

RELIGIOSIDADES INSTITUYENTES / RELIGIONES INSTITUIDAS

Enrique Carretero Pasin

Universidad de Santiago de Compostela

*Siempre ha habido iglesias para
ocultar la muerte de Dios o para
ocultar que Dios estaba en todas
partes, lo que es lo mismo.*

[Jean Baudrillard]

Resumen.- El presente texto pretende mostrar la compleja dialéctica existente entre *lo instituyente* y *lo instituido* que actúa en el dominio de lo religioso. Para ello, distingue, primeramente, entre *religiosidad* y *religión*, poniendo de relieve la peculiaridad de la relación que se da entre ambas. Por una parte, resalta cómo la pervivencia de la originaria *religiosidad instituyente* pasa por la transformación de ésta bajo la forma de *religión instituida*. Por otra parte, revela, asimismo, cómo las formas de *religión instituida* reprimen y, al mismo tiempo, exacerbaban la liberación de una *religiosidad instituyente* que, emanada espontáneamente de la dinámica un grupo social, nace como alternativa u oposición a la *religión instituida*.

Palabras clave.- *Religión, Religiosidad, Instituyente, Instituido, Sagrado.*

Abstract.- The present text it tries to show the complex existing dialectics between the instituting thing and the instituted that acts in the domain of the religious thing. For it, it distinguishes, first, between religiousness and religion, emphasizing the peculiarity of the relation that is given between both. On one hand, it highlights how the survival of the original instituting religiousness happens for the transformation of this one under the form of instituted religion. On the other hand, it reveals, likewise, how the forms of instituted religion suppress and, at the same time, they irritate the liberation of an instituting religiousness that, come spontaneously from the dynamics a social group, it is born as alternative or opposition to the instituted religion.

Key words.- *Religion, Religiousness, Instituting, Instituted, Sacred.*

I

A pesar de los prepotentes augurios suscitados a raíz de la época moderna, victoreando ésta una definitiva disolución de lo religioso que debiera dar paso a una nueva fase histórica gobernada por una endiosada racionalidad científico-técnica, la temática en torno a la idiosincrasia sociológica de la religión no es, ni mucho menos, un problema totalmente zanjado. Más de dos siglos después de que las sociedades occidentales comenzaran a verse afectadas por un

creciente proceso *desacralizador* que parecía vaticinar un declive de lo religioso, asistimos a una sorprendente y renovada vitalidad de éste, aún cuando esta *diagnosis* pase por el reconocimiento de la existencia de una *religiosidad* deslindada ahora del marco propio de unas instituciones eclesiásticas tradicionalmente monopolizadoras de la gestión del orden de lo sagrado. Los Dioses, en suma, no parecen estar en modo alguno muertos, sino que, por el contrario, sobreviviendo a los avatares secularizadores, retornan sobre la escena social con un nuevo rostro. Encarar, no obstante, la elucidación de la peculiar *religiosidad* fermentada en el mundo contemporáneo exige, en síntesis, un doble punto de partida:

1. La aceptación de una *falla* en el proyecto *desacralizador* enarbolado en Occidente a raíz de la modernidad; aquel que, por recordar a Ortega, no ha llegado a percatarse de que *ideas* y *creencias* constituyen ámbitos nítidamente diferenciados de la experiencia tanto individual como social. De ahí la ilegitimidad de un enjuiciamiento, como el llevado a cabo en la modernidad, de la segundas desde la óptica de las primeras.
2. El reconocimiento de que la naturaleza de lo sagrado excede con creces el marco de circunscripción de la religión institucionalizada propiamente dicha. La religión institucionalizada será, de hecho, la figuración en donde lo sagrado se nos tornará reglamentado, sujeto a una regulación.

En la actualidad, el decorado cultural de las sociedades occidentales nos revela la efervescencia de un *magma* de *religiosidades* que discurren por cauces divergentes a la tradicional religión oficial. Así, la descomposición del *nomos* sagrado cristiano iniciada en la modernidad y resultante del despliegue de su programa secularizador favorecerá la eclosión de nuevas formas de *religiosidad* de carácter ahora profano. Dichas formas de *religiosidad* se gestarán precisamente a raíz del dismantelamiento del *universo simbólico* cristiano, hasta entonces erigido en *matriz central* y homogénea de la cual se irradiaba un *sentido* global a la totalidad del acontecer social. Asimismo, el proceso de paulatina erosión y declive de este *universo simbólico* alimentará, a modo de contrarréplica, el incremento y la acentuación de un abanico dispar de nuevas *religiosidades*. En suma, la crisis de la religión tradicional ha propiciado el estallido de una *religiosidad* no oficial. A este respecto, la panorámica religiosa de las sociedades occidentales, aparentemente *desacralizadas*, vendría caracterizada por los siguientes rasgos:

1. La traslación, o para algunos metamorfosis, de lo sagrado a ámbitos supuestamente considerados como profanos y, en especial, marcados por una impronta política. De este modo, la época moderna sacralizará institucionalmente, ya desde el preciso momento en que se inaugura la realización de su ensalzado programa secularizador, categorías hasta entonces desprovistas de un *aura* sagrada, tales como *La Patria*, *Los Derechos humanos*, o indisociablemente ligado a éstos *El Trabajo*.
2. El fermento de una *religiosidad* grupal, propiamente profana, extendida y proyectada sobre un abanico múltiple de figuras o elementos de fuerte carga simbólica pertenecientes a campos tales como el deporte, la música o el cine. En ella, saldrán a relucir sentimientos colectivos como la veneración, la fidelidad o incluso el amor, tradicionalmente considerados patrimonio prácticamente exclusivo de lo religioso.

3. Una creciente «demanda de lo absoluto» que ya no se reconoce en la tradicional oferta de sentido promulgado desde las instituciones religiosas y que abonará el florecimiento de un crisol de religiones, más o menos variopintas, de corte en muchos casos fundamentalista o exotérico, alternativas o nacidas en oposición a las religiones institucionalizadas. Su intención será, como denominador común, la búsqueda de nuevas formas de *experienciar* la vida de modo que ésta cobre sentido.

¿Cómo descifrar las claves del constante contraste, tensión y oposición entre las *religiones oficiales, institucionalizadas* y las *religiosidades no-oficiales*, aquellas emanadas espontáneamente del sentir colectivo?, ¿qué tipo de entrelujo mantienen ambas?. Las *categorías de lo instituyente y lo instituido*, así como la dialéctica existente entre ambos, nos permitirá, al aplicarlas al dominio de lo religioso, una clarificación de dichas interrogantes.

II

El ambiente intelectual francés de los años setenta del pasado siglo será determinante para que, por vez primera en el recorrido histórico del pensamiento sociológico, llegue a fraguar una elaboración teórica de las complejas relaciones entre *lo instituyente y lo instituido*. El desencanto suscitado por el descubrimiento de la esclerosis burocrática de los ideales marxistas bajo su plasmación en los regímenes comunistas de la antigua Europa del Este, será el hecho desencadenante para que sociólogos y filósofos vinculados al grupo *Socialisme ou barbarie*, como Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard, Edgar Morin, Claude Lefort, pero también otros como Guy Debord o Michel Maffesoli, repiensen la naturaleza de la revolución desde unos parámetros distanciados de los propuestos en su momento desde el marxismo clásico. El propósito común en estos autores había radicado en tratar de repensar el significado de la revolución, una vez asumido el reconocimiento de la conversión de los sueños y esperanzas colectivas en otra hora encaminados a una transformación radical de la sociedad en una petrificada estructura política amparada en una cerrada dogmática ideológica oficial. En última instancia, se trataba de dar cuenta de la siguiente interrogante: ¿El inevitable destino de todo fervor revolucionario es, una vez apagada la llama que encendiera su fulgor, el mantenimiento del orden social?, ¿qué perverso y aparentemente incontrolable ardid histórico convierte a la revolución en su antítesis?.

En este contexto, se hacía necesario formular una nueva concepción de lo social que permitiese esclarecer el por qué el espíritu revolucionario deviene fosilización ideológica y burocratización política. La dialéctica de *lo instituyente y lo instituido* es un intento de repensar lo social para dar cuenta de lo anterior.

Autores de raigambre francesa como Cornelius Castoriadis (1983-1989), Michel Maffesoli (2002) o a su modo con su distinción entre *tácticas y estrategias* Michel de Certeau (1990), o en España Jesús Ibáñez (1985) y José Angel Bergua (2006), han desarrollado distintas formulaciones teóricas de la relación entre *lo instituyente y lo instituido* que moviliza toda vida social. Esta relación podría condensarse en los siguientes puntos:

1. *Lo instituyente* haría referencia a una instancia antropológica inscrita en toda sociedad y a partir de la cual se instauraría una incesante multiplicidad de creaciones culturales de diversa índole. La relevancia atribuida a *lo imaginario instituyente* nos permitiría concebir la sociedad como una constante auto-creación y auto-institución de formas culturales siempre nuevas. Cornelius Castoriadis, quien ha acometido la empresa de edificar una renovadora ontología social en donde se otorga un primado esencial a la *creación* social, atribuye, de este modo, al *Imaginario social* esta facultad *instituyente* que posibilitaría la emergencia de la novedad histórica. En sus términos, *lo imaginario instituyente* sería «emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial» (Castoriadis, 1989: 38). Ahora bien, según Castoriadis, una de las dimensiones de actuación de este *imaginario instituyente* consistirá en un connatural enfrentamiento y subversión con respecto al orden socialmente instituido, «consiste en su aportación a la posición de formas-tipos-*eidé* distintos que los que ya existen y valen para la sociedad, aportación esencial, ineliminable, pero que presupone siempre el campo social instituido y los medios que proporciona, y que sólo se convierte en aportación (algo distinto del ensueño, la veleidad o el delirio) en tanto es socialmente retomado bajo la forma de modificación de la institución o de posición de otra institución» (Castoriadis, 1989: 164-165). Con anterioridad, la caracterización de la lógica de las *formas culturales* de Georg Simmel, entendida ésta como una irresoluble tensión entre *vida* y *forma*, entre *creación* y *objetivación*, ya había apuntado en una dirección bastante semejante al planteamiento de Castoriadis. Simmel (2000) entendía, en un lenguaje todavía teñido de resonancias metafísicas, la esencia de toda cultura a partir de la fecundidad atesorada en un dinamismo creador *instituyente* para trascender la realidad socialmente *instituida*, para traspasar las manifestaciones culturales *objetivadas*. Para él, un irreprimible impulso vitalista y creador de «*más-vida*» se orientaría permanentemente a la irrigación y renovación de aquellas *formas culturales* ya *reificadas*. La *trascendencia de la vida* actuaría, así, buscando sobrepasar, ir más allá, de los límites impuestos a partir de la realidad histórica *instituida*. Por otra parte, en esta relación intrínsecamente *conflictual* que se da entre *lo instituyente* y *lo instituido* se recibe el eco de un inmemorial y recurrente juego de oposición, y a la vez aproximación, latente en toda vida cultural. Entre otros, Nietzsche buscará explicitarlo mediante la formulación de una tensión entre el *instinto dionisiaco* –propio de la embriaguez, el entusiasmo, la desmesura- y el *instinto apolíneo* –propio de la *forma*, la figura, la plasticidad. Esos dos *instintos* -decía Nietzsche- «tan desiguales caminan parejos, las más de las veces en una guerra declarada, y se excitan mutuamente para creaciones nuevas» (Nietzsche, 1980: 25).

2. En ciertos autores, la contraposición establecida entre *lo instituyente* y *lo instituido* será considerada como una ley fundamental que, en general, gobierna toda estructuración social, posibilitando una incesante regeneración del cuerpo social que evite su esclerosis. Esto es lo que Francesco Alberoni analiza, recurriendo para ello las categorías de lo que él llama *Estado naciente* e *Institución*. El *Estado naciente*, caracterizado por una efervescencia colectiva desencadenante de una novedad histórica, tendría una duración exclusivamente transitoria, pero como resultado de su iniciación se interrumpen y vuelcan las relaciones sociales instituidas y se construyen unas nuevas. No obstante, dado que el *Estado naciente* tiene una vida propiamente efímera,

devorada por el devenir temporal, finalmente se restauraría nuevamente una vida social instituida en la que, eso sí, se ha experimentado una profunda transformación. Dice Alberoni a este respecto: «El grupo de hombres en cuyo seno se constituye un estado naciente intenta siempre construir una modalidad de existencia totalmente distinta de la cotidiana e institucional; pero, al hacer esto, precisamente para explorar esta posibilidad, está obligado a darse una forma, una estructura, a convertirse, en un cierto punto, en proyecto concreto e histórico, a chocar con las fuerzas concretas e históricas presentes, convirtiéndose así él mismo en institución y cotidianidad» (Alberoni, 1984: 43). A su vez, desde una óptica similar, Michel Maffesoli entiende la sociedad en su conjunto y cada institución social en particular al modo metafórico de un cuerpo al que el tiempo desgasta y que exige una permanente renovación. A su juicio, la fuerza de *lo instituyente* radicaría en la facultad de la *potencia (puissance)* albergada en *lo social* para crear expresiones culturales nuevas dinamizadoras de lo social y alternativas a las estructuras sociales *instituidas*. La *potencia* sería, entonces, «una labilidad social que remite a una movilidad de todo lo existente», «plenitud, desarrollo social y orgánico que se vive en el presente y que expresa la autoafirmación de todo elemento del microcosmos y del macrocosmos» (Maffesoli, 1981: 53). Pues bien, para Maffesoli (2002: 245), este dinamismo *instituyente, fundador* (por cuanto funda la novedad en lo histórico) e inscrito en la *potencia* finalmente acabaría por esclerotizarse al adoptar una forma instituida; lo que, a su vez, demandaría una nueva fuerza *instituyente* que reavive nuevamente el cuerpo social. Desde esta perspectiva, la vida social es considerada como un vaivén constante e inacabado entre *lo instituyente* y *lo instituido* que se retroalimenta permanentemente, es vista en términos de una *cenestesia* que garantizaría un «equilibrio siempre móvil» (Maffesoli, 1993: 124). Para decirlo en palabras de Henri Desroche, «las sociedades se convierten en suicidas cuando despliegan *demasiado* pero también no lo suficiente de imaginación» (Desroche, 1973: 226).

3. Las categorías de *desorden* y *orden* se encuentran directamente implicadas en la dialéctica *instituyente/instituido*. *Lo instituyente* entraña la introducción de una dosis de *desorden* (el desorden que entraña toda creación social) en el *orden* que caracteriza a *lo instituido*. No obstante, el destino final de este *desorden instituyente* será, paradójicamente, una refortalecida mutación del precedente *orden instituido*. Este movimiento es equiparable, si presuponemos una concepción de lo social en analogía con un organismo vivo, a lo que ocurre en los sistemas *auto-organizativos*. Los planteamientos *onto-epistemológicos* derivados del reciente modelo biológico propuesto por Henri Atlan, por ejemplo, inciden en cómo el principio de *desorden* (el ruido) es utilizado y transformado finalmente en decisivo factor organizativo. En definitiva, muestran que los sistemas auto-organizativos se alimentan y perviven precisamente de lo nuevo y de lo aleatorio; en suma, del desorden que aparentaba provocarles un desequilibrio interno y que, sin embargo, propicia una nueva reorganización con propiedades nuevas. De ahí que, en el dominio de la biología, «la creación de significaciones» que conlleva el *desorden* inoculado sea la principal garantía del funcionamiento *auto-organizativo* (Atlan, 1979: 39-59); (Atlan, 1986: 83-88). Jean-Pierre Depuy (1990: 211-251), Edgar Morin (1995: 88-110) o, a su modo, Georges Balandier (1996: 173 y ss.), entre otros, han intentado trasladar este novedoso paradigma biológico al campo de la ciencia social, planteando una visión de lo social en donde *orden* y *desorden* se encuentran entremezclados

en un fenómeno de constante retroalimentación conjunta. En suma, *lo instituyente* y *lo instituido* no son categorías dicotómicas que mantengan un diametral antagonismo, sino que mantienen un entre-juego dialéctico constante.

Desde otra vertiente teórica, la de la *antropología de las religiones*, al interpretar el significado de la *fiesta*, se ha llegado a una conclusión similar a los planteamientos *auto-organizacionales*. El espacio/tiempo de la *fiesta* es la dimensión genuinamente constitutiva albergada en toda colectividad mediante la cual se produce un retorno a lo que Roger Caillois llama un «Caos creador, a la *rudis indigestaque moles*, de la que nació y renacerá el universo organizado» (Caillois, 1996: 142). La *fiesta* implica el *desorden instituyente* apoderándose por completo de la escena social. Así, por ejemplo, en las sociedades arcaicas, en el periodo festivo se confiaba el poder a un personaje encargado de infringir todas las prohibiciones y de entregarse a todos los excesos; el cual personificaba al soberano mítico de la *Edad de Oro-Caos*. Una vez reestablecido el *orden* social, se destrona, se expulsa y finalmente se sacrifica ritualmente a este efímero soberano. La auténtica función del *desorden festivo*, como *paroxismo* de la vida, no obstante, será la purificación y el rejuvenecimiento de un cuerpo social desgastado por el propio *orden*. El sagrado *infractor* da paso, de esta manera, a un *sagrado reglamentado*, la desmesura refortalece y renueva la norma; reactivándose la primigenia conversión del *caos* en *nomos*. La *fiesta*, en definitiva, entraña la irrupción de una desatada energía creadora *instituyente*, ligada al *caos*, al *desorden*, encargada, sin embargo, de realimentar un renovado *orden*. Es el análogo papel, según Maffesoli, reservado a *lo orgiástico* siempre necesario en cualquier estructuración social, a saber, favorecer la integridad y la permanencia de lo social, en la medida en que paradójicamente «la extralimitación moral refuerza el vínculo ético» (Maffesoli, 1996: 24).

III

La dialéctica entre las categorías analíticas de *lo instituyente* y *lo instituido* es un utillaje teórico fecundo para descifrar las claves del surgimiento, dinamismo e institucionalización del acontecer religioso como fenómeno social. Para ello, desde un punto de vista estrictamente sociológico, conviene discernir previamente dos facetas distintas de la vida religiosa. Por una parte, una *religiosidad* en estado puro, *desregulada*, *desinstitucionalizada*, emanada espontáneamente del sentir colectivo y a la que llamaremos *religiosidad instituyente*. Por otra parte, la religión como fenómeno institucionalizado, sujeto a reglas, a normas, a una codificación tanto legal como doctrinal y a la que llamaremos *religión instituida*. Como ha subrayado el estudio clásico de Henri Desroche (1973: 197) en su examen sociológico de las distintas modalidades del fenómeno religioso, hay una unanimidad en la tradición sociológica al delimitar en éste dos polos: el primero correspondiente a su emergencia bajo la forma de acontecimiento efervescente, explosivo, *fundante*, de la conciencia colectiva; el segundo correspondiente a su transmisión bajo la forma de una institución establecida sujeta a las pautas de la tradición. Ambas vertientes de lo religioso guardan una relación acorde a las directrices a las que se sujeta la relación existente entre *lo instituyente* y *lo instituido*. El mismo Desroche (1972: 90) utilizará las denominaciones *nivel de la innovación* y *nivel de la repetición*

para distinguir estos dos aspectos diferenciadas en donde se mueve la religión, señalando como un importante desafío para la *sociología de la religión* la comprensión de un doble eje que rige la dialéctica entre ambas: la de la *innovación* en el seno de la *repetición* (reavivaciones, iluminaciones, «misiones», «mesianismos»), la de la *repetición* como sistema de constreñimiento de la *innovación* (liturgias, cánones, uniformización, de cultos o de creencias..., papeles jerárquicos, etc.).

III. I

La *religiosidad instituyente* es la religión en su estado efervescente, *vivo*, pero, como contrapartida, en un estado todavía *líquido*; correspondiente con la fase emergente, disruptiva, con el *statu nascendi*, de todo movimiento religioso. En buena medida, la *religiosidad instituyente* brota como una energía social alternativa y desafiante frente a una *religión instituida* incapaz de responder a las demandas requeridas por la colectividad en una concreta coyuntura histórica. No obstante, con el transcurrir temporal, el destino inevitable para la pervivencia de la *religiosidad instituyente* será su conversión final en *religión instituida*, la modificación de su originaria espontaneidad bajo la fijación *ritualizada y repetitiva* a una regla, la petrificación institucional de la, en otro tiempo, fuente de ebullición de energía creadora e innovadora. La religión no se substraerá, pues, a la lógica general rectora de todo proceso de institucionalización social que, al decir de Peter Berger y Thomas Luckmann, «aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores» (Berger-Luckmann, 1986: 76); comportando como ventaja el proporcionar una repetición, una regularidad y una estabilidad que exima a los individuos de la ardua tarea de afrontar decisiones y elecciones en cada situación social nueva. Así, de este modo, es como el *desorden* inscrito en la *religiosidad instituyente* da paso al *orden* determinante de la *religión instituida*.

Por otra parte, no fue, en absoluto, baladí que uno de los ataques de la Reforma protestante en contra del catolicismo se hubiese centrado sobre una supuesta ritualidad vacía de contenido y desanclada de una actitud religiosa interior. No en vano, a toda *religión instituida* le es consustancial un formalismo ritual, una *repetición*. El rito, reconociendo las inquietantes fuerzas del desorden que se ciernen constantemente sobre un siempre vulnerable cuerpo o institución social, favorece la victoria del orden, la regularidad y la estabilidad sobre el desorden, la irregularidad y la inestabilidad. En esta dirección, Mary Douglas (2001: 80-85) ha señalado tres dimensiones de operatividad del rito, no sólo religioso sino también profano, vinculadas inequívocamente a su capacidad para convertirse en factor preservador del orden social: crear un marco espacio-temporal particular en el que se imponen unos límites a la experiencia en donde se incluya lo propio o deseado y se excluya lo impropio o no deseado; estimular la memoria y ligar, en un continuismo temporal, el presente a un pasado pertinente; y finalmente regularizar la experiencia para que todo acontecimiento adquiera una significación coherente en un conjunto global. Una conclusión similar, aunque desde otro prisma teórico, se desprende de la función asignada por Elias Canetti (2000: 15-28) a la religión: lograr introducir una *meta*, ubicada en un orden trascendente, a la que únicamente se debiera tener acceso a través de incondicionales esfuerzos y sumisiones; y

que, además, lleva connaturalmente sobreañadida la instauración de una *repetición ritual* en la que el cuerpo social se autovacuna de sí mismo, intercepta el peligro destructivo derivado de un potencial *estallido* y expansión de una *masa* abandonada a su libre curso.

Los clásicos de la sociología, en los que, como es sabido, la problemática en torno a la religión ocupa un lugar descollante, se han percatado ya, aunque no llegasen a ofrecer una explícita formulación de ello, de la tensión entre *lo instituyente* y *lo instituido* que opera en el dominio de lo religioso.

Así, por ejemplo, el emblemático análisis del *carisma* llevado a cabo por Max Weber es una excelente ilustración de lo anterior. El *carisma*, según Weber, es una *aura* extraordinaria atribuida a algunas personalidades poseídas de fuerzas sobrehumanas o sobrenaturales o a personalidades consideradas como enviados de Dios, cualidades inasequibles, por otra parte, al resto de los hombres. El vínculo de los adeptos con respecto a la figura *carismática* entraña una fuerte carga emotiva, propiamente *irracional*, en donde se entremezclan sentimientos de entrega, entusiasmo y esperanza. El *carisma* es, en sí mismo, algo extraño a la economía. Su naturaleza está, más bien, asociada a un sentimiento de religioso de “misión” que, en sociedades marcadas por la tradición, puede llegar a convertirse en *fuerza revolucionaria*, dado que, al decir de Weber, «significa una variación de la dirección de la conciencia y de la acción, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al “mundo” en general» (Weber, 1993: 196-197). Pues bien, en aras del mantenimiento de la identidad del grupo religioso o también en su caso político, el decurso natural del *carisma* será, en la terminología weberiana, la *rutinización*. La persistencia del *carisma*, al pretender quedar cimentado éste ahora sobre unas bases cotidianas duraderas, exige su conversión en una expresión racionalizada (legal y tradicional). «Supuesto de la rutinización es la eliminación del carácter peculiar del carisma como ajeno a lo económico, su adaptación a las formas fiscales (financieras) de la cobertura de las necesidades y, con ello, a las condiciones económicas de los sujetos a impuestos y tributos. Ahora, frente a los “legos” de las misiones en proceso de prebendarización está el “clero”, el miembro partícipe (con “participación”) de lo carismático, sólo que rutinizado como cuadro administrativo (sacerdotes de la iglesia naciente); y frente a los sujetos a tributo –“súbditos de tributo” –están los vasallos, prebendarios y funcionarios de la asociación política naciente –del “estado” en el caso racional-, o quizá los funcionarios del partido, si han sustituido a los “hombres de confianza”» (Weber, 1993: 201).

El bien conocido estudio en torno a la génesis del fenómeno religioso en las tribus australianas llevado a cabo por Emile Durkheim conduce a un término semejante al de Weber. Así, Durkheim realza cómo el surgimiento de las primeras manifestaciones religiosas se encuentra indisolublemente ligado a determinadas ceremonias señaladas en las que periódicamente se despierta y desata una *efervescencia colectiva* en donde se disuelve la individualidad en un frenesí colectivo. «Pues bien, –afirmará Durkheim- la aglomeración por sí misma actúa como un excitante excepcionalmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones

externas: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente. El impulso inicial va de este modo ampliándose a medida que se repercute, del mismo modo que un alud crece a medida que avanza» (Durkheim, 1982: 202-203). En dichos actos ceremoniales, indica Durkheim, se produce una fractura de la existencia cotidiana y los que en ellas coparticipan toman contacto y se ven arrastrados por «fuerzas extraordinarias» que les sirven de mediadoras con un nuevo orden de la existencia: la de lo sagrado. La religión, concluirá Durkheim, nace, en realidad, como resultado de este *delirio colectivo*. Pero esta fuerza de lo sagrado, que en realidad no es más que la fuerza de lo social, necesita ser objetivada, hacerse ostensible, en un emblema totémico que permita, de este modo, la recreación y perduración del primigenio sentimiento de fusión colectiva. El tótem al que se rinde culto es una primera figura ya simbólicamente institucionalizada, fijada y ritualizada de una desmesura originaria, -la de lo sagrado-, que por principio es intrínsecamente reacia a toda medida. Pero es más, Durkheim insistirá en mostrar que la idea de religión es inequívocamente inseparable de la idea de Iglesia, que no hay religión sin Iglesia. La existencia de la Iglesia, expresión ya definitivamente reglamentada e institucionalizada del sentimiento religioso, obedecerá, entonces, a la necesidad de que este originario sentimiento de fusión e identificación colectivo en torno a un común ideal quede inmunizado ante los posibles efectos desgastadores provocados por el paso del tiempo. La Iglesia, con las prácticas ritualizadas, los dogmas y la estructura legal que la acompaña, es, así, un elemento garantizador de la pervivencia de toda religión. Por eso, Maurice Halbwachs, un continuador de la estela abierta por Durkheim, dirá que la dogmática religiosa juega un papel preponderante para la permanencia de la *memoria colectiva* religiosa, tratando de testimoniar y conservar un vínculo establecido entre los miembros de un grupo en un tiempo pasado, «dando lugar a una declaración de grupo» (Halbwachs, 1994: 204).

La polarización existente entre la dimensión *instituyente* e *instituida* de toda religión, así como el proceso de conversión de la primera en la segunda, se encuentra, a modo de constante aunque bajo formulaciones distintas, en pensadores tan dispares como Henri Bergson, Georges Bataille o Victor Turner, en los cuales la religión ha estado permanentemente en el centro neurálgico de sus inquietudes filosófico-sociológicas.

La dicotomía planteada por Bergson entre *religión estática* y *religión dinámica* es equiparable a las dos dimensiones anteriormente mencionadas, -*instituida* e *instituyente*-, albergadas en toda religión. La *religión estática* tiene como función exclusiva mantener el orden social, evitando, así, la desintegración de la sociedad. Para ello, institucionaliza y reglamenta la vida de sus fieles mediante leyes y preceptos garantizadores, en última instancia, de la estabilidad y duración de la sociedad. Al mismo tiempo, la *religión estática* reporta en el individuo la seguridad existencial necesaria para afrontar con un mínimo de confianza las vicisitudes cotidianas. La *religión dinámica*, por el contrario, se manifiesta especialmente en el *misticismo* como expresión de una toma de contacto con el impulso creador, con el *élan*, atesorado en la vida; como un intensificador de la fe religiosa que ansía una transformación radical de la humanidad. «El papel de los místicos –afirma Bergson- consistiría, pues, únicamente en darle a la religión, para trasmitirle calor, una parte del ardor que les anima a ellos» (Bergson, 1996: 301). ¿Qué es, en última instancia, la

religión ya *hecha*, institucionalizada?. Bergson lo formula en los siguientes términos: una degradada cristalización religiosa, bajo una forma intelectualizada y generalizable, nacida de un originario y vivo sentimiento místico. «De una doctrina que sólo es doctrina, difícilmente surgirá el entusiasmo ardiente, la iluminación, la fe que levanta montañas. Pero si partimos de esta incandescencia, veremos a la materia en ebullición vaciarse sin dificultad en el molde de una doctrina, o incluso transformarse en esa doctrina al solidificarse. Así pues, nos representamos la religión como la cristalización, producida por un sabio enfriamiento, de algo que el misticismo vino a depositar, ardiendo en el alma de la humanidad. A través de la religión, todos pueden obtener una pequeña parte de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados» (Bergson, 1996: 302).

La concepción de lo sagrado propuesta por Bataille (1993) maneja una nueva dicotomía, *heterogeneidad/homogeneidad*, conducente, sin embargo, a una posición similar. La esencia más genuina de lo sagrado se caracterizaría por la *heterogeneidad* indiferenciada, es decir, por aquellos elementos imposibles de ser asimilados a una conmensurabilidad y a la conciencia de esta inconmensurabilidad; en suma, aquello que escapa a la *homogeneidad*, aquello que no se deja constreñir en una regla, aquello irreducible al aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados. *Lo heterogéneo*, dirá Bataille, se corresponde a lo que en la célula se llama vida. *Lo heterogéneo*, al no poder ser asimilado por *lo homogéneo*, es expulsado, bien sea como desperdicio o como valor superior trascendente por éste. Lo sagrado, en donde principalmente se incluyen nociones como *maná* (fuerza desconocida y peligrosa) y *tabú* (prohibición de contacto con el mundo *homogéneo* o profano), es la dimensión propiamente *heterogénea* de la vida social. Así, el *gasto improductivo*, la violencia, la desmesura, el delirio o la locura – manifestaciones todas ellas en buena medida con una profunda afinidad antropológica con lo sagrado- caracterizarían al ámbito de la *heterogeneidad*, al orden de *lo enteramente otro*. De ahí que, según Bataille, el magnetismo suscitado por el fascismo (etimológicamente *reunión, concentración*) como movimiento de masas debiera ser interpretado a partir de una liberación de la parte *heterogénea* de la sociedad.

Ahora bien, analiza Bataille, la idea de Dios, el Ser supremo de los teólogos y de los filósofos implica ya «la introyección más profunda de la estructura propia de la *homogeneidad* en la existencia *heterogénea*: así, Dios realiza la forma soberana por excelencia en su aspecto teológico» (Bataille, 1993: 33). De este modo, el Dios institucionalizado desde el formalismo de la filosofía y la teología, se transforma en lo opuesto a la naturaleza más íntima de lo sagrado. Así, el Dios pensado, al *urbanizar* y *domesticar* una naturaleza de lo sagrado por definición exenta de toda regla, se aleja y finalmente se contrapone a lo sagrado vivido.

Por su parte, Victor Turner (1988: 101-169), apoyándose en Martin Buber, utiliza una nueva dicotomía sumamente útil para explicar el *modus operandi* religioso: *communitas* y *estructura*. La *communitas* se refiere a una dimensión de la vida social de naturaleza espontánea, concreta e inmediata, en donde está implicado un aspecto existencial y cuyos productos son el arte y la religión, correspondiéndose en buena medida con el espíritu de la *moralidad abierta* de Bergson. En contraposición a la *communitas*, la *estructura* es otra dimensión

diferente de la vida social, regida por normas institucionalizadas y adoptando una fisiognomía jurídico-política. En todas las culturas, la *communitas* es considerada como sagrada, debido a que permite transgredir las normas sobre las que descansan las relaciones propias de la *estructura*. No obstante, sostiene Turner, la existencia de la *communitas* en estado puro no se puede mantener durante un prolongado periodo de tiempo. La necesidad de movilizar y organizar los recursos, así como el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, obliga a convertirse a la *communitas* inevitablemente en *estructura*. Esto no es óbice, sin embargo, para la irrupción de renovadas y regeneradoras *communitas* sobre la escena social, buscando oxigenar la aridez e inercia características de la *estructura*.

III: II

La *religión instituida* provoca, a modo de contrarréplica, una irrupción y rebrote de las *religiosidades instituyentes*. La *religión instituida* bloquea y reprime el libre curso de las espontáneas *religiosidades instituyentes*, intentando reorientar la energía de éstas hacia lo sagrado institucionalizado. Pero, sin embargo, la *religión instituida* alimenta en sí misma una efervescencia de *religiosidades instituyentes* nacidas de una demanda colectiva por ir precisamente más allá de ésta. Lo *sagrado instituido* es el que precipita nuevas formas de *religiosidad instituyente* que luego presionarán sobre éste. Estas manifestaciones de *religiosidad* serán, no obstante, exteriores a la Iglesia y a la religión oficial. Roger Bastide (1969: 123-125) ha acuñado, en esta dirección, el término *religiones en conserva* en contraste con las *religiones vivas*, haciendo referencia con aquellas a la idiosincrasia definitoria de cierto tipo de religiones que, como ejercicio de resistencia cultural, cristalizan la tradición, extrayéndola del flujo de la historia. La *religión instituida*, del mismo modo, congela lo sagrado ante los envites del tiempo, propiciando la consolidación de una modalidad de lo religioso que queda, así, impermeabilizada e inmunizada ante las espontáneas y reiteradas demandas de *religiosidad* emanadas de lo más hondo de la vida social.

Una buena ilustración de la operatividad de la *religión instituida* sobre las *religiosidades instituyentes* la encontramos en el tratamiento dado tradicionalmente a la *mística*. La historia de las religiones en Occidente revela cómo la *mística* se ha considerado repetidamente como una tradición marginal y amenazante para la teología oficial y para las instituciones eclesiásticas. Bergson la llamó «fuente subterránea de energía religiosa», adoptándola como prototipo de *religión dinámica*. A raíz del proceso *descristianizador* moderno que desde los siglos XVI y XVII ha afectado a Occidente, se designa como *mística* «aquello que se desvía de las vías normales u ordinarias; lo que no se inscribe más en la unidad social de una fe o de referencias religiosas, sino al margen de una sociedad que se laiciza y de un saber constituido por objetos científicos» (De Certeau, 2005: 325). Hasta entonces, la *mística* no era más que un *adjetivo* que calificaba todos los conocimientos y objetos del mundo religioso. En el siglo XVII se comienza a hablar de *mística* en un sentido propiamente *sustantivo*. La *mística* ha estado siempre reñida con la *religión instituida* y aislada por ésta, buscando aquellos cauces distanciados con respecto a la *religión instituida* en la relación del hombre con lo sagrado,

teniendo «por lugar *otro lugar* y por signo una *anti-sociedad* que representaría sin embargo el fondo inicial del hombre» (De Certeau, 2005: 324). Las concepciones *místicas* proponían, en general, que la única vía apropiada para encontrar a Dios es buscarle dentro del corazón de uno mismo. De ahí, su natural desdén hacia el aspecto litúrgico y sacramental de la vida religiosa. Los peligros derivados de una potencial expansión del *misticismo* eran motivo de una especial preocupación para la institución eclesiástica, dado que éste violaba el precepto fundamental que atribuía a la Iglesia la inequívoca facultad de erigirse en irremplazable mediadora entre Dios y su pueblo. El *misticismo* sólo fue históricamente tolerable, en consecuencia, confinado en el cerrado mundo de los monasterios, donde la rígida disciplina imperante podía llegar a controlar su contagio. Fuera de los márgenes de los recintos monacales, fue catalogado de herejía y condenado, quedando arrinconada la posibilidad de su supervivencia únicamente bajo la precariedad de un movimiento sectario (Kolakowski, 2007: 105-118). Los fundadores de corrientes *místicas* son personajes marginados, *anómicos*, heréticos y, por tanto, eliminados o perseguidos hasta la muerte por la totalidad de las instancias de poder político-religiosas institucionalizadas, pero, al mismo tiempo, ellos son la fuente inspiradora para percibir y crear nuevas posibilidades albergadas en la realidad y, así, para favorecer la innovación social (Duvignaud, 1970: 75-76). Su condición *anómica* les convierte en detentadores de un espíritu de ruptura necesario para el cambio social. Junto a los artistas y a los revolucionarios, éstos reafirman una extrema originalidad ajena a toda regla comúnmente aceptada y que será la que instituirá nuevas formas de realidad social.

A diferencia probablemente de todas las demás, la historia de la sociedad occidental se caracteriza por una suprema *especialización institucional* de la religión en forma de Iglesia (Estruch, 1972: 150). Esta *especialización institucional* contiene ya, en sí misma, la posibilidad de una antítesis entre «religión» y «sociedad» que se ve acompañada de una potencial tensión y conflictividad (Luckmann, 1973: 77-79). Ahora bien, en las sociedades modernas avanzadas, la coagulación del sentimiento religioso bajo las organizaciones institucionales encargadas de gestionarlo propiciará que éste escape a la jurisdicción de éstas, difundiéndose de modo difuso por otras localizaciones sociales y quedando en parte disponible para nuevas definiciones y empleos (Balandier, 1975: 264). Asimismo, la *crisis de sentido* auspiciada por la modernidad ha logrado desplegar en el terreno religioso un doble efecto contradictorio: por una parte, un debilitamiento de la adhesión a las instituciones eclesiásticas y a los valores por ellas propugnados, y, por otra parte, un avivamiento, liberación y ampliación de un sentimiento de *religiosidad* ahora difundido sobre las *ritualizaciones* de la vida cotidiana y que aporta su fuerza a una variada gama de movimientos contestatarios (Balandier, 1988: 229-233). El espíritu de las *contraculturas*, de la experiencia comunitaria de las comunas o incluso del movimiento de Mayo de 1968 parisino, durante las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo, luego continuado con la emergencia de las *tribus urbanas* o de *microcomunidades* afincadas en un universo rural al margen del unidireccional patrón de producción/consumo impuesto desde la hegemónica lógica que guía el mundo occidental, ponen de manifiesto la existencia de una *religiosidad* con una naciente sensibilidad y permeabilidad ante lo sagrado distanciada de las instituciones eclesiásticas. De hecho, los rasgos definitorios de las comunidades *contraculturales* forjadas

alrededor de la droga se asemejan a los fenómenos religiosos clásicos, revelándose como «el sustituto de una falla religiosa de nuestra sociedad o por lo menos de un comportamiento religioso satisfactorio, muy poderoso y unánime» (Ellul, 1978: 200). La embriaguez conjugada con el espíritu de comunión característicos de las grandes concentraciones de jóvenes en los festivales musicales redescubren un ansia de *paroxismo místico* y un *ritualismo colectivo* detentado tradicionalmente por las festividades religiosas orgiásticas (Ellul, 1978: 200-201). En ellas, se trata, en última instancia, de forjar un espacio de reencuentro y de protección ajeno a los avatares del mundo. Se busca reinstaurar, empleando el lenguaje de Jean Duvignaud (1990: 175-179), una modalidad de vínculo *solidaritario*, de *conviavilidad*, en el seno de un particular microcosmos nacido del desencuentro y de la falta de apego a las directrices por la que se rige no sólo la institución religiosa en particular sino la globalidad de las instituciones definitorias de la vida moderna. Asimismo, la fuerza atesorada en la imaginación para ir más allá del mundo dado y vislumbrar un tipo de sociedad y unas formas de vida alternativas a las establecidas, será el recurso antropológico decisivo tanto en la gestación de estas *religiosidades* como en la consolidación del lazo de *solidaridad*, de comunión, en torno al cual se congregarían sus integrantes. La *utopía* o el *milenarismo* son dos traducciones de lo anterior (Desroche (1973: 226-231). La relación cotidiana con lo sagrado, pues, se remodela, canalizándose ahora por vías no institucionales. De esta manera, el rechazo de las instituciones religiosas oficiales se inscribe en un rechazo más amplio y generalizado puesto de relieve por Balandier: el que atañe a toda institución que entrañe un componente organizacional, burocrático y jerárquico; saliendo a relucir, así, la permanente e irresoluble confrontación entre *lo instituyente* y *lo instituido* que anima todo cuerpo social (Balandier, 1971: 271-272). La fermentación de estas *religiosidades* se nutre de lo que Yves Barel (1984: 94-112) ha denominado como una *estrategia paradójica* a la que lo sagrado se ve sometida en la contemporaneidad. En un doble movimiento de repulsión y atracción, la sociedad contemporánea se afirma en un explícito rechazo con respecto a una *transcendencia* a la cual, al mismo tiempo y contradictoriamente, aspira. Esto contribuye a que la *transcendencia* se haga ahora presente en la *inmanencia*; y más en concreto en *microtranscendencias inmanentes*. A partir de este momento, la *transcendencia* no se concebirá como algo ubicado más allá de lo social, sino en el interior de éste. El descrédito de las vías clásicas, tanto doctrinales como institucionales, de acceso a una *transcendencia supramundana* fomentará una novedosa actitud ante lo sagrado que, buscando una *transcendencia inmanente*, presidirá el dinamismo de movimientos sociales tales como el feminismo, el movimiento homosexual, el nacionalismo o el ecologismo.

La concepción de la religión de Georg Simmel ofrece una perspectiva teórica apropiada para comprender el significado de unas *religiosidades instituyentes* distanciadas o en oposición al marco de las *religiones instituidas*. Según muestra Simmel, la religión se encontraría sujeta a la contraposición entre *vida* y *forma* que domina todo modo de estructuración de las disposiciones culturales en sintonía con las exigencias de la vida social. Así, el flujo de energías subjetivas espirituales y creadoras inherente a la *vida* queda fijado, coagulado, en *formas objetivas* que se independizan y se vuelven contra éste. En última instancia, se trata de una polaridad que Simmel encuentra en el

fenómeno religioso: la existente entre *religión* y *religiosidad*. «Me gustaría más bien interpretar como sigue el sentido que reviste la identidad de estas dos esferas de comportamiento: la categoría religiosa, una cierta manera psíquica de vivir y experimentar el mundo, captable como fuente de energía pensante, actuante y sensible a los contenidos de la existencia, adquiriendo así la posibilidad de plantear frente a ella un mundo objetivo modelado por ella —el mundo de la religión frente a la *religiosidad*, que es en sí un *estado* sin objeto o un ritmo de la interioridad» (Simmel, 1998: 44). La *religiosidad inmanente* a lo social será, no obstante, el fundamento que antecede, presupone y del cual se origina la religión. De hecho, los sentimientos y motivaciones religiosas pueden hallarse en diferentes contextos, no sólo institucionalizados socialmente como religiosos, en donde llega a fraguar una particular forma de «relación recíproca» entre individuos. «El investigador de la religión, al indagar la vida religiosa de la comunidad, la disposición al sacrificio dentro de ésta a causa de la entrega a un ideal compartido por todos, la configuración de la vida presente por la esperanza en un estado perfecto más allá de la vida del individuo actual, a menudo se inclinará a atribuir todo esto a la fuerza del contenido de la fe religiosa. Si se le muestra entonces que, por ejemplo, una asociación socialdemócrata de trabajadores adquiere los mismos rasgos del comportamiento común y recíproco, esta analogía le puede enseñar, por un lado, que el comportamiento religioso no está ligado exclusivamente a los contenidos religiosos sino que es una forma humana general, que se realiza no sólo a partir de temas transcendentales sino igualmente debido a otros motivos sentimentales» (Simmel, 2002: 143).

Tal como Simmel encara la problemática del hecho religioso, se puede ser religioso sin profesar adhesión y/o participación a ningún tipo de religión oficial. Pero, es más, cuando esta genuina *religiosidad*, que no es otra cosa que una particular disposición subjetiva del hombre ante el mundo, no logra ser satisfecha por las religiones instituidas, por la *forma* religiosa institucionalizada, deriva o se reorienta hacia otras expresiones culturales supuestamente no religiosas, tales como la clase social o la nación. En efecto, las organizaciones religiosas pudieran nacer, consolidarse y luego desaparecer para dar paso a otras; lo que, sin embargo, permanecerá invariante e imperecedero es el espíritu de *religiosidad*. «Hay una infinidad de relaciones sentimentales con respecto a objetos muy terrenales, hombres o cosas, que pueden ser designados como religiosos. La actitud observada en el hombre de temperamento artístico en relación a lo bello a la vista, en el trabajador en su relación a su clase rebelde, o en el señor feudal amante de la nobleza ligada a su linaje; el alma llena de piedad en relación a las tradiciones y a los objetos que el pasado nos ha transmitido; el patriota en relación a su patria, o el entusiasmo en relación a los ideales de libertad, fraternidad, justicia, -todas estas actitudes tienen en común, en la infinita diversidad de sus contenidos, un tono psicológico que puede ser designado como religioso, porque puede ser reducido, por análisis, a esta complicación característica de aspiración y gozo, de dar y recibir, de humildad y exaltación, de fusión y distanciamiento, y porque, sin embargo, éste no puede ser compuesto a partir de estos elementos en una unidad específica» (Simmel, 1998: 112-113). En otro contexto teórico, analizando *El problema de la situación religiosa* derivada del cuestionamiento de la religión por parte de la Ilustración y mostrando la zozobra del «punto sólido» que habían significado las realizaciones religiosas para cubrir las

necesidades religiosas inherentes al ser humano, dirá Simmel: «Hasta la fecha la religión ha sobrevivido siempre a las religiones, como un árbol sobrevive a la siempre repetida recolección de sus frutos» (Simmel, 1988: 189).

Asimismo, Simmel revelará que la más grave enfermedad que, a su juicio, aqueja al mundo moderno consistiría en el hecho de que la auténtica *religiosidad* no consigue ser canalizada a través de las organizaciones propiamente religiosas; de igual modo a cómo, en general, las genuinas motivaciones subjetivas emanadas de la vida no llegan a reconocerse en unas formas de organización social vacías de sustancia e incapaces de responder a las nuevas e incesantes demandas originadas en ésta. Esto será, por otra parte, la causa de la *tragedia* y la *reificación* a la que irremediamente desemboca la cultura moderna: el desajuste existente entre *la interioridad* y *la exterioridad*, entre *la vida espiritual* y *la forma* objetiva.

Por otra parte, en el ámbito propio de las *dinámicas religiosas*, la aparición de la *religiosidad instituyente*, tal como ha puesto de relieve lúcidamente Roger Bastide, hace peligrar el encierro, la domesticación y la administración de lo sagrado bajo una reglamentada *religión instituida* en manos de una Iglesia. Lo *sagrado salvaje*, manifestación en donde la *religiosidad instituyente* se presenta en su estado originario y en *statu nascendi*, es, afirma Bastide, «por definición creación pura y no repetición, ya que se sitúa en el dominio de lo imaginario y no en aquel de la memoria» (Bastide, 1997: 210). Éste bien podría ser considerado, en especial en el caso de la juventud occidental de las últimas décadas, como una auténtica reacción y rebelión de *lo sagrado vivido* frente a lo sagrado regularizado, organizado, sujeto a ley; de *lo sagrado móvil* frente a *lo sagrado fijado*. Y éste, en última instancia, recurrente rebrote histórico de lo *sagrado salvaje* frente a lo *sagrado domesticado* permitiría explicar, asimismo, el siempre inacabado proceso de florecimiento de *Iglesias paralelas* a la Iglesia oficial; así como de los permanentes movimientos heréticos siempre en oposición a los cánones doctrinales y litúrgicos propugnados por la Iglesia institucionalizada. Por eso, Bastide concluirá afirmando: «la crisis de lo instituido, es decir de las Iglesias, no entraña como consecuencia una crisis de lo instituyente, es decir, de la efervescencia de los cuerpos y los corazones, de una experimentación buscada de la dinámica de lo sagrado» (Bastide, 1997: 221). La esencia de lo *sagrado salvaje* -dirá Bastide- «no sería más, entonces, que una maquinaria de fabricar Dioses o de inventar mitos, es decir, de hacer lo instituido» (Bastide, 1997: 227).

IV

Nuestra aproximación sociológica a la naturaleza del hecho religioso a partir de las categorías analíticas de *lo instituyente* y *lo instituido* nos conduce a una consecuencia ciertamente paradójica. La *religiosidad instituyente*, en *statu nascendi*, nace en antítesis y, sin embargo, deviene en su curso final *religión instituida*, establecida. Esto implica una doble y contradictoria conclusión. Por una parte, nos descubre que la sed de lo sagrado, la disposición religiosa en su estado puro, la autenticidad del sentimiento religioso, sólo puede hallarse y pervivir en un tono de vitalidad, curiosamente, al margen o en los márgenes fronterizos de la institución religiosa, en oposición y/o superación de ésta. Por otra parte, nos desvela, al mismo tiempo, cómo el destino irremediable exigido

para la consolidación y permanencia de este originario y natural sentimiento religioso es la adopción de una modulación religiosa regularizada, reglamentada y fijada. En otros términos, la idiosincrasia de la *religiosidad*, en su sentido más genuino, tiene que ver con una vivencia temporal propiamente *fundante*, originaria, naciente, pero, no obstante, por ello mismo, caduca, fugaz, abandonada a los inapelables dictados del tiempo. Su supervivencia a los designios del fluir temporal pasa porque ésta logre adoptar una configuración de acuerdo a unas pautas de repetición que la regularicen, evitando, de este modo, su volatilización. No obstante, será precisamente en este tránsito en donde se enfríe paulatinamente el calor inicialmente desatado una vez encendida la llama religiosa, en donde se va difuminando la *religiosidad* emanada espontáneamente e intensamente del sentir colectivo. Pero será asimismo este tránsito el que provoque las condiciones para el reclamo y la ebullición de una nueva *religiosidad*. La religión no sólo vive inscrita en esta eterna contradicción, sino, curiosamente, también de ella.

Bibliografía

- Alberoni, F. (1984): *Movimiento e institución*. Madrid: Editora Nacional.
- Atlan, H. (1979): *Entre le cristal et las fumée*. París: Seuil.
- (1986): *A tort et à raison*. París: Seuil.
- Balandier, G. (1971): *Sens et puissance*. París: Presses Universitaires de France.
- (1975): *Antropo-lógicas*. Barcelona: Península.
- (1988): *Modernidad y poder*. Barcelona: Júcar Universidad.
- (1996): *El desorden*. Barcelona: Gedisa.
- Barel, Y. (1984): *La société du vide*. París: Seuil.
- Bastide, R. (1969): *Las américas negras. Las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Madrid: Alianza.
- (1997) : *Le sacré sauvage*. París: Stock.
- Bataille, G. (1993): *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia. Universidad de Murcia: Pre-Textos.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1986): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergson, H. (1996): *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Bergua, J. A. (2006): *Lo social instituyente*: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Caillois, R. (1996): *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canetti, E. (2000): *Masa y poder*. Madrid: Alianza.

- Castoriadis, C. (1983-1989): *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 2 Vols.
- De Certeau, M. (1990): *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. París: Gallimard.
- (2005): *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Seuil/Gallimard.
- Depuy, J. P. (1990): *Ordres et désordres*. París: Seuil.
- Desroche, H. (1972): *Sociología y religión*. Barcelona: Península.
- (1973): *Sociologie de l'espérance*. París: Archives des Sciences Sociales. Calmann-Lévy.
- Douglas, M. (2001): *De la souillure*. París: La Découverte & Syros.
- Duvignaud, J. (1970) : «Anomie et mutation social» en Balandier, G. (dir.) *Sociologie des mutations*. París: Anthropos.
- (1990): *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ellul, J. (1978): *Los nuevos poseídos*. Caracas: Monte Avila.
- Estruch, J. (1972): *La innovación religiosa. Ensayo teórico de sociología de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Halbwachs, M. (1994): *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel.
- Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Kolakowski, L. (2007): *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Luckmann, Th. (1973): *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Maffesoli, M. (1981): *La violencia totalitaria*. Barcelona: Herder.
- (1993): *El conocimiento ordinario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996): *De la orgía*. Barcelona: Ariel.
- (2002): *La transfiguration du politique*. París: La Table Ronde.
- Morin, E. (1995): *Sociología*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1980): *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: Adiax.
- Simmel, G. (1988): «El problema de la situación religiosa» en *Sobre la aventura*. Barcelona: Península.
- (1998): *La religion*. París: Circé.
- (2000): «La trascendencia de la vida». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Madrid: nº 89.
- (2002): *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Turner, V. (1988): *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1993): *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.