

DE CLÁSICOS O PANTEONES AJENOS: UNA APROXIMACIÓN A LA CONTEMPORANEIDAD DE LA DISTINCIÓN DURKHEIMIANA ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Nicolás María Espert

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen.- En este artículo proponemos una reapropiación del pensar de Durkheim desde una de las vetas principales para abordar sus preguntas fundantes por la naturaleza del lazo social y las condiciones de la cohesión social: su sociología de la religión.

Advirtiendo que es en el desarrollo progresivo de la noción de *lo sagrado* que irá afinándose su concepción de la *religión*, discutiremos la neurálgica distinción *sagrado-profano* a partir de dos momentos que dan cuenta de los ajustes operados en el modo de definir científicamente los hechos religiosos: el primero, abarcando hasta 1899 y leído particularmente desde “De la définition des faits religieux” (publicado dicho año en *L’Année Sociologique*), donde la religión emerge como una “révélation” que provoca una “ligne de démarcation” en su obra, y; el segundo, con *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) en tanto síntesis original de una *escuela* que se dice superando toda circularidad a través de la “claridad” en la definición.

Desde allí intentaremos una relectura crítica de sus categorías para la aprensión de las realidades socioreligiosas latinoamericanas.

Atendiendo a las *recomposiciones religiosas* contemporáneas y reparando más en la función *dynamogénique* de la religión que en la substancialización de lo social desarrollada en su teoría de lo sagrado, observaremos que sus interrogaciones acerca del anómico tránsito en que “los dioses envejecen o mueren, y otros aún no han nacido”, siguen siendo fecundas para el desarrollo de una sociología de las modernidades religiosas.

En la necesidad de reactualizar sus principios teóricos y ético-políticos, sostendremos la pertinencia *clásica* de su legado toda vez que el pretendido canon se dirima en un *culte vivant*, mas no en la petrificación de un panteón decididamente ajeno.

Palabras clave.- Durkheim, sagrado/profano, modernidades religiosas

Durkheim se nos aparece como un momento sociológico fundacional casi incontestable, empezando por su explícita intención de erigir una ciencia empírica positiva capaz de explicar y aportar al ordenamiento de una sociedad moderna cambiante, de revertir el anómico tránsito en que “los dioses antiguos mueren, y aún no han nacido otros” (Durkheim, 1968: 610-611). Pero en más de un sentido, su rasgo de “clásico” ha devenido en uno de esos *ídola* por los que habría que repreguntarse constantemente, aún cuando la multiplicidad misma de *apropiaciones* acríicas oficie como un indicador de su impronta: bien sea por quienes han homologado sin más los *hechos sociales* a cosas o han cosificado el “considerar... como...” unilateral e ingenuamente; o por aquellos que han incomprendido la *primacía moral de lo social*, olvidando la tensión que comporta con relación a la *capacidad ética* acordada al individuo.

Intentando *reapropiarnos* su pensar, preguntaremos por su *contemporaneidad* desde aquella que consideramos una de las vetas principales, sino la principal, para abordarlo: su sociología de la religión. En la interrogación mayor por la naturaleza del lazo social y las condiciones de la cohesión social, la explicación del hecho religioso va volviéndose una instancia privilegiada en la que también se juega el mismísimo dispositivo analítico durkheimiano. Y entendiendo que es en el desarrollo progresivo de la noción de *lo sagrado* que irá reorganizándose y complejizándose su concepción de la *religión*, discutiremos la neurálgica distinción *sagrado-profano* atendiendo, especialmente, a dos momentos que dan cuenta de los sucesivos ajustes operados en la manera de definir científicamente los hechos religiosos: un primer momento que abarca hasta 1899, leído particularmente desde “De la définition des faits religieux” (artículo publicado ese año en *L’Année Sociologique*), y en el cual, según una carta de Durkheim en 1907, la religión emerge como una “révélation” que provoca una “ligne de démarcation” en su pensamiento. Luego, un segundo momento dado en la célebre *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912): síntesis original de una *escuela* que, en la prosa de su maestro, se dice superando el déficit de otros pensadores y la propia circularidad inicial desde la ansiada “claridad” en la definición.

Desde allí nos adentraremos en los alcances que dicha concepción de lo religioso y lo sagrado presupone para la aprehensión sociológica del presente (particularmente, retomando sus categorías desde nuestras realidades argentina y latinoamericana). Enmarcados en tiempos signados por *mutaciones* y *recomposiciones religiosas*, reparando más en la función *dynamogénique* de la religión que en la consabida substancialización de lo social desarrollada en su teoría de lo sagrado, proponemos una aproximación que rescate las aristas productivas que en Durkheim siguen recreándose para el desenvolvimiento de una sociología de las modernidades religiosas. En la necesidad de reactualizar sus principios teóricos y ético-políticos, sostendremos la pertinencia *clásica* de su legado desde la fecundidad de sus preguntas, toda vez que el pretendido canon se dirima en un *culte vivant*, mas no en la petrificación de un panteón decididamente ajeno.

1. DE LOS CLÁSICOS QUE HACEN Y VAN A LA ESCUELA

Al preguntarnos por el status *clásico* de Durkheim, decíamos, casi con naturalidad emerge su proyecto fundacional de la sociología como ciencia autónoma, en especial, frente a la filosofía, la historia y la psicología. Con sus cursos sobre la solidaridad social, los lazos de parentesco, la fisiología del derecho y las costumbres, el suicidio y la religión (enmarcados en su cátedra de Pedagogía y Ciencias Sociales en Bordeaux), Durkheim fue construyendo los principios teórico-metodológicos de su pensar sociológico. Del primer titular de la cátedra de Sociología en la Sorbonne, aquí quisiéramos detenernos en una cuestión que nos conduce a su carácter de creador y activo participante de ese productivo espacio de investigaciones que fue *L’Année Sociologique* (1897). En pos de una sociología científica especializada que estudiara la totalidad social superando preconceptos, Durkheim anunciaba en 1895 que formaría una *école* capaz de analizar metódicamente la moral sin que eso

suponga negar la realidad del deber (Durkheim, 1975a). Entre otros y para citar algunos de su círculo primero, por allí transitaron Paul Fauconnet, Célestin Bouglé, Henri Hubert, Maurice Halbwachs, Francois Simiand, Paul Lapie, Georges Davy o Marcel Mauss. Nos referimos, pues, al Durkheim que *hace escuela*¹. Para atestiguarlo en el tiempo, acuden la cantidad y calidad de citas y comentarios, libros y artículos que ha suscitado y seguirá suscitando, incluidas sus petrificaciones. Lejos está de quedar reducido, pues, a una ligera historia de la sociología, o a desvanecerse en la especialización de los coleccionistas de lo estático. El positivismo, el funcionalismo y el formalismo metodológico, el evolucionismo y el moralismo durkheimianos pueden seguir dando lugar a críticas productivas, y desde allí hemos de releer los límites de la concepción holista que surca su obra al modo de una filosofía social. Esto conlleva rescatar su notable inventiva, tanto como su inscripción en los acontecimientos sociopolíticos de su tiempo. Particularmente, en su búsqueda de una *reforma moral* de la sociedad francesa y occidental; atendiendo a la pérdida de la ligazón religiosa tradicional pero también a la posibilidad de recrear un nuevo ideal colectivo: en la tradición saintsimoniana y comtiana, Durkheim ansía pasar del *homo homini lupus* a una premisa instaurada en lo socialmente sagrado del hombre (Lacroix, 1990; Hervieu-Léger, 2001)².

La atribución de “clásico” debiera habilitar aún con mayor amplitud una reapropiación del pensar sin necesidad de traspolar categorías ni negarle su temporalidad diferencial, y por este motivo nos parece ajustada la invitación de Hervieu-Léger –a quien aquí seguiremos en gran forma- de “lire Durkheim en dépassant Durkheim”. En primera medida, esto nos exige discernir lo particular reparando en el pensamiento como tarea colectiva y contextualizada. En el *hacer escuela*, lo clásico en Durkheim también se anuncia en su prolífica capacidad para *ir a la escuela*. Entre las múltiples influencias, podríamos empezar mencionando a Robertson Smith. Especialmente, su *Lectures on the religions of the semites* (1899), donde lo sagrado es analizado desde la relación dada en la consagración a la divinidad de seres y cosas que, en su impureza, se encuentran sujetos a prohibiciones (Sumpf, 1996). Podríamos seguir con Max Muller, Frazer y otros tantos y, sin embargo, ateniéndonos básicamente a los momentos de la obra de Durkheim que luego desarrollaremos, quisiéramos referirnos a los intercambios con sus colegas y discípulos en *L'Année Sociologique*. En este espacio convocante, los trabajos de Hubert y Mauss fueron imprescindibles para la edificación posterior de *Las formas*. El “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” y el “Esquisse d'une théorie générale de la magie” abordan temas como los ritos, el sacrificio, el maná, la magia y, en general, lo sagrado; temas de gran trascendencia que nutrirían la *síntesis* durkheimiana (Isambert, 1976).

En el “Essai”, análisis maussiano de la vida religiosa de los *Eskimos* y suerte de homenaje a Robertson Smith, se retomaba el carácter *ambiguo* de las cosas sagradas, beneficioso y perjudicial, en su analogía con lo *impuro* y la necesidad de la “descontaminación”. El *sacrificio* de una “víctima” era el medio para la comunicación de lo sagrado y lo profano, en una concepción dinámica de lo sacrificial como dispositivo de entrada y de salida de lo sagrado; como espacio simbólico de distintos niveles, donde el más elevado era el del “monde sacré”; y como dispositivo cuya unidad dialéctica radicaba en el movimiento mismo de

sacralización y desacralización de toda forma de sacrificio. Por su parte, el “Esquisse” de Hubert y Mauss relacionaba lo sacro con la noción de *maná*, esa fuerza fijada a los ritos, personas y objetos que hacía a su eficacia misma; como una cualidad potencialmente generalizable pero ajena al dominio y el uso común. De ahí la relación, imputándose lo sagrado a las personas y objetos a quienes les fuera reconocida tal fuerza, separándolos del ámbito profano. El reconocimiento, aquí, derivaba del juicio colectivo relativo a las necesidades y aspiraciones sociales. Juicio mágico, síntesis colectiva y creencia unánime: el efecto deseado por todos se condecía con el medio reconocido para producirlo, y sin remitir a la razón, sino más bien a la *presión afectiva* de determinado imaginario social en sus aspiraciones de ir más allá del sufrimiento cotidiano. A nuestro entender, esta es una cuestión fundamental para comprender el posterior análisis durkheimiano: la noción de *maná* ligada a lo sagrado partiendo de una experiencia emocional colectiva. Son los “estados afectivos sociales” los que están en el principio del sentir sacro común, mientras que las representaciones del *maná* allí conformadas son los “hechos matriciales” de la religión y la magia (Mauss, 1968; Mauss y Hubert, 1968; Hervieu-Léger, 2001).

También podríamos recordar la “Introducción” de Hubert al *Manual de historia de las religiones* de Chantepie de la Saussaye (1904), y así iríamos acercándonos a los distintos elementos que Durkheim reelaboraría para 1912: la ambigüedad estructural que signa lo sagrado y su rasgo eminentemente social, su relación intrínseca con el *maná* y la idea de los “estados afectivos sociales” que presiden el sentir religioso. Si bien, y por ejemplo, podemos rastrearlos desde *Les principes de 1789 y les sciences sociales* (que destaca el rol de de la religión en la Revolución) (Durkheim, 1890), *L'Année Sociologique* oficia de verdadera usina generatriz de las temáticas que vertebran *Las Formas*. Las ideas circulantes en la escuela durkheimiana se redescubren en la relación entre la religión, los procesos de simbolización y la intensidad afectiva de las relaciones sociales. En el análisis de “le maître” sobre el totemismo australiano reaparecerían originalmente, por la amplitud y sistematización superadoras que asumirían con su teoría de lo sagrado y lo religioso. Y por eso decimos que Durkheim es de los clásicos que *hacen y van a la escuela*.

2. LA RELIGIÓN EN PERSPECTIVA SOCIAL Y MODERNA: ENTRE LA DIVISIÓN Y LAS REGLAS

En primer lugar, debemos inscribir la preocupación de Durkheim por la problemática moral y su análisis científico de los hechos religiosos, en la pregunta mayor por la naturaleza y el devenir del lazo social dentro de una *sociedad de individuos* y en crisis; en su búsqueda académico-política por reconocer y promover los valores comunes que hicieran posible la vida social y la justicia en la República (Duvignaud, 1965; Pickering, 1984).

La división del trabajo social (1893) abordaba dicha cuestión en la aparente paradoja de que los individuos devienen más autónomos estando más estrechamente ligados a la sociedad. ¿Cómo se produce y cómo fomentar la cohesión social en las sociedades modernas? Discutiendo el mero interés individual en el utilitarismo de Spencer y el voluntarismo de los contractualistas,

Durkheim se interroga por la preservación –en nuevos términos- del ideal moral cohesivo que irrumpe la modernidad. Entonces relaciona el lazo social con la coacción moral de las *reglas* que presiden a las relaciones sociales. Y allí funda su conocida distinción entre la *solidaridad mecánica* y *orgánica*. La primera, propia de las sociedades tradicionales, regida por la homogeneidad y uniformidad de las participaciones individuales en la vida social; por la preponderancia de la *conciencia colectiva* que se impone a todos los miembros, y su derecho *represivo*. La segunda, propia de las sociedades modernas, con su complementariedad entre individuos, la diferenciación social creciente, y su derecho *restitutivo* que, más que reprimir, reordena lo social reparando el daño causado por un hecho particular (Durkheim, 1994).

Como nos lo recuerdan *Las reglas* –con esas *formas de hacer, pensar y sentir* como hermano, ciudadano, etc.-, el lazo social y su objetividad se fundan en la primacía moral de lo social sobre lo individual. Por eso el creyente encuentra las creencias y prácticas religiosas al nacer, en una anterioridad que responde a su existencia por fuera de las conciencias individuales (Durkheim, 2004). Aquí encontramos una veta de esa especie de “sociologismo” durkheimiano sobre el cual volveremos al examinar la dicotomía sagrado-profano. Sin embargo, y como anunciábamos, el *determinismo* de la preponderancia moral de lo social ha de comprenderse en la tensión que comporta con relación a la facultad ética acordada al individuo (Hervieu-Léger, 2001:153). Las progresivas autonomía individual y dependencia social no se contraponen: la vida social encuentra su posibilidad, también, en el desarrollo de la capacidad individual autónoma. Siendo una imposición social externa, la *obligación* también supone un sentir enraizado en las ligazones afectivas positivas al grupo social. Como bien lo condensa Paul Fauconnet al prologar *Educación y Sociología*, Durkheim indaga la modalidad adecuada de “individualizar socializando”.

3. HACIA LA DEFINICIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO. DOS MOMENTOS, UNA DICOTOMÍA: LO SAGRADO Y LO PROFANO, O LA DISYUNCIÓN

Una vez que comprendemos que la sociología durkheimiana se dirige a la dilucidación de las relaciones entre el individuo y la sociedad en una modernidad en la que el primero alcanza a afirmarse gracias a la segunda (Isambert, 1998), podemos volver sobre nuestra proposición según la cual, en la pregunta englobante por la naturaleza moderna del lazo social y las condiciones de la cohesión social, cada vez con más ímpetu, lo religioso va volviéndose una instancia analítica neurálgica. Como aproximación, proponemos el abordaje de dos momentos importantes de la obra de Durkheim que nos permitirán aprehender dinámicamente el desarrollo de la noción de *lo sagrado* y la complejización de su sociología de la religión. Primero, los posicionamientos delineados durante el período que abarca de 1895 a 1899, partiendo de una somera presentación del artículo “De la définition des faites religieux” (1899); que iremos retomando comparativamente en el segundo de los momentos, abocándonos a *Las formas elementales de la vida religiosa* para así centrarnos en la discusión de la dicotomía *sagrado-profano*.

a) De la *revelación* y la religión como *línea de demarcación* a “De la *définition des faits religieux*”.

Con su emblemática fidelidad al *método*, desde los acercamientos iniciales a la religión como fenómeno social Durkheim se propone *definir* su objeto. También entonces encontramos la idea de que en la religión reside la *forma primera* de ese espíritu común que diferencia lo social de la mera agregación individual. Con su razón de ser en el *ideal moral*, la religión va concibiéndose como conjunto de ideas, creencias y sentimientos diversos que, sin depender de los mismos, se realiza en los individuos. En la explicación y la intención ético-política de refundar el lazo social en una sociedad moderna secular en que, distanciándose de las formas tradicionales, la realidad moral pareciera ir asumiendo una forma racional (pero no menos simbólica); en cierto sentido, decimos, la definición de la religión ilumina las condiciones sociales que harían a la conformación de aquel ideal moral y su correspondiente solidaridad.

En una carta de 1907, Durkheim afirma que durante su cursos de 1894-95 sobre las *formas elementales* del hecho social religioso, en Bordeaux, el *rol nodal de la religión en la vida social* se le apareció al modo de una “*révélación*”, *armonizando* sus producciones sobre la temática y operando, de ahí en más, una “*ligne de démarcation*” en su pensamiento (Durkheim, 1975b; Sawyer, 2002). En 1897, Paul Lapie le escribía a Célestin Bouglé indicándole su desorientación, porque Durkheim parecía explicar la totalidad social desde la religión (Steiner, 2000). Y ese mismo año, como destello de dicha “*revelación*”, Durkheim le anticipaba a Mauss “una teoría que, exactamente opuesta al materialismo histórico tan grosero y tan simplista a pesar de su tendencia objetivista, hará de la religión y no más de la economía la matriz de los hechos sociales” (Durkheim, 1998; Fournier, 1994: 47). Si bien no tenemos acceso a los cursos de 1894-95, podemos considerar los dictados al año siguiente sobre la historia del socialismo, que conjugan lo señalado, al tiempo que se le reconoce a Saint Simon el haber comprendido que la organización de la vida económica en las sociedades industriales precisa una autoridad religiosa conteniendo las exigencias individuales, las pasiones, en la satisfacción de las aspiraciones realizables, y que los problemas económicos se relacionan con el desarrollo moral. A diferencia de los textos iniciales, la religión y la moral ya no aparecerán tanto como funciones reguladoras del organismo social, sino más bien como principios organizativos y motivadores de la vida social: los cimientos, los *medios morales*. En tal dirección, *Le suicide* (1897) advierte que el carácter *obligatorio* de las creencias y prácticas tradicionales de una religión como la católica, contribuye a una vida social tan intensa como para preservar del suicidio (Morin, 2003). Para 1899, “De la *définition des faits religieux*” haría las veces de sinopsis de los escritos precedentes (Durkheim, 1969a).

En dicho artículo encontramos una definición metódica inicial de la religión. Bajo el modelo de *Las Reglas*, demarcando el “círculo de hechos sobre los cuales va a tratar la investigación”, Durkheim descarta preguntarse qué *son* en esencia, para dilucidar los signos distintivos que permiten reconocer los fenómenos religiosos ante otros con los que podrían confundirse. Entonces se desliza la crítica a las definiciones de la religión fundadas en las categorías de lo *sobrenatural* o la *divinidad*, por no aplicarse a todas las religiones, y emerge

como fundamento la distinción sagrado-profano. Pero la noción de *lo sagrado* aún yace en un plano muy formal, y un movimiento circular desdibuja la especificidad religiosa. Las *cosas sagradas* son entendidas como aquellas cuya representación procede del *medio moral* que con sus síntesis introduce “todo tipo de estados colectivos, de tradiciones y de emociones comunes, de sentimientos que se relacionan a los objetos de interés general, etc.” (Durkheim, 1969: 162). De allí el prestigio que les es atribuido y el tabú envolvente, así como la imposición de lo que debe creerse y amarse y los cultos a observar. En oposición, las *cosas profanas* son las que “cada uno” construye “con los datos de sus sentidos y la experiencia”, ajenas al prestigio de las primeras (Durkheim, 1969: 162-163). Así, va delimitándose una frontera entre el dominio de los hechos colectivos e individuales.

Al abordar los hechos religiosos como “prácticas relativas a las cosas sagradas”, Durkheim repara en el resultante intercambio de palabras: la referencia al *culto* es todavía insuficiente para lograr una definición que discierna *claramente* la religión y lo sagrado. En este primer periodo, al definir a un conjunto de fenómenos como “religiosos”, lo diferencial se liga directamente a la existencia de “creencias obligatorias” que, indudables, inspiran un “respeto absoluto” en los creyentes. Concebidas en su formalización por medio de mitos y dogmas desarrollados a través de prácticas y ceremonias rituales, vamos advirtiendo una cuestión que retomaremos críticamente: inicialmente operan como modelo la religión e Iglesia católicas, con su acentuación dogmática y el rol primordial del culto. Descartando la idea de que solamente se trate de “energías psíquicas”, Durkheim vislumbra las *creencias obligatorias* como fuerzas sociales y materializaciones de los “sentimientos colectivos”, y por eso indica que una “ciencia de la religión” debiera explicar la diversidad de “formas” y “fines” según sus “causas sociales”. Igualmente, y si bien ese férreo respeto empieza a comprenderse desde la *génesis social*, el análisis durkheimiano aún no es preciso sobre la naturaleza y contenido de lo sagrado.

b) La marcación sociológica de la “línea de demarcación”. De la revelación a *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En *Las Formas*, al definir el objeto y los principios metodológicos, Durkheim retoma el artículo de 1899 y critica las definiciones que, como la spenceriana, asocian la religión a lo *sobrenatural*, o aquellas otras asentadas en el *misterio*, que aparece tardíamente en la historia (si en las sociedades tradicionales se trata de un “mundo de evidencias” que la religión explica en sus regularidades, lo misterioso emerge junto a la ciencia y la idea de la existencia de un orden natural cuyos fenómenos deben descifrarse según las leyes correspondientes) (Durkheim, 1968: 39). Existiendo religiones en las que la idea de dios está ausente o juega un rol secundario, los análisis de Frazer, Taylor o Réville son inadecuados. Según un importante y actual señalamiento teórico-metodológico, Durkheim da cuenta del riesgo de aprehender las creencias y prácticas según el propio universo de sentido. Y si termina asumiendo dicho error, su propuesta pasa por considerar la religión de los *primitivos* del modo en que ellos conciben sus creencias. Así advierte que la supuesta “entidad invisible” es un “sistema complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias”, una *totalidad* a comprender en sus *formas elementales*. Esto le permite dividir los fenómenos religiosos en dos

categorías fundamentales: las *creencias*, que son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que les son atribuidas, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas, y; los *ritos*, que dependen de las primeras y son las reglas que prescriben la conducta ante lo sagrado. La distinción entre lo sagrado y lo profano, pues, aparece en el núcleo de todas las *especies* de la religión, y como una clasificación de las cosas, reales o ideales, en dos géneros separados radicalmente pero no jerárquicamente. No pudiendo entrar en contacto, el *passage* entre ambos da cuenta de la *dualidad esencial de esos dos reinos* antagónicos que forman un sistema de cierta unidad e irreductible a otro del mismo género. Es en la repugnancia que a la conciencia le genera su confusión que se erige el *tabú* de las cosas sagradas, mientras que los rituales aparecen como condición para el intercambio. Estas apreciaciones conducen a la hostilidad entre la religión y la *magia*, también concebida como un dispositivo -pero frustrado e instrumental- de creencias y ritos. Si las creencias religiosas son siempre comunes a una determinada comunidad que adhiere y practica los ritos que le son solidarios, las creencias mágicas no *ligan* al mago y su clientela: “no hay una Iglesia mágica”. Introduciendo la noción de *iglesia* en su definición, Durkheim problematiza el devenir moderno en la reivindicación individual de una espiritualidad subjetiva, interior, pero subrayando la dimensión comunitaria en la historia religiosa pasada y presente. La *religión*, entonces, se define como un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, separadas y prohibidas, y que unen a sus adherentes en una misma comunidad moral, llamada iglesia (Durkheim, 1968: 65).

En referencia al origen de la religión y lo sagrado, a la naturaleza de lo social, Durkheim descarta las explicaciones *animistas* (Taylor, Spencer) por su reducción a representaciones sin basamento objetivo. Y también al *naturalismo* (Max Müller), que, desde el sentimiento de sorpresa y temor ante la naturaleza, no permite comprender la subsistencia de esas representaciones más allá de los fenómenos naturales ni su sistematización. En la metáfora religiosa del mundo natural, el animismo y el naturalismo conciben el origen de las representaciones religiosas, ya sea en la naturaleza del hombre o del universo, reduciéndolas y descuidando su relación íntima con la realidad social, allí donde yace el principio de la distinción clave entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1975c). El análisis del totemismo australiano le permite operacionalizar dicha proposición sin caer en un racionalismo positivista ingenuo, y destacar la huella de dichos fenómenos en las costumbres y la vida social e individual. De allí la continuidad que establece entre las creencias religiosas de las sociedades tradicionales y las creencias colectivas típicamente modernas (superándola metódicamente, la razón deductiva y la verificación experimental no suprimen la lógica de las *formas irracionales*) (Durkheim, 1968: 341), y la resignificación del requisito metodológico de considerar el “estado de espíritu” del creyente, o lo incorrecto de toda “interpretación racional de la religión que sea fundamentalmente irreligiosa” (Durkheim, 1969b). Limitándose al uso de los registros epocales, Durkheim ve en el culto totémico la expresión de las estructuras elementales de la sociedad. En la manifestación más *elemental y simple* se anuncia con pureza la especificidad religiosa, la disociación originaria y tajante entre lo sacro y lo profano, y lo que mancomunada a la multiplicidad de seres y cosas que pueden ser objeto del culto, reside en

los sentimientos comunes provocados en la conciencia de los fieles por una misma fuerza anónima: logrado un grado suficiente de *intensidad*, los sentimientos colectivos se potencian y la fuerza impersonal de lo social se vuelve clara. La “comunidad de conciencias” suscita lo religioso. El sentir *sui generis* de lo sagrado proviene de la sociedad misma, y así Durkheim puede decir que el principio totémico es el clan “hipostasiado y representado en la imaginación bajo la especie sensible”, el símbolo de la unidad moral del grupo: dios, la sociedad (Durkheim, 1968: 295). Como en el artículo de 1899, vemos reaparecer la referencia a esa fuerza moral que inspira un respeto absoluto. El tótem expresa el *maná* encarnado, símbolo del clan allí identificado. Ese dios al que se adora y rinde culto, que suscita entre sus adeptos un sentimiento intenso y unánime sobre su pertenencia a un cuerpo común, no es otro que la sociedad como “fuente de la vida moral” (Durkheim, 1968: 271). Personificada y divinizada, el culto a dicha potencia es la “materia primera” de la religión y, en todas las “religiones conocidas”, de la más simple a la más compleja, la sociedad es *quien* produce la “comunidad de conciencias” y la exigencia de sacrificios y ritos que posibilitan la vida social (Durkheim, 1968: 295). Observamos, pues, que Durkheim avanza para percibir no sólo una autoridad que obliga, sino una fuerza que atraviesa y organiza, nutriendo la acción social. El principio totémico o *maná* nos habla de una *formidable potencia moral* que liga a los individuos llevándolos a actuar de determinada manera (Durkheim, 1968: 299). En la delimitación de lo sagrado y el tabú, la explicación del fundamento social de la religión señala la *efervescencia* como expresión de la *conciencia colectiva* que eleva y multiplica las fuerzas humanas, soportando las coacciones psíquicas y morales de la sociedad (Durkheim, 1996).

Retomando datos elaborados por Gillen y Spencer acerca de las fiestas Warramunga en honor a la serpiente Wollunga, Durkheim describe la *emoción de las profundidades* desde la pasión y el éxtasis. En el origen social, esa “experiencia intensa de lo sagrado” ejerce una influencia *dinamogénica* perdurable en las conciencias. Esencialmente colectiva, su repetición regular deja entrever la existencia de dos mundos heterogéneos. Y si es a partir de la transfiguración de las fuerzas colectivas, de los *medios sociales efervescentes* que surge la idea religiosa (Durkheim, 1968: 313), debemos preguntar por la relación entre la fusión colectiva en la *emoción de las profundidades* y lo *sagrado de orden* de la primera definición durkheimiana (Hervieu-Léger, 2001: 176). ¿Cómo se articula la *experiencia elemental* que origina el lazo social con la *religión en tanto que sistema* organizado de creencias, prescripciones y prácticas rituales? Abordando las lógicas sociales operantes como principio de la vida ritual en la necesidad social de reactivar las representaciones colectivas relativas a lo sagrado, Durkheim vuelve sobre la idea de que esa fe común que renace en el culto expresa a la sociedad y religa desde un *nosotros* que se afirma dislocándose. A la necesaria revitalización periódica de la *intensidad* emocional primera responde la racionalización de las creencias y prácticas religiosas. De allí la apreciación de que en las *fiestas* es la sociedad misma la que *respira*, pues, relanzada la dinámica colectiva, los individuos experimentan una *reparación moral*. Sin embargo, y aquí quisiéramos insistir, la experiencia fundacional se alcanza sólo parcialmente. Así, el fenómeno religioso queda estructurado en: a) el nivel primario de la *escena primitiva* del origen religioso y social, del contacto directo con la divinidad; b) el nivel *secundario* de la

socialización y racionalización de la experiencia emocional, de la diferenciación en creencias y ritos que viabilizan aquel momento efímero y riesgoso, universalizándolo y volviéndolo transmisible. La *institucionalización religiosa* pasa por la *domesticación de lo emocional* de la fe como experiencia *primitiva* (forma elemental de la religión, cronológicamente) y *originaria* (forma fundacional del sentir religioso, genéticamente) (Desroche, 1969). En la mediación institucional merma la potencialidad de la inmediatez originaria; asumiendo el espacio-tiempo de las relaciones sociales, lo extraordinario se vuelve cotidiano. La dialéctica colectiva e individual “entre la emoción y la creencia, la emoción y el rito” da cuenta de la ligazón funcional entre el universo de significaciones simbólicas del que surge lo socioreligioso y aquel de las formas “parciales y transitorias” en que va concretándose (Hervieu-Léger, 2001: 178-179). En un razonamiento de gran ascendencia, Durkheim observa que las *expresiones* religiosas institucionales reproducen incompletamente una *experiencia* religiosa que se confunde con la experiencia emocional misma de lo sagrado (Desroche, 1969)³.

Nos encontramos con una tensión que atraviesa la sociología de la religión de Durkheim. Por un lado, las sociedades modernas gobernadas por la división del trabajo social y la racionalidad científica, el proceso de secularización como emancipación y el tránsito progresivo desde la sinonimia inicial entre lo social y lo religioso a la constitución temporal y diferenciada de las funciones política, económica y científica. Mientras “dios abandona el mundo a los hombres y sus disputas”, el *individualismo* se inscribe en la *longue durée* como un movimiento histórico sin detenimiento (Durkheim, 1994). Por otro lado, el propósito de que resurja una fuente energética donde la colectividad pueda experimentarse e ir reconstruyendo su ideal común. Ausentes las divinidades tradicionales, la idea de *consagrar al hombre* desde creencias unánimes que inspiren un *respeto absoluto* también remite al carácter imperecedero de la religión, a la explícita conexión entre la dinámica religiosa y la (re)creación social. De allí la relación entre los grandes períodos de innovación social y los de innovación religiosa. Recordemos el ejemplo de la Revolución, cuando “cosas puramente laicas por naturaleza, fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: como la Patria, la Libertad, la Razón”; esas aspiraciones espontáneas oficializadas por el Culto de la Razón y del Ser Supremo, efímeras como el entusiasmo patriótico (Durkheim, 1968: 305). Con la III República, el *ideal laico* y la *escuela*, se abría otra posibilidad para edificar una moral común, una nueva religión acorde a la ciencia y una comunidad de ciudadanos (Hervieu-Léger, 2001: 182-183). Sin embargo, en la antesala de la Gran Guerra, dicho espíritu común se diluía en la *mediocridad moral* de una época de *transición* en la que “las cosas del pasado, esas que entusiasmaban a nuestros padres, ya no excitan más”. La historicidad constitutiva de lo social llevaba a Durkheim a renunciar a la *religión positiva* de Comte. No de *souvenirs* e ideales pasados, sino de las *profundidades* de lo social emergerían las nuevas aspiraciones colectivas con su “culto viviente”. Esperanzado, pero no menos trágico, el desenlace de *Las Formas* presagiaba “nuevas horas de efervescencia creativa” generando “nuevos ideales”, guías temporales que despertarían la necesidad periódica de la recreación colectiva (Durkheim, 1968: 610-611). En las sociedades modernas, irreductible porque inherente a lo social, la religión sigue apareciendo como una instancia vital en su función *dynamogénique*.

4. UNA MIRADA CRÍTICA: DE LO DICOTÓMICO A LO SUPERPUESTO. LO SAGRADO O LO PROFANO, Y LA CONJUNCIÓN.

Ese pilar de la sociología durkheimiana de la religión que es la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, no es invariable y está lejos de corresponder al modo en que se estructuran todas las religiones (Isambert, 1970). Y si la división analítico-conceptual supera heurísticamente el universalismo trivial de determinadas nociones, recae en las limitaciones propias de los conceptos *apareados* que, clasificando, confunden el nivel conceptual con el de la formulación de hipótesis sin poder diferenciar lo contradictorio de lo opuesto (Bendix, 1975). Postcartesiano, Durkheim busca el principio social y racional de clasificación según los criterios formales de lo *claro* y *distintivo*. Ajena a la *praxis*, su definición de lo religioso se dirige al nivel de las representaciones para referir al *vacío lógico* producido en la conciencia colectiva, que hace que ambos registros se “expulsen mutuamente” (Durkheim, 1968: 50 y 342). Es esa incompatibilidad temporal y espacial la que, al introducir lo empírico, lo lleva a asociar lo sagrado a los rituales extracotidianos y lo profano a la vida diaria (ejemplificando desde el “desempleo religiosamente productivo” y el “mundo del trabajo”, respectivamente) (Durkheim, 1968: 437 y ss.).

Frente a esa entidad racional trascendente que es la conciencia colectiva, a esa “conciencia de conciencias” supraindividual que surge por medio y por encima de las personas, la concepción durkheimiana del “sentimiento colectivo” no repara íntegramente en el sujeto social: relega lo sensible, la materialidad significativa (Aron, 2000). Y si la apelación a la *efervescencia* se da en los límites del racionalismo y el positivismo durkheimiano, más que al grupo social reunido, el sentimiento religioso refiere a una entidad colectiva hipostasiada, y no da lugar a la individuación corpórea y una dialéctica entre lo afectivo y lo racional (bien lo ilustran sus teorías del alma y la personalidad). Aún yendo más allá del a priori kantiano y ligándose a las estructuras sociales (apreciable en el desarrollo de los fundamentos sociales de las categorías), su idea acerca de la conciencia colectiva como fuerza moral *sui generis* nos habla de una realidad externa a los sujetos sociales (Parker, 1995). De todas formas, a diferencia del racionalismo de las Luces, la religión no es una mentira o ilusión y, como producto social, comporta sus verdades. Ya no como explicación o representación acabada del universo, sino como sistema de nociones a través del cual los individuos se representan sus relaciones sociales. Las experiencias religiosas *ayudan a vivir* (Durkheim, 1968: 595), pero esa experiencia se piensa desde los parámetros del experimentalismo científico: esas “sensaciones *sui generis*” responden a una “causa objetiva”. La religión deja entrever una verdad eterna y externa, y una nueva sociedad necesita nuevos dioses (Durkheim, 1968: 322-323). *Las formas* iluminan científicamente “la forma más alta de la vida psíquica” para una sociedad moderna (Durkheim, 1968: 633): “si la religión ha engendrado todo lo que hay de esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión” (Durkheim, 1968: 599). En una especie de *religión civil*, la sociedad es el “Dios supremo” (Zeitling, 1977).

Así, el sustrato epistemológico positivista informa una noción de lo sagrado que reduce lo religioso y una concepción del sujeto que también reduce la potencialidad colectiva de los sujetos sociales para recrear creencias y

prácticas religiosas según sus deseos, disputas y necesidades sociales (Parker, 1995: 54). La utilización de la categoría de lo sagrado debiera acompañarse de la discusión de la teoría de lo social y del sujeto social allí delineada. Lógicamente contradictorios, sustancializados, lo sagrado y lo profano impiden asir la dinámica social de lo religioso. Mientras clasifican *lo bueno y lo malo*, la acción social no se agota en los contextos normativos (Bendix, 1975). Además, en la referencia durkheimiana a lo *primitivo* resta una ambigüedad, ya sea entendido *funcionalmente* (como el momento más simple sobre el que se erigirían sistemas más complejos), o *cronológicamente* (como forma primera de organización religiosa en el tiempo). La confusión entre lo *histórico* y lo *lógico* en la dilucidación de los orígenes y las funciones, ese acercamiento *funcional* o *evolucionista*, atraviesa la obra durkheimiana (Lévi-Strauss, 1980; Hervieu-Léger, 2001: 170). Y la ambigüedad reaparece con la distinción, en lo sagrado, entre dioses positivos y negativos, lo fasto y lo nefasto que, según las prohibiciones rituales, se relaciona a lo puro e impuro. Interpretados los *estados colectivos objetivados* de esta manera, la pregunta de Parker se impone: ¿qué lugar queda para lo profano si, definido como resto, la religión es la sociedad transfigurada y lo sagrado comprende tanto la positividad como la negatividad social? (Parker, 1995: 56).

Con la profunda transformación estructural capitalista en Europa, dominando en el plano ideológico, el positivismo concebía a la religión como una etapa a superar científicamente en el progreso humano. Durkheim hablaba de la creciente penetración del espíritu científico en ese “orden de cosas” aparentemente “prohibido”: la vida moral y religiosa, “señora y dueña de esas regiones reservadas” (Durkheim, 1968: 614). La religión aparecía como forma anterior de conocimiento lógico (práctica) a la conciencia científica y objetiva, moderna. De ahí su proposición de una religión laica donde la efervescencia colectiva se dispusiera de acuerdo al proyecto ilustrado. En una época anómica y de mutaciones, donde la crisis moral sólo se esperaba en nuevas “horas de efervescencia creativa”, la necesaria recreación social de nuevos ideales, sentimientos e ideas colectivas, era paralela a la constatación de la muerte o el envejecimiento de los dioses antiguos. Pero aún acentuándose el proceso secular desacralizador y la racionalización social, al cierre absoluto de la categorización durkheimiana se le presentaban realidades denotando una fluidez⁴: en la extensión de los principios sagrados a lo profano, llegaba a decirse que “no existe nada que no reciba, en grados diversos, algún reflejo de religiosidad” (Durkheim, 1968: 219). Diferenciando la institucionalización, la estructura significativa que conforma un tipo de mentalidad y la relación entre ambos registros, aún cuando lo impersonal de la fuerza moral anula a los sujetos sociales que recrean las significaciones y prácticas religiosas colectivamente, quedaba entredicha la imbricación entre el espacio-tiempo sagrado y el profano y las disputas socio-simbólicas a las que responde: una disyunción que se puede conjunción.

Como la comprensión de la inseparabilidad que ha signado a lo *sacré* y la religión supondría una *genealogía* de la noción de lo sagrado, podemos recordar la deconstrucción realizada por Isambert y su idea de que Durkheim y su escuela no creyeron necesario profundizar una categoría que, “común al resto de la gente”, refería a una potencia misteriosa y ambivalente (fascinante y

repulsiva) y a la separación entre dos *reinos*. Podríamos preguntarnos si esto no iría a contramano de las *reglas* y, aún afirmándolo, así fue estableciéndose la evidencia de lo sagrado como realidad concreta y objeto identificable por propiedades a dilucidar científicamente (Isambert, 1982). Designando cierto parentesco entre los objetos de la religión, las creencias y los sentimientos religiosos, aquello que en principio fue abordado como adjetivo, devino en sustantivo. En una trayectoria semántica que responde a la lógica cultural de la modernidad misma, un concepto móvil y sujeto a tensiones fue convirtiéndose en una “propiedad-objeto” concreta y principio de toda religión. Postulando lo sagrado como experiencia, el discurso religioso encuentra una manera de volverse socioculturalmente plausible en las sociedades plurales en que prima el individuo. En un movimiento esquivo a una construcción sociológicamente válida del objeto, en el límite, el derecho a tener fe en algo como sagrado aparece reconociendo la existencia misma de lo sagrado. Homogeneizando la realidad múltiple de las religiones, se habilita el postulado de una religión mayúscula en un universo cultural caracterizado por la individualización y la subjetivación de los sistemas de significación (Hervieu-Léger, 2001: 187-188). Así, reparando en las propiedades específicas de lo designado como sagrado, advertimos una transposición de los atributos de lo sagrado cristiano y, en particular, del catolicismo que le era contemporáneo. Por ejemplo, y volviendo sobre “De la définition des faits religieux”, el primer acercamiento centrado en la obligatoriedad de las creencias vuelve nuestra mirada hacia el dogmatismo del Concilio Vaticano I. Pero también podemos pensar en *La educación moral*, donde confluyen el decrecimiento de la influencia católica y la crisis moral, y en “De la définition du fait moral” y la renovada búsqueda que funde la moral en lo sagrado. Con el trasfondo del modelo católico, junto a Isambert podríamos preguntarnos si, en definitiva, la distinción tajante entre lo sagrado y lo profano no es sino la contraparte de la confrontación católica entre lo espiritual y lo temporal (en esa Francia, traducida en la disputa entre laicos y confesionales), o si la noción *maná* no se dirime en la de *gracia*. En todo caso, la crítica a la concepción de lo sagrado encuentra su punto más álgido en la aprehensión de esa “sociología implícita del catolicismo” (Isambert, 1982: 266-267).

Una vez que interrogamos a nivel de los presupuestos, vislumbramos lo sagrado como una estructura de significaciones que, en determinadas condiciones sociohistóricas, resulta una fuerza capaz de legitimar la autoridad de distintos poderes espirituales y temporales. En particular, refiriendo a un orden hierocrático apoyado en la creencia sobre lo extraordinario del ser o los seres que allí se legitiman. Un análisis sociológico comparativo de las concepciones y prácticas religiosas revela los alcances de la dicotomía durkheimiana, y que su delimitación supone el proceso sociohistórico del surgimiento y jerarquización de los *especialistas* de lo sagrado. Comprender las tensiones en los modos en que cada grupo social accede o no a la definición de lo sagrado, es indispensable para entender las formas y representaciones sociales desde las cuales cada sociedad va concibiendo lo sagrado-profano.

5. LA CONTEMPORANEIDAD DE DURKHEIM PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS MODERNIDADES RELIGIOSAS EN LATINOAMÉRICA. LO SAGRADO Y/O LO PROFANO

Desde una “revisión crítica de las categorías durkheimianas”, Parker se preguntaba por la posibilidad de nociones autónomas capaces de dar cuenta de las crisis y mutaciones, en general, y religiosas, en particular, acontecidas en las sociedades latinoamericanas. Al inscribir nuestro trabajo en la trayectoria allí trazada, aún sin pretender respuestas, quisiéramos retomar la interrogación en su complejidad. Si la “sociología de la religión criolla” no se ha dedicado a “pensar nuestra realidad en nuestros propios términos”, qué implica “nuestra realidad” o “nuestros propios términos” supondría todo un debate que aquí no podríamos dar, pero también es cierto que desde hace al menos tres décadas, los sociólogos de la religión y otros científicos sociales han tenido que abordar las grandes transformaciones del campo religioso latinoamericano. Ante el orgullo vaticano del “continente católico” y la secularización afín a los procesos de urbanización e industrialización, la presencia diversa de la religión es un hecho. La *pluralización* del campo religioso –con sus religiones e iglesias tradicionales, los nuevos movimientos religiosos y pentecostalismos, las revitalizadas religiones de los pueblos originarios o las expresiones religiosas novedosas en espacios atípicos y la “disolución del núcleo fuerte del laicismo y del anticlericalismo criollo”-, remite a una singular modernidad religiosa (Parker, 1992, 1993 y 1995: 34). La aparente paradoja de una secularización contradictoria que con su desenvolvimiento va reencantando el mundo, no habla del *retorno* de lo sagrado, sino de sus recomposiciones. Aquel *dogma sociológico* en que se convirtió el *paradigma de la secularización* (Swatos, 1993) con su idea de la racionalización e individualización que privatizaría lo religioso hasta hacerlo desaparecer, ya problemático para analizar la realidad europea, lo es más todavía para nuestra región de *efervescencias*. En las sociedades modernas, con sus transformaciones, la religión no ha quedado reducida al ámbito de lo privado. La comprensión de las mutaciones recientes del campo cultural y religioso exige repensar nuestras categorías de análisis; especialmente, por la costumbre de aplicarlas irreflexivamente a una realidad sociocultural en la cual, en su mayor o menor grado de diferenciación, las distintas esferas sociales no han dejado de superponerse. En cuanto a la esfera religiosa en particular (ejemplificando desde el histórico *modus vivendi* entre la Iglesia Católica y el Estado argentino), lo sagrado y lo profano han de entenderse como momentos de una dinámica histórica cambiante.

Desde sus orígenes, la sociología de la religión no ha dejado de remitirse a la dicotomía sagrado-profano. Basados en una racionalidad simbólico-emotiva, en los grupos religiosos latinoamericanos lo corpóreo cumple un papel primordial, y no encontramos una corte absoluto entre dichos ámbitos ¿Sucede distinto, en todo caso, en el resto del “Occidente moderno”? Sin necesidad de referirnos a los pentecostalismos, alcanza con observar las masivas peregrinaciones católicas y, más que en una división tajante, lógica o empírica, empezamos a pensar históricamente en términos de condensación e hibridación. Esto nos conduce a discutir la noción de sujeto que, proveniente de la filosofía y el Iluminismo, la sociología iría deconstruyendo. Si Comte destacaba lo emocional, lo reduciría a lo irracional. Desde allí se desarrollaría una

perspectiva acerca del sujeto social analíticamente signada por los “factores racionales de aprehensión objetiva”. En la sociología contemporánea, sea “como interacción significativa, como proceso de trabajo social, como estructura normativa de la acción o como comportamiento social”, en principio, la acción social sigue pensándose en base a “supuestos normativos de una acción intencional, sea como fuere que se defina la normatividad y la intencionalidad”. Y esa preponderancia “de las pautas racionales y pragmáticas (o estratégicas)”, desdibuja el “sujeto social, productor y reproductor de estructuras complejas, sujeto racional y emotivo” (Parker, 1995: 36-38)⁵.

Solamente un examen riguroso del racionalismo postcartesiano positivista devuelve capacidad heurística a las categorías durkheimianas. Introduciendo a los sujetos sociales en el análisis, va sustrayéndose la lógica racional de la conciencia colectiva que substancializa un hecho *elemental*, para atenderse a las delimitaciones asimétricas de la estructura social en el contexto de las disímiles identidades y culturas; a la aprehensión de las prescripciones que distinguen lo sagrado y lo profano según las conformaciones históricas de cada campo religioso. De enfocar en los *especialistas*, no podemos descuidar que no necesariamente hablamos de una construcción verticalmente autoritaria. A su modo, Durkheim advierte esa función mediadora que los consagra y cómo, en la reproducción sistemática y separada de lo sagrado y lo profano, la mediación reproduce su dominio en tanto *castas* sacerdotales (con los rituales y fiestas como típicos momentos en los cuales se busca fomentar la *distinción* y conservar la autoridad religiosa). Pero sabemos que los límites no son inmutables y que el acceso de los fieles -aún cuando se pretenda secundario y tendiente a la continuidad-, siempre comporta el riesgo de la subversión y disolución de lo sagrado definido oficialmente (la pluralización del campo religioso y la proliferación actual de agentes religiosos heterodoxos lo ilustra). Ya sin poder monopolizarlo, como sostenía Parker, los grupos e instituciones que *hegemonizan* lo sagrado producen una definición dominante que, así como no es eterna, tampoco designa un objeto único (Isambert, 1982). La cotidianidad del derrotero religioso y cultural latinoamericano descubre la interrelación entre aquellos dos ámbitos según accesos diferenciales y cristalizaciones más o menos sostenidas. Dentro de la producción social de sentido, es preciso dilucidar en toda su complejidad este proceso de reproducción simbólico-religiosa que los sujetos sociales promueven al edificar ese espacio-tiempo de comunicación desigual con lo sagrado.

En tal dirección, aquí nos interesa recuperar la perspectiva dinámica desde la cual Durkheim pretende abordar los fenómenos religiosos, pues habilita a concebirlos, más que como un sistema de creencias y prácticas, como un sistema de relaciones de fuerzas heterogéneas. Toda vez que superemos la mirada que se agota en las representaciones y estructuras trascendentes de una conciencia colectiva racional; toda vez que los *cuerpos* reaparezcan en el análisis y deje de pensarse por fuera y por encima de los sujetos individuales y sociales, lo sagrado y lo profano reaparecerán como estructuras-estructurantes significativas de las que la creatividad de dichos sujetos, condicionada, dista de ser un mero reflejo. Sólo así iremos reintroduciendo lo afectivo, lo emotivo y lo corpóreo como momentos elementales de lo religioso. En la sociología de la religión, además, esto nos exige reconocer e intentar superar la tensión entre

querer definir la religión a través del contenido de las creencias (lo sobrenatural, la divinidad, etc.) y la definición funcional y su extensividad inconducente (Cipriani, 2004). Detenerse en *esencias* bajo el modelo de las grandes religiones históricas imposibilita la comprensión de las formas de religiosidad que surgen en las sociedades secularizadas⁶. Quedarse en las *funciones* sociales es restarle singularidad y consistencia a la religión. Sea como sea, seguir definiendo la religión –en última instancia– como una *puesta en forma* de lo sagrado, o tratar lo sagrado como *materia primaria* de la religión, redundará en una circularidad infecunda entre lo sagrado y la religión. Así, la relación entre la experiencia fundacional de lo sagrado y las formas religiosas que la expresan (generalmente referida a las formas conocidas de la religión institucional), seguirá siendo problemática. Por el contrario, resignificada en el desarrollo de una sociología crítica de las modernidades religiosas, la referencia a lo sagrado puede seguir contribuyendo a la aprehensión de la dimensión religiosa de las producciones simbólicas modernas. Pero así como lo sagrado no es una esencia ni es analogable a las religiones históricas, lo religioso no agota la producción social de sentido: si se descuidan las condiciones en que aquella categoría fue elaborada, se corre el riesgo de introducir subrepticamente la hegemonía del modelo cristiano sobre la religión, y la hegemonía de lo religioso en el análisis de los diversos universos significativos modernos (Hervieu-Léger, 2001: 186-190). El reconocimiento del potencial heurístico de la dicotomía durkheimiana demanda su reactualización, ya no absoluta y lógicamente contradictoria, sino como *oposición semántica* entre esferas sociales históricamente instituidas y discernibles en la construcción social de la realidad (Parker, 1995: 145).

Rescatando la distinción entre lo “sagrado de orden” (inscripto en la estructura de dominación social), y lo “sagrado de comunión” (referido a la fusión de conciencias durante los *rassemblement* comunitarios), lo sagrado puede revalorizarse profundizando en la segunda de sus dimensiones, y subrayando la relación entre el sentimiento afectivo del nosotros y la conformación de un espíritu común (Hervieu-Léger, 2001: 191-192). Más que en la oposición, podemos insistir en la especificidad de esas *experiencias emocionales* que las religiones no siempre alcanzan a controlar y hace a la constitución simbólica de las identidades colectivas. Especialmente, cuando en las sociedades modernas no necesariamente requieren la puesta en forma legitimante desde una tradición que, como en las premodernas, les da su consistencia propiamente religiosa. La secularización es, a un tiempo, un proceso creciente de desregulación religiosa institucional. Y así como se desplaza el espacio de la experimentación de lo sagrado, el ámbito de la religiosidad moderna se amplía. Aunque las instituciones religiosas sigan generando experiencias de lo sagrado que renueven los lazos comunitarios que unen a sus fieles (pensemos en los grandes encuentros religiosos y la expansión de una religión de comunidades emocionales), ya no pueden monopolizar las experiencias colectivas y, mucho menos, darle un sentido total al lazo social. En la acentuación de la *desinstitucionalización, etnocomunitarización e interiorización*, lo religioso institucional ve surgir identidades que escapan a las tradicionales instancias normativas de control. Entre las nuevas lógicas de acción y códigos productores de pertenencias, la esfera religiosa no ha quedado exenta. Se trata, pues, de un proceso de *doble pluralidad*: por una parte, la expansión de

los NMR incrementa la competencia por la hegemonía de los bienes de salvación al interior del campo religioso⁷; por otra, se da un situación similar, pero entre la religión y el resto de las esferas (jurídica, política, económica, científica, erótica y artística), al tiempo en que aquélla pierde su *tradicional* posición axial en la regulación individual y colectiva del sentido (Esquivel, 2004; Cohn, 1979). La inusitada movilidad y diseminación de las producciones simbólico-religiosas vuelve más imprecisas las fronteras del campo religioso: los procesos de globalización y secularización producen la subjetivación de los sistemas de creencias y las dificultades, para las religiones históricas, en el control de las prácticas y creencias propias y ajenas (Pace, 1997). Si no se trata de un *retorno a lo religioso*, menos aún a lo eclesial. En las sociedades post-industriales, la religión “es cada vez menos una institución y cada vez más un recurso cultural, suelto e impredecible, utilizable para diversos fines” (Parker, 1995: 52). En la delimitación difusa de lo sagrado y lo profano, va profundizándose la modificación del lazo estructural que en las sociedades tradicionales unía la experiencia emocional -hacedora de grupos sociales- a los dispositivos socio-simbólicos -que permitían a tales grupos constituirse como *líneas creyentes*. Durkheim tiene el mérito de haberse interrogado cómo las sociedades modernas de individuos podían preservar cierta comunión desde la cual refundar el lazo social por fuera del soporte religioso tradicional. Para volver fructífera su herencia, no hemos de profundizar tanto en la conjunción de lo sagrado y la religión, sino ir dilucidando las consecuencias de la disyunción entre la religión, así entendida, y las nuevas formas de la experiencia de lo sagrado (Boudon, 1999; Hervieu-Léger, 2001: 193). En otros términos, ahondar en la dialéctica de la conjunción que se puede disyunción, y viceversa.

6. CONSIDERACIONES FINALES: UN CLÁSICO

Situándolo en el trágico “les dieux vieillissent ou meurent, et d’autres ne sont pas nés”, hemos ido discutiendo algunos de los alcances de la sociología de la religión de Durkheim. Partiendo de una reivindicación crítica de su status *clásico*, percibimos que en *Las formas* se produce un cambio de perspectiva con respecto a *lo sagrado*, pero en solución de continuidad con aquellos lineamientos que fueron desarrollándose desde la “*révélation*”. Durante este tiempo, fue dándose ese movimiento a partir del cual la religión pasaría a ocupar un lugar crucial en el dispositivo teórico durkheimiano. Como supimos decir, la complejización de su acercamiento sociológico a la religión se opera a través del desarrollo progresivo de la noción de lo sagrado.

Si nos dirigimos a los principios teóricos y ético-políticos que surcan su obra, de no relegarse, éstos exigen ser reactualizados. Entre otras cuestiones a resignificar, su apuesta por la *laicidad* es una tarea aún inconclusa. Igualmente, una de sus principales enseñanzas teórico-metodológicas reside en la predisposición a comprender concretamente el modo en que los diferentes grupos sociales sacralizan las dimensiones individuales y colectivas que los constituyen. En tal dirección, el concepto de lo sagrado debe renunciar a decir acerca de todas las realidades religiosas y entenderse como un tipo de estructuración cuya validación empírica ha de confrontarse continuamente (Isambert, 1982). Porque esa relación de los sujetos sociales con lo sagrado ha

ido cambiando históricamente, debemos repensarla en tiempos en los que sí *parecen* proliferar nuevos dioses y presenciamos un proceso de *individuación religiosa* en el cual los individuos se comportan como *peregrinos* y *bricoleurs* sin una férrea pertenencia institucional (Hervieu-Léger, 1999); una *privatización* en un mercado de bienes religiosos y simbólicos en *mutación* que impide que alguna institución funcione como única estructura de plausibilidad (Berger, 1981; Oro, 1996). Esta lógica global que se ajusta más al tipo europeo, nos demanda un abordaje desde la singular *diferenciación* y *superposición de esferas* de las sociedades y campos religiosos del *extremo occidente* latinoamericano (Rouquié, 1987). En la modernidad, mientras la *modalidad del creer* religiosa va recreándose en su constante desencantarse y reencantarse, no interesa la religión *en sí*, sino las formas en que los sujetos sociales intentan *conjurar* sus incertidumbres: el tipo de legitimación aportada en el acto del creer y la invocación de la autoridad de una tradición; la comprensión de las lógicas subyacentes a las transformaciones del universo religioso en sus manifestaciones sociohistóricas concretas, y no tanto los cambios de contenido en las creencias, como aquellos que repercuten en sus procesos socioculturales de producción (Hervieu-Léger, 1993).

Como advierte Aron, el mayor déficit de la teoría social durkheimiana reside en la personificación de esa *potencia* que aparece como dotada de voluntad: el desarrollo de su teoría de lo sagrado dispone a una substancialización de la sociedad (Aron, 2000). Allí, la religión queda reducida a lo social como un todo racional que trasciende la individuación y la corporeidad de los sujetos sociales concretos. De este modo, y como bien lo aprecia Parker, la disolución de la especificidad de lo sagrado en lo religioso, responde a la disolución de lo religioso en lo social. Las contradicciones propias de los procesos sociales latinoamericanos, la diversidad de modernidades religiosas en general, exigen una visión comprensiva de lo social y religioso, no racionalista ni positivista, y que también rescate el sentimiento colectivo como sensibilidad corpórea.

En definitiva, la concepción durkheimiana de lo religioso no ha perdido su interés teórico-práctico, pero supone volver sobre la idea inicial de “lire Durkheim en dépassant Durkheim”. No *más allá*, toda vez que eso implique dejar de lado el *más acá* de la propia realidad social, sino *reapropiarse* su pensar desde las condiciones presentes e involucrando el ejercicio de no descuidar su inscripción sociohistórica, una vigilancia epistemológica. *En dépassant*: superándolo desde esa dinámica que entendemos posible y que, como posibilidad concreta, sigue abriendo senderos sociológicos fértiles. Es allí, a fin de cuentas, que reencontramos las aristas clásicas que van haciendo de Durkheim un momento sobre el que no se vuelve y sobre el cual siempre se está yendo y viniéndose, *dialogando* en tanto que *contemporáneo* elegido y puesto en escena, sujeto a la crítica y legítimamente actualizable.

BIBLIOGRAFÍA

- (2000). ARON, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard.
- (2003). BASTIAN, J-P. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, FCE
- (1975). BENDIX, R. *La razón fortificada. Ensayos sobre el conocimiento social*. México, FCE.
- (1981). BERGER, P. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Editorial Cairós
- (1979). BESNARD, P. (ed.) "Les durkheimiens", En *Revue Française de Sociologie*, XX-1
- (1999). BOUDON, R. "Les formes élémentaires de la vie religieuse: une théorie toujours vivante". En *L'Année sociologique*, n° 1, pp.149-198
- (2004). CIPRIANI, R. *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores
- (1979) COHN, G. *Crítica y resignação: fundamentos da sociología de Max Weber*. San Pablo, Queroz Ed.
- (1969). DESROCHE, H. "Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues". En *Archives de sociologies des religions*, 27, pp.79-88.
- (1968). DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF (1912)
- (1969a). "De la définition des phénomènes religieux". En *L'Année Sociologique*, II, 1897-98 (1899), 1-28. Duvignaud J. (Ed.) (1969). *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 140-165.
- (1969b). "Le sentiment religieux a l'heure actuelle". En *Archives de sociologie des religions*, n°27, janvier- juin, pp-75-76.
- (1890). "Les principes de 1789 et la sociologie". En *Revue internationale de l'enseignement*, XIX, pp. 450-456.
- (1975a). L'état actuel des études sociologiques en France. En Durkheim, É. *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*. Paris, Éditions de Minuit.
- (1975b). Deux lettres sur l'influence allemande dans la sociologie française. Réponse à Simon Déploige [publié en 1907 dans la *Revue néo-scholastique*, 14]. En Durkheim, É. *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*. Paris, Éditions de Minuit, pp. 401-405.
- (1975c). "Cours sur les origines de la vie religieuse". *Revue de philosophie* (1907), vol 7, n° 5 (pp. 528 à 539), vol. 7, n° 7 (pp. 92 à 114) et vol. 7, n° 12 (pp. 620 à 638). En Durkheim, É. *Textes. 2. Religion, morale, anomie*. Paris, Éd. de Minuit, pp. 65 à 122.
- (1994). *De la division du travail social*. Paris, PUF.
- (1996). "Représentations individuelles et représentations collectives". En *Sociologie et philosophie*. Paris, PUF (*Revue de Métaphysique et de Morale*, tomo VI, 1898)
- (1998). *Lettres à Marcel Mauss*. Paris, PUF
- (2004). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF (12^{ème} édition).
- (1965). DUVIGNAUD, J. *Durkheim*. Paris, PUF
- (2004). ESQUIVEL, J. C. *Detrás de los muros. La iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Buenos Aires, UNQui Ed
- (2002). FILLOUX, J-C. *Émile Durkheim, penseur de l'éducation*. L'Encyclopédie de l'Agora.

- (1994). FOURNIER M. *Marcel Mauss*. Paris, Fayard
- (1993). HERVIEU-LÉGER, D. *La Religion pour Mémoire*, Cerf, Paris.
- (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- (2001). Émile Durkheim (1858-1917). Le sacré et la religion. En Hervieu-Léger D y Willaime, J-P. *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris, PUF (147-195)
- (1904). HUBERT, H. "Introduction", dans: Chantepie de la Saussaye, P. D. *Manuel d'histoire des religions*, Paris
- (1970). ISAMBERT F-A. Phénoménologie religieuse. En Desroche, H. et Séguy, J. *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris, Cujas, pp.217-240
- (1976). "L'élaboration de la notion de sacré dans l'École durkheimienne". *Archives de sociologie des religions*, n° 42, juillet-décembre, 35-56.
- (1979), "Henri Hubert et la sociologie du temps". En *Revue Française de Sociologie*, XX, pp.183-204.
- (1982). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris, Éd. de Minuit.
- (1998). La naissance de l'individu. En Besnard Ph., Borlandi M. et Bogt, P. *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*. Paris, PUF, pp.113-133
- (1980). LÉVI-STRAUSS, C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF
- (1968). MAUSS, M. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". Dans *L'Année sociologique* (1899) 2e volume. En Mauss, M. *Œuvres*. Paris, Éd. de Minuit, (vol. 1), 193-324.
- (1968). MAUSS, M et HUBERT, H. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *L'Année Sociologique* (1902-1903). En *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp.1-141
- (2003). MORIN, D. *Émile Durkheim et Marcel Mauss. Étude d'épistémologie historique sur l'émergence de la tradition de recherche des sciences contemporaines*. Université Laval, Québec. Département de sociologie. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.). Disponible en: <http://www.theses.ulaval.ca/2003/21210/21210.pdf>
- (1996). ORO, A. P. "Consideraciones sobre la modernidad religiosa". En *Sociedad y Religión*, n°14/15, CEIL, Buenos Aires.
- (1997). PACE, E. Globalizacáo: um conceito polivalente. En Oro A. y Steil, E. (comps.), *Globalizacáo e Religiao*. Petrópolis, Vozes.
- (1992). PARKER, C. Perspective critique de la sociologie de la religion en Amérique Latine. En Houtart, F. et al. *Ruptures sociales et religion*. Paris, Ed. l'Harmattan.
- (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México, FCE.
- (1995). "La Sociología de la Religión y la Modernidad: Por una Revisión Crítica de las Categorías Durhenianas desde América Latina". *Sociedad y religión*, n°13, pp.33-60.
- (1984). PICKERING, W. S. *Durkheim Sociology of Religion: Themes and Theories*. London and Boston, Routledge et Keagan Paul.
- (1987). ROUQUIÉ, A. *Amérique Latine. Introduction à l'extrême Occident*. Paris, Senil.

- (2002) SAWYER, K. R. "Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence". En *Sociological Theory*, Vol. 20, n.2, pp. 227-247.
- (2000). STEINER, P. *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte.
- (1991). STOLL, D. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*. Cayambe, Talleres Abya-Yala.
- (1996). SUMPFF, J. "Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion". *Archives de sociologie des religions*, n° 20, juillet-décembre, 63-73.
- (1993). SWATOS. *A future for religion? New paradigms for social analysis*, Newbury Park, CA: Sage.
- (1977). ZEITLING, I. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu.

¹ Escribiéndole a Mauss, Durkheim decía: «mi verdadera ambición es ver a algunos jóvenes de valor que, en vez de seguirme servilmente, utilicen con franqueza los resultados a los que llego» (Durkheim, 1998: 78; Besnard, 1979)

² Tal como puede apreciarse en *Educación y sociología* (1922), *La educación moral* (1925) y *La evolución pedagógica en Francia*, esa "nueva religión del hombre" tendría en la *escuela moderna* su lugar privilegiado de elaboración y difusión (Filloux, 2002).

³ Mientras que Durkheim se limita a subrayar la necesidad social en la formalización religiosa de la experiencia emocional, Hubert es explícito en cuanto a la religión como "administración de lo sagrado", dispositivo de control (Hubert, 1904; Isambert, 1979).

⁴ Podemos apreciarlo en sus análisis de la función del maná y principio totémico que, manteniendo la vida de todos los seres y cosas, también daban cuenta de hechos cotidianos, de una *fuera* que no sólo remitía a lo sobrenatural. O cuando, observando a las religiones populares como meras expresiones desorganizadas o resabios de religiones desaparecidas, también las reconocía "formadas espontáneamente bajo la influencia de causas locales" (Durkheim, 1968: 41)

⁵ En otra de sus acertadas apreciaciones, Parker señala que "se ha concebido a la acción social bajo el supuesto weberiano –metodológicamente válido- de que la acción racional con arreglo a fines o a valores es, con mayor evidencia, susceptible de ser 'comprendida', quedando la acción tradicional y carismática reconocidas como tipos de acción muy importantes en la conformación de la sociedad, pero relegadas, por efectos de la metodología objetivista, a un segundo plano en el análisis social" (Parker, 1995: 37)

⁶ Un gran aporte durkheimiano para una sociología de las modernidades religiosas reside en sus reflexiones acerca de las *religiones seculares* que, ante el riesgo de disolución del lazo social, aparecen como el *equivalente funcional* de la religión (como la política, o la ciencia misma) (Hervieu-Léger, 2001: 184; Desroche, 1969: 85)

⁷ Desde un *plano estadístico*, podemos ejemplificar la pluralización religiosa latinoamericana y su novedosa intensidad, diciendo que, entre 1960 y 1985 y en porcentajes sobre el total, la expansión pentecostal es del 2.5 al 5.5% en Argentina, del 1 al 7.6% en Bolivia, del 10.8 al 20.5% en Chile, del 0.7 al 3.1% en Colombia, del 3 al 20.4 % en Guatemala, del 7,8 al 17.4% en Brasil (Bastian, 2003; Stoll, 1991).