

# El nacionalismo y *Las formas elementales de la vida religiosa*: deudas y críticas

*Nationalism and The Elementary Forms of Religious Life: debts and critiques*

**Jose SANTIAGO**

Universidad Complutense de Madrid  
jasantiago@cps.ucm.es

Recibido: 30.01.2012

Aprobado definitivamente: 17.04.2012

## RESUMEN

*Las formas elementales de la vida religiosa* nos ofrecen una importante contribución para investigar el nacionalismo en el mundo contemporáneo. Este artículo evalúa este legado señalando algunas *críticas* y reconociendo las *deudas* que las actuales teorías del nacionalismo han contraído con la obra de Durkheim. En primer lugar, se critica la definición durkheimiana del patriotismo durante la Revolución francesa como una religión. En segundo lugar, se indaga en la limitada perspectiva de Durkheim sobre la relación entre la religión de la nación y la religión de la humanidad como consecuencia de su “patriotismo” y su análisis del totemismo. A continuación, señalo lo mejor del legado de Durkheim para entender la nación y el nacionalismo en el mundo contemporáneo. Considero así su interpretación de la secularización y su análisis sobre la relación entre lo sagrado, la comunidad (nacional) y el ritual. Por último, hago hincapié en su análisis de lo sagrado a la luz de la “crítica moderna” y su contribución a las teorías actuales del nacionalismo.

**PALABRAS CLAVE:** Durkheim, Nacionalismo, Nación, Sagrado, Religión

## ABSTRACT

*The Elementary Forms of Religious Life* offers an important contribution to explore nationalism in the contemporary society. This article evaluates this legacy showing some *critiques* while acknowledging the *debts* of current theories of nationalism to Durkheim's writing. First, I critique the durkheimian definition of patriotism during French Revolution as a religion. Secondly, I underline the limited perspective of Durkheim on the relationship between “religion of nation” and “religion of humanity” as a result of his “patriotism” and his analysis of totemism. Then I point out what I consider to be the best legacy of Durkheim to understand the nation and nationalism in the contemporary world. I deal with his interpretation of the secularization and his analysis on the relationship between sacred, community (national) and ritual. Finally, I emphasize his analysis of the sacred in the light of “modern critic” and his contribution to current theories of nationalism.

**KEYWORDS:** Durkheim, Nationalism, Nation, Sacred, Religion

## **SUMARIO**

1. La Revolución francesa y sus sacralizaciones patrióticas: ¿Un fenómeno religioso?. 2. Religión de la patria y/o religión de la humanidad. 3. Otra forma de pensar la secularización y la presencia de la comunidad en el mundo contemporáneo. 4. Abriendo la “caja negra” de lo sagrado: *La Crítica moderna* y la sacralización de la nación. 5. Conclusiones.

*Toda la grandeza y toda la debilidad de la obra de Durkheim se hallan en su libro Las formas elementales de la vida religiosa*

C. Lévi-Strauss (1956:12)

*La interpretación sociológica de la religión de Durkheim podría proporcionar "food for thought" para aquellos que proclaman el nacionalismo como una religión*

M.M. Mitchell (1990: 123)

*Durkheim resaltó la naturaleza religiosa de los intereses y entusiasmos colectivos. Preparaba a sus lectores para comprender cómo el Estado, la clase social o la nación pueden llegar a ser tremendas hierofanías*

M. Eliade (1966: 121)

La celebración del centenario de la publicación en 1912 de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982; en adelante *FE*) es un excelente momento para volver a uno de libros fundamentales de la sociología en particular y de las ciencias sociales en general. Muchas son las aproximaciones que se han hecho a esta obra ya centenaria. La que aquí se propone, conforme al proyecto que originó este monográfico, no tiene por objetivo una nueva exégesis de la obra de Durkheim en su conjunto, sino atender a una de sus temáticas que nos suministra valiosas claves para entender el mundo actual. Eso es sin duda lo que marca el valor de una obra clásica, servir como referente en un momento muy alejado del que fue escrita y suministrar *food for thought* en nuevos contextos socio-históricos. Pero para extraer todo el valor de un clásico la aproximación al mismo no puede consistir en una lectura servil que retome de forma mimética sus planteamientos y tesis, sino en un ejercicio crítico que al mismo tiempo reconozca y asuma las *deudas* contraídas con ellos. Es de este modo como mejor se tributa la obra de un autor. Sigo así a B. Lahire cuando, a la hora de dar cuenta del trabajo sociológico de un *clásico contemporáneo* como Bourdieu, señala que el "verdadero respeto científico por una obra (y por su autor) reside en la discusión y la evaluación rigurosa y no en la repetición interminable de los conceptos, tics de lenguaje, estilo de escritura, razonamientos preestablecidos, etc. Hay que saber despertar ciertos usos adormecidos de esos conceptos, hay que atreverse a plantear ciertas preguntas, permitirse contradecir, refutar, completar, matizar el pensamiento de un autor. Ni rechazo frontal ni psitacismo de epígono,

sino *deudas y críticas*" (Lahire, 2005: 23). Deudas y críticas. Es así como en las siguientes páginas pretendo contribuir a conmemorar el centenario de *FE*.

Mi objetivo con este artículo es, por tanto, retomar una de las vetas que se abren desde esta descomunal obra, la cuestión del nacionalismo y la nación en el mundo contemporáneo, asumiendo para ello las deudas que tenemos contraídas con las tesis de Durkheim y planteando las críticas necesarias para poder homenajear en su justa medida este libro. Por aquello de terminar con un tono positivo y porque considero que nos encontramos ante una obra de un inmenso valor, con muchas más luces que sombras, empezaré con las críticas, que se orientan en dos direcciones. Por un lado, la falta de consistencia de Durkheim, o mejor dicho, su *arbitrariedad* al definir como religiosos los procesos patrióticos que trajo consigo la Revolución francesa y que, según entendía, eran la mejor prueba para avalar su teoría general de la religión. Para ello veremos los referentes en los que se apoyó para llegar a esta interpretación y mostraré los planteamientos alternativos de otros estudiosos de la Revolución francesa. Por otro lado, su *ingenuidad* que le impidió ver que la *nueva religión de la patria* pudiera entrar en conflicto con la *religión de la humanidad*, tal y como así sucedió con el estallido de la Gran Guerra. Esta ingenuidad se puede explicar como fruto de un pensamiento todavía decimonónico que no había tenido que hacer frente a la cruda experiencia de las dos guerras mundiales y al ascenso de los fascismos. Pero más allá de esta obviedad, la explicación última se debe buscar en la defensa durkheimiana del individualismo "abstracto" frente al individualismo "concreto" y su "etnocéntrica" concepción de nación "a la francesa".

Estas limitaciones que impidieron a Durkheim reconocer la posible incompatibilidad entre la religión de la patria y la religión de la humanidad podrían también derivar del hecho de que, como sostiene M. Schoffeleers (1978), en *FE* aquel no tomó en cuenta, con todas sus consecuencias, la tensión que en las sociedades totémicas podría surgir entre la religión clánica y la tribal.

Estas críticas y otras muchas que se pueden dirigir contra las tesis durkheimianas -algunas de las cuales veremos más adelante- no empañan el enorme valor de *FE* para pensar el nacionalismo y la sacralización de la nación en el mundo contemporáneo. En este artículo quiero destacar dos de las principales *deudas* que los científicos sociales en general y los teóricos del nacionalismo en particular hemos contraído con las tesis de este libro. En primer lugar, la interpretación durkheimiana de la secularización, que sin duda supuso una importante ruptura con las lecturas más superficiales de este proceso. *FE* nos invita a repensar la secularización prestando atención a las nuevas sacralizaciones comunitarias, que, al margen de las religiones históricas o en relación con ellas, tienen lugar en la modernidad. Entre ellas la de la comunidad política propia del mundo contemporáneo, la nación. El análisis durkheimiano de la relación entre la secularización, lo sagrado, la comunidad y los rituales públicos es de un gran valor heurístico para pensar la presencia e intensidad del nacionalismo en nuestro mundo. En segundo lugar, los científicos sociales le debemos a Durkheim el haber abierto la *caja negra* de lo sagrado. Frente a otros sociólogos, como Weber, que se interesaron por las condiciones y consecuencias de la acción religiosa sin entrar a analizar la “esencia” de la religión, Durkheim nos ofreció un estimulante análisis sociológico de lo sagrado. Como vamos a ver, este análisis se lleva a cabo a lo largo de las páginas de *FE* transitando por lo que Latour (1993) ha denominado como *dimensión objeto/sujeto* de la *Crítica moderna*. Un proceder por el cual también ha basculado la teoría social del nacionalismo en las últimas décadas.

## 1. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y SUS SACRALIZACIONES PATRIÓTICAS: ¿UN FENÓMENO RELIGIOSO?

En el capítulo VII del libro II (Las creencias elementales) de *FE* Durkheim finaliza su estudio sobre el “Origen de estas creencias” al que había dedicado tres capítulos. Tras haber realizado un “examen crítico de las teorías” que habían pretendido explicar el totemismo (capítulo V) y presentar “la noción de principio o mana totémico y la idea de fuerza” (capítulo VI), se adentra en la explicación de la “génesis de (esta) noción de principio o mana totémicos”. Es en este capítulo VII donde encontramos una de las tesis fundamentales de *FE*: “que la sociedad y sus dioses son una y la misma realidad”. Veamos el planteamiento durkheimiano.

En las páginas en las que quiere explicar el origen de esa noción que es central en el totemismo, Durkheim señala que la conversión de determinados animales, plantas u otras cosas en objeto de culto no deriva de su naturaleza intrínseca, ya que el “tótem es antes que nada un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa” (*FE*: 194). ¿Pero de qué es símbolo? Durkheim responde señalando que aquel “expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por un lado, constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera; es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva sobre sí todo aquello que forma parte del clan en base a cualquier título, hombres animales y cosas” (*FE*: 194). Antes de explicar, por tanto, el origen de las creencias totémicas, Durkheim se propone explicar qué es lo que simbolizan los objetos que son adorados por el clan. Y para ello plantea un conjunto de hipótesis expresivo-interpretativas que hacen referencia al papel que desempeñan los símbolos sagrados en tanto que representación de la sociedad<sup>1</sup>. “Representación” que, como ha señalado S. Lukes (1984: 459-463), es utilizada por Durkheim en dos sentidos. Por

<sup>1</sup> Junto con este tipo de hipótesis expresivo-interpretativas, en *FE* Durkheim construye su teoría de la religión con un conjunto de hipótesis de tipo genético-causal y otras de carácter funcional(ista). Ver Lukes (1984: 465-470) y Ramos (1999: 209-210).

un lado, en el sentido más transparente e inmediato, el símbolo expresa la realidad social a través de su lenguaje simbólico. De tal manera que, como acabamos de ver, el tótem es el símbolo de la alianza del clan. Pero en un sentido más profundo y determinante, Durkheim señala que el símbolo adorado “representa” a la sociedad en sentido cognitivo, es decir, haciendo así posible que la realidad social sea comprensible: “Así pues, si (el tótem) es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será porque el dios y la sociedad no hacen más que uno? ¿Cómo habría podido convertirse el emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la realidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o del vegetal utilizados como tótem” (FE: 194).

Esta última frase es una de las más citadas de FE, pues recoge lo fundamental de la teoría durkheimiana de la religión: el tótem es el clan, o, dicho de forma más general, lo sagrado no es más que la sociedad. En efecto, hay que recordar que la aproximación durkheimiana al totemismo buscaba algo más que el estudio de esta “religión”, ya que Durkheim pretendía extrapolar sus resultados para comprender la religión en sí misma, más allá de las formas concretas y específicas que hubiera adoptado a lo largo de la historia. Como señalaba en el apartado de conclusiones de FE, su investigación proporcionaba fundamentos para “esperar que los resultados a que hemos llegado no sean exclusivos del totemismo, sino que nos puedan ayudar a comprender qué es la religión en general” (FE: 387).

Como con toda hipótesis de trabajo, Durkheim necesitaba pruebas que avalaran su teoría general de la religión y quiso encontrarlas en el proceso revolucionario francés de 1789. El valor que tenía dicho proceso derivaba del hecho de que “en un caso determinado, se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto” (FE: 201). Efectivamente, Durkheim podía hacer más visible lo que quería demostrar por medio de un caso histórico en el que, a diferencia de lo que había sucedido a lo largo de la historia, la sociedad se adoraba a sí misma de forma directa y evidente, es decir, sin ningún velo que hubiera que destapar:

“Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad y la Razón” (FE: 201).

Para Durkheim, por tanto, la Revolución francesa mostraba algo inédito en la historia de la humanidad. La sociedad se rindió culto a sí misma sin mediación de símbolos religiosos en los que proyectarse. Aquella revolución se convertía así en objeto de especial interés para su teorización, ya que en ella hallaba la prueba de que su teoría general de la religión, que derivaba de su estudio de la religión “primitiva”, podía también aplicarse al mundo contemporáneo. De hecho, no dudaba en calificar ese proceso de sacralización como una religión en sí misma, pues, según entendía, “(h)ubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares, y sus festividades. (...) Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera. Pero es porque el entusiasmo patriótico que, al principio arrastraba a las masas, fue debilitándose por sí mismo” (FE: 201).

¿De dónde procedía la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa como una experiencia de efervescencia colectiva sociológicamente idéntica a las efervescencias colectivas propiamente religiosas? ¿Hasta qué punto era tan evidente esta interpretación? Fue en la obra del historiador socialista A. Mathiez donde Durkheim quiso encontrar la “evidencia” de que su teoría general de la religión quedaba contrastada con una experiencia histórica moderna en la que había aparecido “una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades”. En FE Durkheim añadía a cada uno de los conceptos de la cita anterior una nota al pie en la que se señalaban las páginas de *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, en las que este historiador había tratado dichos temas. En ese libro, A. Mathiez (1904: 24) daba cuenta de la existencia durante ese momento histórico de una “religión revolucionaria cuyo objeto es la propia institución social. Esta religión tiene sus dogmas obligatorios (la Declaración de Derechos, la Constitución), sus símbolos rodeados de una veneración mística (los tres colores, los árboles de la Libertad, el altar de

la patria), sus ceremonias (las fiestas cívicas), sus oraciones y sus cantos”. Gracias a la obra de este historiador, Durkheim disponía de un argumento de autoridad para demostrar que la Revolución francesa era un claro ejemplo de religión.

Pero si la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa como una experiencia religiosa procedía de la obra de A. Mathiez, preguntémosnos entonces ¿de dónde procedía la interpretación de este último? Dicha respuesta la encontramos en la introducción del libro del propio A. Mathiez, donde se cita el artículo “Sobre la definición de los fenómenos religiosos”, que Durkheim publicó en *L'Année Sociologique* en 1899 y en el que sostenía que los fenómenos religiosos se reconocen por su forma y no por su contenido: “los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas concretas que se vinculan a los objetos proporcionados por esas creencias” (Durkheim, 1996: 130). De tal manera que Durkheim creía ver avalada su teoría general de la religión en la obra de un historiador que definió la Revolución francesa como una experiencia religiosa a partir de la primera definición durkheimiana de la religión<sup>2</sup>. Definición que el propio Durkheim criticaría más tarde al considerarla como demasiado formal y genérica y que sustituiría por la que aportaba en *FE* en la que lo sagrado pasaba a ser la categoría fundante<sup>3</sup>.

¿Pero es tan evidente la interpretación de A. Mathiez de la Revolución francesa como una revolución religiosa? ¿No se precipitó Durkheim al tomar la obra de este historiador como aval de su teoría, siendo consciente, como lo era, de que éste basó su interpretación en la definición que el propio Durkheim ofreció en 1899 y con la cual él mismo marcaba distancias en *FE*?

Para intentar responder a esta cuestión, a continuación mostraré algunos planteamientos de autores que se han interrogado por el carácter religioso de la Revolución francesa. Sin pretender ser exhaustivo, pasaré revista a algunas aportaciones para ver así las discrepancias suscitadas por esta cuestión. Fue A. de Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución*

uno de los primeros en dar noticia del carácter religioso de la Revolución: “La revolución francesa, aunque ostensiblemente política en el origen, funcionó y asumió muchos de los aspectos de una revolución religiosa” (Tocqueville, 1998: 96). Como hemos visto, A. Mathiez era del mismo entender. Muy distinta, sin embargo, fue la interpretación de su maestro, A. Aulard, quien restaba credibilidad al carácter religioso de los cultos revolucionarios, señalando que lo único que perseguían sus creadores era una finalidad política. A. Mathiez no concurría con esas apreciaciones que reducían de manera simplista dichos cultos revolucionarios a no ser más que “falsas construcciones”, “recursos improvisados”, “instrumentos efímeros al servicio de los partidos políticos”. Para él se trataba de una verdadera “religión revolucionaria, análoga en su esencia a las otras religiones” (Mathiez, 1904: 242).

Una postura intermedia es la que defiende J.P. Sironneau (1982: 246), quien discrepa de las que considera como dos posturas extremas. Frente a A. Aulard, señala que describir los cultos revolucionarios como meros recursos políticos hábilmente instrumentalizados por los dirigentes políticos no hace justicia al sentimiento religioso que en ellos se experimentaba. Según entiende, la espontaneidad, el clima de fervor religioso que rodeaba a esos cultos y la forma misma de las ceremonias remiten a las categorías de la religión. El mismo hecho de que los historiadores se vean obligados a utilizar conceptos como fe, rito, dogma, ceremonia, etc., pone sobre la mesa ese carácter religioso. Pero, frente a A. Mathiez, J.P. Sironneau sostiene que esos cultos revolucionarios no pueden ser considerados como religiones *stricto sensu*, es decir, situándolos en el mismo nivel que las religiones históricas, ya que no presentan ni su amplitud ni coherencia, tanto en lo que respecta a su elaboración simbólica y mitológica como a sus prácticas rituales. Además, dichos cultos cumplieron a duras penas con la función de integración socio-cultural propia de las religiones históricas, y, si lo hicieron, fue de forma pasajera, dada su pronta desaparición (*ibidem*). En el marco

<sup>2</sup> Sobre la relación entre Durkheim y Mathiez en el contexto de la Tercera República Francesa ver Tiryakian (1988).

<sup>3</sup> Durkheim justificaba así su cambio de parecer en la nota final del capítulo I de *FE* “Definición del fenómeno religioso y de la religión”: “Si hemos creído necesario proponer una nueva definición es porque la primera es excesivamente formal y despreciaba demasiado el contenido de las representaciones religiosas” (*FE*: 42, nota. 68).

de su estudio sobre las “religiones políticas”, este autor concluye señalando que “estos cultos, en su forma más o menos oficial o más o menos espontánea, constituyen esbozos de una verdadera religión política” (*ibídem*). Es decir, serían el antecedente de las “verdaderas religiones políticas” (nazismo y estalinismo) que aparecieron en el siglo XX con el desarrollo de las sociedades de masas. En definitiva, para J.P. Sironneau, los cultos revolucionarios fueron manifestaciones políticas que desempeñaron un papel en una triple dimensión: mítica, ritual y comunitaria. Sin embargo, no dejaron de ser más que meros esbozos de una verdadera “religión política”, ya que no cumplieron de forma duradera la función de integración social, que este autor entiende como propia de toda religión.

Pero quizás la crítica más directa y sistemática a la interpretación de los cultos revolucionarios como religiones la encontremos en la obra de A. Soboul, uno de los historiadores de la Revolución más reputados, el cual disiente de A. Mathiez por tres razones. En primer lugar, por haber asimilado lo religioso y lo colectivo, siguiendo así las tesis de Durkheim que se derivan del estudio de las sociedades “primitivas”. Para A. Soboul, dichas tesis no se pueden hacer extensibles a la sociedad francesa del siglo XVIII, ya que el proceso de diferenciación conlleva que lo religioso se convierta en una esfera especializada de la vida colectiva, distinguiéndose así nítidamente las creencias, ceremonias e instituciones religiosas de las cívicas o políticas. En segundo lugar, considera que definir la religión atendiendo a su forma, y no a su contenido, conduce a no prestar atención al verdadero sentimiento religioso de los participantes en los cultos revolucionarios. Por último, critica a A. Mathiez por haber descuidado en su estudio la influencia de la religión tradicional en los cultos revolucionarios, dado que la ruptura oficial entre ambos no puso punto y final a la persistencia de aquella en el alma popular. Si tenemos este hecho en cuenta, más que estudiar los cultos revolucionarios en sí mismos, como nuevas creaciones, habría que prestar atención a la relación que tenían con la religión tradicional (Soboul, 1983).

Estas controversias acerca del contenido de los cultos revolucionarios nos muestran que su descripción como religiosos no es tan evidente como Durkheim y A. Mathiez nos querían hacer creer. En definitiva respondía a una definición de religión que

aquel no podía justificar más allá de su teoría, ya que la presupone. En efecto, Durkheim volvía a quedar enredado en una de las *petitio principii* tan presentes en sus planteamientos (Lukes, 1984: 31-32). Es por ello que los teóricos actuales del nacionalismo deberían problematizar el planteamiento durkheimiano y no asumirlo acríticamente, como así hace A.D. Smith, para quien “(e)l propio nacionalismo llega a ser una nueva clase de ‘religión’, (...) un (...) equivalente funcional de las antiguas y transhistóricas religiones, pero que como ellas cumple muchas de sus funciones (...). Como Durkheim observó del nacionalismo francés durante la Revolución: ‘Una religión empezaba a establecerse, con sus dogmas, símbolos, altares y festividades’” (Smith, 2000: 811). Frente a esta visión del nacionalismo como nueva religión, considero más acertado el argumento de D. Schnapper (1993: 158), cuando señala que “es demasiado simple describir ‘el nacionalismo como un sustituto o un suplemento a la religión sobrenatural histórica o afirmar que el nacionalismo ha llegado a ser un sucedáneo de la religión’ (...) La relación con lo transcendental constituye una experiencia distinta al proyecto político, incluso cuando este último toma una forma emocional: el sociólogo debe dar cuenta de esta especificidad”.

El problema de las interpretaciones que describen al nacionalismo como religión de los tiempos modernos deriva de haber asumido de forma un tanto apresurada la definición durkheimiana de religión que iguala a ésta con lo sagrado, categorías que, a mi modo de ver, habría que diferenciar nítidamente. En efecto, lo que trajo consigo la Revolución francesa no fue un cambio en las *formas de religión* que integran a la sociedad, sino un cambio en las fuentes del poder que necesita ser sacralizado. Sobre este tema es esclarecedora *La fête révolutionnaire 1789-1799* de M. Ozouf. Situándose ante la polémica que enfrenta la interpretación de A. Mathiez y A. Soboul sobre el carácter religioso de los cultos revolucionarios, esta historiadora plantea su estudio no para dicitaminar si la fiesta revolucionaria era o no religiosa, sino buscando saber si ésta recibió una *transferencia de sacralidad*. El proceso revolucionario nos da cuenta no tanto de una experiencia de contenido religioso, sino de la necesidad de lo sagrado como elemento imprescindible para la institución de una nueva sociedad, pues, como señala M. Ozouf (1976: 332), “en un mundo donde se decoloran los valo-

res cristianos, (hay) necesidad de lo sagrado. Una sociedad que se instituye debe sacralizar el hecho mismo de la institución”. Es desde esta perspectiva como debemos dar cuenta del nacionalismo, que, siguiendo a A. Pérez-Agote (1984: 96) “no es sino la secularización del poder político, (que inviste) de sacralidad a este fundamento secularizado del poder” que es la comunidad nacional.

## 2. RELIGIÓN DE LA PATRIA Y/O RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

Como señaló R. Bellah, Durkheim “creía que la religión tradicional estaba declinando, esencialmente a causa de su conflicto con la ciencia. Pero el concepto de lo sagrado debería permanecer: sin esta base de respeto moral la sociedad era inviable. Pero ¿cuál sería el referente al que los símbolos sagrados debían remitirse? Durkheim contestó que la ‘sociedad’, y como la más amplia sociedad funcionando, la ‘nación’ ” (Bellah, 1995: 47). Este tipo de planteamiento ha hecho que Durkheim haya sido considerado en diferentes ocasiones como un patriota o nacionalista. Un intelectual orgánico comprometido con la III República francesa que, en palabras del propio R. Bellah (1973: XVII), habría actuado como “sumo sacerdote” y “teólogo de la religión civil francesa”. Pero ¿de qué tipo de religión civil estamos hablando? ¿cuál era su objeto y cómo se sustanciaba? ¿hasta qué punto podemos calificar a Durkheim como nacionalista?

Siguiendo a M. Schoffeleers y R.A. Wallace, se podría señalar que la “religión civil” que Durkheim preconizaba para conseguir la integración de las sociedades modernas tendría por objeto el nacionalismo o el patriotismo. Así lo afirma esta última cuando señala que, “aunque nunca utilizó el concepto de religión civil, los escritos de Durkheim revelan que vio al patriotismo como la religión civil de la sociedad moderna” (Wallace, 1990: 287). Sin embargo, esta afirmación no goza de un amplio consenso entre los durkheimólogos. Así, J. Prades (1992: 3) sostiene que afirmar que el objeto de la religión civil en la obra durkheimiana es el patriotismo no deja de ser un argumento parcial, insuficiente y ambiguo, ya que aquella no es más que una forma genérica de religión que en un principio no presupone nada sobre dicho objeto. Es decir, por religión civil habría

que entender cualquier forma de religión cuyo objeto de adoración sea una realidad laica. Desde este planteamiento, J. Prades considera que Durkheim no abogaría por el patriotismo, sino por una religión civil de la humanidad que sacralice al ser humano, a la sociedad y a la humanidad (Prades, 1998: 304).

¿Cuál es la interpretación correcta de la obra de Durkheim? ¿Cuál es el objeto de la religión civil: el patriotismo o la religión de la humanidad? Vayamos a sus escritos para encontrar una respuesta, en concreto a *La educación moral* y a su artículo “Pacifismo y patriotismo”. En dicho libro, que recoge una serie de lecciones sobre la moralidad, Durkheim señala los elementos que la componen: espíritu de disciplina, autonomía y vinculación a los grupos sociales. Este último aspecto es el que aquí me interesa. Siguiendo su planteamiento, Durkheim sostiene que para que un individuo sea un ser moral debe adherirse a un grupo social: familia, asociación profesional, asociación política, patria y humanidad. No obstante, no todos estos grupos sociales o sociedades, como también los denomina, tienen el mismo valor moral. A su entender, los grupos sociales se comprenden unos a otros –como un juego de muñecas rusas- en una jerarquía moral. Así, la familia queda subordinada a la patria, ya que ésta es un grupo social de mayor moralidad. En esa jerarquía moral de sociedades hay “una que disfruta de una auténtica preeminencia sobre todas las demás y que constituye el fin por excelencia de la conducta moral, que es la sociedad política o patria, pero la patria concebida como encarnación parcial de la idea de humanidad” (Durkheim, 2002: 87).

El planteamiento de Durkheim podría parecer a simple vista contradictorio, pues a pesar de que la humanidad engloba a la patria, sin embargo, es ésta la que tiene un mayor valor moral, siempre y cuando esté al servicio de aquélla. Pero entonces, ¿por qué no considerar que es la humanidad la que tiene la primacía moral? Durkheim ofrece una argumentación a partir de la cual estamos en condiciones de responder a la cuestión que planteaba anteriormente: “Los fines humanos son aún más altos que los fines nacionales más elevados. ¿No habrá que concederles la supremacía? Sin embargo, la humanidad tiene, con respecto a la patria, tal inferioridad que es imposible ver en ella una sociedad constituida” (*ibidem*: 85). De ahí que, según sostiene, nos encontremos ante una antinomia, pues “(p)or una parte, no po-



demos negarnos a concebir unos fines morales más elevados que los fines nacionales; por otra parte, no parece posible que esos fines más elevados puedan tomar cuerpo en un grupo humano que les resulte perfectamente adecuado. El único medio de resolver esta dificultad (...) consiste en exigir la realización de este ideal humano a los grupos más elevados que conocemos, a los que más se acercan a la humanidad, (...) es decir, a los Estados particulares” (*ibídem*). A partir de este planteamiento se puede entender que Durkheim se opusiera al antipatriotismo, ya que, como señalaba en su artículo “Pacifismo y patriotismo”, “lo que me parece evidente es que no podemos prescindir de la patria: debido a que no podemos vivir fuera de una sociedad organizada y la sociedad organizada más alta que existe es la patria. De ahí que, en este sentido, el antipatriotismo me ha parecido siempre un verdadero absurdo” (Durkheim, 1970b:295).

En estas citas encontramos la clave para dar respuesta al tema que me ocupa. Para Durkheim, la humanidad no es más que un ideal, superior a la patria, pero un ideal sin consistencia alguna, sin personalidad ni conciencia. Una abstracción, por tanto, que a diferencia del resto de grupos sociales probablemente nunca se concrete. Es por ello que la patria ocupa el primer escalafón moral de los grupos sociales, pues ella sí existe con una conciencia y personalidad propias. Pero, para que realmente pueda ser tenida como el valor moral más elevado, debe quedar al servicio del ideal de la humanidad. Esta tarea debe quedar encomendada a los Estados, los cuales deben trabajar para que los ideales nacionales permitan el desarrollo del ideal de la humanidad.

Desde esta perspectiva, Durkheim no era capaz de ver que la sacralización de la nación pudiese llegar a ser incompatible con la religión de la humanidad. Dicho de otro modo, no podía admitir que la religión civil que tenía por objeto el patriotismo no estuviera al servicio de la religión civil de la humanidad o fuera incompatible con ella. Bajo este planteamiento subyace la defensa de un individualismo “abstracto” frente a un individualismo “concreto”. Es decir, un individualismo que antepone lo común de todos los seres humanos a la originalidad

y tratamiento diferenciado de cada uno de ellos<sup>4</sup>. Es ese individualismo abstracto el que Durkheim (1970a:267) concibe como “una religión, en la cual el hombre es a la vez fiel y Dios”. De ahí que su patriotismo fuera compatible -y así debía serlo- con la religión del individuo, ya que de lo contrario “sería desesperante si se condenase al patriotismo a estar por encima de todo” pues “se debe amar la patria en abstracto, sin hacer depender este sentimiento de un precio particular vinculado a la cultura francesa” (Durkheim, 1970b: 301). En última instancia se puede afirmar que la defensa durkheimiana del patriotismo se basaba en la concepción de la nación cívica o nación “a la francesa”, que encajaba a la perfección con su ideal de la religión de la humanidad. La nación debía ser un medio para alcanzar esta religión que, no por casualidad, descansaba en los ideales de la nación francesa. Durkheim veía así legitimado su patriotismo en nombre de una religión de la humanidad que no era sino la aplicación de los ideales de la nación francesa.

Para entender en toda su profundidad la posición de Durkheim a este respecto es necesario referirse al contexto de la III República en tanto que Estado social en el que el patriotismo se conjugaba con los Derechos del Hombre y del Ciudadano, como máxima expresión del individualismo, único equivalente plausible tanto funcional como expresivo de las religiones históricas. Es decir, un ideario tanto nacional-francés como cosmopolita, que permitía un amplio consenso social con el que asegurar la unidad moral del país (Ramos, 2011: 21-22).

No obstante, las convicciones de Durkheim que le impedían considerar la incompatibilidad entre la religión de la patria y la religión de la humanidad podrían también verse reforzadas por su análisis del totemismo en *FE*. Retomo en este punto el planteamiento de M. Schoffeleers, quien ha sugerido que “una de las claves para entender la obra de aquel es su interpretación, nunca señalada explícitamente, del clan australiano como prototipo de la nación moderna” (Schoffeleers, 1978: 39). Desde este marco de interpretación, y tal y como ha señalado este autor, la incapacidad de Durkheim para ver las tensiones inherentes a la relación entre el patriotismo

<sup>4</sup> Para entender las características y diferencias de estos dos tipos de individualismo ver Singly (2011:26-70).

y la religión de la humanidad puede haber sido la consecuencia de no haber tomado en consideración, con todas sus implicaciones, la tensión que en las sociedades totémicas podía tener lugar entre la religión del clan y la religión de la tribu.

Efectivamente, en las páginas de *FE* en las que Durkheim analiza el sistema de creencias de las sociedades totémicas se aprecia esta tensión, en la que, sin embargo, no profundiza. En ellas habla de la existencia de diferentes tótems. Por un lado, los de los clanes, pero también los tótems de las fratías, que están formadas por un grupo de clanes unidos entre sí por lazos particulares de fraternidad. Junto a ellos encontramos los sub-tótems de los grupos o sub-clanes que se forman en el interior de los clanes como fruto de simpatías y afinidades particulares y que tienden a tener un tipo de vida relativamente autónoma. Todos estos tótems son colectivos, pero también los hay individuales, que, a diferencia de aquellos que se transmiten generalmente por herencia, se adquieren en un acto deliberado. Entre estos dos tipos de tótems, colectivos e individuales, se encuentran los tótems sexuales, es decir, aquellos que son adorados por las mujeres y por los hombres (*FE*: 93-156). ¿Cuál es la relación entre el culto a estos diferentes tótems? ¿La sacralización de un tótem no supone una tensión con la sacralización de otro tótem o incluso no las hace incompatibles? ¿La adoración de un tótem por un clan no entra en confrontación con la adoración de otros tótems por otros clanes que forman parte de la misma tribu? La respuesta de Durkheim es clara al respecto: “los diferentes cultos totémicos que se practican (...) en el interior de una misma tribu no se desarrollan paralelamente e ignorándose mutuamente, como si cada uno constituyera una religión completa que se basta así misma. Por el contrario, se implican mutuamente; no son más que partes de un mismo todo, elementos de una misma religión” (*FE*: 144). No hay pues incompatibilidades dentro del sistema totémico entre los diferentes cultos, ya que “los hombres de un clan no consideran en absoluto las creencias de los clanes vecinos con la indiferencia, el escepticismo o la hostilidad que inspira de ordinario una religión a

la que se es extraño; ellos mismos participan en esas creencias” (*FE*: 144).

No obstante, el análisis durkheimiano de los cultos totémicos deja entrever una tensión entre ellos que, sin embargo, Durkheim no tematiza. En efecto, el libro II de *FE* dedicado a las creencias totémicas concluye señalando la armonía entre las creencias de los clanes y de la tribu, la cual a pesar de estar constituida por éstos tiene conciencia de su unidad, que “se refleja en la concepción de un dios supremo, común a la tribu” (*FE*: 275). Sin embargo, como ha señalado Schoffeleers (1978: 33), hay pasajes de *FE* en los que se sugiere que la religión tribal sólo se podría desarrollar absorbiendo a la religión del clan, mientras que en otras ocasiones se da a entender, como acabamos de ver, que las dos pueden coexistir en armonía. Efectivamente, por un lado, “la noción de mana único y universal tan sólo podía nacer a partir del momento en que se desarrolló una religión tribal por encima de los cultos de los clanes, absorbiéndolos de forma más o menos completa” (*FE*: 185). Sin embargo, y puesto que “el tótem de un clan no es plenamente sagrado más que para ese clan”, el culto común de toda la tribu, aún cuando represente “la forma más elevada de las religiones australianas, no ha conseguido mermar y modificar los principios en los que se fundamentan: el totemismo es esencialmente una religión federal que no puede ir más allá de un cierto grado de centralización sin dejar de ser él mismo” (*FE*: 185).

Como antes señalaba, el hecho de que Durkheim no tematizara la posible incompatibilidad entre el desarrollo de la religión del clan y la religión de la tribu, se vio reflejado en su teorización sobre la nación y su relación con la religión de la humanidad, la cual, según entendía, siempre debía estar al servicio de ésta. El inicio de la Primera Guerra Mundial y la posición que tomó Alemania evidenciaron lo errado de su planteamiento. En efecto, como señalaba L. Rodríguez-Zúñiga (1989: 119), la Gran Guerra representó para Durkheim “un terrible campo de pruebas para su discurso sociológico”<sup>5</sup>. Como rezaba en el título de su artículo panfletario “Alemania por encima de todo” de 1915, esta nación, sometida por

<sup>5</sup>Un terrible campo de pruebas que marcó no sólo su obra, sino toda su vida personal. En efecto, durante la Primera Guerra Mundial Durkheim sufrió la muerte de uno de sus hijos en el campo de batalla así como la de muchos de sus más cercanos colaboradores y de sus mejores alumnos. Ver Lukes (1984: 539-551) y Fournier (2007: 839-912).

su Estado, no estaba al servicio de otro ideal que no fuera el suyo propio. Durkheim se encontraba ante una realidad inesperada y opuesta a sus planteamientos que señalaban que el desarrollo “normal” de las sociedades conduciría al desarrollo de religiones civiles nacionales que estuvieran al servicio de la religión civil de la humanidad. En contraste con este pronóstico, el caso alemán mostraba algo que para Durkheim (1989: 212) era inconcebible: “lo que constituye un escándalo, así histórico como moral, es que la humanidad sea sencillamente borrada de la lista de valores morales que el Estado debe tener en cuenta, y que todos los esfuerzos hechos desde hace siglos por las sociedades cristianas para que un poco de ese ideal pase a la realidad sean considerados como inexistentes”. Durkheim no podía concebir otra forma de religión civil que la que estuviera al servicio de la humanidad.

La Primera Guerra Mundial situó, por tanto, a Durkheim ante la evidencia de que las naciones podían desarrollar sus propias “religiones nacionales” sin estar sometidas a ningún valor universal. Tras el enfriamiento de los ideales revolucionarios y el estallido de las dos guerras mundiales, pocas dudas podían ya quedar de que las naciones se habían convertido en nuevos *absolutos*. En un contexto socio-histórico muy diferente al de principios de siglo XX, tras la terrible experiencia de las dos guerras mundiales y en el contexto de la Guerra Fría, C.J. Hayes escribió *Nationalism: a religion*, en el que con cierto pesimismo constataba el éxito de la religión del nacionalismo frente a la religión de la humanidad del internacionalismo: “hay grandes probabilidades de que prevalezca el interés nacional. El nacionalismo tiene ese atractivo ‘religioso’ del cual carece todavía el internacionalismo” (Hayes, 1966: 229).

### 3. OTRA FORMA DE PENSAR LA SECULARIZACIÓN Y LA PRESENCIA DE LA COMUNIDAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Quizás el pasaje de *FE* citado de forma más recurrente sea el que abre el segundo apartado de las conclusiones: “Hay algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad

que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad” (*FE*: 397). Durkheim planteaba así un desafío a la interpretación de la secularización como declive y posterior desaparición de la religión conforme se fuera desarrollando la modernidad. Frente a ello, entendía que aquella no podía desaparecer dado su carácter eterno. Podría cambiar su rostro, los símbolos en los que se manifestaba, y en eso consistía, en definitiva, la secularización. Efectivamente, la modernidad traería consigo este proceso que se podía entender como la sustitución de los símbolos teístas por los símbolos laicos. Pero *la* religión no podía desaparecer, ya que era necesaria para la vida social. Lo que hacía plausible esta tesis era la definición durkheimiana de la religión como un conjunto de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas que unen en una comunidad moral a los que se adhieren a ella.

Durkheim consideraba que toda sociedad necesitaba un “centro sagrado” que se reactivase periódicamente para asegurar así su reconstrucción moral, la cual no se podría conseguir “más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos” (*FE*: 397). La secularización estaría haciendo que “los antiguos dioses estuvieran envejeciendo o muriendo”, pero eso no significaba que lo sagrado muriera, ya que era necesario para la vida social. Nuevos rituales colectivos debían surgir, con la misma naturaleza que los “propriadamente religiosos”, ya que tanto en su objeto, como en sus funciones y sus procedimientos no se distinguían: “Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional” (*FE*: 397).

Durkheim equiparaba así los rituales religiosos con los nacionales, mostrando la importancia que éstos podían tener en el mundo contemporáneo para conformar esa comunidad moral necesaria para vivir en sociedad. Como señalaba Turner, “(h)abiendo afirmado originalmente que la cohesión social sobre la base de las creencias colectivas era imposible en

una sociedad diferenciada, Durkheim parece haber girado hacia el concepto de que las ceremonias colectivas eran necesarias para la reafirmación de los sentimientos comunes. A falta de ceremonias religiosas y creencias tradicionales, Durkheim identificó los sentimientos nacionalistas y el ceremonial nacional como las principales raíces de la cohesión social” (Turner, 1988: 73).

A mi modo de ver, las propuestas durkheimianas sobre las relaciones entre lo sagrado, la comunidad y los rituales son una de las mejores aportaciones de *FE*. No obstante, este análisis se ve “contaminado” por las tesis más controvertidas de esta obra, que derivan, en última instancia, del propósito durkheimiano de establecer tanto una teoría general de la religión como una teoría general de la sociedad. Recordemos a este respecto que Durkheim se interesó en la comunidad clánica como modelo de comunidad social y que, en la misma lógica de argumentación, sus tesis sobre el totemismo fueron extrapoladas a la religión *tout court*. Fue este tipo de planteamiento el que condujo a la obra durkheimiana a tener graves problemas de plausibilidad, ya que, como acertadamente señaló Weber (1944: 352), sin referirse explícitamente a ella, resulta “una enorme exageración el derivar casi todas las comunidades sociales y la religión en general del totemismo”.

Por lo que respecta a su teoría general de la religión, son muchas las críticas que se pueden lanzar contra Durkheim, pero aquí quiero destacar su intento de establecer una teoría de carácter transhistórico y transcultural que descansaba en el presupuesto de la “naturaleza religiosa del hombre” y que se apoyaba en el único caso de estudio del totemismo, al que consideraba como un “experimento crucial” que permitiría generalizar sus tesis sobre dicha “religión” al conjunto de religiones. De este modo, Durkheim restringía su análisis a un tipo de comunidad “religiosa” sin prestar atención a las “otras” comunidades religiosas, lo cual sin duda limita gravemente su teoría. Frente a este proceder, Weber llevó a cabo un estudio comparativo de las diferentes comunidades religiosas, que le condujo a marcar diferencias entre ellas sin poder establecer generalizaciones.

Por lo que se refiere a su teoría general de la sociedad, Durkheim quedó preso de la *idea de socie-*

*dad*<sup>6</sup> y de su interpretación de la integración social como fruto de un consenso en torno a unos valores y normas de carácter sagrado. Esto se dejó notar en su análisis de las relaciones entre lo sagrado, la comunidad y los rituales. En primer lugar, no parece justificado proyectar a las sociedades contemporáneas sus tesis sobre la religión totémica en lo que se refiere al papel que cumple lo sagrado en su integración. Como indica B.S. Turner, se puede reconocer la pertinencia de las tesis durkheimianas con respecto a la religión totémica, pero es “difícil ver cómo el análisis de la religión como vínculo social puede ser plenamente satisfactorio con respecto a la sociedad moderna. Aun en su forma enmendada como ‘religión civil’, el concepto de palio sagrado que cubre toda la sociedad contemporánea no es totalmente convincente” (Turner, 1988: 81). En efecto, como en una línea similar ha señalado R. Ramos (1999: 216), el proceso de diferenciación y la creciente complejidad social hacen que “(s)eguir buscando -a lo Durkheim y a lo Parsons- un Centro Sagrado no (sea) sino persistir en la nostalgia de un mundo seguro y cerrar los ojos a la novedad de los problemas característicos de las sociedades en las que vivimos”. En segundo lugar, la interpretación durkheimiana de los rituales desde un marco funcionalista, en tanto que mecanismos de integración social, no resulta convincente, ya que, como señala B.S. Turner, “(p)artiendo de la existencia de ritos comunales no se puede hacer la suposición de que éstos son funcionalmente necesarios o que desempeñan las funciones que se les atribuyen”. De ahí que “(l)a mayor parte de los argumentos acerca de la religión civil o concernientes al nacionalismo son débiles teorías que señalan la presencia de ciertas prácticas supuestamente comunes y sugieren que éstas tienen consecuencias integradoras” (Turner, 1988: 82).

Pero si descontamos la pretensión durkheimiana de establecer una teoría general de la religión y una teoría general de la sociedad, lo cierto es que *FE* nos ofrece un marco teórico y analítico de un inmenso valor para estudiar no tanto las comunidades religiosas, sino el culto y la sacralización de las comunidades (políticas)<sup>7</sup>, especialmente la más relevante en el mundo contemporáneo: la nación. Con sus teorías Durkheim nos invitaba a pensar la seculariza-

<sup>6</sup> Sobre la *idea de sociedad* en la sociología clásica puede verse Dubet y Martuccelli (2000: 25-89).

ción atendiendo no sólo al declive de las religiones históricas, sino mostrando además las nuevas sacralizaciones comunitarias que podía traer consigo el mundo contemporáneo (Thompson, 1990).

En este marco de análisis se pueden entender las propuestas de algunos de los más reputados teóricos del nacionalismo de las últimas décadas que, en mayor o menor medida, son *deudoras* de las tesis durkheimianas. A continuación, pasaré revista a las que considero más relevantes. No pretendo ser exhaustivo ni tampoco dar cuenta de las tesis principales de estos teóricos del nacionalismo. Tan sólo se trata de presentar de forma muy breve algunas de sus propuestas que de un modo u otro se inspiran en la obra de Durkheim.<sup>8</sup>

Anteriormente hemos visto como A.D. Smith se apoyaba en la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa para definir al nacionalismo como una nueva clase de religión que descansa en la “concepción de la nación como una comunión sagrada, con sus propias doctrinas, textos, liturgias, ceremonias, iglesias y sacerdotes” (Smith, 2000: 811). Esta interpretación conduce a este autor a señalar que “la formación de las naciones y el surgimiento de los nacionalismos étnicos parece más probable que responda a la institucionalización de la ‘religión sustituida’ que a una ideología política y, por lo tanto, será mucho más durable y potente de lo que nos interesa admitir” (Smith, 1989: 362).

Desde una perspectiva similar de análisis, B. Anderson sostiene que el nacionalismo no puede ser convenientemente comprendido alineándolo con las ideologías políticas modernas, sino que debemos ponerlo en relación con los grandes sistemas culturales que le precedieron, y de los que surgió por oposición. Entre ellos las comunidades religiosas, con las que la comunidad nacional guarda una fuerte afinidad. La nación es descrita por B. Anderson como una “comunidad imaginada”, una “comunidad política imaginada, inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1993: 23).

En una línea de mayor filiación durkheimiana encontramos la tesis de C. Marvin y D.W. Ingle, según la cual la nación es una “comunidad de sangre”,

que descansa en la adoración del tótem en el que se convierten las víctimas de la propia comunidad nacional que han sido violentamente sacrificadas en su nombre. Este nuevo tótem del cuerpo sacrificado violentamente es simbolizado por la bandera, que, transformada ritualmente, es el dios de la sociedad renovada (Marvin e Ingle, 1999: 21). Estos autores coinciden, por tanto, con la tesis durkheimiana que sostiene que lo sagrado posibilita la fundación y cohesión del grupo, el cual se proyecta en un tótem que es por ello adorado.

Pero, sin duda, el teórico del nacionalismo que ha llevado más lejos los planteamientos durkheimianos sobre la secularización, lo sagrado y la comunidad ha sido E. Gellner. Este autor sostiene que Durkheim no planteó correctamente la cuestión de la cohesión social, ya que es la relación entre la división del trabajo de la sociedad industrial y su específica cultura la que propicia la densidad de relaciones sociales que hace posible el vínculo comunitario. Por el contrario, la cultura propia de la división del trabajo de las sociedades agrarias avanzadas, aunque posibilitaba el funcionamiento del sistema social, no permitía la conformación de ese vínculo comunitario. Dicho de otro modo, con la llegada de la industrialización se hace necesaria la aparición de una cultura accesible a toda la población y por ello se independiza de la fe y de la Iglesia: “la cultura necesita ser mantenida como *cultura*, y no como portadora o modosa compañera de una fe. La sociedad puede, y de hecho lo hace, adorarse a sí misma o a su propia cultura directamente, y no, como enseñó Durkheim, a través del medio oblicuo de la religión” (Gellner, 1988: 181). Como consecuencia de ese proceso de secularización, en el mundo contemporáneo “la cultura ha de ser objeto directo de culto, y lo será en su propio nombre. Ese es el nacionalismo” (Gellner, 1993: 28)

<sup>7</sup> Sobre las relaciones entre comunidad y religión, y entre los dos tipos de comunidad (religiosa y política), puede verse Weber (1987: 197), Casanova (2000: 71-75) y Santiago (2010b).

<sup>8</sup> Para profundizar en estas propuestas puede verse Santiago (2010a) y Santiago (2010b).

#### 4. ABRIENDO LA “CAJA NEGRA” DE LO SAGRADO: LA CRÍTICA MODERNA Y LA SACRALIZACIÓN DE LA NACIÓN<sup>9</sup>

Una de las grandes aportaciones de *FE* que hace de ella un clásico de las ciencias sociales es el análisis de lo sagrado a la luz de la vida social y viceversa. Durkheim entraba así en una *caja negra* escasamente explorada por los sociólogos. En este sentido es interesante comparar la sociología durkheimiana de la religión con la weberiana, que focalizaba su atención en las relaciones de afinidad que pueden establecerse entre las diversas esferas de actividad, especialmente las esferas económica y religiosa. Sin embargo, fuera de su campo de análisis quedaba lo sagrado, pues, como Weber sostenía, no se puede dar cuenta de la esencia de la religión. De ahí que “limitara” sus análisis a las condiciones y especialmente a las consecuencias de la acción religiosa. Como bien señaló M. Douglas, “lo sagrado en los lamentos de los weberianos era una mística imposible de analizar. Lo sagrado para Durkheim y Mauss era algo ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas (...) Y esto no es todo: esta idea de lo sagrado es susceptible de análisis” (Douglas, 1996: 143).

En efecto, Durkheim dedica buena parte de *FE* al análisis de lo sagrado, en tanto que categoría fundante de la religión. Más allá de esta fundamentación o de los rasgos distintivos de la relación sagrado/profano (intangibilidad, heterogeneidad absoluta y antagonismo), lo que me interesa en este momento es su explicación de lo sagrado como fruto de la vida social. En efecto, según su teoría, lo sagrado no es más que la proyección de la vida social: “(l)a fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse se fija en un objeto que se convierte así en sagrado” (*FE*: 214). Según este análisis de lo sagrado, no existe en principio ningún objeto que por su naturaleza pueda ser destinado o excluido de este papel; todo depende de si sobre él se proyecta o no dicho sentimiento colectivo. Los objetos no tienen ningún poder frente a las repre-

sentaciones colectivas, ya que éstas “atribuyen con frecuencia, a las cosas de las que se predicán propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso” (*FE*: 213). Dicho de otro modo, “el carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; *está sobrepuesto a ésta*” (*FE*: 215).

Con este planteamiento Durkheim participaba así de lo que B. Latour (1993) ha descrito como *Crítica moderna*, desplazando la explicación de lo sagrado de un extremo a otro de la *dimensión objeto/sujeto*. Es decir, Durkheim criticaba el recurso de la *naturalización* y lo sustituía por la *sociologización* a la hora de explicar por qué algunos objetos tenían un carácter sagrado, ya que, según sostenía, “las ideas que así se objetivan están fundadas, sin duda, no en la naturaleza de las cosas materiales sobre las que se encaraman, sino en la naturaleza de la sociedad” (*FE*: 214). Para Durkheim, por tanto, lo sagrado pasaba a formar parte de la *lista blanda del polo de la naturaleza*, es decir, del conjunto de cosas (moda, consumo, etc.) que sirven como pantallas para la proyección de categorías sociales y que debían ser explicadas, por consiguiente, como proyecciones del *polo sujeto/sociedad* (Latour, 1993: 85). De esta manera, este *polo sujeto/sociedad* es el que tiene todo el poder de conformar lo sagrado, mientras que el *polo objeto/naturaleza* solamente desempeña una función pasiva como receptáculo de la sociedad, de tal modo que la “materia queda reducida al mínimo. El objeto que sirve de soporte a la idea es bien poco comparado con la superestructura ideal bajo la que desaparece” (*FE*: 214).

No obstante, en otros pasajes de *FE* Durkheim se acerca al *polo objeto/naturaleza* al darle más importancia a los objetos, que pasan de ser meras pantallas o receptáculos de la sociedad para convertirse en elementos fundamentales en la conformación de la vida social, ya que “el emblema no es tan sólo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es el mismo uno de sus

<sup>9</sup> En este apartado retomo, profundizando en ellos, algunos de los planteamientos que expuse en Santiago (2001) y Santiago (2010b)

elementos constitutivos” (FE: 216). De este modo, Durkheim limitaba el poder conformador de las representaciones colectivas, ya que necesitaban de una base material: “para expresar nuestras propias ideas necesitamos (...) fijarlas en cosas materiales que las simbolizen” (FE: 214).

Durkheim basculaba así entre el *polo sujeto* y el *polo objeto* de la *Crítica moderna* como consecuencia de su intento de construir en paralelo una teoría social de la religión y una teoría simbólica-sagrada de la sociedad. Efectivamente, si en su teoría societista de la religión los objetos juegan un papel pasivo, en su teoría simbólica-sagrada de la sociedad éstos resultan fundamentales para el mantenimiento de la vida social, ya que “los sentimientos sociales, carentes de símbolos, sólo podrían tener una existencia precaria”. De ahí que “el emblematismo necesario para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí misma, no es menos indispensable para asegurar la continuidad de la conciencia” (FE: 217). Su tesis a este respecto queda resumida de la siguiente manera: “La vida social en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia sólo es posible gracias a un amplio simbolismo” (FE: 217).

En estas páginas de FE donde Durkheim lleva a cabo este análisis de lo sagrado se aprecia claramente de qué manera construye su teoría en el marco discursivo de la *Constitución moderna* (Latour, 1993), utilizando para ello todos los recursos de la *Crítica moderna*: inmanencia y transcendencia de la naturaleza, de la sociedad y de Dios (Santiago, 2011: 342-348). Un marco discursivo en el que se ha desarrollado la teoría del nacionalismo en las últimas décadas y en la que se ha dejado notar la impronta durkheimiana. En efecto, ya sea con lo que algunos han considerado como el “problema” del nacionalismo como en lo que se refiere a la explicación del fundamento del vínculo comunitario nacional, Durkheim sigue siendo un referente ineludible en el estudio del nacionalismo.

En un corto artículo titulado “Lo sagrado y lo nacional”, E. Gellner (1995: 89) señalaba que “el problema” del nacionalismo “no radica en la intrusión de lo sagrado en lo político (...) sino en la propensión a la sacralización y relevancia de las naciones *en el mundo moderno*. Atraen sacralización, mientras que otros objetos políticos reales o potenciales no lo hacen”. E. Gellner nos situaba así ante una problemática a la que debe dar respuesta la teoría social del

nacionalismo. ¿Cómo han explicado los teóricos del nacionalismo la propensión a la sacralización de las naciones en la modernidad?

Si atendemos al marco discursivo en el que se ha desarrollado la teoría social del nacionalismo hasta nuestros días, observaremos que el análisis de la sacralización de la nación se ha ido desplazando entre los dos polos de la *dimensión objeto/sujeto* de la *Constitución moderna*. Así, tanto las teorías primordialistas de corte cultural como las sociobiológicas explican el vínculo étnico y nacional situándose en el *polo objeto*, en el *polo de la naturaleza* de la *Crítica moderna*. De igual modo, el nacionalismo concibe la nación como una comunidad objetivada por una serie de rasgos diacríticos, como la lengua, la raza, la religión, etc., que la hacen existir “objetivamente”, como “hecho social”, más allá de lo que piensen los individuos. El *polo objeto* es determinante, ya que los rasgos diacríticos son tan potentes que conforman la nación. El *polo sujeto*, el *polo de la política*, no juega mayor papel que el de servir para tomar conciencia de una entidad primordial y trascendente que existe desde tiempo inmemorial. Su existencia es tan “natural” que queda al margen de la discusión política. De este modo, la comunidad nacional se origina en los objetos con los que se establece una relación primordial, o en la naturaleza humana, que, según las teorías sociobiológicas, da lugar a la etnicidad. Por tanto, la sacralidad del vínculo nacional derivaría de los objetos primordiales. Así podemos entender las tesis del primordialismo cultural que defiende S. Grosby (1994: 169), para quien “los seres humanos siempre han atribuido y continúan atribuyendo sacralidad a los objetos primordiales y a los vínculos que les unen”.

Frente al recurso de la *naturalización* utilizado por nacionalistas esencialistas y primordialistas, la reacción de las escuelas instrumentalistas y constructivistas ha consistido en poner el énfasis en el otro *polo* de la dimensión moderna, el *polo sujeto*, afirmando que las naciones no tienen su fundamento en vínculo primordial alguno y no tienen existencia más allá del nacionalismo. Así, algunos autores han retomado el legado durkheimiano para criticar al primordialismo cultural que, si seguimos a uno de sus referentes más significativos, ha sostenido que “algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural (...) que a la interacción social” (Geertz, 1990: 222). Frente a

ello, teóricos como J. Eller y R. Coughlan (1993) han “desmitificado” la supuesta sacralidad de los objetos que, según los primordialistas, está en la raíz de los vínculos étnicos. Éstos no son inefables, no escapan a un análisis sociológico que dé cuenta de ellos a partir de la interacción social, que es la que explica en definitiva su existencia, y no una supuesta afectividad inefable e inexplicable sociológicamente. De este modo, estos teóricos retoman el análisis durkheimiano de lo sagrado como fruto de la interacción social que se produce en los rituales.

El desplazamiento desde el *polo objeto* al *polo sujeto* de la *Constitución moderna* ha sido aún más significativo entre los teóricos constructivistas, quienes han desplazado su interés desde la nación al nacionalismo, por ser el que “construye” e “imagina” la nación (Anderson, 1993), o, en la radical expresión de E. Gellner, por “inventar naciones allí donde no existen” (Gellner, 1964: 168). Estas escuelas han sido las encargadas de presentar la *denuncia moderna* contra la creencia, que hunde sus raíces en el romanticismo, que sostiene que la nación es algo dado, una entidad primordial que se impone a los individuos en la medida que comparten algún rasgo -la lengua principalmente- que, junto al territorio, imprime un *volkgeist* que la convierte en un organismo natural. Frente a ello, se señala que esos rasgos diacríticos no son más que meras pantallas o receptáculos donde la comunidad nacional se proyecta, pero sus propiedades no son en ningún caso determinantes. Es decir, la nación sería una invención, una construcción “arbitraria” determinada por los intereses y las necesidades del vínculo social. De esta manera, la sacralidad con la que se experimentan los rasgos diacríticos de la nación se explicaría del mismo modo que Durkheim lo hiciera con respecto al carácter sagrado de los objetos.

A mi modo de ver, estas teorías instrumentalistas y constructivistas son un claro avance frente a las primordialistas, ya que marcan distancias con el esencialismo y permiten sociologizar la génesis y fundamento del vínculo comunitario nacional al hacer derivar la nación del nacionalismo. Sin embargo, sus versiones más radicales, que presentan a las naciones como contrucciones *ex nihilo*, se muestran

muy limitadas al no prestar la suficiente atención a los rasgos diacríticos y a los objetos en los que se “reflejaría” la comunidad nacional. En efecto, si esta comunidad ya está constituida, ¿para qué necesita entonces proyectarse en los objetos? ¿No será, como señala B. Latour, que antes de proyectarse sobre las cosas, la sociedad ha de hacerse, constituirse? ¿No será que esos objetos son un elemento esencial para la construcción de la comunidad y no una mera pantalla donde proyectarse? (Latour, 1993: 86). Al igual que señalaba Durkheim a propósito de la comunidad totémica, la comunidad nacional también necesita de los objetos o rasgos diacríticos para poder constituirse. Éstos, por tanto, no son sólo pantallas en los que se reflejan los vínculos comunitarios ya establecidos, sino elementos imprescindibles sin los cuales dichos vínculos no podrían existir. Como M. Augé señala, es “insuficiente decir que el cuerpo objeto ‘simboliza’ o representa al grupo; ese objeto es simbólico en el sentido en que el símbolo no es un simple signo, sino que posee un valor operativo. Simbolizar equivale a la vez a constituir un objeto (en caso necesario con la materia de un cuerpo) y establecer una relación: sin el cuerpo soberano, la relación social no existe; no tiene pues sentido decir que la representa; la representa en la medida en que la hace existir” (Augé, 1996: 136). Lo mismo podríamos decir con respecto a los rasgos que se sacralizan y marcan las *fronteras* del “nosotros nacional”<sup>10</sup>. No son sólo la pantalla en la que se proyecta la comunidad, sino los que permiten “imaginarla”. Sin esos rasgos no tendría lugar la clasificación compartida que hace posible imaginar el “nosotros nacional”, y es por ello que se revisten de sacralidad, pues, como señaló M. Douglas siguiendo a Durkheim, lo sagrado no es “ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas, algo que se atesora en lo más profundo y se defiende con saña” (Douglas, 1996: 143).

## 5. CONCLUSIONES

Con este trabajo he querido contribuir a este monográfico de homenaje al centenario de la publicación de

<sup>10</sup> Sobre la relación entre el nacionalismo y las fronteras en varios de sus planos de significación -epistémicas, étnicas y territoriales- puede verse Santiago (2001).



*FE* prestando atención a la cuestión de la sacralización de la nación y el papel del nacionalismo en el mundo contemporáneo, uno de los temas que sin ser central ni evidente en esta obra, sin embargo, está en su trasfondo. Para ello me he detenido tanto en las *deudas* que los teóricos del nacionalismo, y otros científicos sociales, hemos contraído con las tesis durkheimianas como en las *críticas* a algunos de los aspectos que considero que lastran su legado. Estas últimas derivan de la pretensión de Durkheim de establecer tanto una teoría general de la religión como una teoría general de la sociedad. Fueron este propósito y su evolucionismo estrecho los que le llevaron a generalizar sus tesis sobre la comunidad totémica a la religión y a la vida social en todo tiempo y lugar. Fruto de ello fue su definición extensiva de religión que, a pesar de lo que Durkheim pretendía, presuponía su teoría y que aplicó de forma arbitraria al proceso revolucionario francés de 1789. Estas debilidades de la obra durkheimiana son consecuencia de los primeros pasos de una ciencia, la sociología, a la que Durkheim estaba dotando de su estatuto científico, y que, como en todo momento fundacional, irrumpía violentamente para delimitar sus competencias. Fruto también de su carácter aún decimonónico fue la ingenuidad de Durkheim al creer que la religión de la patria y la religión de la humanidad eran compatibles, lo que en términos teóricos podía derivar, en última instancia, de no haber prestado suficiente atención

a las tensiones que en las sociedades totémicas podían tener lugar entre las religiones de los clanes y las religiones de la tribu.

Pero lo cierto es que el libro que conmemoramos nos ofrece un material de un inmenso valor para pensar en la presencia del nacionalismo y la sacralización de la nación en la sociedad contemporánea. En este artículo he profundizado en dos de las cuestiones que considero más interesantes de *FE* y que han sido retomadas por los actuales teóricos del nacionalismo. Por un lado, su interpretación alternativa del proceso de secularización que, frente a la tesis de la desaparición de la religión, proclama el carácter eterno de lo sagrado como elemento necesario para asegurar el vínculo social. En esa línea, las páginas que Durkheim dedica a analizar las relaciones entre lo sagrado, la comunidad y los rituales son una de las mejores aportaciones de *FE*. Por otro lado, he prestado atención al marco discursivo con el que Durkheim se adentra en la *caja negra* del análisis de lo sagrado. Un marco discursivo, el de la *Constitución moderna*, en el que se ha desarrollado la teoría social del nacionalismo de las últimas décadas y en el que se ha dejado notar la impronta durkheimiana. Estas son sólo algunas de las deudas que los científicos sociales hemos contraído con el sociólogo que hace cien años escribió uno de los mejores libros de las ciencias sociales: *Las formas elementales de la vida religiosa*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- AUGÉ, M. (1996): *Dios como objeto*, Barcelona, Gedisa.
- BELLAH, R. (1973): *Emile Durkheim. On morality and society*, Chicago, The University of Chicago.
- BELLAH, R. (1995): "Durkheim and History", en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessment*, Vol. VII, Second series, Londres, Routledge, pp. 36-56.
- CASANOVA, J. (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- DOUGLAS, M. (1996): *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza.
- DUBET, F. Y MARTUCCELLI, D. (2000): *¿En qué sociedad vivimos?*, Buenos Aires, Losada.
- DURKHEIM, E. (1970a): "L'individualisme et les intellectuels", en E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, pp. 263-279.
- DURKHEIM, E. (1970b): "Pacifisme et patriotisme", en E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, pp. 294-301.
- DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- DURKHEIM, E. (1989): "Alemania por encima de todo. La mentalidad alemana y la guerra", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 45, Jan-Mar, pp. 199-228.
- DURKHEIM, E. (1996): "Sobre la definición de los fenómenos religiosos", en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, pp. 106-137.
- DURKHEIM, E. (2002): *La educación moral*, Madrid, Morata.
- ELLIADÉ, M. (1966): *Australian religions*, Cornell University Press.
- ELLER, J.D. Y COUGHLAN, R.M. (1993): "The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, nº 2, pp. 183-201.
- FOURNIER, M. (2007): *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.
- GEERTZ, C. (1990): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, E. (1964): *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- GELLNER, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- GELLNER, E. (1993): *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, E. (1995): "La nación y lo sagrado" en *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza. 77-89
- GROSBY, S. (1994): "The verdict of history: the inextinguishable tie of primordiality - a response to Eller and Coughlan", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, nº 1, pp. 164-171.
- HAYES, C.J.H. (1966): *El nacionalismo: una religión*, México DF, Uteha.
- LAHIRE, B. (2005) (ed.): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- LATOUR, B. (1993): *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1956): "La sociología francesa", en G. Gurvitch y E. Moore (eds.), *Sociología del siglo XX*, Buenos Aires, El Ateneo, pp. 1-31.
- LUKES, S. (1984): *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS.
- MARVIN, C. & INGLE, D. W. (1999): *Blood Sacrifice and the Nation: Totem rituals and the American Flag*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MATHIEZ, A. (1904): *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition.
- MITCHELL, M. M. (1990): "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", en Hamilton P. (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessment*, Vol. IV, Londres, Routledge, pp. 113- 127.
- OZOUF, M. (1976): *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, París, Gallimard.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1984): "La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual", en L. Rodríguez-Zúñiga y F. Bouza (eds.), *Sociología contemporánea. Ocho temas a debate*, Madrid, CIS, pp. 87-103.
- PRADES, J. (1992): "Sobre el concepto de religión civil. Una relectura de la socio-religiología durkheimiana", Ponencia presentada en el *IV Congreso Español de Sociología*, Madrid.
- PRADES, J. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península.
- RAMOS, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo y religión*, Madrid, CIS.

- RAMOS, R. (2011): "La sociología de Durkheim y la política" en *Émile Durkheim. Escritos políticos*, Barcelona, Gedisa, pp. 9-43.
- RODRÍGUEZ-ZÚÑIGA, L. (1989): "Durkheim: Su concepción del Estado y la Primera Guerra Mundial", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, pp. 119-153.
- SANTIAGO, J. (2001): "Las fronteras (étnicas) de la nación y los tropos del nacionalismo", *Política y Sociedad*, nº 36, pp. 55-70.
- SANTIAGO, J. (2010a): "Las formas de sacralización del nacionalismo: Un desafío a la secularización", en J. Beriain y N. Sánchez de la Yncera (dirs.), *Sagrado/ profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, pp. 349-366.
- SANTIAGO, J. (2010b): "Comunidad y religión. Comunidades religiosas y cultos de la comunidad política", en P. de Marinis, G. Gatti y N. Irazuzta (eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Barcelona, Anthropos, pp. 413-436.
- SANTIAGO, J. (2011): "El cambio social y la 'Constitución moderna' en los clásicos de la sociología", *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 69, 2, pp. 333-351.
- SCHNAPPER, D. (1993): "Le sens de l'ethnico-religieux", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 81, 149-163.
- SCHOFFELEERS, M. (1978): "Clan religion and civil religion: on Durkheim's conception of God as a symbol of society", en M. Schoffeleers y D. Meijers, *Religion, Nationalism and Economic Action. Critical questions on Durkheim and Weber*, Assen, Van Gorcum, pp. 11-51.
- SINGLY, F. DE (2011): *L'individualisme est un humanisme*, Paris, Éditions de l'aube.
- SIRONNEAU, J.P. (1982): *Sécularisation et religions politiques*, La Haye, Mouton.
- SMITH, A.D. (1989): "The Origins of Nations", *Ethnic and Racial Studies* 12 (3): 340-367.
- SMITH, A.D. (2000): "The sacred dimension of nationalism", *Millennium, Journal of International Studies*, Vol. 29, nº 3, pp. 791-814.
- SOBOUL, A. (1983): "Religious feeling and popular cults during the French Revolution: 'patriot saints' and martyrs for liberty", en S. Wilson (ed.), *Saints and their cults*, Londres, Cambridge University Press, pp. 217-231.
- THOMPSON, K. (1990): "Secularization and sacralization", en J. C. Alexander y P. Sztomka (eds.), *Rethinking progress. Movements, forces and ideas at the end of the 20<sup>th</sup> century*, pp. 161-181.
- TIRYAKIAN, E.A. (1988): "Durkheim, Mathiez and the French Revolution. The political context of a sociological classic", *Archives Européennes de Sociologie*, XXIX, pp. 373-396.
- TOCQUEVILLE, A. DE (1998): *El Antiguo Régimen y la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, B.S. (1988): *La religión y la teoría social*, México, FCE.
- WALLACE, R. (1990): "Emile Durkheim and the civil religion concept", *Review of Religious Research*, vol. 18, nº 3, pp. 287-290.
- WEBER, M. (1944): *Economía y sociedad*, México, FCE.
- WEBER, M. (1987): *Ensayos sobre Sociología de la Religión, Vol. I.*, Madrid, Taurus.