

La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina*

CRISTIÁN PARKER G.

ESTE TRABAJO BIEN PODRÍA tener un subtítulo: “En la búsqueda de categorías autóctonas para América Latina”, porque precisamente ése es su objetivo: iniciar una búsqueda teórica y conceptual a la luz de las mutaciones y las crisis que vive la modernidad, y sobre todo esta suerte de “post-modernidad subdesarrollada” que se comienza a vivir en nuestras sociedades. Por cierto, en la brevedad de este espacio, sólo pretendemos dejar iniciada una trayectoria, más como estímulo para continuarla que como pretensión de respuesta.

Estamos persuadidos de que una de las fallas teóricas y conceptuales de nuestra sociología —y por cierto de la sociología de la religión criolla— es que hemos dependido demasiado tiempo de las categorías teóricas y conceptuales elaboradas en Europa o en Estados Unidos. Nunca es tarde para recordar que resulta posible y deseable pensar nuestra propia realidad en nuestros propios términos. Por ello, aquí iniciaremos la reflexión planteando el problema y luego criticando categorías fundamentales que la sociología de la religión europea nos ha legado. En este caso focalizaremos nuestro esfuerzo en la categoría de “sagrado” que nos viene de Durkheim. Habrá otros momentos en que debemos proseguir con otras categorías, y luego habrá que sistematizar las reflexiones originales. Advierto, por lo mismo, acerca de la limitación de este trabajo a fin de no frustrar las expectativas de quienes piensen que aquí ya estamos en la elaboración original de nuestras categorías.

* Ponencia presentada en las “III Jornadas sobre alternativas religiosas en los sectores populares de Latinoamérica”, en el tema “Sociedad y religión”, Buenos Aires, del 15 al 17 de septiembre de 1993.

1. LA REALIDAD Y LA TEORÍA LATINOAMERICANA EXIGEN UNA BÚSQUEDA

La sociología de la religión en América Latina ha estado renovándose estos últimos quince años frente a un campo religioso que no ha dejado indiferente a los especialistas, precisamente por el efecto visible que en estos años ha tenido nuestra particular “modernidad religiosa”: la persistente vitalidad de las religiones populares, las Iglesias, los diversos cultos afroamericanos, y las sectas en un continente que hasta no hace mucho había sido caracterizado por la Iglesia como “continente católico” y por la sociología como un continente cuyo proceso de industrialización y urbanización estaba secularizándolo. Quizás el signo más visible de esta modernidad religiosa latina resida en la pluralización de su campo religioso,¹ donde tienden a la coexistencia con los procesos anteriormente reseñados (característicos de tradiciones religiosas arraigadas masivamente): los nuevos movimientos religiosos,² la revitalización de religiones indígenas ancestrales, las expresiones de religiosidad presentes en ambientes no convencionales y la disolución del núcleo fuerte del laicismo y del anticlericalismo criollo manifiesto en el reconocimiento y respeto de lo religioso, tanto por parte de las élites ilustradas como por los Estados más laicistas del continente (México, Uruguay, Cuba).

1.1. Necesidad de revisar nuestros conceptos acerca del sujeto religioso

La asombrosa vitalidad de lo religioso en América Latina, la paradójica manifestación de un proceso secularizador que al mismo tiempo introduce consigo los elementos de su propia contradicción “reencantando el mundo”, el “retorno de lo sagrado”³ del cual desde hace años nos vienen hablando los europeos, ¿no estará exigiendo revisar en el nivel teórico ciertas conceptualizaciones acerca del sujeto social?

En efecto, los procesos de modernización en nuestras condiciones de subdesarrollo, lejos de incrementar la racionalización de la vida, parecen alimentar la permanencia e incluso revitalización de lo simbólico-religioso-mágico. Es una pa-

¹ He analizado en mayor profundidad la situación sociocultural del campo religioso latinoamericano en mi libro *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993.

² Véase Landim Leilah, comp., *Sinais dos tempos: Igrejas e Setas no Brasil*, Río de Janeiro, Cuadernos do ISER 21, 1989; Alejandro Frigerio *et al.*, *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (I), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, y *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (II), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993; y María Julia Carozzi, “Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos veinte años”; Alejandro Frigerio, “La invasión de sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina”; Ari Pedro Oro, “Religiones populares y modernidad en Brasil”, todos en *Sociedad y Religión*, núm. 10/11, junio de 1993.

³ Es conocido el debate en la sociología europea en torno a la crítica al concepto de secularización. Interesante resulta el comentario de Seguy sobre el libro de Sabino Aquiviva y Renato Stella, *Fine di una ideologia: la secolarizzazione*, Roma, Ed. Borla. Cfr. Jean Seguy, “Que mille fleures fleurissent... Reflexions sur la variété et liberté dans la recherche”, *Arch. de Sciences Sociales des Religions*, núm. 70, abril-junio, 1990, pp. 185-207.

radoja real, en el sentido de que, procesos de racionalización que evolucionan, y que van entrelazados con la segunda revolución científico-técnica característica de la sociedad postindustrial, van generando espacios y contradicciones que posibilitan el surgimiento de tendencias opuestas a la racionalización que —en la terminología weberiana— tendería a “desencantar” al mundo.⁴ Ahora bien, esta paradoja es real precisamente porque el sujeto humano es paradójico. El hombre es razón y corazón unitariamente; es espíritu y cuerpo holísticamente; y el racionalismo occidental modernizante nos hizo creer durante mucho tiempo que éramos nada más que razón, nada más que seres pensantes: lo simbólico, lo mágico, lo místico, no tenían cabida real en la concepción del sujeto social.

Un análisis panorámico de la evolución reciente de la sociología de la religión en América Latina⁵ nos indica que el tema de la religión popular, o dicho más precisamente, del estudio de las diversas y multiformes expresiones de religiones populares en el continente, ha sido tema central de la sociología de la religión criolla y está siendo motivo de cada vez más estudios. Pero hay una cuestión central en ellos y tiene que ver precisamente con la conceptualización del sujeto, pues el sujeto popular latino se ubica y opera en su entorno sociocultural, produciendo y reproduciendo modelos culturales sujetos a una racionalidad que no es el racionalismo occidental.

Como expresáramos en la conclusión de dicho trabajo, la comprensión de las mutaciones recientes del campo cultural y religioso del continente requiere, a nuestro juicio, revisar ciertas categorías fundamentales del análisis sobre el fenómeno religioso.

Las concepciones populares e indígenas de la sanación-salvación, coinciden no solamente con las nuevas visiones holísticas y ecológicas, sino que crecientemente ofrecen categorías para comprender el fenómeno religioso en sí mismo, más allá de la dicotomía sagrado-profano que ha constituido durante casi un siglo la categoría de base de toda sociología de la religión.⁶

En efecto, en la mayor parte de las expresiones religiosas de las capas y grupos mayoritarios del continente, en su catolicismo popular, en sus expresiones pentecostales o en sus cultos afroamericanos, nos encontramos con una acción ritual propia de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva donde lo corpóreo cumple un papel primordial, y que no distingue de manera tajante el ámbito sagrado del ámbito profano. Ello está muy presente en el ritual expresivo, expansivo, afectivo y emocional de los pentecostalismos y de los cultos afroamericanos, tanto como en la diversidad de fiestas y peregrinaciones masivas de la religiosidad católica. Algo semejante ocurre con cierto número de rituales en los

⁴ Cfr. Cristián Parker, “Modernización, tecnocrática y reencantamiento del mundo”, *La Época*, domingo 29 de agosto de 1993, pp. 21-23.

⁵ Cfr. Cristián Parker G., “Perspective critique de la sociologie de la religion en Amérique Latine”, F. Houtart *et al.*, *Ruptures Sociales et Religion*, París, Ed. L'Harmattan, Centre Tricontinental, 1992, p. 52. (Traducción al español en Ed. FLACSO, Santiago, 1992.)

⁶ *Ibid.*, p. 52.

nuevos movimientos religiosos, pero no estamos refiriéndonos particularmente a ellos dado que, a nuestro juicio, requieren una consideración especial.

1.2. Interpelaciones a la teoría del sujeto social

Para la sociología de la religión europea, la reflexión acerca del estatus del sujeto, tema que está de moda, proviene del desafío de las mutaciones culturales recientes que provienen de la generalización de la sociedad de consumo y su *ethos* económico de crecimiento y acumulación que está basado en la iniciativa y la responsabilidad individual, pero que requiere acentuar el proceso de socialización que precisamente garanticen la reproducción de dicho individualismo.⁷ Se tiene la sensación de que las transformaciones sociales y culturales han sido tan radicales en este fin de milenio que el mundo social, como afirma Seguy, “escapa de más en más, y al mismo tiempo, a los sujetos sociales y a los teóricos de lo social”.⁸

Con el nacimiento de la sociología en el siglo XIX se comienza a deconstruir la noción de sujeto elaborada por el espíritu de las luces, y basado en un racionalismo deductivo que hace un acto de fe en la capacidad del hombre racional de manejar su entorno. Comte, y cierto positivismo, recalca la importancia de lo emocional —de allí su interés en lo religioso—, pero termina por descalificarlo como perteneciente al ámbito de lo “irracional” opuesto a lo racional. En esta oposición al racionalismo voluntarista, a la cual se agrega el descubrimiento de la fuerza de lo no consciente, como contrapeso de lo consciente en la psiquis humana, se desarrollará una perspectiva sociológica de la acción social que, a pesar de contemplar espacios amplios para lo no racional, terminará afirmando, en definitiva, un método de aproximación al sujeto social reduciendo la capacidad de explicación y de comprensión a los factores racionales de aprehensión objetiva.

La sociología contemporánea parte del análisis de la acción social, sea ésta entendida como interacción significativa,⁹ como proceso de trabajo social,¹⁰ como estructura normativa de la acción¹¹ o como comportamiento social.¹² La acción social, en efecto, se nos presenta como un nexo dinámico de encuentro entre una diversidad de actividades recíprocamente orientadas de actores cuya acción

⁷ Cfr. Jean Remy, “La société européenne: où va la religion?”, en F. Houtart *et al.*, *op. cit.*, pp. 211 y siguientes.

⁸ Según Seguy, una falta de confianza en los principios y las herramientas de la sociología de la religión marcan ciertos textos recientes sobre el tema. Cfr. Jean Seguy, “Religion, modernité et secularisation”, *Arch. de Sciences Sociales des Religions*, núm. 61, abril-junio de 1986, pp. 175-185, y “Que mille fleurs fleurissent!... Reflexions sur la variété et liberté dans la recherche”, *Arch. de Sciences Sociales des Religions*, núm. 70, abril-junio de 1990, pp. 185-207.

⁹ En las corrientes comprensivas, la fenomenología social, el interaccionismo simbólico o la teoría de la construcción social de la realidad.

¹⁰ En las teorías marxistas y neomarxistas.

¹¹ En las teorías funcionalistas y estructural-funcionalistas.

¹² En las teorías derivadas de la psicología social.

tiene significado y consecuencias para el grupo y la sociedad.¹³ Quien utiliza la expresión “acción social” se refiere, en principio, a supuestos normativos de una acción internacional, sea como fuere que se defina la normatividad y la intencionalidad.

El hecho es que también la teoría social deja el espacio a las categorías residuales de la acción no sometidas estrictamente a la regularidad observable y normada o a la acción no intencional con consecuencias sociales. Sin embargo, por más que se opte por el análisis empírico de los contextos de acción, no estará garantizada, a nuestro juicio, una salida del universo teórico en el cual la sociología tiende a concebir al actor y a la acción social. Esto es, 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 puede, con mayor evidencia, ser “comprendida”, y así la acción tradicional y carismática quedan 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.

Esto es, se ha concebido a la acción social como un plexo objetivo u objetivable, pero se ha olvidado una adecuada conceptualización del actor, en tanto que sujeto social, productor y reproductor de estructuras complejas, sujeto racional y emotivo.¹⁴ Dado que la categoría de sujeto proviene de la filosofía y la sociología, nace en conflicto con su matriz inicial, bajo el paradigma positivista que inspirara a Comte, la empresa teórica de buena parte de la sociología ha estado centrada (tanto en Europa y EEUU, como en sus epígonos latinoamericanos) en la definición de una teoría de la acción que, olvidando la categoría de sujeto, intenta aproximarse con mayor rigor al comportamiento social tal y como tipológicamente puede derivarse del supuesto predominio de pautas racionales y pragmáticas (o estratégicas) en la vida moderna.

2. LAS CATEGORÍAS DE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Ya Durkheim se había enfrentado al problema de la vinculación entre las acciones y las representaciones sociales cuando, hacia la época madura de su carrera científica, se dedicó al estudio de lo que llamó “Las formas elementales de la vida religiosa”.¹⁵

¹³ Me baso en el análisis de las teorías clásicas de la acción social que hace Guy Bajoit, en *Pour une sociologie relationnelle*, París, Presses Universitaires de France, 1992.

¹⁴ Sería interesante en este sentido retomar críticamente las categorías de “residuo” y de “derivaciones” de Pareto, para quien las acciones no lógicas no son necesariamente acciones ilógicas, cuestión que daría pie a un trabajo completamente diferente. Lo que nos interesa en este trabajo es simplemente profundizar críticamente las categorías durkheimianas de lo sagrado y lo profano, categorías que siguen ejerciendo un influjo notable en la conceptualización usual de la sociología de la religión criolla.

¹⁵ *Cfr.* Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1968 (primera edición, 1912).

Durkheim parte del estudio de las diversas teorías que hasta la época se habían elaborado acerca de las formas elementales del fenómeno religioso y llega a la conclusión de que sólo el totemismo, como culto a los antepasados de los clanes, constituye una forma elemental de vida religiosa que refleja no sólo la forma genética como aparece lo sagrado, sino que revela, en un nivel de profundidad mayor, la manera como se constituyen las representaciones colectivas en general, esto es, en nuestros términos, la manera como se fundamenta la constitución del sujeto social en tanto tal.

Durkheim, como es sabido, divide de modo analítico y conceptual el universo social de dos ámbitos tajantemente distanciados: lo sagrado y lo profano.¹⁶ Desde el punto de vista de la elaboración conceptual, si aceptamos la argumentación de un sociólogo como R. Bendix, el empleo de conceptos pareados en la sociología tiene mayor capacidad heurística que los conceptos universalistas, únicos y básicos, que por su grado de amplitud corren el riesgo de vaciarse.¹⁷ Pero el mismo Bendix aclara las limitaciones en que pueden incurrir conceptos pareados como comunidad-sociedad, socialización-individuación, folk-urbano, relaciones primarias y secundarias, Estado y contrato, etcétera. Dice que los conceptos pareados conducen a clasificaciones dicotómicas, no distinguen el nivel conceptual del nivel de formulación de hipótesis y finalmente no siempre discriminan entre las incompatibilidades contradictorias y las contrarias. Como veremos, el riesgo mayor de los conceptos pareados de “sagrado-profano”, acuñados por Durkheim, es precisamente el que menciona Bendix.

2.1. *La dicotomía sagrado-profano*

Lo más notable en la conceptualización durkheimiana es que los conceptos pareados de sagrado-profano aparecen en tal manera dicotómicos que se excluyen mutuamente.

En su definición inicial de religión, Durkheim descarta definirla como relación social y ritual con lo sobrenatural o con los dioses, dado que lo sobrenatural y lo “místico” no es tan universal a todas las religiones como la referencia a los dioses. Enfrentado a la necesidad de definir lo religioso, nuestro autor se vuelve a las creencias religiosas conocidas y distingue en ellas, sean simples o complejas, un carácter común:

Elas suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bien los términos de *profano* y de *sagrado*. La división del mundo en dos dominios comprende, uno, todo lo que es sagrado, el

¹⁶ Todas las citas que vienen a continuación están tomadas de la obra de Durkheim citada anteriormente. A fin de no recargar con notas la lectura, sólo se pondrá entre paréntesis al final de cada cita el número de la página.

¹⁷ Véase Reinhard Bendix, *La razón fortificada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 142 y ss.

otro, todo lo que es profano; es ésta la marca distintiva del pensamiento religioso (50-51).

¿Cómo se distinguen lo sagrado y lo profano? No por su relación jerárquica sino fundamentalmente por su radical heterogeneidad: “ella es absoluta” (53). Aun cuando el autor que comentamos refiere la diferenciación de estas categorías a ejemplos empíricos, en última instancia las remite a la lógica presente en el pensamiento colectivo. La dicotomía sagrado-profano queda establecida porque en el “pensamiento de los hombres” se concibe entre ellas una suerte de “vacío lógico” (55). La oposición más marcada es la que existe entre las cosas sagradas y las cosas profanas. “Ellas se repulsan y contradicen con tal fuerza que el espíritu se rehúsa a pensarlas al mismo tiempo. Ellas se expulsan mutuamente de la conciencia” (342).

El espíritu repugna en forma inconcebible que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto, dado que tal promiscuidad o simplemente una proximidad directa contradicen violentamente el estado de disociación en que se encuentran esas ideas en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede ser, no puede impunemente tocar (55).

De aquí surge el principio de la prohibición o tabú de las cosas sagradas y, al mismo tiempo, de la necesidad de la relación recíproca, los rituales y artilugios de iniciación o manipulación para que se operen intercambios “profanadores” sin atentar contra la división tajante de esos dos mundos.

Al referir la dicotomía y elevarla a oposición de esferas contradictorias, que la conciencia repugna ver confundidas, se refleja con absoluta claridad el paradigma poscartesiano que sostiene el planteamiento de Durkheim. El autor, desde su interés como sociólogo del conocimiento, busca el principio social y racional de clasificaciones y repara, en la definición de lo religioso, en las representaciones que el hombre se hace del mundo; al comprender esa “conciencia colectiva”, Durkheim privilegia el principio racionalista y metódico de la simplicidad, del formalismo, del dualismo, y la no contradicción, bajo el supuesto filosófico que la razón parte de la idea clara y distinta que tiene de la esencia de los cuerpos.

Se excluye en esta concepción, en principio, la idea de participación y de dialéctica, así como la referencia a la práctica y a lo emocional y afectivo en la conformación de lo religioso.

Esta división del mundo entre lo sagrado y lo profano que opera el pensamiento religioso trae como consecuencia que la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir ni en un mismo espacio (440ss), por ejemplo en los santuarios, ni pueden coexistir en la misma unidad de tiempo (440ss).

En el marco de esta separación tajante espacio-temporal, el análisis de la manifestación empírica de lo sagrado y lo profano lleva a nuestro autor a relacionar lo profano con la vida ordinaria y a lo sagrado con los momentos rituales extraordinarios. Incluso el análisis es más claro cuando vincula lo profano con el mundo

del trabajo, y lo sagrado con el “desempleo” (véase 437-441) con el ocio improductivo vulgarmente, pero productivo religiosamente.

Es el trabajo la forma eminente de la actividad profana: no tiene otro objetivo aparente que satisfacer las necesidades temporales de la vida; nos pone en relación con cosas vulgares. Al contrario, en los días de fiesta, la vida religiosa alcanza un grado excepcional de intensidad. El contraste entre esas dos formas de existencia es, pues, en ese momento particularmente marcado; por consiguiente no pueden aproximarse. El hombre no puede aproximarse íntimamente a su dios cuando todavía lleva en él las marcas de la vida profana; inversamente, no puede retornar a sus ocupaciones usuales ahora que el rito viene a santificarlas. La desocupación ritual no es, pues, más que un caso particular de incompatibilidad general que separa lo sagrado de lo profano: es el resultado de una prohibición (439).

Al ligar indisolublemente el espacio profano de la vida al mundo del trabajo, y en especial al trabajo productivo, en tanto el espacio sagrado al ritmo y a la fiesta, Durkheim, además de ejemplificar cómo operan las normativas —de prohibición o tabú— que delimitan lo sagrado, posibilita proseguir en su explicación sobre los fundamentos sociales de lo religioso.

2.2. *Origen de lo religioso: la efervescencia como manifestación de la conciencia colectiva*

Será precisamente en el espacio de la fiesta religiosa, en ese momento de agrupación colectiva, donde se exaltan y sobreexitan los sentimientos colectivos donde se reflejan con mayor claridad esas fuerzas impersonales¹⁸ —lo social— que aparecen transfiguradas en los dioses y en el ritual religioso.

El origen de la religión no se encuentra pues en la comunicación oral —lengua, como plantea Max Müller—¹⁹ sino en las fuerzas colectivas manifiestas en la efervescencia colectiva (*cf.* 308-309) de los rituales. “Es entonces en esos medios sociales efervescentes y de esa misma efervescencia que parece haber nacido la idea religiosa” (313).

En otros términos, y lo que queremos rescatar aquí para la teoría del sujeto social, el positivista Durkheim, enfrentado a fenómenos maravillosos del maná, la magia y los ritos sagrados, en esta obra que traemos a colación desecha no sólo una teoría que rige el proceso de producción de signos y significados religiosos al lenguaje, sino que, en última instancia, remite al proceso por el cual la sociedad —en tanto sentimiento colectivo— funda lo religioso. Podría creerse que el pensamiento que analizamos abandona durante un tiempo su positivismo racional cuando apela a los “sentimientos” y a la “efervescencia colectiva”, pero la comprensión que Durkheim tiene de estos fenómenos se mantiene reductiva.

Al respecto es significativo analizar la teoría de Durkheim sobre el alma. Al hacerlo, vemos que nuestro autor la analiza ligada a la relación que establece el

¹⁸ Son las fuerzas impersonales, esa potencialidad, que se individualiza en las diversas divinidades (284 ss., tb. 298-305).

¹⁹ De donde deduce su idea de que en el origen había una creencia monoteísta.

pensamiento vulgar entre alma y personalidad. Y, para analizar la personalidad, Durkheim remite a Leibniz y su teoría de las mónadas. Bajo una forma diferente que expresa la misma idea, Durkheim interpreta a Kant,²⁰ para quien la clave de bóveda de la personalidad es la voluntad. Y la voluntad es la facultad de actuar conforme a la razón, entendida ésta como lo más impersonal en nosotros. La razón no es la mía, sino la razón humana general y universal. El sentido, el cuerpo, todo lo individualizado, es considerado, por el contrario, por Kant como lo antagónico de la personalidad, y Durkheim lo sigue en esto.

Durkheim, cuando analiza en sus conclusiones el origen de lo religioso, lo remite al grupo; pero el grupo en tanto reunión, interacción social que produce una energía, una fuerza, que sobrepasa al grupo y que se convierte luego, por las representaciones colectivas, en las divinidades del grupo. O sea, el origen en última instancia del sentimiento religioso es el sentimiento humano; ni el lenguaje, ni la conducta, ni la racionalización, ni la alienación, sino el sentimiento humano en tanto entidad colectiva hipostasiada y desgajada de su individuación corpórea.

Para Durkheim, el cuerpo, el principio de individuación, no cuenta en su teoría del alma y de la personalidad; lo que cuenta verdaderamente es cómo el alma y, en definitiva, la personalidad, son reflejo del ser conflictivo.²¹ Por ello, aun cuando una interpretación no racionalista del planteamiento de Durkheim es posible, sólo lo es torciendo el sentido original de su pensamiento acerca de la sociedad como entidad supraindividual que surge por medio de las personas.²² En otros términos, el “sentimiento colectivo” de Durkheim no proviene de una concepción integral del sujeto social, dado que no concibe dichos sentimientos como ligados a lo corpóreo, a lo sensible, a la materialidad significativa del encuentro interpersonal, sino sólo a la colectividad abstracta y trascendentalizada.

2.3. La religión se funda en la conciencia colectiva: entidad racional trascendente que se impone al individuo

Para Durkheim los hechos sociales deben ser tomados como cosas y se debe reconocer la coerción que ellos ejercen sobre los individuos.²³ Estas dos proposiciones, como las de lo sagrado y lo profano, han sido objeto de discusiones interminables y, como dice R. Aron, “llevan, en gran medida, el equívoco en los términos empleados”.²⁴

No es en las sensaciones que provocan en nosotros ciertos fenómenos naturales —como postula el “naturalismo” o el “animismo”—, sino en la índole de lo

²⁰ Cfr. Durkheim, *op. cit.*, p. 387.

²¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 386-390.

²² Para una interpretación acabada del pensamiento de Durkheim, consúltese Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, pp. 319-398.

²³ “Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre los individuos una coerción exterior, o bien todavía, lo que es generalmente extendido en una sociedad dada, teniendo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 14).

²⁴ Raymond Aron. *Op. cit.*, p. 365.

social donde debe encontrarse el fundamento de lo divino (321). El totemismo en las tribus australianas era la forma elemental de religión precisamente porque era expresión de las estructuras sociales elementales. El totem tenía una especial significación simbólica: era sagrado y se transformaba eventualmente en una divinidad porque simbolizaba la unidad moral de todo el clan. El totem, escribe Durkheim, es al mismo tiempo el símbolo del dios y de la sociedad.

El dios del clan, el principio totémico, no puede ser, pues, otra cosa que el mismo clan, pero hipostasiado y representado a la imaginación bajo la especie sensible del vegetal o del animal que sirve de totem (295).

Este proceso por el cual la sociedad queda transfigurada en los dioses proviene nada menos que de la conciencia colectiva, que como tal no es ilógica o alógica, sino racional, “la forma más alta de la vida psíquica, porque es una conciencia de las conciencias” (633). Aun cuando se manifieste por medio de los individuos, es una realidad impersonal que se ubica fuera y por sobre la contingencia individual. De esta manera queda cancelada la posibilidad de que el remitente de esa conciencia colectiva sea el sujeto social. Pese a que Durkheim rechaza el planteo kantiano de las “categorías *a priori*” del entendimiento y establece, por el contrario, un sistema de clasificaciones que proviene de la conciencia colectiva, es decir, ligada a las estructuras sociales, en su modo de conceptualizarla hay un resabio neokantiano, por cuanto a esa conciencia colectiva se le concibe como una suerte de sujeto, social y racional, trascendental.

A la conciencia colectiva se la concibe entonces como una realidad *sui generis* que existe desde el exterior de los sujetos individuales; es una fuerza impersonal, una presión moral, que se impone a los individuos. La exterioridad es resaltada por el pensamiento durkheimiano, y en ello ha sido ciertamente seguido por el planteo estructuralista cuando afirma que de lo que se trata es de buscar las estructuras elementales en tanto que relaciones lógicas, categorías fundamentales del pensamiento que se actualizan en las estructuras míticas. ¿Acaso el propio Lévi-Strauss no afirma que son los mitos los que se piensan en los hombres y no producto de su capacidad creadora?

Consecuentemente con su racionalismo trascendental, Durkheim combate el racionalismo de los ideólogos del siglo de las luces. Contrario a ese racionalismo simplista de la Ilustración, que critica lo religioso como fantasía o como mentiras inventadas por el clero, Durkheim opone un racionalismo superior. La religión no es mentira. En tanto producto de lo social, tiene un fondo de verdad.

Detrás de esas figuras y metáforas, más groseras o refinadas, hay una realidad concreta y viva. La religión toma así un sentido o una razón que el racionalismo más intransigente no puede desconocer. Su objeto principal no es dar al hombre una representación del universo; porque si ésa fuera su tarea central, no podría comprenderse cómo se ha mantenido; porque, bajo esa relación, no es más que un tejido de errores. Pero es, ante todo, un sistema de nociones mediante las cuales los individuos representan la sociedad de la cual son miembros y las relaciones (oscuras pero íntimas) que mantienen con ella. Ése es su rol primordial y, para ser metafórica y

simbólica, no es, sin embargo, infiel. Traduce, por el contrario, todo lo que hay de esencial en las relaciones que trata de expresar: porque es verdad que hay una verdad eterna que existe exteriormente a nosotros, algo mucho más grande que nosotros y con lo cual nos comunicamos (322-323).

Como concluye Zeitlin su estudio sobre el carácter conservador del pensamiento de Durkheim, para él la sociedad necesita de dioses, pero dioses nuevos, adecuados a las nuevas circunstancias históricas. Para descubrir la naturaleza de esos dioses había que hacer un estudio “científico” acerca de las formas elementales de lo religioso. La ciencia de Durkheim lo llevaba a concluir que la sociedad era el nuevo dios apropiado, pues “es la forma superior de vida psíquica [...], la conciencia de la conciencia”. Cuando leemos la descripción final que hace Durkheim de la sociedad como “el Dios Supremo”, comprendemos por qué sus mayores imperativos morales eran el deber, la devoción, la disciplina y la abnegación.²⁵

3. DIALÉCTICA DE LO SAGRADO Y LO PROFANO EN LA RELIGIÓN CONTEMPORÁNEA

La dicotomía “sagrado-profano” es ya clásica en sociología, y muchos de los análisis sociológicos emplean la categoría de “sagrado” para referirse al contenido específico de la religión. Sin embargo, como hemos visto, se trata de una conceptualización que encierra una determinada visión acerca de lo social y del sujeto social. En más de una oportunidad, estas categorías se nos han revelado como insuficientes al momento de hacer análisis empíricos sobre las expresiones religiosas populares en nuestra realidad. Se trata de categorías que no permiten aprehender la dialéctica real de las prácticas cotidianas e históricas de los sujetos sociales en el plano religioso. No son categorías inútiles como hipótesis de trabajo interpretativas acerca de la fundamentación y especialización sustantiva de lo religioso; pero, en tanto categorías sobre lo normativo, no posibilitan aprehender las acciones en los procesos histórico-culturales.

3.1. Crítica a la dicotomía sagrado-profano y su potencial heurístico

La distinción y separación analítica que estas categorías establecen es una distinción artificial propia del cartesianismo, donde deductivamente se clasifica “lo claro y lo distinto”, “lo sagrado” y “lo profano”: dos ámbitos de realidad que lógicamente son contradictorios. La sustancialización de esos ámbitos de realidad—su irreductible principio de identidad— imposibilita captar la dinámica social de lo religioso en nuestra realidad.

Como dice Bendix,

²⁵ Irving Zeitling, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 316.

Los contrastes dicotómicos abundan solamente en los contextos normativos; son raros, si es que se encuentran, en la acción social. La razón es que toda dicotomización de reglas debe distinguir la conformidad y la divergencia, y clasificar las acciones en consecuencia. Sin embargo, la facilidad de formular normas de lo bueno y lo malo está en agudo contraste con la dificultad de situar cualquier acción particular en este esquema preconcebido.²⁶

La dicotomía “sagrado-profano” incurre en esta limitación al momento del análisis sociológico de las acciones de los sujetos religiosos en nuestro contexto latinoamericano.

Más que concebir a lo sagrado y lo profano como una dicotomía irreductible, el análisis social debiera o bien buscar categorías de remplazo o, al menos, aceptar que estas categorías tienen un estatuto heurístico específico que no permite conducir las con la naturaleza misma del fenómeno religioso tal y como se nos presenta en la América Latina. Es posible concebir, desde este punto de vista, una oposición semántica —nunca lógicamente contradictoria— entre esferas de realidad producidas socioculturalmente, que la construcción social de lo real requiere separado y distinto, pero que en la dinámica histórico-cultural y específicamente en el campo religioso, aparecen como polos de atracción y repulsión en un eje continuo que se convierte, de hecho, en un campo de disputa simbólico-real entre los diversos actores de un campo sociocultural y religioso desigual y heterogéneo.

Lo que hemos afirmado requiere fundamentarlo al menos en dos hechos primordiales que se observan en toda conformación sociohistórica de lo social y de lo religioso. Por una parte, la experiencia indica que nunca lo sagrado está enteramente divorciado, social y significativamente, de lo profano y viceversa; y en segundo lugar, la distinción delimitante de lo sagrado entraña la distinción jerarquizante de los “especialistas” y “no especialistas” de lo sagrado. La tensión en torno a la manera como diversos grupos sociales acceden a la definición de lo que se entiende por “sagrado” en cada sociedad y época determinada condiciona en buena medida la forma social de representación de lo que en esa sociedad y en ese momento histórico se considera “sagrado” y “profano”.

a) ¿La dicotomía “sagrado-profano” es útil para comprender el fenómeno de la “modernidad religiosa” en la sociedad postindustrial subdesarrollada?

Como sabemos, Durkheim escribe su sociología a fines del siglo XIX, comienzos del siglo XX, en una sociedad europea en la cual la revolución industrial capitalista transformaba la estructura social y la cultural. Es la época en la cual la ideología dominante es precisamente el positivismo, y Durkheim no es ajeno a las influencias de su época. Según la teoría clásica del positivismo, la religión corresponde a un estadio menos evolucionado del progreso de la humanidad que debía consumarse con el advenimiento de la ciencia en todos los campos.²⁷ No es para

²⁶ R. Bendix, *op. cit.*, p. 145.

²⁷ “... el mundo de la vida religiosa y moral permanece todavía prohibido (para la ciencia). La gran mayoría de los hombres continúa creyendo que hay allí un orden de cosas donde el espíritu no puede penetrar más que por vías muy especiales. Por ello la resistencia que se encuentra cada vez que

nada extraño, entonces, que la definición sustancial de la dicotomía sagrado-profano sea apoyada en un racionalismo positivista y se niegue a aceptar la dialéctica interna entre esos dos polos dado que su aceptación implicaría ceder a la posibilidad de la subsistencia de lo sagrado en nuevos contextos y estructuras sociohistóricas. Por el contrario, la afirmación absoluta de la dicotomía cerrada y sustancial es coherente con un pensamiento que, a la luz de los eventos y de la racionalización cada vez mayor que se vivían en el cambio de siglo, afirma la importancia creciente de lo profano y la desacralización de lo religioso, es decir, la secularización.

Sin embargo, el mismo Durkheim tiene que rendirse a la evidencia del vaivén y del intercambio, muchas veces fluido, que se produce entre ambas realidades. Así por ejemplo, cuando analiza la función del *orenda*, del *wakan* y del *maná*, y del principio *totémico* afirma que estas categorías no sólo explican hechos sobrenaturales, sino también hechos corrientes, cotidianos y naturales (291-292). Por ellos se mantiene la vida de todos los seres y cosas. La noción de fuerza es, pues, de origen religioso y de ella la filosofía primero, y luego la ciencia, la han tomado (292).

En efecto, esta extensión de los principios sagrados (*orenda*, *wakan*, *maná*, *totem*) a las esferas de la vida “profana”, como lo muestran los abundantes datos empíricos, de hecho tiende a borrar aquella separación analítica tajante que conceptualmente se establece entre esas categorías. El círculo de las cosas religiosas se extiende más allá de los límites que originalmente parecen encerrarlo. “Dado que no existe nada conocido que no sea clasificado en un clan o bajo un totem, no existe igualmente nada que no reciba, en grados diversos, algún reflejo de religiosidad” (219), dirá Durkheim en sus análisis etnográfico-religiosos.

Mucho más todavía en la vida cotidiana contemporánea, es posible apreciar la dialéctica sagrado-profano que borra y anula la distinción analítica durkheimiana. No es indiferente el hecho de que estamos presenciando una mutación cultural que corresponde a la segunda revolución científico-técnica que está dando paso a una sociedad postindustrial donde lo religioso, por tanto lo sagrado, tiene un espacio no despreciable de reacomodo y no tiende a desaparecer por el progreso científico, como predecía el positivismo decimonónico.

Que la concepción durkheimiana es positivista queda a la vista cuando atribuye a la religión ser el factor del conocimiento que ha precedido a la ciencia (*cfr.* 336-340). La religión de los primitivos, expresada en el marco de su mentalidad, es lógica, y la lógica de la ciencia ha nacido de esa lógica.²⁸

se pretende tratar científicamente los problemas religiosos y morales. Pero, más allá de esas oposiciones, esas tentativas se repiten y esa resistencia permite incluso entrever que esa última barrera terminará por ceder, y que la ciencia se establecerá incluso en la señora y dueña de esas regiones reservadas” (614).

²⁸ Por ejemplo: “Nuestra lógica ha nacido de esa lógica. Las explicaciones de la ciencia contemporánea son más seguras de objetividad, porque son metódicas, porque reposan en observaciones más severamente controladas, pero no difieren en la naturaleza de aquellas que satisfacen al pensamiento primitivo” (341).

Sin embargo, la religión no sólo es el antecedente lógico de la ciencia. El análisis científico de ésta lleva a concluir que será superada por la ciencia, y que los ritos y mitos que otrora cumpliera la religión, en el marco de la crisis que Durkheim observa en su tiempo, será sin duda superado por una revitalización de fuerzas y efervescencias ahora “seculares”, bajo la forma de un sucedáneo como religión civil (*cf.* 610-611).

Cuando enfrentamos una segunda revolución científico-técnica con la electrónica, la robótica, la telemática, las biotecnologías, etcétera, habiendo experimentado ya todas las consecuencias de la revolución industrial e incluso del progreso atómico y de la conquista del espacio (todos ellos fenómenos impensables para la época en que Durkheim escribía esas palabras), hay consenso en la comunidad científica de sociólogos de la religión para afirmar que no sólo la ciencia no ha invadido la región reservada a la religión, sino que incluso hay en curso un fenómeno a la inversa. La sagrado y lo profano en una sociedad postindustrial (y más aún en una sociedad subdesarrollada) constituyen polos, o si se quiere vectores hacia los cuales se orientan las energías colectivas en momentos variables y fluidos de la cotidianidad o de la dinámica histórica. Hay momentos y espacios de mayor condensación, pero al mismo tiempo hay espacios y momentos de mayor confusión e hibridación entre ambas realidades. Las paradojas no son sino reflejo de un “progreso” que ya la ciencia social ha reconocido hace tiempo que dejó de ser unidireccional y acumulativo. Lo cotidiano no tiene fronteras claras con lo extraordinario, lo sagrado no se distingue siempre y en todo momento, ni lógica ni empíricamente, de lo no sagrado en el contexto mal llamado “posmoderno”.

¿Qué vigencia tiene entonces, en este contexto, la aceptación acrítica de categorías racionalistas poscartesianas como la pareja sagrado-profano tal como las formulara Durkheim hace ya casi ochenta años?

b) ¿No está definido y delimitado lo sagrado por una conciencia colectiva impersonal sino por el estrato de “especialistas” de lo religioso?

Ahora bien, si descartásemos la sustancialización de la conciencia colectiva durkheimiana y retornamos a la categoría de sujeto social, ¿cómo es que lo sagrado queda delimitado por un círculo normativo de prescripciones y prohibiciones que lo arrancan fuera de lo profano? La respuesta ya no puede ser por la lógica de la racionalidad propia de la conciencia colectiva. La respuesta sólo podría estar en la conformación histórico-social del campo religioso en cada sociedad dada..., cuestión no analizada por Durkheim, para quien el interés por aprehender un hecho “fundamental”, “elemental” y universal lo lleva a descartar los análisis históricos.

“Así, entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico no hay un abismo. El uno y el otro son hechos de los mismos elementos esenciales pero desigual y diferentemente desarrollados. Lo que parece, sobre todo, caracterizar al primero, es un gusto natural tanto por las confusiones intemperantes como por los contrastes chocantes. Es voluntariamente excesivo en los dos sentidos. Cuando aproxima, confunde; cuando distingue, opone. No conoce la medida y los matices; busca los extremos; emplea además los mecanismos lógicos con una suerte de *gaucherie* (“¿chambonada?”), pero no ignora ninguno”.

Si el círculo normativo que constituye lo sagrado no es instaurado apodícticamente por la sociedad toda, entonces es posible pensar que dicha delimitación estructurante de los límites será correspondiente a los límites establecidos en la estructura social, por el acceso desigual a la producción y reproducción del sentido religiosamente orientado. Es decir, será la casta de “especialistas de lo sagrado”, los magos, profetas o sacerdotes (para emplear las tipologías weberianas), las encargadas de fijar —mediante un proceso de construcción simbólica no siempre intencional— la delimitación del espacio-tiempo que constituye en forma privilegiada al ámbito de la vinculación con lo extraordinario, lo sobrenatural, lo hierático, es decir, en la terminología durkheimiana, “lo sagrado”.

Quien define el tabú será el iniciado, y los rituales de iniciación serán precisamente aquellos mediante los cuales el hombre común accede al mundo reservado y secreto del hieratismo especializado.

Si la religión es resultado de la transfiguración de la sociedad, ella tiende (por un proceso de construcción simbólico-social) a “consagrar” a los hombres, transformándolos en personas que tienen acceso directo a tocar lo intocable, a profanar constantemente lo que está definido como “improfanable”... y esa función social del “especialista sagrado” se hace necesaria precisamente porque lo sagrado no tendría sentido si efectivamente fuera todo lo tabú y lo intocable que se supone que es, ya que, si así fuera, entonces el hombre no podría relacionarse con esa esfera reservada de la realidad: los “mediadores” son tan necesarios como necesaria es la destrucción ritual, regular y sistemática, de las murallas que protegen lo sacro a fin de tornarlo significativo para los hombres. Lo sagrado que fuera inaccesible en forma absoluta para el hombre sería un sinsentido.

Así como la sociedad establece lo sagrado, Durkheim afirma que también “consagra” a los hombres y en especial a los jefes religiosos, los “especialistas de lo sagrado” que se vuelven por ello intocables e incuestionables (*cf.* 304-305). Ellos serán los encargados de reproducir lo sagrado ligado al campo especializado, sistematizado y diferenciado de lo profano y, para hacerlo, deberán asegurar constantemente las fronteras que separan uno y otro dominio, asegurándose para sí el monopolio del dominio del espacio-tiempo sagrado.

Si lo sagrado es el espacio separado por tabus y definido por la casta sacerdotal —o de chamanes o brujos—, ello tiene su límite porque si bien lo sagrado es “condensado” y manipulado por especialistas, también, en la vida real, es un ámbito de realidad al cual el simple fiel también tiene acceso, secundario, eso sí, pero no menos importante. De hecho lo sagrado está tenuemente presente en casi todas las manifestaciones de lo empírico-cotidiano, como el propio Durkheim reconoce en las sociedades primitivas, pero ello es válido incluso para la moderna sociedad “secularizada” en la cual se supone que ya lo sagrado ha sido relegado a un rol secundario en el plano de lo privado.

El hecho de que lo “sagrado”, es decir, el acceso al ámbito de manifestación de poderes extraordinarios y sobrehumanos, en la experiencia cotidiana de la gente no sea una categoría única y unívoca está indicando que, como concepto con pretensión de pertinencia inequívoca, tiene serias limitaciones. De hecho hay diver-

sas significaciones de lo sagrado en la experiencia histórica y contemporánea de los hombres, y las ciencias sociales de las religiones incurrirían en una mitificación si aceptasen esta categoría como si tuviese una significación única.²⁹

La capacidad de creación colectiva de los sujetos sociales reales, comunidades, grupos y colectividades diversas, también se proyecta hacia el plano religioso y, al hacerlo, instauran en forma social —pero no desde la sociedad hipostasiada— nuevas creencias, mitos, ritos y prácticas de contenido religioso. Esto plantea un serio desafío a la definición socialmente dominante de lo sagrado, que sutilmente, por lo demás, está siendo impuesta no por una sociedad supraindividual, sino por los grupos e instituciones que detentan el monopolio de lo sagrado. En efecto, la capacidad de creación religiosa de los laicos, no especialistas (muy presente en las creaciones colectivas de las religiones populares, por ejemplo), significa introducir una cuña en la noción sustancialista durkheimiana de lo sagrado.

Lo sagrado —no como el espacio hierático de la hierocracia institucionalizada—, sino como presencia del espacio vectorialmente ligado a lo extraordinario y sobrehumano, en la experiencia del pueblo latinoamericano está ligado, de una u otra manera, a la vida de todos los días. También en la vida y espiritualidad de los ambientes totales de las nuevas sectas integristas se da (aunque bajo otra modalidad) esta fluida interacción sagrado-profano. En esas experiencias, lo sagrado no está diferenciado y sólo es un polo de atracción tendencialmente diferenciado.

La propia mentalidad popular posibilita la coexistencia en sus arreglos lógicos y simbólicos, de rasgos “profanos” científico-técnicos y de rasgos religiosos, sin que se dé ni separación tajante entre lo sagrado y lo profano, ni tampoco confusión absoluta.³⁰ Como el propio Durkheim reconoce para la propia mentalidad primitiva, está dotada de una lógica, y no es irracional: “si el primitivo confunde las cosas que nosotros distinguimos, inversamente, distingue otras que nosotros aproximamos” (341).³¹

No estamos hablando pues de una visión religiosa del mundo, sino de una visión popular compleja y paradójica donde es posible que coexistan sin contradecirse una visión secular de lo científico-empírico y de lo social, con un significado profundamente místico del sentido de la vida. Y en tanto ello es propio de esa mentalidad del sujeto popular que concibe diversos mundos de realidad interrelacionados pero no excluyentes: la secularización no penetrará en cuanto especialización funcional y técnica de ámbitos de control y manipulación de la realidad.

²⁹ Consúltese al respecto las interesantes conclusiones de François André Isambert, en *Le sens du sacré*, de Monuit, París, 1982. “La mitificación de lo sagrado se hace de manera más sutil. La ambigüedad es, en efecto, la regla de oro del uso de ese término. Abriendo la puerta a la infinita diversidad de cosas sobrenaturales, la palabra se usa como si designara un objeto único” (p. 302).

³⁰ Cfr. *Otra lógica en América Latina*, op. cit., cap. 10.

³¹ “Es verdad que, si el pensamiento primitivo tuviera por la contradicción esa especie de indiferencia general y sistemática que se le ha atribuido, contrastaría en este punto, y de manera acusada, con el pensamiento moderno, siempre ansioso de permanecer de acuerdo consigo mismo. Pero no creemos que sea posible caracterizar la mentalidad de sociedades inferiores por una suerte de pendiente unilateral y exclusiva por la indistinción. Si el primitivo confunde las cosas que nosotros distinguimos, inversamente, distingue otras que nosotros aproximamos, e incluso concibe esas distinciones bajo la forma de oposiciones violentas y abiertas” (341).

Al respecto es pertinente recordar que tanto Evans-Pritchard como Mary Douglas llaman la atención acerca del enfoque de Lévy-Bruhl, acerca de la mentalidad primitiva y su tendencia a la indiferenciación. No se puede comparar un tipo de pensamiento con otro tipo de pensamiento en abstracto, sino que deben ser relacionados con las variaciones en las estructuras sociales.³² Una cosa es la institucionalización, otra la estructura significativa que conforma un tipo de mentalidad, y una tercera, el tipo de relación que es posible establecer entre ellas.

3.2. *La religión popular tendencialmente subvierte la separación sagrado-profano*

No es sólo en el contexto postindustrial que las categorías dicotómicas durkheimianas pierden poder explicativo, interpretativo y descriptivo. Se tornan insuficientes al momento de analizar las expresiones religiosas de la inmensa mayoría de los latinoamericanos.

En efecto, cuando uno analiza la realidad religiosa que vive la gente, y sobre todo nuestro pueblo latinoamericano (y estoy pensando en las manifestaciones de religiones populares,³³ y no sólo en las extraordinarias, sino en las manifestaciones ordinarias de la vida), uno se percató de que hay compenetración fluida entre las dimensiones de la fe y las dimensiones llamadas seculares o “profanas”. Por lo tanto, si hay esta fluidez, significa que dicha distinción, que establece con claridad la separación, no tiene la capacidad para aprehender el fenómeno con toda su riqueza.

El sujeto popular —como creador colectivo de signos, significados y ritos religiosos— procura integrar un espacio sagrado en el espacio propio de lo más cotidiano: la intimidad del hogar con una imagen: un “santito”, una “virgencita”, un amuleto, etcétera, en una tendencia de borrar la barrera espacial que define lo sagrado. Asimismo, procura integrar el tiempo sagrado con el tiempo profano al buscar la “bendición” de Dios en el trabajo y en el hogar, al persignarse antes de hacer una tarea, al orar espontáneamente en el autobús o ante cualquier situación que afecta la cotidianidad.

Si las fiestas y peregrinaciones multitudinarias de las expresiones de religión popular constituyen un campo de disputa simbólica entre los romeros y bailarines laicos y el clero, es porque la definición de lo sagrado en el marco del santuario fija simultáneamente el *status* especial del agente religioso. En el ritual o fiesta religiosa, el especialista de lo sagrado procura (y, en cierta medida, necesita socialmente) mantener e incluso profundizar la separación de lo sagrado y lo profano... porque vive de lo sagrado y se erige en autoridad mediante la sacralización

³² Cfr. Mary Douglas, “Primitive thought worlds”, en R. Robertson (comp.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth, Penguin, 1981, pp. 79-99.

³³ No es nada extraño que Durkheim mirara con cierto prejuicio a las expresiones religiosas populares de su época. “Son en general retazos de religiones desaparecidas, sobrevivencias desorganizadas; pero hay también aquellas que son formadas espontáneamente bajo la influencia de causas locales” (49). Como vemos una vez más, la fuerza creadora de lo religioso es una causa impersonal y no un sujeto social. ¿Dónde está el sujeto que crea o recrea la fe popular en Durkheim? No existe.

de su *status* y de su actividad laboral; se reproduce como autoridad religiosa mediante la reproducción de la frontera entre lo “profano” propio de los laicos y lo “sagrado”, aquel espacio-tiempo reservado de mayor proximidad con las fuerzas sagradas. Es lo que le concede su carácter de “mediador” privilegiado entre los “laicos” “fieles” “profanos” y los dioses. Cuando el límite entre lo sagrado y lo profano se desdibuja, cuando ya no existe una red de prohibiciones y de tabú en torno a lo sagrado, y se puede interactuar libremente, entonces el “especialista” en la manipulación de las cosas sagradas pierde su especialización. Contra ello conspira la “autogestión” laica de la diversidad de grupos, cofradías, patronatos, prioratos, y comunidades populares en su organización de la piedad en nuestros campos y ciudades latinoamericanas.

La participación comunitaria afirmada en el sacerdocio común de los fieles en las iglesias llevada a su último extremo encierra el riesgo de la disolución del sacerdocio ministerial. Pero el riesgo se acentúa cuando aparecen agentes no convencionales de lo sagrado en los medios populares: las curanderas, brujas, suerte-ras, los diversos agentes médico-religiosos tradicionales.

En toda religión popular hay una tendencia a la disolución de lo sagrado como entidad espacio-temporal exclusiva, hay en germen un sentido subversivo de la religión oficial que es la que institucionalmente se arroga la exclusiva legitimidad para la definición y delimitación de lo “sagrado”. El sentido de autogestión laical, el principio de democratización de la fe, el acceso directo —no institucionalmente mediado— al mundo de lo sobrenatural atenta, desde la religión popular, contra la noción unívoca (tendencialmente mítica o ideológica) de lo sagrado.

3.3. La tendencia a la disolución de lo sagrado opuesta a las sectas

Los análisis acerca del significado y función de lo religioso en las sociedades contemporáneas revelan que ésta ha perdido la función exclusiva en la integración social, hay cambios en las funciones e incluso multifuncionalidad de lo religioso. Ella, en la sociedad postindustrial, es cada vez menos una institución y cada vez más un recurso cultural, suelto e impredecible, utilizable para diversos fines. Su desinstitucionalización, como afirma Beckford,³⁴ en lugar de hacerla desaparecer en la sociedad secularizada, ha conducido a su difusión. Por ello hay ahora una “desregulación de la religión”, dado que nadie puede asegurar su control, lo que es una gran ironía para la mentalidad ilustrada que está en la base de la tendencia a la secularización.

Cuando esta desinstitucionalización se hace máxima, se cae en expresiones de religiosidad disparatada, y la sociedad moderna “postindustrial” genera las bases para estimular esa creatividad y florecimiento de búsqueda espiritual diversa y plural.

Pero esta “desregulación” amenaza con disolver no sólo la distinción sagrado-profano sino que, con ella, la estructura normativa que legitima la reproducción

³⁴ Cfr. James Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin and Hayman, 1989, pp. 170-171.

de la capa de especialistas de lo sagrado. De allí que las sectas y muchos nuevos movimientos religiosos busquen afanosamente reinstaurar la separación tajante entre lo sagrado y lo profano... a fin de relegitimar a los nuevos “profetas”, “mesías”, “gurús” o “pastores”. El esoterismo, lo arcano y lo críptico tiñen el discurso de muchos de estos nuevos movimientos precisamente porque requieren de un nuevo lenguaje sacral, inédito, “ocultista”, radicalmente novedoso, como los nuevos productos del mercado consumista, totalmente desconocidos para los no iniciados. Los rituales iniciáticos para neófitos marcan el tránsito delimitante del espacio de sacralización que arranca al sujeto de sus conexiones con el espacio-tiempo profano.

Todo este conjunto de lenguajes, normas, ritos y representaciones que reinstauran la normatividad de lo sagrado, posibilitan retomar una forma de regulación social de lo religioso; pero muchas veces se trata de la autorregulación dentro de nuevos movimientos y expresiones autónomas y contestatarias o rebeldes que la sociedad global nacional no regula ni logra normar.³⁵

4. LIMITACIONES Y PISTAS EN LAS CATEGORÍAS DURKHEIMIANAS

4.1. Disolución de lo religioso en lo social es disolución de lo sagrado en lo social

El enfoque durkheimiano es rico y complejo. Nuestro autor no se deja llevar por un racionalismo obtuso o simplista. Al momento de concluir su análisis sobre las formas elementales de la vida religiosa, termina concediendo un lugar importante a las “experiencias religiosas”. Lo hace al afirmar que los hombres lo que buscan primeramente en la religión no es una explicación, enriquecer el conocimiento, o hacernos pensar, sino “ayudarnos a vivir” (595).

El sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser ilusorio. Concordando con William James (*The Varieties of Religious Experience*), Durkheim afirma que las creencias religiosas responden a una experiencia específica cuyo valor demostrativo, en un sentido, no es inferior al de las experiencias científicas, aunque diferente (596).

Si la religión reposa en una “experiencia”, si no es un conocimiento sino ayuda para vivir (595-596), y el culto —en el cual se manifiesta la efervescencia colectiva— es el que crea y recrea la religión (596), entonces estamos ante un giro radical del pensamiento durkheimiano que parece contradecir su positivismo; pero no hay que confundirse. Si nuestro autor vacila al concederle argumentos a un pensamiento no positivista y concluye inclinando la balanza hacia su enfoque neocartesiano y neokantiano, es porque, en última instancia, su concepción de la

³⁵ De allí el tratamiento de los “nuevos movimientos religiosos” por parte de los medios masivos de comunicación, las autoridades públicas y las iglesias que ven amenazado el campo religioso con expresiones absolutamente heterodoxas y no sometidas a control.

“experiencia” tiene como paradigma al experimentalismo de la ciencia y su concepción de la “efervescencia” así como de los “sentimientos colectivos” remiten mucho más al racionalismo trascendente que hemos analizado a propósito de la conciencia colectiva.

Consecuentemente, Durkheim concluye que ha mostrado cómo la realidad de la religión y sus mitologías, a pesar de las diferentes formas que pueden adoptar, tiene una *causa objetiva*. La causa objetiva

universal y eterna de las sensaciones *sui generis*, de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad (597); 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 (599).

Este reduccionismo de lo religioso a lo social, entendida esta última realidad como una totalidad racional trascendente a toda individualidad y a la contingencia histórico-corporal de los sujetos implica la disolución de la especificidad significativa de lo sagrado.³⁶ ¿Dónde queda la especificidad de lo sagrado cuando termina disuelto en lo religioso, que a su vez queda transfigurado como producto *sui generis* de la propia sociedad?

Si, en última instancia, la sociedad produce a la religión, ¿dónde queda el sujeto social? Durkheim respondería: el sujeto colectivo aparece cuando se congrega en el rito y la fiesta, cuando en la efervescencia colectiva secreta lo religioso. Efectivamente, allí aparece el sujeto psicosocial, pero en el marco de este paradigma es un sujeto hecho a imagen y semejanza de la sociedad, de la conciencia colectiva.

Podemos concluir que la categoría de “sagrado” en el pensamiento durkheimiano no sólo entraña un trasfondo epistemológico positivista, sino que además abarca una teoría de lo religioso que es reductiva de su especificidad significativa y una teoría del sujeto que resulta reductiva de su capacidad creativa y propiamente “subjetal”.

4.2. *La religión y el rito: ambivalencia en el planteamiento durkheimiano que posibilita repensar el papel de lo emotivo*

Para Durkheim lo religioso es un sistema de ideas y un sistema de ritos (611). Las tesis centrales de su obra están centradas en la religión como sistema de ideas, pe-

³⁶ La definición de lo religioso reza: “Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que adhieren” (65).

La propia definición inicial de lo religioso entraña un reduccionismo de lo sagrado al tipo de modelo que el catolicismo le ofrecía en su época: la institucionalización en Iglesia. Sabemos que dicha definición, además de etnocéntrica, no se aplica a las sociedades donde su estructura y evolución social no han alcanzado la generación de instituciones hierocráticas especializadas. Por ello, al asumir las formas religiosas no institucionalizadas, Durkheim rechaza a la magia como categoría propiamente religiosa (61 y ss.) pero con ello rechaza el análisis de buena parte de la manifestación de lo sagrado en la historia de la humanidad e incluso en nuestra “modernidad religiosa” peculiar.

ro no descuida analizar los ritos, y lo hace extensamente a propósito de los tres tipos de ritos que establece: ascéticos, positivos y peculiares.

Hay en nuestro autor, como hemos visto, una confianza en la idea de progreso y en la superación de lo religioso; pero, al mismo tiempo, el reconocimiento de que por el ritual efervescente la religión se renueva a sí misma en tanto función necesaria para la renovación de la misma sociedad. Por ello su pensamiento deriva hacia una concepción positivista de los ritos y fiestas: hacia una religión laica que use la efervescencia colectiva en función del proyecto ilustrado.

No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y de reafirmar, a intervalos regulares, sus sentimientos colectivos y las ideas colectivas que hacen su unidad y su personalidad. Ahora bien, esta refacción moral no puede obtenerse sino mediante reuniones, asambleas, congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos los unos de los otros, reafirmen en común sus sentimientos comunes; por ello, las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por sus procedimientos, no son diferentes en su naturaleza a las ceremonias religiosas (610).

Pero Durkheim va más allá cuando afirma la necesidad de que la sociedad recree a sus dioses.

En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren y otros todavía no han nacido. Es lo que ha tornado vana la tentativa de Comte en vistas a organizar una religión con viejos recuerdos históricos, artificialmente despiertos: es de la vida misma y no de un pasado muerto que puede surgir viviente [...] Un día vendrá en el cual nuestras sociedades conocerán nuevamente horas de efervescencia creativa en el curso de la cual nuevos ideales surgirán, nuevas fórmulas se desgajarán que servirán, durante un tiempo, para guiar a la humanidad; y una vez vividas esas horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo por el pensamiento, es decir, de mantener el recuerdo por medio de fiestas que revivificarán regularmente sus frutos. Ya hemos visto cómo la revolución instituyó todo un ciclo de fiestas para tener en estado de perpetua juventud sus principios inspiradores. Si la institución periclitó muy rápido es porque la fe revolucionaria no dura sino un tiempo; es que las decepciones y el desencanto suceden rápidamente al primer momento de entusiasmo. Pero, a pesar de que la obra haya abortado, ella nos permite representarnos lo que hubiera sido en otras condiciones; y todo hace pensar que ella será, tarde o temprano, retomada. No hay evangelios que sean inmortales, y no hay razón de creer que la humanidad sea de ahora en adelante incapaz de concebirlos de nuevo (611).

En tanto Durkheim considera a la religión como una forma de conciencia colectiva, como una forma de conocimiento lógico, de un nivel anterior en el desarrollo de la ciencia, entonces lo religioso pasa a constituir un antecedente de la conciencia objetiva y científica del mundo. La evolución propia de la modernidad determinará ineluctablemente la superación de lo religioso y la extensión de la racionalidad científica a ese campo reservado que todavía penosamente se defiende.

Sin embargo, en tanto Durkheim reconoce la presencia de factores no racionales en la conformación de lo religioso, y particularmente en el ritual y la fiesta, entonces deja abierta la puerta para una comprensión global que posibilite una nueva explicación de los fenómenos de “rencantamiento del mundo” que vivimos en las puertas del tercer milenio. Una reinterpretación de esta intuición durkheimiana en función de renovar la importancia de la sociología del rito y de la fiesta, como lo han sugerido Cazeneuve y otros autores, se hace cada vez más pertinente hoy en día.

4.3. La ambivalencia de lo sagrado: aporía en el pensamiento durkheimiano

Durkheim nos habla de que hay una ambigüedad en la noción de lo sagrado. Será básicamente introducida por la existencia, dentro del reino de lo sagrado, de lo sagrado positivo, benefactor, bondadoso, providente, protector, salvador (fuerzas, espíritus y dioses buenos) y de lo sagrado negativo: malévolos, destructor, dominador, degradante (fuerzas, espíritus y dioses malos y demoniacos). Está relacionado indisolublemente con lo puro y lo impuro en términos de prescripciones rituales.

Lo puro y lo impuro no son dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos formas de sagrado, uno fasto y el otro nefasto, y no sólo entre las dos formas opuestas no hay solución de continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y recíprocamente. Es en las posibilidades de estas transmutaciones que consiste la ambigüedad de lo sagrado (588).

[Los seres malhechores] no son pues otra cosa que estados colectivos objetivados: son la sociedad misma vista bajo uno de sus aspectos. Pero sabemos, por otra parte, que las potencias benefactoras no están constituidas de otra manera; ellas también resultan de la vida colectiva y la expresan; ellas también representan a la sociedad, pero cogidas en una actitud muy diferente, a saber, cuando ella se afirma con confianza y presiona con ardor las cosas para concurrir a los fines que se ha propuesto. Porque estas dos formas de fuerzas tienen un origen común, no es sorprendente que, a pesar de estar dirigidas en sentidos opuestos, ellas tengan una misma naturaleza, que son igualmente intensas y contagiosas, y en consecuencia prohibidas y sagradas (590).

La ambigüedad de lo sagrado nos da una pista para resolver el problema planteado por Durkheim: si lo religioso es la sociedad transfigurada, y si lo sagrado incluye tanto el lado positivo como el lado negativo de lo social, entonces, ¿qué le queda a lo profano? ¿No tiene consistencia en sí mismo? ¿No hay ninguna posibilidad de que detectemos una “ambigüedad de lo social”, capaz de generar la coexistencia mutuamente incluyente de lo sagrado y lo profano? Parece que así es porque, como vimos anteriormente, Durkheim termina proponiendo que lo profano —pensando en la revolución francesa— se transforme en religioso, bajo una

forma laica o civil, generando sus ritos y mitos que renueven el ardor que constituye lo social. Como hemos dicho, lo profano se desvanece.

Si lo sagrado fuera identificable con lo extraordinario y lo profano con lo ordinario entonces cabría decir que lo social aparece transmutado fundamentalmente en lo religioso y no en lo profano. Pero ello es sólo comprensible dentro de un pensamiento que hipostasía lo social elevándolo a la categoría neokantiana de realidad trascendental *sui generis*. Cuando lo social se compromete como la articulación compleja de la interacción social y de las estructuras (socioeconómicas y culturales), articulación compleja en la cual los sujetos sociales producen y reproducen las estructuras que los condicionan y orientan, entonces es posible pensar que lo religioso es un campo de actividad conformado dentro del campo cultural, pero que la noción de “campo” no congela la diferenciación —de carácter esencial— del mundo religioso y sagrado del mundo no religioso y profano. La dialéctica entre esos polos es posible precisamente porque la conciencia colectiva no es una estructura esencial y estática, sino que son estructuras significativas en una dinámica de actualización permanente mediante los sujetos sociales cuya creatividad está condicionada pero nunca determinada por la infraestructura, ni por la conciencia colectiva *sui generis*.

Aquí radica la aporía del pensamiento durkheimiano: lo sagrado y lo profano no son categorías sustanciales mutuamente excluyentes, sino dos polos en un mismo eje de continuidad que debe ser analizado en el marco contextual sociohistórico y cultural. Según las circunstancias, lo sagrado puede ser banalizado y devenir en profano —“profanado progresiva y lentamente por la historia”—, y lo profano puede sacralizarse y devenir en “sagrado”: “lo profano que se sacraliza políticamente (artificialmente)”.

Sin embargo, a decir verdad los dos polos no son equivalentes. Hay una asimetría en el eje que los constituye y que radica en la capacidad de habérselas con el sentido.³⁷ Porque hasta los sistemas de pensamiento profanos más sistemáticamente elaborados dejan espacios de incertidumbre, y esas esferas oscuras del sentido hallan respuesta —no siempre en la línea de racionalidad del pensamiento sistemático y no contradictorio— en lo religioso. Lo religioso se revela, pues, como el sistema de producción de sentidos más poderoso; “poderosos” porque eliminan los espacios de misterio, reduciéndolos precisamente a “explicaciones”, en última instancia inexplicables para el racionalismo inmanentista.

No son las categorías de lo sagrado y lo profano las que absoluta y esencialmente resultan diversas y distintas entre sí. Lo son la mentalidad racionalista ilustrada y el enfoque hermenéutico y comprensivo, porque la primera se resiste a una comprensión más compleja de la vida simbólica y significativa de la humanidad, y la segunda (al arrancar desde un punto de vista radicalmente diverso) de-

³⁷ Precisamente, Durkheim se plantea el problema de la jerarquía entre lo sagrado y lo profano, y aun cuando reconoce algo de verdad en la representación que considera superior a lo sagrado, termina por descartar esta consideración en función de una diferencia cuasisustancial de los dos términos. Y no podría ser de otro modo dado su enfoque positivista de acuerdo con el cual el problema del sentido desde el punto de vista de los sujetos sociales está ausente.

fine una cosmovisión y una comprensión del sujeto, incompatible con el reduccionismo de la primera.

5. NECESIDAD DE UNA TEORÍA DEL SUJETO NO RACIONALISTA PARA COMPRENDER LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS

Cuando empleamos la categoría durkheimiana de “lo sagrado”, hemos de tener en consideración que estamos refiriéndonos a un universo conceptual dicotómico y fijista, racionalista y deductivo, que excluye todo principio dinámico de participación, interacción y dialéctica. Al mismo tiempo, hacemos referencia a una categoría que supone el privilegio de la conciencia, de las estructuras del pensamiento y de las representaciones, con un fuerte acento racional que excluye, como principio elemental de lo religioso, lo afectivo, lo emocional y lo corpóreo.

Además, la dicotomía sagrado-profano (tal como la fórmula Durkheim) implica un reduccionismo en uno de los términos por cuanto si lo sagrado se define por aquella realidad intocable, lo profano se define por esa realidad que no puede acceder a lo sagrado. Entonces, la categoría “profano”, así entendida, sería prácticamente una categoría residual; en el sentido que sería profano lo que no está delimitado como sagrado, por lo tanto sería profano todo lo que está más referido a las actividades, creencias y prácticas vulgares e intramundanas. Dado que esta dicotomía estática y trascendentalista —que ha servido para elaborar innumerables estudios en las ciencias de las religiones— se hace insuficiente, urge la búsqueda de opciones teóricas y conceptuales. Las categorías durkheimianas nos llevan a una aproximación teórico-conceptual que, a mi juicio, es equívoca para analizar la realidad religiosa que vivimos, sobre todo en América Latina.

Los conceptos apareados de “sagrado” y “profano” provienen de una disección analítica propia de la mentalidad positivista y una comprensión diferente, que se ubique en un marco paradigmático y epistemológico distinto, que pueda ser más comprensiva o fenomenológica, sencillamente tiene que sustituir el marco teórico-conceptual dentro del cual reformular esas categorías o sencillamente tiene que buscar nuevas categorías que se inserten en paradigmas alternativos.

Ello supone salir de la dominación intelectual que durante decenios ha atado a los latinoamericanos a conceptos como “sagrado” que en su origen tiene fuertes connotaciones positivistas y eurocéntricas. No hay que olvidar que Durkheim, en sus brillantes y originales enfoques, cuando analiza los fenómenos religiosos de los australianos, no puede desprenderse totalmente de los presupuestos, tanto filosóficos como del contexto cultural de su época. De hecho en su definición explícita de lo religioso, cuando busca forjar una noción única de esos fenómenos, era normal que se remitiera a los prototipos en las formas más primitivas de las religiones; pero no cabe duda que la religión que en realidad le ofrecía la re-

ferencia implícita era en realidad el catolicismo contemporáneo, cuyos atributos esquematizados fueron proyectados a los australianos.³⁸

La noción de “sagrado” en cierta forma ha explotado, no sólo en la realidad sino también en la teoría social, y las diversas aproximaciones que desde contrarios enfoques sobre el fenómeno religioso-sagrado se han desarrollado últimamente requieren de un atento discernimiento crítico.³⁹ Los aportes de Caze-neuve, Bataille, Ricoeur, Eliade, Otto, Girard, por mencionar sólo algunos estudiosos de las corrientes europeas, requerirían una consideración muy amplia que no cabe en este trabajo.

El enfoque fenomenológico de Eliade, con su categoría de *hierofanía*, o de R. Otto con “Lo santo” con lo *tremendo y fascinante*, o de Van der Leew y sus análisis de la variedad fenomenológica de lo sagrado, comparte una visión de fondo semejante que —a título de hipótesis— podría decirse que remite a una concepción homóloga en el sentido de que queda prisionero del reduccionismo, en el plano de las representaciones, y no articula dicho plano con el plano del rito-cuerpo-sexo-muerte como sugeriría un autor como Turner,⁴⁰ por ejemplo; es decir, con lo sensible y lo corpóreo en el marco de una concepción antropológica que debe retomar la idea holística de las sabidurías populares.

En la antropología durkheimiana, la individualidad resulta de la naturaleza bioquímica de cada persona; la personalidad tiene su origen en las ideas y sentimientos compartidos con la colectividad. Esta idea es coherente con la creencia de que el alma es inmortal —la sociedad permanece—, en tanto que el cuerpo es mortal: los individuos nacen y mueren. No hay posibilidad para una aproximación holística que conciba al cuerpo y al alma como dos caras dialécticas de una misma personalidad; por tanto, no hay posibilidad de concebir lo sagrado y lo profano como aspectos en los cuales lo afectivo y lo racional, lo corpóreo y lo psíquico no sólo coexisten o se yuxtaponen, sino que son dos caras de una misma realidad dialécticamente indisoluble.

La idea durkheimiana de que en el origen de lo religioso hay que situar el sentimiento colectivo, así como su valorización de los momentos de “efervescencia” colectiva, y su insistencia en que, antes de contribuir al pensamiento, lo religioso contribuye a vivir, son ideas originales y válidas que pueden ser reinterpretadas dentro de un paradigma no positivista ni racionalista. Pero ello supone una revisión del conjunto de denotaciones y connotaciones de todos esos conceptos dentro de una visión comprensiva pero compleja de lo social y de lo religioso. De esta manera, debiera concebirse al sentimiento colectivo no sólo como una presión moral, o como sentidos que se objetivan en simbolismos, representaciones y rituales, sino también como sensibilidad corpórea (revalorando lo sensible), afectos y emociones y desplazando lo racional a un plano secundario, no porque no sea elemento fundamental, sino porque en el proceso de una construcción y repre-

³⁸ Cfr. F. A. Isambert, *op. cit.*, pp. 266 y ss.

³⁹ Consúltese el análisis de Isambert, *op. cit.*, en parte III.

⁴⁰ Cfr. Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

sentación colectivas cumple un rol en una segunda instancia como elemento reflexivo en la conciencia religiosa.

Postulamos que no sería posible comprender los fenómenos que ocurren en el campo cultural en América Latina, en el marco de complejos y contradictorios procesos de modernización, sin replantearnos una teoría del sujeto social en la cual haya espacio para reconsiderar todos los componentes no racionales, o bien que remiten a una racionalidad no ilustrada, que estarían en el origen de muchas de las manifestaciones que no pueden ser vistas exclusivamente como creación de sujetos colectivos, pero que en gran medida lo son.

La difusión de ciertas prácticas supersticiosas, ampliamente difundidas por los modernos medios de comunicación, como el horóscopo, las cartas astrales (occidentales de raíz babilónica, u orientales de raíz china: I Ching, etcétera), y no sólo en el gran público sino también en sectores intelectuales, es el reflejo del nivel de incertidumbre al que nos ha conducido una sociedad cuyos cambios científico-tecnológicos se aceleran; los nuevos descubrimientos, si bien tienen aplicaciones prácticas, en muchos casos abren más preguntas sobre el sentido de la existencia y el universo que las que responden. Los sujetos sociales no sólo buscan significado porque intencional, racional y funcionalmente lo necesitan y requieren, lo hacen porque están invadidos de temores, angustias e incertidumbres, y el proceso de modernización contemporáneo, con su secuela de desequilibrio e iniquidad en América Latina, tiende a incrementar esos espacios proclives a que el sujeto social —en su creatividad colectiva— regenere los sentimientos religiosos por medio de grupos y ritos religiosos expresivos.