21-22)

Así ¿Cómo explicar científicamente esta nueva realidad sin volver a caer en el modelo de la ciencia que habían superado los hechos? Es decir, si la ciencia como conocimiento válido del mundo podía dotarnos de una verdad sobre él pero esta misma forma de quehacer científico había entrado en crisis ¿era necesaria entonces otra revolución en la estructura de la ciencia que la hiciera capaz de volver a aprehender el mundo? ¿Tendríamos que plantearnos la posibilidad del resquebrajamiento de la Razón? ¿Diversas racionalidades tendrían cabida? ¿Qué forma adquirirían estas racionalidades? Considero que este es el punto emancipatorio de la ciencia social respecto de la ciencia natural en tanto que la realidad-objeto de la ciencia social se presenta siempre distinta y bajo diferentes aspectos, de aquí que lo primero que debemos tener en cuenta es la historicidad del conocimiento, y más del que ostenta un estatuto de científicidad, que nos haga recordar que las relaciones socio-históricas determinan en buena medida la forma que adopta.

1.3 Infraestructura socio-cultural del positivismo decimonónico y la reacción romántica.

Entonces ¿La dicha revolución en la estructura de la ciencia tendría que venir de la propia ciencia. de sus mismos supuestos? o ¿de dónde? La necesidad de una revolución en la estructura de la ciencia. el resquebrajamiento de la Razón vendrían dados por la propia experiencia histórica de los pueblos que se vieron sometidos a un desigual proceso de industrialización, lo que provocó que las partes que pasaron por ese proceso un poco más tarde (principios del siglo XIX) "...tuvieron que enfrentarse con todos los problemas intrínsecos a su industrialización [y] ...tuvieron también que formular una posición sobre ella y el surgimiento de la clase media que había aparecido antes en Occidente" (Gouldner 1979:302) como producto de la Revolución francesa.

Es decir, la realidad se manifiesta de manera diferente en esas partes orientales de la misma Europa y por tanto la aprehensión de ella provoca la búsqueda y descubrimiento de nuevas formas de conocimiento, de nuevas maneras de relacionarse con la realidad, *s//* realidad. Es así como surge un movimiento de revitalización acentuada en lo cultural ya que una solución política como la llevada a cabo en la Francia revolucionaria era considerada imposible¹⁰: El cambio era necesario y la salida por la que optaron fue el ir a la esfera de la cultura, a las realizaciones del intelecto y el arte.(Gouldner 1979:303)

¹⁰ Una de las posibles explicaciones u hipótesis sostenida por Gouldner plantea que fue "...porque el esquema del nuevo orden social se lo ofrecieron en la punta de las bayonetas napoleónicas (...)Vieron en esto como culminación del predominio cultural francés, que se había expresado antes en la popularidad de la lengua y las costumbres francesas en las cortes y las élites de las provincias alemanas." (1979:303)

Los románticos alemanes se forjaron una imagen del orden social alternativo con base en el pasado, en el mito y la historia. Así, ni la ciencia ni el racionalismo (como fueron entendidos y enaltecidos a lo largo de los últimos siglos) eran característicos de *lo moderno* pero indudablemente que esto impactó los modos de pensar y de hacer ciencia, de pensar y concebir la razón. Y en tanto que el romanticismo fue también una revuelta de élites intelectuales y artísticas, encontramos que su rebelión era contra

"... las antaño convenciones de la comunidad artística y su tradición clásica: admitieron un *mélange* de tiempos, tonos, modos y lugares en un mismo producto artístico (...) afirmaron el valor de lo contingente, lo cambiante y lo local (...) valoraron la convicción interna (...) se deleitaron con lo exótico, desviado o especial (...) pintaron lo indecoroso, como manera de dar realidad a una individualidad que había de ser definida por su alejamiento de la convención social." (Gouldner 1979:308)

En suma, el mundo "... era considerado como un mosaico, cada uno de cuyos elementos tenía cierta realidad o un valor por sí mismo ...(donde) la totalidad era contemplada como un agregado incongruente y una conjunción de partes llenas de tensiones." (Gouldner 1979:309) La cosmovisión del romanticismo había, pues, socavado la metafísica clásica que había ordenado la realidad jerárquicamente,

"... la concepción romántica transformó la ontología y la epistemología de las ciencias sociales (...) al destacar la importancia de lo intuitivo en el proceso cognoscitivo y de lo inefable que hay en el objeto que se intenta conocer (...) estimuló un proceso de investigación capaz de engendrar una comunión, entre el sujeto indagador y el objeto indagado." (Gouldner 1979:332)

El movimiento romántico buscó el camino hacia un modernismo *no* cosificante, "... se hizo eco de un animismo o panteísmo que trató de transformar hasta los objetos inanimados mediante una *espiritualización* descosificadora." [Gouldner 1979:312] Y al

proporcionar una base crítica de la cosificación brinda "... un punto de apoyo para un gran avance hacia un modernismo sensible al sujeto, el hombre es considerado no solamente como una criatura que puede *descubrir* el mundo, sino que también puede crear nuevos significados y valores". (Gouldner 1979:311)

Tal planteamiento hace mas claro que el estatuto de cientificidad ostentado por la ciencia natural no debe pretender ser llevado más allá de su propio ámbito así como también el modelo de ciencia, heredado de la ciencia natural, debió haber sido sometido a crítica para su pertinente utilización en la aprehensión de la realidad. La forma en que hemos discutido la relación filosofía-ciencia social es preciso ahora tenerlo en cuenta para la relación ciencia natural-ciencia social,¹¹ y más aun en la medida en que la infraestructura¹² de la ciencia social es la realidad en la cual se asienta.

De esta manera debemos tener en cuenta la infraestructura de la ciencia, el sustrato del positivismo, y en especial el de Émile Durkheim (1858-1917) para poder comprender articuladamente la discusión de la relación filosofía, ciencia natural y ciencia social. Es pertinente este planteamiento en la medida en que atenderemos a su desarrollo histórico, el cual se nutre de "... organización intelectual y social, de su patrocinamiento por naciones y clases sociales, de la división del trabajo intelectual en el que la Sociología ha tomado parte

¹¹ Hemos encontrado una manera más explícita de diferenciar la ciencia social de la ciencia natural, la cual es empleada por Droysen: "...entre explicación y comprensión (en alemán Erklären y Verstehen) ...hemos de distinguir con intención de fundamentar el método de la historia en contraposición al de la física matemática."(*Citado por* Mardones y Ursúa 1987:23) La cual implica que el investigador de lo social tiene una pertenencia a la realidad investigada, al mismo universo histórico. Ahora bien, importa tener en cuenta que por una parte, existen fenómenos repetidos uniformemente y, por la otra, fenómenos individuales e irrepetibles. "Las Ciencias del Espíritu, como la historia, pretenden comprender hechos particulares mientras que las Ciencias Naturales tratan de formular leyes generales."(Mardones y Ursúa 1987:23)

¹² Por infraestructura entendemos el *sustrato* socio-cultural del que parten las ideas, a partir del cual se elabora la reflexión y el pensamiento sistemático.

y de los períodos o etapas históricas en los que estas estructuras cristalizaron o cambiaron.”(Gouldner 1973:88)

Estableceremos eso que hemos dado en llamar infraestructura tanto para el positivismo decimonónico, especialmente Comte, como para Durkheim, pretendiendo con esto establecer una línea de continuidad en los fundamentos epistemológicos que a ambos autores une así como una diferenciación en cuanto a sus aportes a la sociología y ejes problemáticos.

Encontramos en Saint-Simon y en Comte a los antecesores de Durkheim en el área de la sociología. A ellos se debe la identificación de la sociología como una ciencia positiva que al reducir la crisis a un movimiento moral podría conducir la reorganización de la vida social con base en la doctrina orgánica.(Ver Comte 1979:47 y ss.) De esta manera podemos decir que el *positivismo* es de origen francés ya que surgió con la vasta obra de Henri de Saint-Simon, después de la Revolución de 1789, y fue sistematizado por Comte como gran teoría durante la Restauración.

Frente al poder corrosivo y destructor de la crítica establecían positivamente el análisis del estado de cosas existente, el estudio de la realidad tenía que ser empírico, histórico y se debía atener a la observación; las soluciones a los problemas de la realidad no tenían que ver con la transformación total de esta, ya que una obra así era imposible. La reforma de la sociedad era posible antes que su transformación radical. Había que atender a las posibilidades y estas se encontraban en el cambio gradual, sistemático. La reforma de la sociedad era posible antes que su transformación. Encontraremos principalmente un

desencanto ante el tradicionalismo del viejo régimen y el liberalismo de la clase media, ambos fueron rechazados pues era necesario un nuevo mapa social con el cual los hombres pudieran identificarse con un conjunto positivo de creencias:¹³

“Es la revolución moral [llevada a cabo por el positivismo] la única que puede hacer que intervenga en la gran crisis actual una fuerza realmente preponderante, la única capaz de reglarla y de preservar a la sociedad de las explosiones terribles y anárquicas que la amenazan, al ponerla en el verdadero camino del sistema social perfeccionado, que imperiosamente reclama el estado de su ilustración.”(Comte 1979:82)

La infraestructura del período histórico de la Restauración, las generaciones emergentes posteriores a la Revolución hallaban en el contenido de la matriz del positivismo sociológico un eco; la estructura social de la Restauración tiene los siguientes rasgos:

“...a) un conflicto fundamental entre la nobleza restaurada y la clase media que incluía los términos esenciales de acuerdo institucional establecidos por la Revolución ...b) había divergencias tanto dentro de la nobleza como dentro de la clase media ...c) se discutía la cuestión fundamental de cuál grupo controlaría el conjunto de la sociedad ...d) una de las más antiguas fuentes de autoridad en el trazado de mapas sociales en el antiguo régimen, la religión tradicional, siguió perdiendo apoyo y confianza públicos, en especial por haber renovado su apoyo a la nobleza restaurada y a la Corona; e) al mismo tiempo, la ciencia continuó desarrollándose y ganando prestigio público¹⁴.”(Gouldner 1973:94)

¹³ Así fue como lo señaló Madame de Staël: “No sé exactamente que debemos creer, pero creo que debemos creer. El siglo XVIII no hizo más que negar. El espíritu humano vive de sus creencias (...) creed en algo.” (Citado por Gouldner 1973:96)

¹⁴ Podemos encontrar instituciones educacionales donde se investigaba y se enseñaba el conocimiento científico tales como: El Colegio de Francia, la Facultad de Ciencias, el Museo de Historia Natural y la Escuela Politécnica; a la vez que aparecían nuevos periódicos científicos y se estaba separando la ciencia de la Filosofía. Véase Gouldner 1973:96

De esta manera lo que está en juego es todo el sistema institucional y la cultura que vieron la luz con la Revolución y sus innovaciones, ya que por una parte la clase media deseaba defender sus incipientes instituciones, necesitaba una ideología coherente con su proyecto acerca del orden social en su conjunto y no estaban dispuestos a compartir con los grupos desposeídos sus recién adquiridos y muy restringidos privilegios políticos: "...los integrantes de la clase media tenían pocas ideas claras en cuanto al tipo de orden social que deseaban, excepto que debían ser de carácter constitucional, con poderes gubernamentales limitados y una política de *laissez faire*." (Gouldner 1973:95)

La generación que emerge hacia los años 20's del siglo XIX se encuentra alejada tanto de la ideología de la Revolución como de la Restauración ya que este período de los comienzos del siglo XIX es emocionalmente agotador de guerras y revoluciones, a lo cual se agregaba que, durante el *impasse* de la Restauración, no se logró resolver de manera categórica los más importantes problemas concernientes al orden social, por lo que la herencia hacia esta generación fue el dejarla capacitada para "tomar distancia" y estar tan predispuesta que exaltaba el distanciamiento académico al par que ofrecía una nueva religión.

El positivismo aportó el trazo de un nuevo mapa social mediante la gran teoría de la sociedad y la religión de la humanidad; decía que, por el auge de la ciencia y su visión del universo y el mundo los nuevos sectores autorizados para trazar dichos mapas serían los científicos (o sabios), los tecnólogos y los *industriels*. Frente a los dos bandos en disputa (la nobleza restaurada y la clase media revolucionaria) sostuvo que correspondía una respuesta real, útil, cierta, amoral para el trazado de los mapas sociales necesarios, lo que lleva a tener⁴

que dilucidar lo que por positivo se entiende: lo positivo significa, pues, enfocarse hacia, en primer lugar,

“... lo real [...] y en cuanto tal] consagrado constantemente a las investigaciones asequibles a nuestra inteligencia [...] En un segundo lo útil [...] recordando así] el debido sentido de todas nuestras justas especulaciones en pro de la mejora continua de nuestra condición [...] en tercer lugar la certeza como la aptitud característica para construir espontáneamente la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual entre toda la especie ” una nueva ciencia social [...] por último, una de las más eminentes propiedades de la filosofía destinada a *organizar*”.(Comte 1943:76)

Uno de esos mapas fue detallado y positivamente elaborado, esta fue la religión positiva de la humanidad para la cual, tanto Saint-Simon como Comte, habían preparado esbozos muy precisos: así fue como atrajo “... a quienes respetaban el prestigio de la ciencia y buscaban una manera prudente de promover el cambio social que permitiera progresar dentro del orden, eludiendo los conflictos políticos.” (Gouldner 1973:100)

El campo, pues, en el que brotó la sociología se experimentaba la gran división entre el poder y la moral, las viejas pautas de legitimidad estaban perdiendo o habían perdido ya su potencia, mientras que el incipiente centro de poder -la nueva burguesía- no poseía sino la más tenue y dudosa legitimidad, de aquí que propusieran remediar esta situación mediante, por una parte, que la moral podía surgir del conocimiento de la realidad social; y por otra que al apuntalarla mediante la religión de la Humanidad se separaran los órdenes “temporal” y “espiritual” debido a que la reorganización social

“... consta necesariamente de dos series de trabajos totalmente distintos tanto por su objeto como por el género de capacidades que exigen:

- a) La una teórica o espiritual. tiene como fin el desarrollo del nuevo principio conforme al cual las relaciones sociales deben coordinarse, y la formación del sistema de ideas generales que habrá de servir de guía a la sociedad
- b) La otra, práctica o temporal. determina el modo de distribución del poder y el conjunto de las instituciones administrativas que están más de acuerdo con el espíritu del sistema".(Comte 1979:63)¹⁵

La clase media francesa del período restauracionista tenía que defender sus posiciones recientemente adquiridas, esto no solo frente a las fuerzas sociales del pasado histórico. de sus viejas instituciones y élites, sino también frente al recién surgido proletariado. de esta manera el cambio debía ser atemperado "... con una prudente preocupación por el orden social, la continuidad política y la estabilidad. Por una parte, la clase media necesitaba completar su revolución; por la otra, y simultáneamente, proteger su posición sus propiedades frente al desorden urbano y la inquietud proletaria." (Gouldner 1973:104)

1.4 Infraestructura socio-cultural de la vida de Émile Durkheim.

El sustrato de la sociología durkheimiana se encuentra caracterizado por la consolidación de la industrialización, la organización a gran escala y el imperialismo creciente, lo que permitió diferenciarse estructuralmente del positivismo decimonónico. entre otras cosas por el abandono del evolucionismo social y su reemplazo por el estudio "comparativo" (Gouldner 1973:114), ya que su atención al pasado, la forma en que lo valora esta en relación con su pertinencia para que sirva de comparación para explicar el presente. La sociedad industrial se hallaba más evolucionada y consolidada y por tanto "... la amenaza de las poderosas élites restauracionistas se había esfumado (...) el peligro ya no era visto

¹⁵ En otra parte sostiene Comte no olvidar que "... desconociendo en el trabajo general de la reorganización la división en serie teórica y en serie práctica. los pueblos han constatado involuntariamente la necesidad de esta ley".(1990:12)

como algo perteneciente en esencia al pasado, sino más plenamente arraigado en el presente.” (Gouldner 1973:114) De esta manera se amplió el ámbito de sociedades que podían ser consideradas de interés. Sin embargo, este aumento del interés por las también sociedades tribales “... coincidió con la creciente actividad de las potencias europeas en África y con la intensificación de la colonización¹⁶ durante el siglo XIX.”¹⁷ (Gouldner 1973:117)

Otra característica de la época de Durkheim es que la sociología se convirtió en profesión común permanente, de esta manera “... los hombres que al trabajar en universidades patrocinadas por el Estado, se veían habitualmente obligados a adaptarse a las exigencias y sensibilidades de claustros teológicos de las universidades, así como a las expectativas de las autoridades estatales fuera de ellas.”¹⁸ (Gouldner 1973:131) De esta manera encontramos que la autonomía académica presenta dos aspectos importantes de tener en cuenta: por una parte “...pasa a ser la libertad de cada especialidad intelectual para mantener sus propias normas intelectuales (y por la otra)...dentro de su fidelidad mas general a las instituciones esenciales del orden social vigente en la nación”.(Gouldner 1973:131)

¹⁶ Edward Said apunta que “... en 1800 los poderes occidentales tenían control de aproximadamente 35% de la superficie de la tierra. Para el año 1878, la proporción era de 67% y la de crecimiento de 83000 millas cuadradas por año. Para el año de 1914, el ritmo (...) había llegado a (...) 24000 millas cuadradas al año y Europa controlaba aproximadamente 85% de la tierra bajo las formas de colonias, protectorados y dependencias, dominios y mancomunidades”.[Citado por Lander 2000b:37]

¹⁷ Véase también un amplio desarrollo al respecto en Bruun 1964:p.150-193

¹⁸ Esto puede verse más claramente en tanto que “... las tradiciones sociológicas nacionales tendieron a cristalizar y a aislarse cada vez más unas de otras. Esto ocurrió sobre todo en Francia y Alemania, y quedó simbolizado en la total falta de interés por el trabajo del otro manifestada por Durkheim y Weber.”[Lukes 1984:393]

La atmósfera intelectual que reinaba en la década de 1880 en la vida intelectual francesa era el positivismo científico, procedente de Comte y que se encontraba representado por Taine, conocido como el cacique de la Escuela Normal Superior, y Renan, el sacerdote de la ciencia: Taine había introducido en Francia una tradición filosófica que denominó empirismo racionalista con cuyos principios estaba de acuerdo y que

“... equivalían a sostener que los fenómenos están relacionados de manera intelegible y pueden ser explicados racionalmente, afirmando al mismo tiempo que el mundo real es el sensible, que la ciencia debe interesarse por lo particular, por los fenómenos concretos en toda su complejidad, y recurrir a la observación y a la experimentación.” (Lukes 1984:70)

Durkheim compartió esta atmósfera no sin una actitud crítica que lo lleva a reconocer siempre su deuda con Comte, ya que, a decir de Lukes, dicha influencia fue más formativa que continuadora: su elemento más importante fue precisamente la ampliación de la actitud científica al estudio de la sociedad.

Durkheim se aceptaba a sí mismo como un racionalista, racionalista inflexible si por racionalismo entendemos que “... nada hay en lo real que con fundamento pueda considerarse como radicalmente refractario a la razón humana pues no existe razón alguna para fijar un límite al progreso de la ciencia” (Durkheim 1895:15), consideraba que la conducta humana podía ser reducible a las relaciones de causa y efecto y que “... en un futuro próximo las diversas ciencias del hombre pueden llegar a proposiciones tan ciertas e indiscutibles como las de las matemáticas y las de las ciencias fisicoquímicas” (Lukes 1984:73) debido a que esto nos permitiría dotar de reglas de conducta para el porvenir. Durkheim consideraba que la sociología podía, de esta manera, identificar los procesos de

cambio social y las condiciones del orden social, y además que debería ser utilizada para aliviar el cambio social y conseguir el orden.

Lo que proseguía era, pues, fundar la sociología en cuanto ciencia positiva y de esta manera se debería, en primer lugar, considerar a la sociedad como similar al resto de la naturaleza, el estar sujeta a leyes; en segundo lugar, observar los fenómenos sociales como fuerzas reales. De esta manera el realismo social se constituye y, a decir de Lukes, se tiene el propio testimonio explícito de Durkheim de que en la adopción de esa doctrina influyeron tres pensadores: Auguste Comte, Herbert Spencer y Alfred Espinas.(1984:79) Esto se encuentra en conexión con que la idea de la sociología se había hecho muy popular en toda Europa y en Estados Unidos, lo que hizo palpable con la creación de cátedras y lectorados y de nuevas instituciones, así como la publicación de libros y nuevas revistas sociológicas¹⁹; además hubo investigadores individuales que "... fueron generalmente considerados como estudiosos de la sociología, tal es el caso de Espinas, el sociólogo demógrafo Adolphe Coste, el católico antiindividualista Jean Izoulet y Charles Letourneau"(Lukes 1984:390), entre otros.

Lukes y Ramos coinciden en que Durkheim adoleció de una suerte de *reduccionismo o imperialismo sociológico* ya que la sociología implica que al encontrarse los hechos sociales ligados entre sí y ser tratados como fenómenos naturales se encuentran regidos por leyes invariables; Durkheim asignaba a las diversas ciencias sociales una carácter de ramas de la sociología, es decir, "... deberían ser ciencias positivas que deberían desarrollarse dentro del mismo espíritu que las restantes ciencias de la naturaleza, e inspirarse en los métodos que éstas emplean, sin perder su individualidad".(Durkheim

¹⁹ Véase al respecto el amplio listado que se realiza en Lukes 1984:389 y ss.

1895:32) Con esto derribó barreras que de forma arbitraria habían sido levantadas en torno de temas y problemáticas, su principio general era que para describir y explicar "... hechos religiosos, jurídicos, morales y económicos es preciso relacionarlos con su medio social específico, con un tipo concreto de sociedad; y es en las características constitutivas de este tipo donde hay que buscar las causas determinantes de los fenómenos considerados."(Durkheim 1895:39)

1.5 Esbozo biográfico de Émile Durkheim.

Llegado a este punto sólo nos queda por realizar una breve semblanza de Émile Durkheim quien nace el 15 de abril de 1858 en Epinal (Vosgos), en la antigua provincia de Lorena y es descendiente directo de una larga serie de sabios rabinos y, según la tradición familiar, él mismo se estuvo preparando para el rabinato pero renunció a sus aspiraciones religiosas. Recibió su primera educación formal en el *College d'Epinal* y fue ahí donde decidió hacerse normalista por lo que marchó a Paris para continuar sus estudios en el *Lycée Louis-le-Grand*, donde "... no mostró gran receptividad frente al tipo de instrucción a que estuvo sujeto, y no pudo percibir del todo el valor de una buena parte de las tareas requeridas. En consecuencia, tuvo que esperar tres años para que se le abrieran finalmente las puertas de *l'Ecole*."(Alpert 1986:19)

Cuando en 1879 es aceptado, la Escuela Normal vivía un renacimiento filosófico pues, a decir de Alpert, "... Lanzón, S. Reinach y Lévy-Bruhl acababan de graduarse. Bergson, Jaurés y Belot habían entrado el año anterior. Rauh y Maurice Blondel fueron admitidos dos años más tarde."(Alpert 1986:20); aun cuando la Escuela Normal fue un

desengaño para Durkheim, puesto que condenaba en especial su carácter ultraliterario y en consecuencia la naturaleza poco científica de la institución²⁰, siempre le guardó una fidelidad sentimental y destacó el papel que ella jugó en la formación de la unidad intelectual y moral de Francia.

En la Escuela Normal forjó amistades como las de Víctor Hommay, Jean Jaurés y fuera de ella la de Hamelin, las que le produjeron un dolor sin término debido a la muerte prematura de ellos por diversas causas. Otras amistades de esos tiempos fueron las de Lucien Picard y Holleaux. Durkheim es descrito por Alpert como un joven que "... gustaba de la vida social y se unía con frecuencia a la gente, en ocasiones de regocijo muy en particular. Esto le daba oportunidades para penetrarse de lo que llamaba 'el espíritu de la colectividad' "(Alpert 1986:26), lo que no le impedía gozar de la discusión colectiva de carácter serio, gustándole el ejercicio de la dialéctica vigorosa.

De los profesores que tuvo admiró especialmente a dos de ellos: Fustel de Coulanges, gran historiador, autor de *La cité Antique* y director de la Escuela Normal, y a Emilio Boutroux, el eminente filósofo, de quien "... la influencia fue más directa y alcanzara a imprimir de forma indeleble en su espíritu la idea de la necesidad de sujetar constantemente a un análisis crítico los problemas concernientes a la naturaleza, objeto y método de la ciencia."(Alpert 1986:27)

²⁰ En unas notas recuperadas por Alpert, Durkheim nos dice que "... los jóvenes estudiantes de filosofía se proponían hacer algo distintivo, es decir, algo nuevo, la última *nouveauté* y sobre todo había que tener personalidad; buscaban no la exactitud del análisis y el rigor de la prueba, es decir las cualidades que hacen el científico y al filósofo, sino un tipo de talento de especie bastarda que consiste en combinar las ideas de una manera semejante a como el artista combina imágenes y formas: para encantar el gusto y no para satisfacer la razón; para despertar impresiones estéticas y no para expresar cosas."(1986:22)

Estas y otras más influencias, como por ejemplo las obras de Renouvier, Kant y Comte a quienes estudió mientras se encontraba en la Escuela Normal, tuvieron sobre Durkheim una decisión definitiva ya que en torno a 1882 determinó consagrar sus energías al estudio científico de los fenómenos sociales. Luego de graduarse, nos dice Alpert. "... el joven *agrégé* fue nombrado profesor de filosofía, desempeñando ese cargo durante periodos distintos en los liceos de Sens, Saint Quentin y Troyes, de los años de 1882 a 1887."(1986:37) Es por el año de 1886 cuando comenzó a tomar forma definitiva su tesis doctoral en donde "... se encontraba ya formulado lo esencial de sus teorías sobre la solidaridad y la evolución social."(Alpert 1986:44) Durante este año divide su estancia entre París y Alemania, en esta última se dedicó a "... dos propósitos fundamentales: 1) Investigar los métodos y el contenido de la enseñanza de la filosofía ofrecida en las universidades alemanas; 2) Estudiar el estado de las ciencias sociales en ese país y en particular la de la ciencia de la moral"(Alpert 1986:45), es en Leipzig a donde marchó atraído por la reputación internacional de Wundt.

A su regreso, en el año de 1887, inicia su fecunda carrera universitaria ya que se crea para él, como *Chargé de cours*, un curso de ciencia social en la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos, lo que le imponía el deber de profesar con la sociología la pedagogía. Para el año de 1893 sostiene su tesis doctoral: *De la división du travail social: Etude sur l'organization des sociétés supérieures* y, la tesis secundaria, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* ante la Facultad de Letras de París y para 1898 funda *l'Année Sociologique* que "... contenía quinientas sesenta y tres páginas y era el producto de trece colaboradores."(Alpert 1986:62) Durante los siguientes 16 años posteriores a la fecha de publicación del primer número de *l'Année* Durkheim publicó

escritos sociológicos "... dentro de cuatro preocupaciones fundamentales: la sociología general, sociología legal y jurídica, sociología religiosa y condiciones sociológicas del pensamiento."(Alpert 1986: 68). Durkheim muere el 15 de noviembre, a los cincuenta y nueve años de edad.

El planteamiento histórico cultural que hemos realizado junto a este esbozo biográfico nos sirven de apoyo en cuanto a una mejor comprensión del entorno de la vida y las ideas de Émile Durkheim, del surgimiento de la sociología así como también nos sirve como antecedente para la elaboración de un esbozo intelectual en el cual podremos establecer el desarrollo de la religión y de la importancia que esta va teniendo a lo largo de su obra y de la perspectiva sociológica que alcanza.

CAPÍTULO II. LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE ÉMILE DURKHEIM.

2.1 La religión como preocupación en la obra de Émile Durkheim.

Al abordar la noción²¹ de la religión en Durkheim se debe, primero, mostrar la pertinencia y prioridad de esa categoría. Es decir, debemos mostrar que nos ayudará a comprender por qué un hombre que inicia sus estudios acerca de la sociedad, principalmente, las relaciones que guardan el individuo y la sociedad, que busca dotar a esta ciencia de un objeto propio y así también distinguirla del socialismo, finaliza estudiando la religión en sus formas elementales. De esta manera, en tanto que la religión en Durkheim sea entendida como "... una *perspectiva*, marco de referencia, una categoría donde los hechos y las concepciones abstractas, la observación y la intuición forman una unidad"(Nisbet 1969a:18), nos permite no sólo responder a la pregunta acerca de si existe una ruptura entre el sociólogo inicial y el antropólogo final sino también comprender que "... la específica problemática religiosa sólo puede ser entendida como un momento de una problemática social mas amplia (...) esta es la de la actualidad social como patología." (Ramos 1995:xxiii)

La religión en la obra de Durkheim se nos presenta, pues, como la culminación de una investigación fundada en un vasto y complejo sistema científico que es el *positivismo*. En este capítulo nos concentraremos en el desarrollo de la noción de Durkheim a través de sus investigaciones publicadas como libros, principalmente: *De la división del trabajo social* (1893), *El Suicidio* (1897) y *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1912). Teniendo en cuenta además otros escritos, por referencia de Ramos y Lukes, como son la

²¹ Utilizamos *noción* en el sentido de que la religión era una preocupación siempre presente en la obra de Émile Durkheim aunque, como ya veremos a lo largo del presente capítulo, irá cobrando mayor fuerza a medida que avanza sus investigaciones y su preocupación en torno a la solución al problema que presenta el estado de anomia en que se encuentra la sociedad francesa de su tiempo. Esta relación la podemos encontrar más claramente planteada en el Prefacio a la 2ª edición de *La división del trabajo social* escrito en 1902.

recensión de las *Ecclesiastical Institutions* (1886) de Spencer, el libro de Guyau (1887) y el escrito de 1899 titulado *Sobre la definición de los fenómenos religiosos*.

Con un mayor o menor matiz, a través de la obra de Durkheim hallamos una concepción de la religión pero llama la atención que él mismo fije un tiempo determinado como aquel a partir del cual hubo un cambio en la manera de percibir el fenómeno: “El curso de 1895 supuso una línea divisoria en el desarrollo de mi pensamiento, hasta el punto de que tuve que revisar todas mis anteriores investigaciones, para ajustarlas a esta nueva perspectiva”. (Citado por Lukes 1984:236) Esto implica que debemos hacer una distinción entre lo que de la religión había venido diciendo hasta esa fecha y lo que posterior a ella produjo, pero también indagar si realmente hubo dicha reorientación o no.

Encontramos tres escritos previos a la fecha de 1895 en los que Durkheim aborda la religión: 1) Una evaluación crítica, publicada en 1886, de las *Ecclesiastical Institutions*, de Spencer. 2) Una recensión, publicada al año siguiente, de la obra de Guayu *L'irreligion del l'avenir*. 3) Los análisis que aparecen en *De la división del trabajo social* (1893) y dos posteriores: *El Suicidio* (1897) y *Sobre la definición de los fenómenos religiosos* (1899).

En lo que se refiere al escrito de Spencer encontramos que Durkheim “... se propone definir el enfoque sociológico como uno de los posibles puntos de vista sobre la religión, que no los agota.” (Ramos 1995:iii) Bajo esta concepción es entendible que acepte el individualismo metodológico de Spencer ya que entonces se podía entender que hubiera elementos de índole extrasocial en la religión. Es decir, la religión surge en un cierto

número de conciencias pero llegado un momento se constituye como símbolo, se institucionaliza y entonces cobra otra realidad, esta si objeto de estudio de la sociología ya que

“... cuando las instituciones sociales investidas de la autoridad de la religión cambian no es porque se haya transformado la concepción popular de la religión. Muy por el contrario, si esta idea se transforma es porque la institución ha cambiado, y si ha cambiado es porque las condiciones exteriores no son ya las mismas.” (Durkheim 1886:67 Citado por Ramos 1995:iv)

Estas consideraciones aparecen como límite al individualismo metodológico de Spencer, pero solo como eso.

Un rasgo de importancia que descubre Durkheim es que la religión, en su aspecto social, tiene una función reguladora, de carácter obligatorio y constrictivo. Así, junto con el derecho y la moral formará parte del sistema de control y regulación sociales, de esta manera el proyecto queda perfilado: “Determinar en qué consiste esta influencia [reguladora], compararla con las otras y distinguirla de ellas, son los problemas que debe afrontar la ciencia social.”(Durkheim 1886:67 Citado por Ramos 1995:v)

En el texto donde se reseña el libro de Guyau se argumenta que las *representaciones colectivas*, y con esto las representaciones religiosas, no pueden ser analizadas como simples especulaciones intelectuales sino como momentos de una activa adaptación al medio: “La meta de la vida psíquica es la acción, la adaptación al medio ambiente, físico o social (...) Lo que es cierto para la inteligencia individual es aun más cierto de la

inteligencia social.” (Durkheim 1887:308 Citado por Ramos 1995:v) De esta forma la manera en que los hombres se vinculan con las cosas y entre sí es espontáneamente, sin reflexionar, sobre la base de sentimientos sociales preexistentes, los cuales sirven también para las ideas religiosas, de esta forma “... la religión no sólo tiene un aspecto, sino que es genética y expresivamente social.” (Ramos 1995:v)

En su obra *De la división del trabajo social* Durkheim se cuestiona por la forma en que una sociedad puede conservar el orden, la armonía, la solidaridad social, de aquí que busque aquello que permite a los hombres mantener relaciones entre sí con esas características. Encuentra o plantea que existen dos tipos de solidaridad social que se simbolizan o externalizan, ya que al ser la solidaridad social un fenómeno completamente moral no puede ser observado ni calculado, es de una naturaleza más sutil. El símbolo en que se expresa es el derecho ya que “... la vida social, allí donde existe de una manera permanente, tiende inevitablemente a tomar una forma definida y a organizarse, y el derecho no es otra cosa que esa organización”.(Durkheim 1893:85)

Ahora bien, los tipos de solidaridad social son dos y por tanto son dos los tipos sociales, los cuales se distinguen según sean dos tipos de pena²² a que corresponde. Por una parte, “... consisten esencialmente en un dolor o, cuando menos, en una disminución que se ocasiona al agente [...] se dice que son represiva: [y por la otra] consisten tan sólo en poner las cosas en su sitio, en el restablecimiento de relaciones perturbadas bajo su forma normal”. (Durkheim 1893:90-91) Estas últimas conforman el derecho civil, mercantil,

²² Las penas o sanciones varían “...según la gravedad atribuida a los preceptos, el lugar que ocupan en la conciencia pública, el papel que desempeñan en la sociedad.” (Durkheim 1893:90)

procesal, administrativo y constitucional, aquellas el derecho penal: puede denominarse al derecho penal como represivo y al conjunto de los primeros como derecho restitutivo.

Las sociedades en que el derecho represivo predomina son caracterizadas por una solidaridad mecánica y aquellas en que predomina el derecho restitutivo son las de solidaridad orgánica. Nos interesa principalmente aquellas en que predomina el derecho represivo porque es en ellas donde la religión tiene un papel central.

Las sociedades de solidaridad mecánica o por semejanzas se caracterizan porque el rompimiento del lazo social que los une constituye el crimen. Dirá Durkheim que al preguntarnos por el crimen estaremos develando las características de esas sociedades: es, decir, el crimen es aquel acto que "... hiere sentimientos que, para un mismo tipo social, se encuentra en todas las conciencias sanas." (Durkheim 1893:97) Los rasgos sociales característicos que encontramos es que los sentimientos y las creencias 1) son comunes al término medio de los individuos de la misma sociedad. 2) deben tener una cierta intensidad y 3) ser precisos. De una manera más clara y explícita Durkheim lo expresa así: "Un acto criminal ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva". (Durkheim 1893:106) De esta manera es como al intercambiarse los estados de conciencia idénticos se refuerzan y "... la representación que nos formamos viene a agregarse a nuestra propia idea, se superpone a ella, se confunde con ella, le comunica lo que tiene de vitalidad" (Durkheim

893:127), por lo que los sentimientos que ofende el crimen son los más universalmente colectivos, son, incluso estados particularmente fuertes de la conciencia común.²³

Esto puede darnos una primera señal del carácter religioso del derecho represivo, que no permite un simple poner las cosas en su lugar: la expiación es en el fondo la idea de una satisfacción concedida a algún poder, real o ideal, superior a nosotros. "He aquí por qué el derecho penal, no sólo es esencialmente religioso en su origen, sino que siempre guarda una cierta señal todavía de religiosidad: es que los actos que castiga parecen como si fueran atentados contra alguna cosa trascendental, ser o concepto." (Durkheim 1893:128) Los sentimientos colectivos representan a la sociedad y al ser vengados es ella la que se venga así como es ella algo superior al individuo.²⁴ Sin embargo, aunque diferentes son solidarias (la conciencia colectiva y la individual) ya que ambas están ligadas una a la otra, puesto que en realidad no son más que una, ya que sólo existe para ambas un único sustrato orgánico, de lo cual resulta una solidaridad sui generis que, nacida de semejanzas, liga directamente al individuo a la sociedad. Así es como la unión del individuo al grupo genera que sea armónico el detalle de los movimientos.

Es en este contexto como puede ser entendida la frase: "La religión es una cosa esencialmente social" (Durkheim 1893:119), pues los sentimientos e ideas religiosas tienen la característica, según parece dice Durkheim, de "...ser comunes a un cierto número de

²³ Podemos encontrar un refuerzo en otras palabras expresadas por Durkheim: "Si el derecho criminal era primitivamente un derecho religioso, se puede estar seguro que los intereses que sirve son sociales" (Durkheim 1893:119)

²⁴ Al respecto precisa Durkheim: "Hay en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales de cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad." (Durkheim 1893:134)

individuos que viven juntos y, además, la de poseer una intensidad bastante elevada.”
(Durkheim 1893:211)

Pero llegado este punto debemos reconocer, dice Durkheim, que la religión a través de la historia “... abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originariamente se extendía a todo; todo lo que era social era religioso.” (Durkheim 1893:211) Es en el origen como la religión penetra toda la vida social y que ésta se encuentra constituida casi exclusivamente de creencias y prácticas comunes que sacan de una adhesión unánime una intensidad completamente particular.

Con esto podemos entender esa idea formulada por Durkheim de que en los orígenes todo es religioso: Desde el sistema de conocimiento hasta el sistema de control jurídico-moral.

2.2 Noción y lugar de la religión en la obra de Émile Durkheim hasta 1899.

Ahora bien, ¿existe un cambio a partir de esa fecha (1895), en la concepción que Durkheim tiene de la religión? ¿Fue realmente el año de 1895 de descubrimiento de la obra de Smith²⁵(que hemos encontrado en la obra de Lukes bajo el nombre de *La religión de los Semitas*)?

²⁵ La cita antes referida (p.32 de este documento) acerca de lo decisivo del curso de 1894-1895 se complementa con “... [Esta reorientación] se debió por entero a los estudios sobre la historia de las religiones que acababan de emprender, y especialmente a la lectura de los trabajos de Robertson Smith y su escuela.”(Durkheim 1907 Citado en Ramos 1995:ii y también en Lukes 1984:236)

Durkheim ha citado ya en su *De la división del trabajo social* una obra anterior a la de 1889: *El parentesco y el matrimonio en la Arabia Saudita* (1885) cuando habla del matrimonio como en estado indistinto y de la adopción que servía con frecuencia para fundar verdaderas familias²⁶, lo que nos permite suponer que no fue un descubrimiento de la obra de Smith en el año de 1895, no una especie de revelación de algo hasta entonces desconocido, sino cuando más una relectura sugestiva y aleccionadora. Esto puede constatarse por la manera en que Durkheim desarrolla su noción de religión en otra obra cercana a la fecha: *El Suicidio* (1897). En la cual no existe traza de Robertson Smith ya que "... si Durkheim hubiese estado influido por la teoría del sacrificio=comunión totémico resulta inexplicable que no la hubiera utilizado en 1897 al analizar el suicidio altruista."(Ramos 1995:xv)

En *El Suicidio* encontraremos la investigación y explicación de un hecho que suponía el más privado de los actos pero que

"... si se considera el conjunto de los suicidios²⁷ cometidos en una sociedad dada, durante una unidad de tiempo determinado, se comprueba que el total así obtenido (...) constituye por sí mismo un hecho nuevo y *sui generis*, que tiene su unidad y su individualidad, y su naturaleza propia y que es eminentemente social."(Durkheim 1897:18)

El suicidio es considerado así como parámetro a través del cual hay que medir el estado de la sociedad: el estudio del suicidio ofrecía así un medio de estudiar las causas del

²⁶ Ver en Durkheim 1893:79 y 256, respectivamente.

²⁷ Al Suicidio Durkheim lo define como "... todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado." (Durkheim 1897:16)

malestar general que sufren actualmente las sociedades europeas, puesto que se trataba de una de las formas en que se traduce la afección colectiva.²⁸ De la investigación de Durkheim se desprenden tres tipos de suicidio (el altruista, el egoísta y el anómico), los cuales atienden a causas diferentes y dependen de ciertas condiciones de existencia peculiares, por lo que al preguntarnos por los diferentes medios sociales que determinan las variaciones del suicidio debemos centrarnos en la familia, la confesión religiosa, sociedad, grupos profesionales, la política, etc.

El tipo de suicidio que nos interesa es el suicidio egoísta, ya que es dónde mayormente se expresa la relación entre suicidio y la influencia que sobre él realizan las diversas confesiones religiosas. Aquí buscaremos desarrollar dicha relación (y algunas derivadas) y después esclarecer la concepción de la religión que tiene el autor.

Como ya ha sido abordado, Durkheim concibe que la sociedad "... no es solamente un objeto que atraiga, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula" (Durkheim 1897:206), estos dos caracteres de atracción de sentimientos y actividades individuales, por una parte, y regulación sobre ellos, de otra, hacen participar a la sociedad de un carácter de tipo religioso; Durkheim creía, pues, que los vínculos sociales relacionaban a los individuos con su grupo o su sociedad de dos modos: vinculándolos a una serie de fines socialmente dados y regulando sus deseos y aspiraciones individuales. De esta manera el dicho carácter religioso se ve

²⁸ Dirá Lukes que "...estrechamente relacionado con sus ideas sobre las funciones morales de la familia moderna se halla la amplia obra de Durkheim sobre el suicidio. Esta empezó con un artículo sobre el suicidio y el índice de natalidad (*Suicide et natalité: étude de statistique morale*) y siguió con todo un curso dedicado al suicidio: el curso público de Sociología de 1889-1890." (1984:191)

expresado explícitamente en su noción de sociedad religiosa como aquella en que "... no existe sin un credo colectivo y es tanto más única y tanto más fuerte cuanto más extendido esté ese credo." (Durkheim 1897:128)

Estableciendo estas dos cuestiones centrales (integración y regulación) del pensamiento durkheimiano podemos iniciar con el planteamiento estadístico de que en la tasa de suicidios²⁹ los protestantes se encuentren por encima de los fieles de otros cultos (católicos y judíos): la diferencia oscila entre un minimum de 20 o 30 por 100 y un maximum de 300 por 100. (Véase Durkheim 1897:123) Ahora bien, la diferencia esencial entre el catolicismo y el protestantismo es porque el segundo admite el libre examen con mayor extensión que el primero; el libre examen no es otra cosa que "... la decadencia de las creencias tradicionales ...[ya que] si se impusieran siempre con igual energía no se pensaría nunca en someterlas a crítica." (Durkheim 1897:127) Esto permite que los lazos sociales se mantengan débiles y, por lo tanto, la función de integración y regulación de los individuos decaiga, con lo que la individuación permite una mayor autonomía y que las conciencias individuales se dispersen en sentidos divergentes y hasta opuestos y contradictorios.

De aquí que, si afirmamos que el libre examen multiplica los cismas, dirá Durkheim que es preciso añadir "... que supone la existencia de aquellos y que de ellos deriva [...] Ha sido restituido y reclamado como un principio para permitir a los cismas latentes o existentes a medias, desenvolverse con más libertad." (Durkheim *Ibid*:128)

²⁹ La cual dice Durkheim que se obtiene "... comparándola cifra global de las muertes voluntarias y la población de toda edad y sexo." (Durkheim 1897:20)

Pero entonces, esta relación que guarda el libre examen y la “decadencia de las creencias tradicionales” ¿tiene una especie de extensión en cuanto a la relación que guarda la religión y la ciencia? ¿Cómo es esta relación? ¿Qué posible incidencia tiene en cuanto a la tasa de suicidios? ¿Cómo se manifiesta en cada una de las confesiones religiosas que hemos mencionado?

Durkheim concibe que la ciencia es la forma más elevada de la conciencia esclarecida por lo que es ella el único medio de que la libre reflexión dispone para sus fines.³⁰ entonces la condición necesaria para que los hombres aspiren a instruirse es que se encuentran libres de las creencias heredadas por la tradición. Si esto es así, dirá Durkheim, que “... debemos comprobar primero, el gusto de la instrucción debe ser más vivo en los protestantes que en los católicos; segundo, debe de una manera general variar como el suicidio.” (Durkheim 1897:131)

Encontraremos que existe una diferencia del 30 por 100 más de instrucción en el protestantismo que en el catolicismo y esto es debido a que “... las naciones protestantes han concedido tanta importancia a la instrucción elemental porque han juzgado necesario que cada individuo fuese capaz de interpretar la Biblia.” (Durkheim 1897:132) Si esto es así, entonces parece coincidir con la tasa diferenciada por confesiones religiosas respecto de suicidio antes mencionada; pero, además, encontramos que es en las profesiones liberales, y con mas generalidad en las clases elevadas, donde el gusto y la ciencia se siente con más intensidad y en donde se vive una vida más intelectual.

³⁰ Para mayor abundamiento ver Durkheim 1897:130 y ss.

Decimos que parece confirmar la relación de a mayor educación (instrucción)- mayor es la tasa de suicidio porque al llegar al judaísmo encontramos que en ésta confesión religiosa hay menos suicidios y no hay otra en que la instrucción esté más extendida.³¹ Frente a esto podemos encontrar una razón lo suficientemente fuerte para explicar esta aparente contradicción al planteamiento: las minorías buscan defenderse de los odios mediante una mejor instrucción que la mayoría, el judío, pues, trata de mejor instruirse "... no para reemplazar por nociones reflexivas sus prejuicios colectivos, sino sencillamente para quedar mejor en la lucha."³²(Durkheim 1897:136)

De esta manera la excepción confirma, más que negar, lo que nos interesa: si en los medios mas instruidos la inclinación al suicidio se encuentra agravada, se debe a la debilitación de las creencias tradicionales y el estado de individualismo moral que de ella resulta: dos son los puntos centrales que hay que recuperar: primero, "...el hombre trata de instruirse y se mata porque la sociedad religiosa, de que forma parte, ha perdido su cohesión: (segundo) tampoco desorganiza la religión la instrucción, la necesidad de la instrucción se produce porque la religión se desorganiza." (Durkheim 1897:137)

De esta forma la relación entre la ciencia y la religión si es una extensión de la relación que guardan el libre examen y la decadencia de la creencias religiosas pero ambas

³¹ Durkheim nos proporciona las siguientes cifras para sustentar esta afirmación: En cuanto a la enseñanza elemental encontramos que en "... Prusia (1871) por cada 100 judíos de cada sexo, había 66 hombres iletrados y 125 mujeres; por parte de los protestantes, los números eran idénticos ... (Pero en la enseñanza secundaria y superior) los judíos participan proporcionalmente más que los miembros de los otros cultos". (1897:135) Respecto de esto último y para mayor detalle debe consultarse el recuadro que aparece en la página citada y la siguiente.

³² En otras palabras: La ciencia, pues, "...por sí misma no puede nada contra la tradición que ha conservado todo su vigor, superpone esta vida intelectual a su actividad acostumbrada sin que la primera destruya a la segunda." (Durkheim 1897:136)

relaciones tiene mucho que ver con la forma que adoptan los lazos de solidaridad social de los respectivos medios sociales (en este caso son las confesiones religiosas). El suicidio egoísta aparece, pues, allí donde la sociedad o el grupo social no tiene en todos sus puntos una integración suficiente para mantener a todos sus miembros bajo su dependencia y aumenta porque deja escapar por completo a su acción un excesivo número de sujetos.

A decir de Ramos es esta dualidad (regulación-integración) el núcleo del problema moral moderno (Ramos 1995:xix): "...si el estudio sobre la patología social que se desarrolla a lo largo de El Suicidio han llevado a Durkheim a distinguir entre esos dos aspectos de la solidaridad social –la integración y la regulación sociales-, el estudio de la religión se convierte en la vía óptima para profundizar en ellas ya que las muestra de manera paradigmática."(Ramos 1995:xxii)

Por último, en el ensayo denominado *Sobre la definición de los fenómenos religiosos* (1899), se llega a considerar a la religión "... como una fenómeno social, e incluso como *el* fenómeno social primitivo del que posteriormente surgieron los demás."(Lukes 1984:239) Una especie de hecho social originario o institución crucial, lo que siguiendo a Poggi se establecería como el doble estatuto de la religión, estatuto que ayuda a explicar un doble problema acerca de ella: por qué se genera y expresa en la religión toda la vida social. Por una parte se le considera bajo el estatuto Proto-institucional "... porque la religión resulta ser la institución primera... (y) Paradigmático porque en esos orígenes la religión es un resumen en el que se expresa y por él se reproduce toda la vida social."(Citado por Ramos 1995:xvii)

Aquí encontramos también que la atención de Durkheim se centra en la forma exterior y aparente de los fenómenos (consecuente con la noción de la primacía de las prácticas sobre las creencias, lo que además será una reproducción de la genérica teoría del hecho social), en sus formas concretas de actuación: en el culto. La identificación del carácter de lo religioso sigue siendo el que las creencias subyacentes a las prácticas sean obligatorias: "... los fenómenos religiosos se componen de creencias obligatorias unidas a determinadas prácticas que se relacionan con los objetos tratados en las creencias ... [así pues la religión] es una colección más o menos organizada y sistematizada de fenómenos de este tipo."(Durkheim 1899:22-23 Citado por Lukes 1984:240)

Lo característico de la religión era, en primer lugar, la unidad inseparable de pensamiento y acción; y, en segundo lugar, era social dado su carácter obligatorio. Esto tiene como consecuencia que la causa determinante de los fenómenos religiosos radique en "... la naturaleza de las sociedades con que se encuentran relacionadas, y si han sufrido una evolución a lo largo de la historia es porque la organización social también se ha visto transformada". (Durkheim 1899: 24 Citado por Lukes 1984:241) Es importante señalar el papel secundario que hasta este momento sigue jugando la distinción sagrado/profano ya que no son más que representaciones colectivas, y por tanto religiosas, fruto de "... la mente colectiva ('la forma *sui generis* en que los hombres piensan, cuando piensan colectivamente'), sometida a las leyes de la 'ideación colectiva' ". (Durkheim *Ibid*:22-23 Citado por Lukes *Ibid*:241)

Esta definición da a la ciencia de la religión una orientación concreta y un fundamento verdaderamente sociológico ya que tendría que examinar las fuerzas sociales

que dominaban al creyente, fuerzas que eran producto directo de sentimientos colectivos que han asumido una forma material. De esta manera la sociología de la religión tendría que investigar: “¿Cuáles son estos sentimientos, cuáles son las causas sociales que los han despertado y han determinado su expresión bajo esta o aquella forma a qué fines sociales responde la organización social así surgida?” (Durkheim 1899:24 *Citado por Lukes 1984:242*]

Llegado a este punto podemos establecer las siguientes formulaciones: Antes de 1895 Durkheim atendió la cuestión de la problemática religiosa aun cuando fueran esbozos de lo que posteriormente encontraremos plenamente desarrollado (me refiero a *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*); uno de los avances durkheimianos es la superación de aceptar la validez de otros enfoques para constituir la religión como un fenómeno eminentemente social (que a decir de Ramos es en este período donde cobra “el reduccionismo sociológico de Durkheim su primera manifestación” (Ramos 1995:vi)), el cual es cifrado por su carácter de obligatorio o constrictivo (compartido por la moral y el derecho) y, finalmente, la religión solo refleja y expresa lo social sin ser constitutivo de él en nada. De esta forma podemos decir, también, que no existe una reorientación de la concepción de la religión en Durkheim.

Digamos, además, que ésta época puede ser caracterizada por lo que Lukes llama *estudio en buena medida preetnográfico*, ya que la época de la etnografía australiana tuvo lugar hasta finales de la década de 1890; bajo este horizonte encontramos que “... el enfoque de Durkheim era en buena medida formal y bastante simplista: elaboró una serie de hipótesis sobre la naturaleza de la religión y su papel en la vida social y planteó una serie de

cuestiones con las que la sociología de la religión debía encararse.”(Lukes 1984:239) La vena disciplinaria de que se nutrió para abordar la religión fue principalmente la de la Historia de la religión.

2.3 Discusión acerca de la influencia de Robertson Smith en la preocupación de Émile Durkheim por la religión.

Pero ¿Qué significa esa expresión acerca de que “supuso una línea divisoria en el desarrollo de mi pensamiento”? Tal reconocimiento es expresado en relación con el estudio que Durkheim tuvo de los textos de Robertson Smith y su escuela. A partir de ese año podemos observar un interés mayor, renovado y creciente por el análisis de la religión ya que, por ejemplo: se tienen noticias de cuatro cursos monográficos sobre el tema: “El primero (1894-1895) y el segundo (1900-1901)³³ en Burdeos; el tercero (1905-1906) y el cuarto (1906-1907)³⁴ en la *Ecole de Hautes Etudes* y en la *Sorbona*, en París”(Ramos 1995:vii); pero también, según nos dice Karady, la orientación que adopta la revista *Année Sociologique*³⁵ es notoria, pues “... en los tres primeros números de la revista, un cuarto del total de páginas está dedicado a recensiones de sociología religiosa. Este porcentaje sube al 28%, 34% y 29% respectivamente, en los tres siguientes números”, lo que se corrobora en cuanto relacionamos la revista con otras publicaciones, como es el caso de que “... frente al 15% global de espacio dedicado por el *Année* al tema, la *Reforme Sociale* ofrece tan sólo el 8.5% y la *Revue Internationale de Sociologie* el 2.7%.”(Citado por Ramos 1995:viii)

³³ Que se llamó *Las formas elementales de la religión*.

³⁴ Que se llamó: *Religión: Orígenes*.

³⁵ La cual es fundada en 1898 por Durkheim y será el órgano de expresión de Durkheim y su escuela de sociología. Hasta el año de 1907 tendrá una periodicidad anual para después publicarse cada 3 años hasta 1913, última fecha de aparición. Los primeros números contenían recensiones (organizadas en especialidades temáticas) y artículos monográficos. Su labor puede ser resumida a partir de tres aspectos fundamentales: “a) Poner a disposición la información existente sobre los distintos campos de interés sociológico; b) Definir el objeto de la sociología y organizarla en ramas especiales y c) Colectivizar el proyecto de investigación de Durkheim y hacer de la nueva ciencia un discurso teóricamente fundamentado, empírico y acumulativo.”(Ramos 1995:viii)

Pero esto no nos permite sostener que existe un cambio en cuanto al enfoque que tiene Durkheim de la religión. parece que lo que hemos llamado con Lukes *estudio preetnográfico* se refiere solamente a la falta de material etnográfico, de información empírica sin que esto sea suficiente para que podamos afirmar que existe una influencia de reorientación del pensamiento de Smith en la concepción de la religión de Durkheim. Es más, a decir de Ramos, no existe rastro alguno de Smith en el artículo de 1899 sobre la definición de los fenómenos religiosos: "... hay que interpretar la información autobiográfica durkheimiana de 1907³⁶ más como la proyección sobre el pasado de una información entonces actual que como la constatación de un hecho ocurrido rigurosamente en el momento que se pretende."(Ramos *Op.Cit.*:xv)

Es preciso, pues, aclarar que si una influencia tuvo Smith en Durkheim no es de una forma categórica ya que en el caso de un pensador tan sistemático, seguro e independiente como Durkheim difícilmente pueden explicarse cambios o reorientaciones teórico-temáticas por medio de influencias externas o incorporaciones de teorías.

2.4 El papel que cobra la religión en la obra de Émile Durkheim a partir del 1900's.

Visto así, debemos abordar ahora la concepción de la religión alcanzada por Durkheim en su obra explícitamente dedicada a ella: *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Buscaremos plantear el contexto en que dicha obra se produce así como una relación más auténtica entre el planteamiento de ella con la obra *La religión de los Semitas* de Smith, lo

³⁶ Este es el texto que aparece bajo el nombre *Lettres au Directeur de la Revue Neo-Scholastique*.

que también nos permitirá recuperar las características que de la religión ha venido elaborando Durkheim a través de su obra para hacer un balance no sólo de la propia noción de la religión sino también de la relación que guarda con los intereses de Durkheim acerca de la problemática social.

El atractivo de los estudios de Smith puede ser mejor comprendido si desarrollamos la primera parte de *Las formas elementales de la vida religiosa*, ya que al abordar las características esenciales de la religión nos muestra el clima intelectual de su tiempo.

Así pues, cuando se pregunta qué es la religión decide empezar por "... indicar un cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan el reconocimiento de los fenómenos religiosos allá donde se encuentren y que impida confundirlos con otros cualquiera."(Durkheim 1912:21) De esta manera es como analiza dos posturas que buscan definir a la religión como caracterizada por lo sobrenatural o por su referencia a una divinidad.

En el caso de lo sobrenatural plantea que es tomado como todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento, se encuentra relacionado con el mundo de lo misterioso, lo incognoscible, lo incomprensible pero esto es extraño a los llamados pueblos primitivos porque lo natural supone

"... tener ya una percepción de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre sí en base a relaciones necesarias. llamadas leyes ...[y esto es] una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que se asientan y que han demostrado por sus progresos." (Durkheim 1912:24)

Respecto de la definición de la religión por medio de la idea de divinidad cita a Reville como ejemplo: "La religión es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un lazo que une el espíritu humano al espíritu misterioso³⁷ cuya dominación sobre el mundo y sobre sí mismo reconoce y con el que desea sentirse unido" (Durkheim 1912:26) y dice que el problema que se encuentra es que existen grandes religiones en las cuales la idea de Dios y espíritus está ausente o que juega un papel secundario y desdibujado, como es el caso del Judaísmo³⁸ o el Jainismo.

Podemos permearnos de ese clima intelectual en el que Durkheim se desarrolla al recuperar el análisis que él mismo hace de las teorías que abordan la religión primitiva y así poder plantear la base sobre la cual se pueda "... encontrar un medio de discernir la causa, siempre presente, de la que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosas." (Durkheim 1912:7)

Existen principalmente, siguiendo a Durkheim, dos soluciones al problema de descubrir la forma realmente originaria de la vida religiosa: el animismo y el naturalismo. Éste se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las grandes fuerzas cósmicas como a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra, y aquel tiene por objeto los seres espirituales, lo cuales no son perceptibles a la vista humana.

³⁷ Ya se entienda por esto la idea de Dios o bien que sea extendida por medio de la noción de seres espirituales en lugar de Dios.

³⁸ El cual se contiene esencialmente en 4 proposiciones que los fieles llaman las 4 verdades: "La primera establece la existencia del dolor como algo ligado al perpetuo fluir de las cosas; la segunda muestra en el deseo la causa del dolor; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enuncia las 3 etapas por las que hay que pasar para llegar a esta supresión: son la rectitud, la meditación, con ella la sabiduría y la plena posesión de la doctrina. Atravesando las tres etapas se llega a la liberación, a la salvación por el Nirvana." (Durkheim 1912:28)

El animismo se encuentra representado en los trabajos de Tylor y Spencer (Herbert), principalmente³⁹. Durkheim plantea que en esta teoría se admite que el alma es una experiencia mal comprendida de los estados de vela y de sueño, lo que provoca en el hombre primitivo la idea de alma como completamente distinta del cuerpo y que en él o fuera de él tiene una existencia propia y autónoma, lo que al paso del tiempo provoca que el número aumente y se forme así, alrededor de la población viviente, una población de almas que tienen necesidades y pasiones y "... de este modo el poder de las almas se va engrandeciendo en base a todo lo que se les atribuye, hasta el punto de que el hombre acaba por encontrarse prisionero de ese mundo imaginario del que sin embargo es autor y modelo." (Durkheim 1912:47)

Pero es la muerte la que habría provocado que los muertos, que las almas de los ancestros fueran el primer objeto de culto. Los problemas que plantea Durkheim a esta perspectiva es: 1) ser una concepción hasta cierto grado simplista ya que supone una ciega incredulidad; 2) si "la muerte resulta de la enfermedad o de la vejez, parece que el alma no puede conservar más que fuerzas disminuidas, e incluso una vez que el cuerpo está definitivamente disuelto, no se concibe de qué manera podría sobrevivirle, si no es más que su doble"; y 3) que el culto ancestral aparece bajo su forma característica "en las sociedades avanzadas como China, Egipto, las ciudades griegas y latinas." (Durkheim 1912:55 y 56, respectivamente) Lo que sería tanto como admitir que la religión no sería más que un sueño sistematizado y vivido, pero carente de fundamento en la realidad.

³⁹ De Spencer dice Durkheim que en su obra *Principes de Sociologie* y de Tylor *La civilisation primitive*. (1912:44)

Respecto a la teoría naturalista de la religión primitiva encontramos en la obra de Max Müller, dice Durkheim, la forma más sistemática bajo la que se halla presentado. Cuando Müller parte del principio o axioma de que "... la religión se fundamenta en una experiencia en base a la que adquiere toda su autoridad"(Durkheim 1912:67), parece indicar que la religión debe aparecer necesariamente como un sistema de ideas bien arraigado en la realidad. Esto es debido a que, en su revisión de *Los Vedas*, Müller encuentra que los dioses tienen nombres comunes, sean todavía empleados como tales o antiguos, con los que designan los principales fenómenos de la naturaleza. lo que tiende a mostrar que, entre estos pueblos⁴⁰ los cuerpos y las fuerzas de la naturaleza fueron los primeros objetos de los que se prendió el espíritu religioso.

Establecido esto se considera que la evolución religiosa de la Humanidad ha tenido el mismo punto de partida, pero la fundamentación de esto es de orden psicológico, ya que las fuerzas naturales han dejado de representarse de forma abstracta, es decir, se han transformado en agentes personales, en seres vivientes y pensantes, en potencias espirituales, en dioses porque los hombres al sentirse intrigados por esas fuerzas de la naturaleza se saben dependientes de ellas y se han visto incitados a reflexionar sobre ellas. Buscaron sustituir la oscura sensación que les producen por una concepción más definida pero esta concepción estuvo pensada, originariamente, para traducir "... las maneras más generales de actuar observables entre los seres vivos y, de manera más especial, entre los hombres ...[por lo que] se trataba de una metáfora que fue tomada literalmente." (Durkheim 1912:70) De aquí se derivan cuando menos dos efectos visibles.

⁴⁰ Estas teorías se han desarrollado principalmente a partir de estudios que se han realizado en las grandes civilizaciones de Europa y Asia.

(La superposición al mundo natural de un mundo compuesto de seres espirituales y que al empezar a reflexionar sobre esas mismas palabras se encontraron enigmas que fueron intentados resolver mediante la invención de mitos), que habrían constituido la noción de divinidad.

Las razones porque no acepta Durkheim esta explicación son, por una parte, que "... convierte a la religión en un sistema de imágenes alucinatorias, puesto que la reduce a no ser más que una inmensa metáfora sin valor objetivo" (Durkheim 1912:74); y por la otra, porque "... no es suficiente con que admiremos un objeto para que nos parezca sagrado". (Durkheim 1912:77) La crítica de Durkheim parte de que es "... un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede descansar en el error ni en la mentira: en tal caso no podría haber perdurado" [Durkheim 1912:2] y puede continuarse porque ni el animismo ni el naturalismo son suficientemente sólidos en tanto que atentan contra la realidad social de la religión ya que ambas tratan de ilusoria a las creencias y prácticas religiosas pero además el naturalismo hace intervenir factores de índole psicológica lo que los lleva a desconocer el carácter preeminente de lo social y su realidad en la religión.

Esto es lo que lleva a Durkheim a pretender una influencia definitoria de Smith en su pensamiento ya que encuentra en *La religión de los Semitas*, siguiendo a Lull es, una teoría en donde la religión es

"... un fenómeno social, que logra mantener unificados los valores del grupo y consistente en la idealización del clan, al que se consideraba compuesto por hombres, animales y dioses unidos por lazos de sangre y simbolizado por el tótem. De ahí que la comida de comunión fuera la forma más antigua de sacrificio para renovar estos lazos." [1984:237]

Así, pues, en gran medida la aportación característica de Smith consistió en la síntesis de dos ideas elaboradas independientemente y con anterioridad a él: por una parte "... recogió la hipótesis que había elaborado la escuela alemana y holandesa de crítica bíblica sobre la existencia de una religión muy primitiva de la que existirían trazas en el Pentateuco y de la que habría surgido la definitiva religión judía ...(y por la otra) asumió la tesis de McLennan sobre el totemismo como religión originaria"(Ramos 1995:xiv), a la cual caracterizaba por los siguientes rasgos:

"a) La primacía de las prácticas sobre las creencias, no siendo éstas más que interpretaciones posteriores de aquellas. b) La diferenciación entre lo sagrado y lo profano, y dentro de éste último orden de realidad, la escisión entre lo puro y lo impuro (...) Los dioses mezclarían su vida con la de los hombres y mantendrían con ellos cálidas relaciones de apoyo y afecto. c) El núcleo ritual sería la ceremonia del sacrificio concebido como un banquete comunitario entre dioses y hombres y d) el verdadero sujeto de tal religión no sería el individuo, sino el clan, con el que el tótem mantendría especiales relaciones de fusión y apoyo."(Ramos 1995:xiv)

Esto es el eslabón entre Durkheim y Smith ya que el totemismo fue tomado como una institución arcaica, una curiosidad etnográfica sin gran interés para el historiador al considerarlo como una institución americana, y aun cuando "... Grey (1841) señaló la existencia de prácticas completamente similares en Australia y se empezó a tomar conciencia de que se estaba en presencia de un sistema con una cierta generalidad"(Durkheim 1912:82), fue Robertson Smith el primero en emprender un trabajo de profundización en las nociones fundamentales que lo constituyen.

Lo cual se ve reforzado por la abrumadora importancia que Durkheim⁴¹ otorgaba a los etnógrafos ingleses y americanos como Baldwin Spencer y F.J. Guillen, Howitt, Matthews, el misionero alemán Strehlow en Australia; y también Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill Tout, Dorsey, Mindleff, la señora Stevenson y Cushing en América⁴², es decir, lo que hemos dado en llamar, siguiendo a Lukes, *estadio etnográfico*.

Cuando Durkheim se propone estudiar la religión más primitiva y más simple lo hace siguiendo "... uno de los principios cartesianos, el de la cadena científica, donde el primer eslabón juega un papel preponderante" pero buscando una realidad concreta "... que tan sólo la observación histórica y etnográfica son capaces de revelarnos" (Durkheim 1912:3), de esta forma encuentra en el totemismo la religión más primitiva y más simple: primitiva porque se puede explicar sin hacer intervenir ningún elemento tomado a préstamo de otra religión y simple porque se encuentra en sociedades cuya organización no es superada en simplicidad por ninguna otra.

El supuesto de ir "al origen" es explícitamente enunciado de la siguiente manera: "Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que ha podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen siempre idénticas funciones." (Durkheim 1912:4) Dicho supuesto se ve apoyado por otros, como por ejemplo el de que en las sociedades inferiores

⁴¹ Podemos decir que también a parte de su escuela porque, a decir de Lukes, Mauss (en una reseña en el *Année* donde describía *The Native Tribes of Central Australia* de Spencer y Gillen) plantea que "...es uno de los más importantes libros de etnografía y sociología descriptiva que conozco". (Citado en 1984:446]

⁴² Existe una profusa bibliografía de ellos en las páginas del capítulo *El totemismo como religión elemental*, principalmente.

se da "... el menos desarrollo de las individualidades. la más débil extensión del grupo. la homogeneidad de circunstancias exteriores ...[en suma] todo contribuye a reducir diferencias y variaciones al mínimo. De manera regular. el grupo se homogeneiza intelectual y moralmente." (Durkheim 1912:5) Lo cual constituye una traducción de lo que pasa en el pensamiento y se expresa en la conducta; esto es. que las representaciones que expresan lo social tienen un contenido completamente diferente del de las representaciones puramente individuales ya que éstas se incorporan en aquellas.

Todo esto permite explicar la religión de una mejor manera ya que "... las razones en base a la cuales los hombres se explican sus actos no han sido todavía elaboradas ni desnaturalizadas por una sabia reflexión; quedan más cercanas. más próximas de los móviles que realmente las han determinado." (Durkheim 1912:6)

Finalmente. hemos de enunciar la definición durkheimiana de la religión diciendo que "... es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas. es decir separadas. interdictas. creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral. llamada Iglesia. a todos aquellos que se adhieren a ellas." (Durkheim 1912:42)

2.5 Religión y patología social.

Ahora lo que nos queda es buscar recuperar teórico-temáticamente la noción de la religión en la obra de Durkheim para plantear que se encuentra ligada con una problemática que él vivía: el estado anómico o patología de la sociedad. Decimos lo anterior porque si como él mismo plantea que la religión es un aspecto esencial y permanente de la Humanidad ¿Cómo

puede mantenerse en un mundo desencantado, secularizado y falto de dioses? Es decir, ¿Cómo encontrar el equivalente laico de la religión cuando se vive "... un estado falto de regulación jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida ...[y] que una tal anarquía constituye un fenómeno morboso puesto que va contra el fin mismo de toda sociedad que es el de suprimir o, cuando menos, moderar la guerra entre los hombres" ? (Durkheim 1902:12)

La sociedad civilizada o superior que encontramos en *De la división del trabajo social* se caracteriza por la solidaridad orgánica en la cual el cuerpo social se encuentra "autorregulado" por el alto grado de especialización de las funciones sociales y la necesidad que todas y cada una de ellas tiene de las demás. La cuestión, como lo plantea en el prefacio a la 2ª edición (1902) de *De la división del trabajo social*, radica en el estado de anomia ("... la falta de regulación jurídica y moral en que se encuentran las funciones de la vida social"(Durkheim 1902:12)) que se vive, la amenaza constante del rompimiento del lazo de solidaridad que permite que los integrantes de l cuerpo social se mantengan unidos, solidarios entre sí.

Este estado morboso, este mal debe ser atendido debido a la importancia que ha ido cobrando al ámbito económico en la vida de la sociedad y que, lamentablemente, es el más afectado y por su importancia se torna fundamental. La búsqueda de ese sustituto se materializa en el descubrimiento de lo sagrado como espacio de comunión social, de lo que, a decir de Ramos, "... la religión sólo es expresión histórica pero no lo agota ni lo puede monopolizar." (Ramos 1995:21) La nueva religión capaz de integrar y regular las relaciones sociales superaría la polarización (la vida rota de una nación que se esfuerza por

reconstruirse) que atraviesa la vida de la III^a República, polarización que tiene que ver con la relación entre la política y la religión ya que en ese tiempo ser de izquierda suponía ser anticlerical y ser de derecha católico integrista: la nueva religión supone una vía intermedia entre la Restauración y la Ilustración: la religión, pues, no podía ser considerada como un problema privado.

Así, si la crisis de la religión en el mundo moderno conlleva la desaparición de la religión en tanto conciencia común, se la sustituye por el culto a la persona humana. Esto constituye la paradoja de la conciencia moderna, que es común en cuanto que compartida por todos pero que es individual por su objeto. El problema no es otro que buscar que las sociedades cuenten con miembros que "... tengan fijada su mirada en una misma meta y se reconozcan en una misma fe." (Durkheim *Citado* por Ramos 1995:xx)

El propio Durkheim reconoce en su obra de 1912 que la búsqueda de lo que constituye la religión originaria es por la preocupación del presente, es la búsqueda por aquello que integra y cohesiona una sociedad que ha extraviado el lazo de solidaridad que le corresponde y que bien puede encontrarse en aquello que "un aspecto esencial y permanente de la Humanidad" como lo es la religión. Esta preocupación teórico-temática que se expresa en *Las formas elementales de la vida religiosa* no es un eterno retorno, es de una mejor manera la inquietud por encontrar lo que ha dotado de sentido a la acción socialmente encarnada en los individuos en su práctica cotidiana.

El sentido profundo de lo social expresado en el sentimiento religioso de las sociedades primitivas encarna la piedra de toque que puede sacar a la sociedad civilizada de

su postración, de su muy desastrosa destrucción. La patología social que analiza Durkheim es, a su parecer, un estado pasajero de la sociedad siempre y cuando pueda esta reencontrar su sentido íntimo de comunión social.

Uno de los principales problemas a los que habremos de enfrentarnos es si esta distinción dicotómica (sagrado-profano) puede llegar a ser una solución. ¿si la recuperación de lo sagrado como el espacio que habrá de ocupar la persona humana y si esta, en tanto culto de la personalidad individual, habrá de ser el espacio de comunión social de otras realidades sociales? La propuesta elaborada por Durkheim en torno al problema social de la anomia o patología social se encuentra fundamentada tanto por el propio desarrollo histórico de la cultura europea, más aun, de la cultura francesa como por la manera en que el propio Durkheim concibe ese desarrollo.

Para nuestra América habría que pensar, primero, cuál es el grado de relación que relación que existe entre ese desarrollo histórico europeo y el nuestro; cuáles han sido las vicisitudes históricas a las que se han enfrentado ambas culturas y cuáles han sido los problemas han alentado dichos desarrollos, antes que buscar trasponer las soluciones a problemas que quizá ni siquiera se han planteado porque estos se nos han presentado como muy otros, antes que trasponer marcos teóricos y conceptuales para buscar explicar y comprender la realidad latinoamericana es preciso recuperar el trasfondo histórico y cultural que anime la re-conceptualización del legado.

CAPÍTULO III. HACIA UNA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN DURKHEIM PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA.

En este capítulo buscamos establecer el trazo histórico cultural propio de esta parte del mundo. América Latina, como un lugar que se encuentra "cruzado" por la historia de Europa y la propia que hacen aquellos que heredaron esa amplia mezcla de culturas, creencias y tradiciones, me refiero tanto a los naturales de estas tierras como a los mestizos, criollos, mulatos, etc. Cuestión fundamental porque ésta realidad es tan peculiar como aquella en que se originaron las reflexiones y pensamientos que conformaron los modelos de conocimiento, la ciencia, y de sociedad. En un segundo momento se desarrollará el contraste entre los presupuestos de la obra de Durkheim en torno a la religión y las características propias de las expresiones religiosas para así establecer críticamente la pertinencia y validez del concepto religión.

3.1 Necesidad de un propio reflexionar legítimo.

El "descubrimiento" de América en 1492 lleva a Europa a abrir su relato hacia la Historia Universal, así es como América Latina inicia un proceso de "integración" al mundo moderno, a la cultura occidental, que le ha llevado los últimos cinco siglos. Es decir, desde el "descubrimiento" de América el centro de poder se ha trasladado por fuera de estos territorios mestizados sin que estos hayan podido lograr no sólo su emancipación política sino también mental respecto de la metrópoli.

Pero la dominación entraña no sólo una subordinación política o económica-comercial sino también una subordinación cultural, la subordinación se transforma a través

del tiempo en una dependencia que lleva al conquistado, el subordinado a jugar un papel secundario en su propia existencia, en su propia historia, en su propio destino. Pero este papel no puede durar para siempre y mucho menos puede ser entendido como natural. No es un destino manifiesto el que hace de los pueblos conquistadores y conquistados, esa dependencia cultural es la expresión de un sentimiento que de la cultura de los pueblos conquistados se ha hecho. Esa cultura, como toda cultura, que permite al hombre situarse en el mundo y el universo, que le permite habitarlos y dotar de sentido su existencia. La relación del hombre con los demás hombres y la relación que guarda con la naturaleza se expresa en su cultura pero, cuando la conquista/colonización se lleva a cabo, es cuando la cultura se impone a la conquistada y colonizada. El modelo dominante se apropia de la cultura para asumirse a sí mismo como la expresión cultural por antonomasia, por excelencia.

Esta imposición es también la negación del derecho del otro a expresar su propia cultura, es un desconocimiento de la alteridad cultural (siguiendo en esto a Parker 1994) como parte de la propia realidad. Una de las manifestaciones de esto se dio cuando el conquistador europeo inquirió sobre la humanidad del “descubierto” indígena. Esta inquisición implicaba una respuesta que comprobara, que justificara ante la mirada europea que los originarios de éstas tierra eran también humanos. La humanidad de estos hombres estuvo en entredicho frente a la Humanidad del Hombre que se concebía a sí mismo como el hombre por excelencia.

Vemos, pues, que el núcleo problemático es la identidad que ambos tipos de hombres asumían, y principalmente el conquistador, como fundamental las coincidencias

sin darle un papel importante a las diferencias. Esto es una reminiscencia del pensamiento aristotélico que busca la esencia de las cosas y llevaba a un segundo plano los accidentes o manifestaciones temporales y específicas de la esencia de las cosas. El europeo, y en tanto que él fue el conquistador, al cuestionar la humanidad del originario implicaba en su pregunta ya una determinada respuesta. Este esencialismo del pensamiento europeo se verá reforzado por el humanismo renacentista que, a luz de los autores clásicos de Grecia y Roma, encontrará ciertas características humanas que hacen del hombre *el* Hombre.

Así pues, el que se niegue la posibilidad de un reflexionar propio, de un pensamiento igualmente válido pero diferente no tiene que ver con la inferioridad o superioridad de una raza, pueblo, nación, credo religioso, etc., sino con procesos históricos de dominación-subordinación que hacen de una parte de la humanidad un dependiente, un acomplexado, un desterrado de su propia tierra e historia. Pero también con esos elementos de la cultura europea con los que los propios de estas tierras así como aquellos que formaron parte del mestizaje, tomaran conciencia de sí mismo, de su historia, de su cultura y se enfrentaran a la cultura dominante.

El derecho negado a un pensar propio en Latinoamérica es revertido con la toma de conciencia de sí mismo a partir de una apropiación y recreación de los instrumentos conceptuales, intelectuales y culturales generados por la propia cultura dominante. Esa apropiación de lo que da sentido a un situarse en el mundo que nos era extraña, esa asimilación será el reconocimiento de lo primeramente extraño pero que se incorporó a nosotros y que, junto con lo propio de los originarios de estas tierras, enriquecerá una perspectiva cultural. Este punto es la superación de esa negación, es el trascender una

limitación impuesta y, al mismo tiempo, característica de una originalidad, de nuestra peculiaridad.

Tal originalidad, pues, no se halla en lo extraordinario, en lo innovador, en lo excéntrico; la originalidad de un pensamiento es dada por la originalidad de la realidad misma de que parte. Como cada realidad es peculiar también cada forma legítima que adopte el pensamiento frente a ella es peculiar. La realidad latinoamericana es peculiar pero no tan demasiado como para ser una realidad que nada tenga que compartir con la realidad de otros pueblos. igualmente sucede con el pensamiento producto de esa realidad: no puede desconocer la cauda de reflexiones que sobre la realidad peculiar de otros tiempos y lugares se ha expresado, se ha desarrollado y sistematizado. Si nuestra realidad peculiar fuera algo desconectado, algo tan peculiar que no guardara relación alguna con otras realidades, habría que probar que desde siempre hemos permanecido al margen de otras realidades. Aún más, que los problemas planteados en otras partes o lugares nada tiene que ver con nosotros, que de hecho no se nos han presentado como tales y que los nuestros no lo son para ninguna otra forma u organización humana, ya en el pasado ya en la contemporaneidad.

El pensamiento en Latinoamérica es peculiar en tanto parte de una realidad original pero también porque una herencia cultural de Occidente lo hace repensar esa misma herencia mediante la pertinencia en el uso de ese legado. Eso podemos llamar asimilación es expresión de esto último, no solamente tomamos y aplicamos sino que la realidad latinoamericana interpela el reflexionar que busca encontrar aquí lo que le hizo reflexionar allá, en su origen; es la pertinencia una característica de nuestro pensamiento porque las elaboraciones intelectuales y culturales pueden no ser necesarias para la realidad inmediata

de nuestra América Latina. Por ejemplo: cuando la desnutrición, la miseria, la pobreza, la muerte por enfermedades curables es parte de la cotidianeidad latinoamericana, es parte de esta realidad. No es pertinente el uso de esquemas explicativos o comprensivos que hablen, en el caso de la religión, del pecado original como el acto de desobediencia hacia Dios. No, el pecado original se encuentra en la muerte de Caín por obra de Abel. O en política, no puede hablarse de una transición a la democracia acabada cuando las mujeres, los homosexuales, los indígenas, en suma, las minorías no son reconocidas en lo que de fundamental comparten con las mayorías: ser humanos. O también, que tanto puede ser pertinente hablar de industrialización si el sector productivo agrario en América Latina está desapareciendo para dar paso a la "maquilización" de la economía.

La realidad latinoamericana tiene que ser reconocida en sus problemas propios (ya inmediatos, ya mediatos, ya de larga duración), pensada con categorías correspondientes sin descontextualizarla, sin ahistorizarla, sin hacerla tan latinoamericana que se convierta en un absurdo absoluto.

3.2 El eurocentrismo y la construcción histórica de las ciencias sociales como saberes coloniales.

La conquista y colonización del mundo como expansión de la cultura europea occidental llevó a cabo una partición del mundo: Europa occidental, por una parte, y los *otros*, lo *otro*, por otra. Esta distinción permitió no sólo clasificar sino, también, jerarquizar los lugares que ocupaban de acuerdo a la relación de dominio-subordinación.

La partición del mundo se presenta originariamente en las tradiciones que nutren a la *moderna cultura europea occidental*: la tradición judeo-cristiana y la herencia de la cultura Griega y Romana. En la primera encontramos una separación entre Dios, el hombre y la Naturaleza, en la cual Dios crea al hombre para habitar éste mundo (el de la Naturaleza) y hacer uso y transformación de él; en la segunda, encontramos su expresión como hito histórico en el Renacimiento y la separación ontológica entre cuerpo y mente, entre razón y mundo mediante la cual se iniciará una desespiritualización del mundo y con esto su *mecanización*, su funcionamiento maquinal acorde con la visión instrumentalista en la que "... es concebible ese tipo particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal."(Lander 2000a:15)

Ambos procesos de partición se corresponden: por una parte, la partición colonial del mundo en cuanto territorios dominados, y, por la otra, la expresión metafísica fundante de los saberes producto de esa colonización. La colonización del mundo es una plétora de manifestaciones, el conjunto de la vida no es más que una apretada síntesis que expresa este nuevo orden mundial.

Los nuevos saberes, al igual que el nuevo orden, se presentaran ya no solamente como una expresión cultural sino como la única posible del conocimiento válido de la sociedad, de la economía, de la política, de la historia. Este proyecto no incluye a los otros sino que los excluye al imponerse como el más alto y al que *deben* aspirar todos aquellos otros que se han quedado en alguna parte de la escala de la Historia construida por Occidente. Los nuevos saberes, y su máxima expresión: la ciencia, se introducirán como *naturales* en las más diferentes construcciones de relaciones sociales, quien aspire a un

conocimiento válido y verdadero tendrá que asumir esta nueva jerarquización en la que también se iniciarán forjando los nuevos "especialistas" que cada vez se irán alejando del gran público para poder monopolizar cada vez más el conocimiento. El monopolio del poder y del saber no sólo será hacia adentro de Occidente sino también de unos cuantos (los "especialistas").

No es gratuito que las ciencias sociales modernas tengan su máximo desarrollo en cinco países, principalmente: Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y los Estados Unidos de Norteamérica y que, a decir de Habermas, la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica se rearticule en tres dimensiones: la ciencia, la moralidad y el arte en la moderna sociedad occidental. El conocimiento, la justicia y moral y el gusto se encontrarán, ahora, en manos de *especialistas* que habrán logrado aprehender las estructuras intrínsecas de cada dimensión, habrán captado la racionalidad propia de lo cognitivo-instrumental, de lo moral-práctico y de lo estético-expresivo. "Cada dominio de la cultura correspondía a profesiones culturales, que enfocaban los problemas con perspectiva de especialistas." (Habermas 1989:16-17)

La construcción de Europa occidental se inicia con una articulación de las diferencias culturales en un *corpus* que tendrá como supuesto básico el carácter universal de la experiencia histórica europea, es decir, la noción de universalidad es construida a partir de una experiencia particular de la historia. Esta cosmovisión, dice Lander, tiene como eje articulador central la idea de modernidad, que se configura a través de cuatro dimensiones: 1) La visión universal de la historia asociada a la idea de progreso; 2) La "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana"; 3) La

naturalización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad y 4) La necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (ciencia) sobre todo otro saber. [Ver Lander 2000a:22-23]

En esto consiste el carácter eurocéntrico de los saberes producto del *orden colonial del mundo*: por una parte, partir del supuesto de la existencia innegable de un meta-relato universal al que todas las culturas y pueblos se integrarán, pasando de lo primitivo, lo tradicional, lo *otro* a lo moderno; y, por otra parte, que las únicas formas de conocimiento válidas son las desarrolladas por la cultura europea occidental, con lo cual se convierten en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos y culturas del planeta. Las ciencias sociales alcanzan, ya para el siglo XIX, un cuerpo disciplinario básico en el que se da,

“...en primer lugar, una separación entre pasado y presente: la disciplina historia estudia el pasado, mientras se definen otras especialidades que corresponden al estudio del presente (...) se delimitan ámbitos diferenciados correspondientes a los *social*, lo *político* y lo *económico* como *regiones ontológicas* de la realidad histórico-social.”(Lander 2000a:23)

Mientras que la Antropología y los estudios clásicos se definen como los campos para el estudio de los *otros*.

Un efecto de esto es que la herencia cultural de Occidente lleva al mundo no europeo, no occidental unas ciencias sociales que sirven más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico-cultural, con pretensiones universalistas, de la experiencia europea, que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus

especificidades histórico-culturales. Al caracterizarlas como formas culturales tradicionales o premodernas, en proceso de formación, se les niega toda posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias.

Tratando de ordenar o sistematizar a la cultura europea occidental seguiremos a Huntington en cuanto a las prácticas y creencias que pueden ser considerada como características del proyecto civilizatorio de occidente: en un grado mayor que las civilizaciones islámicas y ortodoxas, Occidente recibe el legado clásico que es la filosofía y el racionalismo griego, el derecho romano, el latín y el cristianismo.

1) El cristianismo en sus dos más claras e importantes expresiones: el catolicismo primero y el protestantismo después; el cristianismo tuvo un desarrollo tan grande y fuerte en Occidente que ha llegado a abarcar un periodo aproximado de mil años, conocido como la Edad Media, y es tan grande su impronta y tan profunda su influencia que hizo de los cristianos occidentales una pertenencia comunitaria que les llevó a sentirse distintos de los turcos, los moros, los bizantinos, etc. Las guerras santas y la evangelización/colonización de América se inspiraron en este sentimiento religioso, lo que no nos permite olvidar que también lo hicieron por la búsqueda de riquezas tanto materiales (oro, plata, piedras preciosas) como naturales (especies, café, azúcar, etc.)

2) Del latín encontramos que emergieron lenguas nacionales que correspondían con la asimilación de esa lengua, no es gratuito que el imperio romano se caracterice por una expansión que integra a los conquistados y con esto enriquece su propia cultura. De esta forma es como encontramos el desarrollo de lenguas nacionales que comparten la raíz de la

latina y que se encuentran, dice Huntington, "... diseminadas en las categorías más amplias de lenguas romances y germánicas."(1997:349)

3) La separación de autoridad espiritual y autoridad temporal. Este es un dualismo prevalente en la cultura occidental pero que proviene, principalmente, del cristianismo ya que en la tradición judaica la autoridad del Rey era una delegación divina que investía de indistinción a ambos ámbitos. De hecho, la figura del gobernante era la de Regente, que transmitía los ordenamientos divinos y que su responsabilidad era, solamente, ante Dios. Con la llegada de Jesucristo esto se transforma en una separación, en una distinción: "Dad al César lo que es del Cesar y dad a Dios lo que es de Dios." Esta diferenciación delimitó responsabilidades aun cuando debieran pasar muchos siglos, más de quince, a partir de tal sentencia para que el Rey compartiera el ámbito público con los súbditos que, a su vez, habrían de transformarse en ciudadanos.

4)El derecho romano como herencia hizo posible la centralidad de la ley para una existencia civilizada, esto tuvo como directriz "... la idea de subordinar el poder humano a una constricción externa: *Non sub homine sed sub Deo et lege.*" (Huntington 1997:350)

5) El individualismo que se desarrolló en los siglos XIV y XV prevaleció en el Occidente durante el siglo XVII, lo que se complementa con la inclusión de demandas por derechos iguales para todos. Un ejemplo de esta peculiaridad es que en un análisis que "... incluía grupos de población similares de 50 países, los 20 países que registraron el mayor índice de individualismo incluyeron 19 de los 20 países de Occidente comparado con la primacía del colectivismo en otras partes". (Huntington 1997:351)

Esta puntualización más que otra cosa nos muestra que la combinación de estos factores ha sido, por mucho, más prevalecientes en el Occidente que en otras civilizaciones. Es pues una versión, una expresión histórica de un proyecto civilizatorio como lo son China, India, el mundo árabe y otras regiones. El desarrollo alcanzado por Europa, dice Wallerstein, en su propio balance "... es totalmente negativo, y por tanto, no considero al capitalismo como una prueba del progreso humano." (Wallerstein 2000:111)

3.3 Valoración y limitaciones de la categoría religión en la obra de Émile Durkheim, siguiendo a Steven Lukes, principalmente en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*.

La obra *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim ha estado sometida a un continuo ataque y a detalladas críticas por parte de contemporáneos y de generaciones de estudiosos. Aun cuando Lukes agrupa los defectos de esta obra en etnográficos, metodológicos, lógicos y teóricos no nos permite dejar de reconocer la vigencia que representa por el acicate e inspiración intelectual que ofrece.

En el caso de los argumentos etnográficos se plantea

- 1) que entre los aborígenes australianos los grupos corporativos de la horda y la tribu tiene mayor solidaridad frente a los clanes, los cuales se encuentran tanto muy dispersos y faltos de cohesión como carentes de jefes y de territorio común. "... de modo que no resulta claro porque habría de hacerse hincapié en el mantenimiento de su solidaridad." (Lukes 1984:470);

- 2) el totemismo en Australia. en el que Durkheim basa toda su teoría. es sumamente atípico y especializado por lo que. por ejemplo.
- “... las ceremonias *intichiuma* tiene un significado muy diferente o incluso no existen en otras partes del continente. y muchos de los rasgos que se encuentran en Australia central no aparecen en otros sistemas totémicos. tales como las concentraciones. las ceremonias. los objetos sagrados. los dibujos. etc.” (Lukes 1984:470);
- 3) No existen pruebas de que el totemismo australiano sea la forma más antigua de totemismo (y mucho menos de religión) como si las hay de que
- “... el totemismo no se halla asociado a las formas más simples de organización social y tecnología. Hay sociedades más simples en este sentido que tienen creencias y ritos religiosos. pero no tótems ni clanes.” Pero también hay clanes sin tótem y tótems sin clanes.(Ver Lukes 1984:471);
- 4) Y finalmente. la dicotomía entre lo sagrado y lo profano “... es inútil salvo a costa de una indebida injerencia en los datos de la observación (ya que el universo aborigen) ...no está dividido en la práctica y por tanto no debería ser dividido tampoco en la teoría, en dos clases”, (Citado por Lukes 1984:471)⁴³

La principal crítica metodológica se basa en la confianza que depositó en un número muy limitado de datos que los llevó a construir audaces generalizaciones, aun cuando sus intuiciones fueran brillantes y perspicaces. de ahí. por ejemplo. “... su falta de atención en

⁴³ Habremos de continuar. en el siguiente apartado. una evaluación crítica acerca de la pertinencia de estas categorías para el estudio de la realidad religiosa latinoamericana.

los individuos, y especialmente de los dirigentes y funcionarios religiosos, tales como profetas, magos, hechiceros y chamanes, y de las élites religiosas, al conflicto religioso y social y a las consecuencias no integradoras de la religión.” (Lukes 1984:472) También en la práctica violó su propia visión teórica ya que cuando los datos australianos no corroboraban su tesis hacía uso de los datos americanos, aparte de suponer que ambos no eran sino “... dos variedades de un mismo tipo que aunque son bastante próximas una de la otra (representaban)... dos momentos sucesivos de una misma evolución.”(Durkheim 1912:90-91)

Los fallos lógicos son el razonamiento por eliminación, los alegatos especiales para explicar datos embarazosos y la *petitio principii*. A decir de Lukes, podemos encontrar un ejemplo de esto en el pasaje de *Las formas elementales de la vida religiosa* en el que, tras haber examinado críticamente el animismo y el naturalismo como teorías plausibles que explican la religión, procede a obtener una “conclusión positiva”:

“Ya que tanto el hombre como la naturaleza carecen, por sí mismos, de sacralidad, es porque la obtienen de una fuente distinta (...) debe haber otro culto más fundamental y primitivo, en relación al cual los primeros no son verosimilmente más que formas derivadas o aspectos particulares. Este culto existe, en efecto: es aquél que los etnógrafos han dado el nombre de totemismo.”[Durkheim 1912:81-82)

Es *petitio principii* porque 1) debe concederse que tanto el animismo como el naturalismo y el totemismo son mutuamente excluyentes pero también que en su conjunto agotan todas las explicaciones de la religión; 2) afirma que “debe haber otro culto más fundamental y primitivo”, el problema es que esto es lo que está en tela de juicio. La petición de principio es un rasgo fundamental en el libro, dice Lukes, “... ya que Durkheim

lo inicia con esta conclusión, incorporándole su definición de religión, e intentando luego demostrarla mediante ejemplos.” (1984:474)

La falla teórica se encuentra en que su perspectiva fue siempre muy unilateral, lo que ya hemos denominado con Ramos como un *reduccionismo sociológico*, es decir, Durkheim estaba demasiado comprometido con su idea de que la sociedad era la fuente y el origen de la religión, considerando a la sociedad como determinante causal, referente cognitivo y simbólico de la religión; así como también de la moral y el conocimiento. Stanner lo plantea como una fijación verdaderamente devastadora en la que “no podía haber sino un solo molde para todas las cosas: creencias, ritos, sentimientos, formas sociales, categorías de pensamiento, esquemas de clasificación, conceptos científicos.” (Citado por Lukes 1984:474) No había pues, otra base de explicación.

3.4 Una crítica de la dicotomía sagrado-profano para el estudio de la realidad latinoamericana contemporánea.

Ahora bien, una de las fallas tanto teóricas como conceptuales de que hemos adolecido en América Latina es que hemos utilizado acríticamente la herencia cultural legada. Es decir, las elaboraciones hechas en otros lugares han sido tomadas sin reconocer la propia realidad como una realidad peculiar, original por el hecho de parte de una trayectoria histórica diferente, hecha con base en condiciones diferentes. En la sociología de la religión europea, por ejemplo, el reflexionar en torno al status del sujeto proviene del desafío que las mutaciones culturales (producto de la sociedad de consumo y su *ethos* económico de crecimiento y acumulación) han ocasionado por centrarse tanto en la iniciativa como en la

responsabilidad individual, es decir, cuando mucho el mundo se encuentra constituido por seres u hombres absolutamente individuales que producen acciones de índole social que "... se nos presenta como un nexo dinámico de encuentro entre una diversidad de actividades recíprocamente orientadas de actores cuya acción tiene significado y consecuencias para el grupo y la sociedad." (Parker 1994:233)

En América Latina encontramos un continente peculiar ya que en ella se da, por una parte, un proceso de industrialización en el que juega un papel importante la segunda revolución científico-técnica que estaba secularizándolo. "El racionalismo occidental modernizante nos hizo creer durante mucho tiempo que éramos nada más razón [...] lo simbólico, lo mágico, lo místico no tenían cabida real en la concepción del sujeto social." (Parker 1994:231); y, por la otra, nuevos movimientos religiosos, la revitalización de las religiones indígenas ancestrales, las expresiones de religiosidad en ambientes no convencionales y la disolución fuerte del laicismo y el anticlericalismo criollo, que ofrecen categorías para comprender el fenómeno en sí mismo (más allá de la dicotomía sagrado-profano) que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva donde lo corpóreo cumple un papel primordial, como por ejemplo en las concepciones populares (catolicismo popular, expresiones pentecostales o cultos afroamericanos) e indígenas donde la sanación-salvación juegan un papel central. (Ver Parker 1994:231).

La dicotomía central del análisis de Durkheim refleja claramente el paradigma cartesiano al elevar a oposición de esferas contradictorias dos ámbitos. Al reparar en las representaciones de tipo religioso que el hombre se hace del mundo, busca el principio racional y metódico de la simplicidad, "... del formalismo, del dualismo y la no

contradicción. bajo el supuesto filosófico que la razón parte de la idea clara y distinta que tiene la esencia de los cuerpos” (Parker 1994:231); pero también el principio social mediante el cual asocia lo profano con la vida ordinaria y lo sagrado con los momentos rituales extraordinarios. lo profano con el mundo del trabajo y lo sagrado con el ocio improductivo vulgarmente pero productivo religiosamente. “El hombre no puede aproximarse íntimamente a su dios cuando todavía lleva puesto en él las marcas de la vida profana: inversamente, no puede retornar a sus ocupaciones usuales ahora que el rito viene a santificarlas.”[Durkheim 1912:395]

Un primer problema que se plantea es que, al utilizar una oposición excluyente de conceptos, la dificultad de situar cualquier acción particular se agrava ya que la producción de la realidad tiene factores dialécticos de lo socio-cultural-histórico específico: *lo sagrado* se entiende en cada época y en cada sociedad de peculiar manera, lo que condiciona la representación social de esa dicotomía y la transformación e imbricación del significado de lo sagrado-profano y, por tanto, los posibles conflictos. Esto es así porque 1) nunca lo sagrado está enteramente, radicalmente, absolutamente divorciado de lo profano, y viceversa, ni social ni significativamente; y 2) porque la delimitación implica una distinción jerarquizante entre “especialistas” y “no especialistas” de lo sagrado.

Esto escapa a la percepción teórica de Durkheim porque su preocupación se haya centrada en aprehender un hecho fundamental, elemental y universal, lo que lo lleva a descartar los análisis históricos específicos. “Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que han

podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen siempre idénticas funciones. Son estos los elementos permanentes que constituyen aquellos que de eterno y de humano hay en la religión".(Durkheim 1912:4)

De esta manera lo sagrado se encuentra delimitado por una estructura social determinada, por lo cual debe tenerse en cuenta, de forma muy importante, el acceso desigual a la producción y reproducción del sentido religiosamente orientado: "... será la casta de 'especialistas' de lo sagrado [...] la encargada de fijar la delimitación del espacio-tiempo que constituye en forma privilegiada el ámbito de la vinculación con lo extraordinario, lo sobrenatural, lo hierático, lo sagrado"(Parker 1994:243), y es así como, al asegurar constantemente las fronteras entre lo sagrado y lo profano, aseguran para sí mismos el dominio del espacio-tiempo sagrado. Frente a esto ¿no hay límites? La reproducción ¿Se institucionaliza, se cristaliza para siempre?. La respuesta es no, y esto es debido a que aun cuando el fiel tiene acceso, aunque secundario, a ese ámbito de realidad que es lo sagrado, la experiencia histórica y contemporánea que ambos guardan ("especialista" y fiel) los enlaza y dota a lo sagrado de una diversidad de significados.

La creación colectiva es, de esta manera, un desafío a la definición dominante de lo sagrado, a la definición que está siendo impuesta no por una sociedad supraindividual, sino por los grupos e instituciones que detentan el monopolio de lo sagrado, los constituidos por los "especialistas". Dirá Parker que "... la capacidad de creación religiosa de los laicos, no especialistas (muy presente en las creaciones colectivas de las religiones populares, por ejemplo), significa introducir una cuña en la noción sustancialista durkheimiana de lo sagrado." (1994:244)

Coexisten en la realidad latinoamericana sin una contradicción real, de una manera compleja y paradójica tanto la visión de lo científico técnico, por una parte, como lo es la transmutación cultural producida por la segunda revolución científico técnico (la electrónica, la robótica, la telemática, la biotecnología, etc.) que está dando paso a una sociedad pos-industrial; y por la otra, un significado profundamente místico del sentido de la vida, de tal manera que la secularización no penetrará tal como una especialización funcional y técnica de ámbitos de control y manipulación de la realidad. Se busca integrar un espacio sagrado con el propio de lo más cotidiano así como también en lo relacionado con el tiempo. En el primer caso, por ejemplo, en

“... la intimidad del hogar con una imagen: un “santito”, una “virgencita”, un amuleto, etc., en una tendencia de borrar la barrera espacial que define lo sagrado”; [en el segundo] “... al buscar la bendición de Dios en el trabajo y en el hogar, al persignarse antes de hacer una tarea, al orar espontáneamente en el autobús o ante cualquier situación que afecta la cotidianeidad.” (Parker *Ibid*:245)

Podemos encontrar, pues, que en toda religión popular hay una tendencia a la disolución de lo sagrado como entidad exclusiva: 1) sea por la “autogestión” laica de la diversidad de los grupos, cofradías, patronatos, prioratos y comunidades populares en su organización de la piedad; 2) sea por la vía de la participación comunitaria afirmada en el sacerdocio común de los fieles en las Iglesias o 3) por la aparición de agentes no convencionales de lo sagrado: las curanderas, brujas, suerteras, los diversos agentes médico-religiosos tradicionales, etc.

Podemos encontrar hasta aquí tres consecuencias claras: 1) la amenaza de

disolución de la distinción de lo sagrado/profano; 2) la amenaza de disolución de la estructura normativa que legitima la reproducción de la capa de especialistas de lo sagrado y 3) el que nuevos los movimientos religioso-populares requieren de un nuevo lenguaje sacral, inédito, "ocultista", radicalmente novedoso debido a la influencia, entre otros factores, del esoterismo, lo arcano y lo críptico.

Llegado a este punto es claro que si Durkheim plantea que la causa objetiva, "... universal y eterna de las sensaciones sui generis, de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad" (Citado por Parker *Ibid*:248), su reduccionismo sociológico implica no sólo la unilateralidad y exclusivismo de la sociología para el estudio de los fenómenos religiosos sino, además, la *disolución de la especificidad significativa de lo sagrado*. Esto puede ser corroborado por su idea de que las funciones principales de la religión, como lo son la regulación y la integración, bien pueden ser llevadas a cabo por una religión laica y una de estas posibilidades la podemos encontrar con el triunfo de la Revolución de 1789 en la cual, mediante el uso de los ritos y fiestas como renovación de la efervescencia colectiva, "... se instituyó todo un ciclo de fiestas para tener en estado de perpetua juventud sus principios inspiradores." (Citado por Parker 1994:245) Tal planteamiento genera una crítica: lo profano al ser identificable con lo ordinario cabría decir que entonces lo social aparece transmutado fundamentalmente en lo religioso y no en lo profano.

El uso de las categorías dicotómicas durkheimianas implican 1) Aparte de reconocer un universo conceptual fijista, racionalista y deductivo, una exclusión de todo principio dinámico de participación, interacción y dialéctica; al mismo tiempo, se privilegia la conciencia, las estructuras del pensamiento y las representaciones con un fuerte acento

racional y se excluye como principio elemental de lo religioso, lo afectivo, lo emocional y lo corpóreo: 2) Un reduccionismo en relación con "... uno de los términos por cuanto si lo sagrado se define por aquella realidad intocable, lo profano se define por esa realidad que no puede acceder a lo sagrado."⁴⁴ (Parker *Ibid*:252); 3) La aceptación de la creencia de que el alma es inmortal –la sociedad permanece- en tanto que el cuerpo es mortal, negando así la posibilidad "... para una aproximación holística que conciba al cuerpo y al alma como dos caras dialécticas de una misma personalidad (...) dos caras de una misma realidad dialécticamente indisoluble." (Parker 1994:253); y, finalmente 4) Aceptar la idea durkheimiana de que en el origen de lo religioso hay que situar el sentimiento colectivo y valorizar los momentos de "efervescencia" colectiva, pero a condición de que el sentimiento colectivo pueda ser concebido

"... no sólo como una presión moral [...] sino también como sensibilidad corpórea (revalorando lo sensible), afectos y emociones y desplazando lo racional a un plano secundario (...) porque en el proceso de una construcción y representación colectivas cumple un rol en una segunda instancia como elemento reflexivo en la conciencia religiosa." (Parker 1994:254)

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

La apuesta de una reflexión teórico-conceptual crítica está dada porque los sujetos sociales buscan significado tanto intencional, racional y funcionalmente como porque se encuentran invadidos de temores, angustias e incertidumbres en el marco de un proceso de modernización caracterizado por su secuela de desequilibrio e iniquidad, y que en América Latina tiende a incrementar los espacios proclives en los que los sujetos sociales, mediante

⁴⁴ De esta manera lo profano es una categoría residual que estaría más referido a las actividades, creencias, y prácticas vulgares e intramundas que hacen de la dicotomía "... una aproximación teórico-conceptual [...] equívoca para analizar la realidad religiosa que vivimos, sobre todo en América Latina." (Parker 1994:252)

su creatividad colectiva, regeneren los sentimientos religiosos por medio de grupos y ritos religioso expresivos.

CONCLUSIONES

La discusión acerca de la validez, legitimidad y superioridad del conocimiento científico por sobre el filosófico inaugura una nueva época llamada la Modernidad. Esta discusión debe ser puesta en un marco histórico cultural específico ya que es producto y, al mismo tiempo, condicionante de él por la conformación social que permitirá construir.

Bien puede ser parte del desgajamiento que significa la irrupción del protestantismo en el cristianismo, bien de la separación ontológica que se lleva a cabo entre la razón y la materia. La Modernidad inaugura la partición de "lo real" y con ello la aparición de especialidades y especialistas que, con el paso del tiempo y la institucionalización de esa *partición*, generarán una distancia entre ellos y el gran público; establecerá también niveles y jerarquías no sólo entre los tipos de conocimiento sino entre los pueblos y culturas en que se producen y desarrollan y entre aquellos ajenos, extraños a esas realidades.

La separación entre la filosofía y la ciencia como ámbitos excluyentes será continuada por la separación entre conocimientos útiles y prácticos, por una parte, y, por la otra, aquellos que carecen de estas características, los especulativos. La funcionalidad, la *instrumentalización* del conocimiento tendrá legitimidad siempre y cuando sirva a algún fin concreto, específico capaz de dotar al hombre de un control y dominio sobre, primero, la naturaleza, y después sobre los *otros* hombres.

La infraestructura socio-cultural que permitirá el desarrollo histórico de esta configuración social es *una* dentro de la gran diversidad que tiempos y lugares expresan.

infraestructura que permitirá el desarrollo de estas discusiones y que producirá movimientos intelectuales como la Reforma, la Ilustración, el Romanticismo pero también movimientos sociales y políticos como la Revolución francesa de 1789 y progresos tecnológico-económicos como la Revolución industrial.

El avance del conocimiento científico que concibe un mundo mecanicista, funcional que se rige a través de regularidades, cobrará predominio y establecerá las bases epistemológico-culturales que permitan hacer de *una* forma de conocimiento *la* forma por excelencia. La ciencia natural se convierte de esta manera en el modelo de ciencia que proveerá de un auténtico conocimiento y que, al mismo tiempo, *cosificará* al mundo para controlarlo, manipularlo, hacerlo manejable.

La discusión en torno del estatuto de científicidad que el conocimiento de lo social debe librar tiene su parámetro en ese paradigma forjado en las ciencias experimentales, principalmente en la Astronomía y la Física. Para ser auténticamente ciencia, las ciencias sociales deberán regirse de acuerdo a los *cánones* y al *corpus* de la ciencia natural: observación, experimentación y razonamiento. El objeto deberá ser ontológicamente diferenciado del sujeto, las percepciones sensaciones subjetivas deben ser eliminadas así como los sentimientos y valores. Ésta desprendimiento, ésta des-subjetivación del mundo es condición necesaria para un conocimiento auténtico de él.

El positivismo del s. XIX se fundamentará en esta filosofía de la ciencia y buscará construir una Física social, una ciencia que haga de la sociedad un objeto de conocimiento y del conocimiento una vía sistemática, metódica y objetiva capaz de aprehender de forma

legítima y válida sus leyes. su funcionamiento. La explicación de este orden tendrá como finalidad la pertinente acción sobre el mundo de acuerdo a la razón; hombre y mundo participan de la razón y les es inherente pero también trascendente. No hay de esta manera una diferencia entre objetos y métodos de conocimiento puesto que la Naturaleza es una, ya social ya natural.

Una primera crítica a esta cosmovisión vendrá de esos tiempos y lugares donde tanto las repercusiones de la Revolución francesa como las de la Revolución industrial serán recibidas en condiciones socio-culturales y políticas diferentes. El romanticismo de origen alemán se enfrentará en el ámbito cultural a la nueva clase media en la Europa del siglo XIX. clase poderosa producto de ambas revoluciones que le disputaran el poder político, económico y cultural a las clases del antiguo régimen como son la aristocracia, la nobleza y la alta burguesía que se encontraban posicionadas en lo que Elías llama la Sociedad Cortesana. Se enfrentará también al naciente proletariado y a las demandas tanto de igualdad, libertad y fraternidad como a las de progreso.

Éste primer antecedente en la misma Europa es de gran importancia porque plantea la alternativa a un modelo cultural de ciencia, lo somete, pues, a crítica con base en su propia realidad y establece sus límites. La realidad europea no es homogénea pero su expansión la presenta monolítica, los *otros* son diferentes, sus formas organizacionales de la economía, la política, la sociedad, etc., son primitivas y subdesarrolladas por lo que deberán incorporarse al meta-relato construido por una cultura que al mismo tiempo se encuentra, ella sí misma, en construcción.

La vida de Émile Durkheim debe ser ubicada en el contexto de este tiempo y espacio históricos. Durkheim es claro heredero del pensamiento racionalista y del positivismo. Sus preocupaciones son claramente expuestas en el prefacio a la 2ª edición de *De la división del trabajo social* donde expresa la forma en que concibe la problemática social que vive: la anomia o falta de regulación jurídica y moral en que se encuentra la vida económica de la sociedad. Busca encontrar los patrones de regulación e integración sociales que permitan superar ese estado, atendiendo a un conocimiento objetivo. La Sociología como ciencia que estudia los hechos sociales (morales, jurídicos y religiosos) será la ciencia de la sociedad por excelencia.

El modelo cultural de conocimiento que se origina en Europa, en el siglo XIX, responde a una realidad específica, concreta. La necesidad de atender esa problemática lleva a Durkheim a abordarlas con el bagaje cultural históricamente construido del que es heredero. fijar su atención en la función que la religión ha cumplido para la sociedad y buscar, en un mundo en proceso de secularización, con una nueva actividad que realice lo que había realizado la religión. De esta forma es como encontramos que de un lugar secundario pasa a ocupar un lugar central la noción de la religión, la importancia que cobra a partir de un determinado tiempo no tiene que ver con influencias externas sino con la confirmación de su descubrimiento de fuerzas originarias que regulan e integran las conciencias individuales. la sociedad se expresa y distingue tiempos y lugares dotándolos de una sacralidad, de interdictos que limitan el paso hacia ellos sin que se haya operado una transformación ontológica.

El convulso mundo de Durkheim amenaza con desintegrarse y para evitarlo habrá de encontrarse una fuerza lo suficientemente fuerte como para recomponerlo. Esa fuerza debe tener un carácter religioso sin que sea la religión, propiamente, puesto que el *desencantamiento del mundo* ha sustituido a esta por la Ciencia. Ambas pertenecen al mundo social del hombre y lo dotan de categorías y marcos de referencia con los cuales lo habita. el sentido en el mundo, su orientación y ubicación están dados por la visión que de él se tiene. Religión y ciencia, sucesivamente, dotan de una cosmovisión que integra y dirige el actuar cotidiano del hombre.

La realidad latinoamericana es un tiempo y un espacio diferente a la que vivió, enfrentó y concibió Durkheim: los procesos de conquista y colonización europea hicieron de América Latina un continente en el que el dominio político-cultural buscó excluir la otra realidad construida por los originarios de estas tierras. El proceso de mestización supuso esto pero solamente lo encubrió, aparentemente se llevó a cabo pero la peculiaridad, la especificidad, la originalidad hacen de esta realidad una realidad diferente y, por tanto, necesitada de explicaciones propias, suficientes, que den cuenta de ella no por imitación o referencia.

La dicotomía sagrado-profano separa absoluta y radicalmente lo que algunas de las religiones latinoamericanas unen, imbrican y conjuntan. Los espacios y tiempos se combinan sin desencadenar por esto lo nefasto o males sobre el hombre, como ya hemos apuntado en los ejemplos de las imágenes o figuras con que levantan altares en la propia casa o con las plegarias que pueden ser elevadas para invocar la ayuda y no estar necesariamente en el lugar y tiempo de lo sagrado. Esta religiosidad que se manifiesta a

través de cultos afroamericanos, pentecostales, chamanes, sacerdocios comunitarios, etc., conforma una religiosidad de tipo popular que requiere nuevas categorías y marcos conceptuales capaces de aprehender lo que la estructura teórico-normativa de Durkheim deja escapar.

Lo que pretendemos establecer es la necesidad de una crítica que nos permita discernir entre la pertinencia en el uso del legado cultural y la aplicación pronta e imitativa de él sin atender a las condiciones de la propia realidad. No es desconociendo el legado sino asumiéndolo críticamente como podemos llevar a cabo una mejor aproximación a la realidad.

El contexto histórico, la infraestructura socio-cultural y el cambio social deben ser nuestras referencias para el estudio de la realidad pero también para el estudio de los propios autores clásicos. Entre la realidad y nosotros se debe recurrir a los clásicos como mediación pero siempre en diálogo y debate con sus planteamientos, supuestos e ideas en relación con los tres puntos mencionados en éste último párrafo.

La crítica del eurocentrismo corre el riesgo de caer en lo que se critica y con eso hacer de Latinoamérica, África o Asia un nuevo pero viejo *etnocentrismo*: Las particularidades no pueden establecer la universalidad sino apenas un trazo que confluye pero distinto de otros trazos. No existe el proyecto civilizatorio sino un cúmulo de proyectos distintos que se encuentran en lucha por el predominio. La diversidad cultural debe ser mantenida y, con ella, las diferentes manifestaciones o expresiones, encontrar la particularidad y originalidad de ellas nos permitirá una respuesta frente a la colonización.

subordinación u opresión de que en los últimos cinco siglos han sido objeto la culturas y pueblos que llegaron “tarde” a la Historia del Hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander C. Jeffrey., "La centralidad de los clásicos", en Giddens, Anthony *et al.*, *La teoría social, hoy*. Madrid 1990. Alianza editorial-Conaculta. Traducción por Jesús Alborés.

Alpert. Harris., *Durkheim*,(1939). México D.F. 1986. FCE (2ª edición en español). Traducción por José Medina Echavarría.

Bruun. Geoffrey., *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*., México D.F. 1964 FCE (1ª edición en castellano). Traducción por Francisco González Aramburo.

Comte. Augusto., *Ensayo de un sistema de política positiva*. México D.F. 1979, UNAM.

----- *La filosofía positiva*. México D.F. 1990, Ed. Porrúa. (4ª edición).

Cueva Jaramillo. J., "Etnocentrismo y conflictos culturales: antropología de la aculturación", en *Culturas. América Latina y el Caribe: identidad y pluralismo* vol. V núm. 3 UNESCO 1978.

Durkheim. Émile., "Les Etudes de science sociale".(1886), *Revue Philosophique* XXII. (Citas por Ramón Ramos 1995)

-----"Recensión de Guyau, M. L'irreligion de l'avenir".(1887), *Revue Philosophique* XXIII. (Citas por Ramón Ramos 1995)

----- *De la división del trabajo social*. Vols. I (1893), Barcelona 1993. Ed. Planeta-Agostini. Traducción por Carlos G. Posada. 1893a

----- *De la división del trabajo social*. Vol. II(1893), Barcelona 1993, Ed. Planeta-Agostini. Traducción por Carlos G. Posada. 1893b

-----*Las reglas del método sociológico*.(1895), Barcelona 1990, Alianza editorial.

----- *El Suicidio*.(1897), México D.F. 1998, Ed. Coyoacán (4ª edición).

-----"Sobre la definición de los fenómenos religiosos".(1899), *L'Anne Sociologique*. Vol. II (Citas por Lukes y Ramos).

----- "Lettres au Directeur de la Revue Neo- Scolastique". (1907) (Citas por Lukes y Ramos).

-----*Las formas elementales de la vida religiosa*.(1912), México D.F. 1995. Ed. Coyoacán. Traducción por Ramón Ramos Torre.

Gouldner. Alvin W., *La sociología actual: renovación y crítica*.(1973), Madrid 1979. Alianza Universidad. Traducción por Nestor Míguez.

----- *La crisis de la sociología occidental*.(1971), Buenos Aires 1973. Amorrortu editores.

Habermas Jürgen., *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I. (1981) Buenos Aires 1989. Ed. Taurus. Traducción por Manuel Jiménez Redondo.

Hubert. René., *Comte. Selección de textos*.(1943), Buenos Aires 1943. Ed. Sudamericana.. Traducción por Demetrio Nañez.

Huntington. Samuel P., "El Occidente: único, no universal", en *Metapolítica* núm. 3 vol. I, julio-septiembre de 1997. Traducción por Reyna Carretero y César Cansino.

Lander. Edgardo., "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Lander, Edgardo.(compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.*, Venezuela 2000, CLACSO-Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. 2000a

Lander. Edgardo., Modernidad, colonialidad y posmodernidad en Moreno, Amado y Pineda, Nelson.(coords.), *Globalización y Desigualdad en América Latina.*, Mérida (Venezuela) 2000. Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.2000b

Lukes. Steven., *Émile Durkheim. Su vida y su obra.*, Madrid 1984, siglo XXI editores-Centro de Investigaciones Sociológicas (3ª edición).

Mardones. J.M.y Ursua. N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica.*. México D.F. 1987. Ed Fontamara..

Nisbet. Robert., *La formación del pensamiento sociológico*. Vol. I(1966), Buenos Aires 1969. Amorrortu editores (1ª edición en castellano). Traducción por Enrique Molina de Vieda.1969a

-----*La formación del pensamiento sociológico*. Vol. II(1966), Buenos Aires 1969. Amorrortu editores (1ª edición en castellano). Traducción por Enrique Molina de Vieda.1969b

Parker G., Cristián., "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina". en *Revista Mexicana de Sociología* año LVI núm. 4 octubre-diciembre de 1994.

----- *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista.*. México D.F. 1993, FCE.

Ramos Torre. Ramón., "Estudio preliminar"(1995), en Durkheim, Émile., *Las formas elementales de la vida religiosa.*(1912). México D.F.1995. Ed. Coyoacán. Traducción por Ramón Ramos Torre.

Randall. Collins., *Cuatro Tradiciones Sociológicas.*, México D.F. 1996, UAM-Iztapalapa (2ª edición).

Wallerstein. Immanuel., "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales". en *New Left Review* núm. 0 enero de 2000 (edición en castellano).

-----*Impensar las ciencias sociales.*(1991), México D.F. 1998, UNAM-siglo XXI editores-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Traducción por Susana Guardado.

-----*Abrir las ciencias sociales.*(1996), México D.F. 1999, UNAM-s.XXI editores-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Traducción por Stella Mastrángelo.

Winch, Peter., *Ciencia Social y Filosofía.*(1963), Buenos Aires 1972, Amorrortu editores (1ª edición en castellano). Traducción por María Rosa Viganó de Bonacalza.

Wright Mills. C., *La imaginación sociológica.*(1959), México D.F. 1961. FCE (1ª edición en castellano). Traducción por Florentino M. Torner.

Zea. Leopoldo., *Discurso desde la marginación y la barbarie.*(1988), México D.F. 1990, FCE.

----- *Filosofía de la Historia Americana.* México D.F. 1978. FCE.

----- *¿Por qué América Latina?.*, México D.F. 1988, UNAM.

----- *La filosofía americana como filosofía sin más.*, México D.F. 1969, siglo XXI editores.

----- "La cultura latinoamericana y su sentido libertario", en *Identidad cultural latinoamericana. Enfoques filosóficos literarios.* ed. Academia., La Habana 1994