

Ciencias sociales

Émile Durkheim

Las formas  
elementales  
de la vida religiosa

Edición, introducción y notas de  
Santiago González Noriega

BIBLIOTECA SAN JOAQUÍN  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS  
PONTIFICIA U.C. DE CHILE



El libro de bolsillo  
Sociología  
Alianza Editorial

364465

TÍTULO ORIGINAL: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

TRADUCTOR: Ana Martínez Arancón

REVISIÓN: Santiago González Noriega

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1993

Primera edición en «Área de conocimiento: Ciencias sociales»: 2003

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración:

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© De la edición, introducción y notas: Santiago González Noriega

© De la traducción: Ana Martínez Arancón

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993, 2003

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

[www.alianzaeditorial.es](http://www.alianzaeditorial.es)

ISBN: 84-206-5532-5

Depósito legal: B-10.804-2003

Fotocomposición: EFCA, S. A.

Parque Industrial «Las Monjas»

28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

Impreso en: Novoprint, S. A.

Printed in Spain

## Introducción

Las heridas que la sociedad infiere al individuo son leídas por éste como cifras de la no-verdad social, como negativo de la verdad [...]. El origen social del individuo se descubre al final como poder de su destrucción.

T. W. ADORNO, *Apuntes sobre Kafka*

### *Sociedad y moralidad en Durkheim*

En los forzosamente limitados términos de este escrito, vamos a centrarnos en la consideración de la tesis básica de Durkheim en su sociología de la religión y a señalar algunas críticas de la misma que nos parecen obvias, aunque distan mucho de serlo para los estudiosos de la obra del sociólogo francés. El núcleo de la tesis durkheimiana es bien conocido: la religión no es sino una visión confusa de la adoración que la «sociedad» se tributa a sí misma, bien en su forma actual, bien en forma de visión idealizada de sí propia<sup>1</sup>, pues en esta cuestión el pensamiento de Durkheim es bastante confuso. Hemos entrecorrido el vocablo «sociedad», por el que tantos estudiosos de la obra de Durkheim pasan a galope, porque abarca una pluralidad de sentidos que propicia el equívoco, cuando no lo provoca interesadamente. Si examinamos el uso de esta palabra en *Formas*, nos encontramos con que quiere decir cosas muy distintas que es teóricamente muy peligroso mantener en la indistinción. Tres son los sentidos del término tal y como es utilizado en *Formas*, y eso sin contar con los específicos del francés a finales del siglo XIX; para Durkheim «sociedad» se aplica para designar a:

- 1.º Las sociedades llamadas «primitivas», en las que se pueden observar los rasgos fundamentales de la sociedad humana en cuanto tal: por ejemplo, las tribus del centro de Australia que constituyen el objeto de estudio de *Formas*.
- 2.º En su sentido más amplio, que comprende al anterior (1.º) pero que excluye y se contrapone al siguiente (3.º), a cualquier grupo humano, sea cual fuere su grado de civilización: los fenicios, la Grecia de la Época Oscura, el sultanato de Delhi, la monarquía hawaiana en el siglo XIX.
- 3.º Los grupos humanos altamente organizados, del tipo de los Estados-nación modernos que presentan, además, un alto grado de desarrollo moral y que se orientan por representaciones idealizadas de las formas de relación de éstos (los grupos de este tipo) entre sí –«comunidad moral de los pueblos civilizados»– y de los miembros de esos grupos en el seno de los mismos; la lista de casos es aquí, *hélas*, bien corta y comprende a las naciones más desarrolladas de Europa a principios del siglo XX y a los Estados Unidos de América.

En ningún momento se plantea la posibilidad, esbozada anteriormente por pensadores como Lessing o Feuerbach, de una «sociedad» que fuese equivalente al género humano en cuanto tal y que se definiese precisamente por su *humanitas*. Y no es que Durkheim descarte el momento de lo universal, sino que la confusión, típicamente francesa, entre la nación-Francia de los ideales del 89 y la universalidad humana (el género humano)<sup>2</sup>, confusión que se mantiene hasta la Gran Guerra, le permite superar el abismo que separa al adorar a una sociedad –el grupo humano organizado políticamente de que se es miembro– y el adorar a la *sociedad* en cuanto totalidad de los seres humanos, por encima de su condición de miembros de tal o cual grupo humano concreto. De ahí que, en este tercer sentido del término, la sociedad sólo esté constituida por los grupos humanos que hagan suyas las normas «civilizadas», en el sentido en que la civili-

zación y el progreso moral sólo dejan de ser evidencias compartidas cuando la evolución de estas sociedades hacia formas de convivencia cada vez menos bárbaras se derrumba estrepitosamente en el lodo de las trincheras de la Primera Guerra Mundial. En las obras con que Durkheim contribuyó al «esfuerzo de guerra» y que de ordinario son muy poco estudiadas y citadas casi vergonzantemente<sup>3</sup>, el pensamiento durkheimiano a este respecto es mucho más claro que en *Formas*: antes de la guerra, Alemania «formaba parte de la gran familia de los pueblos civilizados», pertenecía a la misma «comunidad moral» que ellos<sup>4</sup>, pero ha dejado de ser parte de ella al romper con los principios morales que inspiran y orientan la vida misma de esa «comunidad moral» y que hacen dignos a dichos pueblos del mayor respeto por parte de sus miembros. Poder del grupo sobre el individuo, absorción de éste por aquél o sometimiento de los miembros aislados al dominio del grupo: éstas son las características esenciales de la «sociedad» entendida en los sentidos primero y segundo antes mencionados. Afirmación de la autonomía individual y de los principios morales que la consagran: así hay que entender el valor eminente de la «sociedad» en la tercera excepción que Durkheim hace de dicho término; no puede haber usos más encontrados del mismo.

A todo lo que hasta ahora hemos examinado añádate, para aumentar la confusión y los equívocos de la «sociedad» durkheimiana, los usos del término «sociedad» que no son específicos de *Formas* sino que constituían el lenguaje del público natural de las obras de Durkheim y el medio en que se difundían las ideas del sociólogo y que, por lo mismo, son el discurso compartido que nos habla a través de estas obras. Para la clase media ilustrada, la *société* era algo así como la «reunión de las personas honradas», respetuosas del orden público y de la institución de la propiedad, del trabajo disciplinado y del ocio comedido, y de quienes, llegado el momento, eran capaces de defender a la patria amenazada sin incurrir en una idolatría del ejército (piénsese en el elevado

número de bajas durante la Primera Guerra de los alumnos del gran reducto durkheimiano, la Escuela Normal Superior, bajas entre las que se contaba un hijo del propio Durkheim, y, por otra parte, la valerosa actitud de éste en defensa de Dreyfus<sup>5</sup>. La «sociedad» de Durkheim, lo que él y sus contemporáneos entendían por tal cuando hablaban, era la clase media ilustrada de la Francia anterior a 1914: una sociedad definida por el respeto a unas normas morales estrictas y cuya autoestima se basa, precisamente, en ese respeto. Quien no comparte ese código queda, por así decir, «fuera de la sociedad»: no es que tales desviados o marginados (desviados de la norma, marginados de la sociedad) constituyan *otras sociedades*, con las que la primera —la sociedad «de los buenos», «de los hombres de bien» o simplemente «de lo más»— pudiera eventualmente llegar a acuerdos o pactos. Estos márgenes de la sociedad podían simplemente ser tolerados, y sus «vicios» considerados casi como un rasgo propio de ciertas profesiones (pintores, gentes de teatro, poetas más o menos «malditos» y otras hierbas: en suma, *la bohème*) o, por el contrario, tenían que ser perseguidos con la mayor energía —delincuentes, criminales—. Así pues, en este sentido, la «sociedad» podría ser definida como un conjunto de individuos fusionados en una *unidad* caracterizada por el respeto compartido a un código moral: la religión sería, pues, la expresión simbólica del sometimiento de los individuos a esa unidad meta —individual y supra-individual—, unidad que ellos mismos constituyen. El respeto kantiano por la autoridad de la ley moral dentro de cada uno de nosotros se convierte en Durkheim en reverencia por la sociedad concebida como un «ser superior», del que emana toda la moralidad humana.

La teoría durkheimiana de la moral expuesta en *Formas* se presenta a sí misma como una expresión sociológica de la esencia de la religión, explicación que ha sido elaborada tomando en consideración tan sólo un caso —la religión de los aborígenes australianos—, al que se considera suficiente para conseguir que tal explicación sea científicamente correcta.

Sin entrar ahora a considerar lo que este procedimiento tiene de lógicamente falaz<sup>6</sup>, no puede por menos de parecernos discutible el concebir a la religión como una realidad clara y de contornos precisos; enumeremos si no algunos fenómenos que cabe calificar de «religiosos» y prestemos atención a su variedad, bien poco conciliable con la existencia de un fenómeno único y de función uniforme en todas las sociedades: los escritos de Santa Teresa de Jesús y el *Éxtasis de Santa Teresa* de Bernini, así como la propia iglesia de Santa María de la Victoria de Roma, en cuya Capilla Cornaro se encuentra la obra del artista italiano, la especificación del color de la casulla del oficiante en el cuarto domingo de Adviento, la sequedad sexual del puritanismo y el desenfreno sexual de muchos quietistas (molinosismo) o del tantrismo, la escisión de los viejos creyentes en la Iglesia ortodoxa rusa en el siglo XVIII centrada en la espinosa y decisiva decisión acerca de si había que persignarse con tres dedos de la mano derecha, como se había hecho hasta entonces, o, colmo de impiedad, sólo con dos, como pretendían las autoridades eclesiásticas<sup>7</sup>. Si tenemos presente la pasmosa variedad de los hechos que Durkheim pretende incluir en la categoría única de «religión», no deja de ser significativa la elección de objeto de estudio efectuada por el sociólogo francés: un pequeño grupo humano con el más bajo nivel de evolución cultural conocido y *una religión sin especialistas religiosos*<sup>8</sup>. Estimo que tan singular elección está destinada a hacer posible que se nos cuele de rondón una idea de la religión de la que sea bien fácil extraer la conclusión de que la moral que en ella se apoya ha de ser compartida por todos los miembros de la comunidad *sin excepción alguna*. Esta tesis, que podríamos denominar «unanimismo moral», tiene la vida larga y el caparazón duro, y rebrota una y otra vez en la forma de la suposición de quienes creen que no compartir los «valores morales» que ellos afirman defender equivale simplemente a carecer de valores morales, como si sólo hubiese *una* posibilidad de entender la moralidad y esa posibi-

lidad fuera, además -¡oh dicha venturosa!-, la suya. En los Estados Unidos este «unanimismo moral» es presentado como «mayorías morales», normalmente silenciosas, a quienes dicen representar y en nombre de quienes pretenden hablar sus autoproclamados portavoces (predicadores televisivos a la caza de donativos de bien dudoso o demasiado claro uso ulterior, políticos a la caza de votos que ya no tienen otra cosa a la que acudir?).

Más aún: podemos retornar a la desafortunada elección de objeto científico de Durkheim en *Formas* y referirnos a todos aquellos casos en los que tal centralidad de la religión ni siquiera se da en grupos numéricamente muy pequeños. Así Ted C. Lewellen, en su *Introducción a la antropología política* (Barcelona, Bellaterra, 1985, pág. 68), señala que la religión desempeña un papel relativamente insignificante en sociedades de cazadores recolectores como los kung o los tasaday de Filipinas y en sociedades tribales como los yanomamo. La propia inseparabilidad de religión y moral se pone en cuestión si tenemos en cuenta la escasa relación entre las mismas en las religiones tradicionales africanas, según datos de Nadel, Fortes y otros autores cuyos trabajos se recogen en la célebre obra colectiva *African Worlds*, recopilados por C. D. Forde<sup>10</sup>.

La tesis central de *Formas* se elabora sociológicamente en el sentido de considerar que la religión es el factor decisivo que mantiene unidos a los hombres, es decir, la religión es el elemento decisivo de *cohesión social*. Una sociedad es un sistema de ideas compartidas sobre las cuestiones del sentido de la vida y del bien y del mal<sup>11</sup>. Vamos a completar esta rápida visión crítica de la tesis básica de *Formas* enumerando algunas críticas obvias de la función de la religión como base de la cohesión social.

La tesis de Durkheim es globalmente válida en el caso de pequeños grupos (con la salvedad de los ejemplos que hemos mencionado más arriba y de otros muchos que sin duda ca-

bría aducir), y de ahí el «interés táctico» del sociólogo francés en elegir como objeto de estudio a las tribus australianas; también es válida para grandes grupos en los que sólo haya una religión, sin variantes importantes que se excluyan unas a otras y que sientan a los demás como algo así como «herejías», es decir, desviaciones erróneas y punibles de una determinada interpretación de los textos sagrados que se considera como la única correcta, la «ortodoxa».

En este segundo caso, la posibilidad de coexistencia de dos variantes mutuamente excluyentes es más bien escasa, salvo en épocas muy recientes. Una posibilidad bien distinta es la de la coexistencia de varias religiones distintas en un mismo espacio político, pero en ese caso no podemos decir que sea la religión la responsable de esa paz social, sino, más bien, la tradición pragmática de distanciamiento hacia la religión en cuanto tal e incluso la especialización de esas religiones en funciones específicamente reservadas a cada una de ellas (ritos de paso, legitimación del poder político y rituales de consagración del gobernante, esperanza en otra vida, etc.). Por supuesto, estamos hablando del Imperio chino, en el que, salvo raros casos de persecución religiosa, el más importante de los cuales fue el de la supresión de la rebelión Tai Ping, las tres grandes enseñanzas o doctrinas -confucianismo, budismo y taoísmo- fueron cultivadas en muchos casos al mismo tiempo, siendo la elección entre una u otra cuestión de conveniencia y oportunidad, e, incluso, un rasgo estamental de muchos letrados, que desplegaban su servicio al Estado en términos confucianos, pero que en sus momentos de recogimiento en la soledad y de callada contemplación de la naturaleza se orientaban por el ideal del sabio taoísta. (Es notoria la relación entre la pintura y la poesía china y el taoísmo.)

En el área cultural occidental, una vez rota la catolicidad romana, la obsesión de príncipes y estadistas fue reconstruir la uniformidad religiosa, ese antepasado del unanimismo moral; tal reconstrucción de la universalidad romana contó

con la eficaz ayuda de los tercios españoles hasta que culminó en una hoguera en la que se enfrentaron todos los países de la cristiandad, que hizo pedazos a Alemania y acabó convirtiendo a España en ese Tíbet intelectual de que hablaba Ortega. Resumiendo: en cuanto se enfrentan dos religiones o dos ortodoxias parece una broma de mal gusto afirmar que la religión es, *per se*, la principal fuente de cohesión y armonía sociales, y no una interminable causa de conflicto generada por cosas que nadie, salvo un puñado de teólogos e iluminados, dice ni siquiera entender. En religiones de este tipo, *en religiones intolerantes*, lo más prudente es la observación de Voltaire en sus *Cartas inglesas*: cuantas más sectas hay más se neutralizan unas a otras y más fácil es que se mantenga la paz social. Y no vaya a pensarse que hablamos de cosas del pasado y que hoy en día la intolerancia ha sido definitivamente desarraigada. En nuestros días *las* religiones (y no *la* religión, como si ésta fuese siempre la misma) constituyen una de las primeras fuentes de conflicto social y de conflicto social grave, sangriento, asesino: hinduistas contra musulmanes en la Unión India; drusos, maronitas, sunnites, shifes en el Líbano; protestantes contra católicos y viceversa en el Ulster; serbios ortodoxos contra croatas católicos y bosnios musulmanes en la antigua Yugoslavia; y un largo etcétera del que no habría que excluir la guerra civil española que tanto tuvo de guerra de religión.

Considerar la religión como un factor fundamental de cohesión social es olvidar todo el hierro y el fuego (reales e imaginarios) que fueron utilizados para lograr tan espontánea «cohesión». Si no tenemos bien presente la historia de esos medios brutales, nos exponemos a contemplar el pasado —por ejemplo, la idílica «unanimidad de creencias» del «período orgánico» de la Edad Media de que hablan un Saint-Simon o un Comte, es decir, justamente los mentores de Durkheim— con la misma necia candidez de un intelectual «progresista» que visitara la URSS en 1937 y regresara tras un mes de viajes programados con la firme convicción

de que el padre de los pueblos, el cariñoso «padrecito» Stalin, era hondamente amado por sus «camaradas súbditos». Los medios que se utilizaron en el Occidente cristiano son conocidos con gran lujo de detalles: desde la cruzada contra los albigenses del Languedoc (1209-1229), predicada por el pontífice Inocencio III, a las innumerables quemaduras de brujas, en las que rivalizaron católicos y protestantes. Y mucho menos visible, pero muchísimo más eficaz, el resultado natural de toda esa crueldad: el miedo, el terror a disentir, a no pensar «lo correcto», a incurrir en herejía sin saberlo, el pensamiento amordazado, acallado en su misma raíz, ese pensamiento racional que no se da fuera de las condiciones políticas y sociales de ausencia de temor y coacción que resumimos con la expresión de «libertad de pensamiento»; el pensamiento que sólo se da en el diálogo y la discusión incabables, nunca sometidos a violencia, pues, como nos enseñó sabiamente Adorno, el temor es lo único más poderoso que la inteligencia.

Como hemos dicho, esta introducción a la sociología durkheimiana de la religión pretende ser breve y ocuparse tan sólo de la tesis básica de *Formas* y someterla a una crítica que no es otra cosa, pensamos, que un intento de retorno a la evidencia. Lo que las religiones y las normas morales por ellas sancionadas han aportado al *progreso moral* es algo que está abierto a la investigación y al estudio *caso por caso*. Sea como fuere, una mente no puede dar un cheque en blanco a sociedades pretendidamente superiores o infalibles, como tampoco puede ni por un momento olvidar la cuestionabilidad última de toda norma. Hemos de rechazar categóricamente el que se nos presente como «ciencia social» lo que, en realidad, no es otra cosa que una filosofía social cuyo origen es bien conocido, el comtismo, que tiene más de ideología que de ciencia o de filosofía<sup>12</sup>.

¿Qué queda —quizá se pregunte el lector—, qué queda, qué permanece en la ciencia social de lo expuesto en esta obra? Sin tomar en consideración el hecho de que es una excelente

descripción de la cultura y de la sociedad de los aborígenes australianos, sólo algunas tesis básicas, extremadamente valiosas, que el lector irá descubriendo a medida que se adentre en la lectura de *Formas*. Dos nos parece que merecen ser especialmente destacadas:

1.<sup>a</sup> Durkheim apunta en la dirección de la búsqueda de un «equivalente funcional» de las viejas religiones en nuestras sociedades laicas contemporáneas: un núcleo escueto de esencias morales que, en las sociedades democráticas, donde en principio todo ha de ser problemático e incierto, aparezcan como inmovibles guías de la acción. Con ello Durkheim recoge y actualiza la tradicional doctrina de la «religión civil» en el *Contrato social* (IV, VIII), algo así como «una nueva religión civil del mundo», cosmopolita, para emplear la expresión de Robert N. Bellah<sup>13</sup>. En suma, parece válido definir a Durkheim como lo hace el estudioso durkheimiano Jean-Claude Filloux, como «el primer sociólogo de los derechos humanos».

2.<sup>a</sup> La relación estrechísima entre la delimitación de grupos humanos y el sistema de creencias compartidas por sus miembros, creencias que se hacen visibles en *símbolos* sensibles. Los grupos afirman su realidad y mantienen su «identidad» (esa «identidad colectiva» tan difícil de entender cuando el término se aplica a cosas distintas de los hormigueros y los enjambres) gracias a una serie de símbolos y de ceremonias. No hay grupo humano sin simbolismo y la materialidad del símbolo es la carne visible de esa «identidad», lo que explica que un hombre puede verter su sangre y hasta dar su vida por algo que físicamente no es más que un pedazo de tela. Aquí Durkheim parece participar de una visión católica del simbolismo<sup>14</sup>. Al igual que en un Chateaubriand, en Durkheim el *sentimiento de unidad* del grupo de fieles no podría lograrse sin la ceremonia, la liturgia y los objetos de culto ante los que se congregan hermanados los creyentes. Como teoría de la religión y de la moral, la contri-

bución durkheimiana a una teoría de la sociedad es, por lo menos, dudosa; como teoría de la «unidad grupal» y del simbolismo que la sustenta, su enseñanza es de sumo interés en épocas como ésta, en la que la necesidad de pertenecer a una colectividad y ser fiel a una tradición parecen anteponerse en tantos lugares a la exigencia de ser algo uno mismo, independientemente de aquéllas, y hacerse responsable de sí mismo, sometiendo a examen eso que uno es.

SANTIAGO GONZÁLEZ NORIEGA

### Notas

1. Véase *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968, págs. 600-609. Citada a partir de ahora como *Formas* y número de página cuando se trate de una referencia bibliográfica o como *Formas*, sin más, cuando hablemos de la obra en nuestro escrito.
2. Véase Louis Dumont, *L'idéologie allemande (Homo aequalis, II)*, París, Gallimard, 1991, págs. 249-294 (estas páginas están traducidas al castellano en los números 21 y 22 de la revista *Claves de Razón Práctica*). Ya en este siglo XIX Michelet podía afirmar que: «La nación Francia abre el camino a la emancipación universal y la fraternidad patriótica realiza la fiesta de la humanidad».
3. En esto nuestro país constituye una afortunada excepción: la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, en su número 45, publicó una traducción de uno de esos opúsculos, *Alemania por encima de todo*, con una introducción de Luis Rodríguez Zúñiga.
4. *Loc. cit.*, pág. 200.
5. Por el contrario, para Proust y los habituales de los salones que él frecuentaba, la *société* era, por supuesto, la *haute société*, el gran mundo, los *happy few* del festín de la vida, para quienes la propiedad, que casi siempre llevaban siglos disfrutando, podía verse amenazada por revoluciones o comunas pero ciertamente no por morosos o rateros.
6. Durkheim incurre aquí en la «falacia de generalización de afirmación del consecuente»: dado un argumento determinado para un solo caso, proceder inductivamente a una generalización universal.

7. Para una visión menos apresuradamente irónica de lo que representó el cisma de los viejos creyentes y las reformas del patriarca Nikon que los originaron, véanse las págs. 171-178 de la interesantísima historia de Rusia de B. H. Sumner, *Una retrohistoria de Rusia*, México, FCE, 1985.
8. Sobre la utilidad «táctica», para la coherencia interna de la tesis durkheimiana, de estudiar sociedades religiosas sin «especialistas», véase el estudio de Reinhard Bendix titulado «Two sociological traditions», en el que compara los dos grandes enfoques de la sociología de la religión: el de Durkheim y el de Weber; el ensayo está recogido en la obra del citado Bendix y de Guenther Roth, *Scholarship and partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, California University Press, 1971, págs. 282-298.
9. La referencia a los republicanos en la campaña electoral de 1992 es aquí inevitable, especialmente un Dan Quayle, quien, en vez de concentrarse en otras unanimidades más incontestables como las ortográficas, afirma en su cruzada que «está dispuesto a defender los valores básicos en vez de tratar todas las elecciones de estilo de vida como moralmente equivalentes» (*Time*, 3 de agosto de 1992, pág. 48). No se nos dice claramente cuáles son esos «valores básicos» que Quayle, más belicoso aquí que en otros momentos decisivos de su vida en los que serlo era más peligroso, aunque a veces se hable de unos fantasmagóricos «enemigos de la familia» (¿de la suya propia, de la del señor Bush, de la de François Mitterrand?), pero lo cierto es que ha conseguido que hagan causa común contra él casi todos los intelectuales americanos y hasta los principales responsables del Consejo Nacional de las Iglesias (*El País*, 1 de septiembre de 1992).
10. Cfr. J. E. Goldthorpe, *Introducción a la sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, pág. 232.
11. En su obra *Le socialisme* (París, PUF, 1971, pág. 119; hay trad. cast. en Editora Nacional) Durkheim afirma, hablando de Saint-Simon, que «antes que nada, una sociedad es una comunidad de ideas», lo que también es válido para su propia teoría.
12. Sobre la profunda influencia de Comte en la visión durkheimiana de la religión, véase Robert A. Nisbet, *The sociology of Emile Durkheim*, Nueva York, Oxford University Press, 1974, págs. 159-160.
13. En un célebre ensayo «Civil Religion in America», recogido en *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 1970, pág. 186.
14. Durkheim es muy crítico –tan crítico como pueda serlo cualquier católico romano– de la importancia que conceden los protestan-

tes al elemento residual de la individualidad en la religión y de la afirmación luterana o calvinista de que la religión arranca del corazón humano y se dirige solamente a Dios. Tal punto de vista, sostiene Durkheim, interpreta de forma incorrecta la naturaleza comunitaria de toda religión (Nisbet, *op. cit.*, págs. 178-179). Los anabaptistas contrapusieron enérgicamente a los ritos externos la piedad y una rigurosa disciplina moral autoimpuesta; dentro de otras sectas radicales del protestantismo alemán la oposición externo/interno se desarrolló en términos no menos enérgicos, como oposición entre el simbolismo externo del rito y los sacramentos y la experiencia interior, el espíritu interno (así ocurre con la doctrina del noble de Silesia Kasper von Schwenkfeld y sus discípulos); para estos ejemplos históricos, véase la *Historia de la humanidad* preparada bajo el patrocinio de la Unesco (Barcelona, Sudamericana-Planeta, 1977, vol. 5, págs. 278-288). Una actitud no menos radical es la que encontramos en la Sociedad de los Amigos, o cuáqueros, que se negaban a reconocer espacios sagrados diferenciados como los templos, y en el terreno católico en la negociación de la importancia del rito y de la propia iglesia en el quietismo de Miguel de Molinos (*ibíd.*, págs. 341 y 353).



## Bibliografía

### I. Otras obras de Durkheim sobre religión y moral

*Sociologie et philosophie*. París, PUF, 1974.

*L'éducation morale*. París, PUF, 1974.

*Textes*, vol. 2: *Religion, morale, anomie*. París, Minuit, 1975.

### II. Bibliografía básica en castellano

ALPERT, Harry: *Durkheim*. México, FCE, 1986.

COSER, Lewis A.: «El conservadurismo de Durkheim y sus implicaciones para la teoría sociológica», en *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970, págs. 146-170.

EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, 1973, cap. III, págs. 83-128.

LUKES, Steven: *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid, Siglo XXI-CIS, 1984.

PRADES, J. A.: *Lo sagrado: del mundo arcaico a la modernidad*. Barcelona, Península, 1988.

ROBLES, G.: *Crimen y castigo (ensayo sobre Durkheim)*. Madrid, Cívitas, 2001.

### III. Para un estudio en profundidad de la sociología durkheimiana de la religión

a) Dos útiles de trabajo fundamentales son:

1.º La bibliografía sobre el tema incluida en el libro de W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and theories* (Londres, Routledge & Paul, 1984; la bibliografía incluye una lista completísima de los escritos de Durkheim sobre la religión [págs. 535-543] y otra de las obras sobre Durkheim y la religión [págs. 544-562]).

2.º La antología de Peter Hamilton, que reúne los principales artículos publicados sobre Durkheim, *Émile Durkheim: Critical Assessments* (Londres, Routledge, 1990, 1.600 págs.; 4 vols.).

b) A la bibliografía del libro de Pickering habría que añadir estos importantes títulos no incluidos en ella:

CHARLESWORTH, M. y otros (eds.): *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*. Lawrence, Queensland University Press, 1984.

HALL, Robert T.: *Émile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*. Londres, Greenwood Press, 1988.

PIAGET, Jean: *Le jugement moral chez l'enfant*. París, PUF, 1973, págs. 262-299.

PRADES, J. A.: *Persistance et métamorphose du sacré: actualiser Durkheim et repenser la modernité*. París, PUF, 1987.

### IV. Por último, quien desee completar la interpretación del pensamiento de Durkheim presentada en la introducción, puede leer, del autor de la misma, el siguiente trabajo:

«La noción de hecho social en Durkheim», publicado como introducción a Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 7-25.

**LAS FORMAS ELEMENTALES  
DE LA VIDA RELIGIOSA**

**El sistema totémico  
en Australia**

## Objeto de la investigación

### *Sociología religiosa y teoría del conocimiento*

#### I

Nos proponemos estudiar en este libro la religión más primitiva y más simple que se conoce actualmente, analizándola e intentando explicarla. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos es dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, es preciso que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada por ninguna otra en simplici-

*Nota del traductor:* Esta traducción se ha llevado a cabo según la edición de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, Col. Quadrigue, 7.ª ed., 1985. Las citas intercaladas en el texto se han traducido, pero no así las que figuran a pie de página. En la traducción se ha intentado conservar algo del ritmo ceremonioso y deliciosamente *demodé* de la prosa durkheimiana, dentro de las limitaciones que impone el hecho de que, en un libro de estudio y consulta, el interés prioritario ha de ser siempre la claridad y facilidad de lectura.

*Nota editorial.* Todas las notas señaladas con uno o dos asteriscos (\*) corresponden al encargado de la edición.

dad<sup>1</sup>; es preciso, además, que sea posible explicarlo sin que intervenga ningún elemento recibido de una religión anterior.

Nos esforzaremos en describir la economía de este sistema con la exactitud y fidelidad que podrían poner en ello un etnógrafo o un historiador. Pero no se reducirá a esto nuestra tarea. La sociología se plantea problemas distintos que la historia o que la etnografía. No busca conocer las formas superadas de la civilización con el único fin de conocerlas y reconstruirlas. Antes bien, como toda ciencia positiva, tiene ante todo por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, por tanto, de influir en nuestras ideas y en nuestros actos. Esta realidad es el hombre, y más concretamente el hombre de hoy, pues no hay nada que estemos más interesados en conocer bien. No estudiaremos, pues, la religión muy arcaica de que vamos a ocuparnos sólo por el gusto de contar sus rarezas y sus singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que ninguna otra para hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.

Pero esta propuesta no deja de dar lugar a enérgicas objeciones. Se encuentra extraño que, para llegar a conocer a la humanidad presente, sea preciso comenzar por volverse de espaldas a ella para trasladarse a los inicios de la historia. Este modo de proceder parece particularmente paradójico en la cuestión que nos ocupa. Las religiones pasan por tener desigual valor y dignidad; generalmente se dice que no todas contienen el mismo grado de verdad. Parece, pues, que

1. En el mismo sentido, diremos de estas sociedades que son primitivas, y llamaremos primitivo al hombre de esas sociedades. La expresión, sin duda, carece de precisión, pero es difícilmente evitable y, por otra parte, cuando se tiene cuidado de determinar su significado, no plantea problemas.

no se pueden comparar las formas más altas del pensamiento religioso con las más bajas sin degradar las primeras al nivel de las segundas. Admitir que los toscos cultos de las tribus australianas pueden ayudarnos a comprender el cristianismo, ¿no es suponer que éste procede de la misma mentalidad, o sea que está hecho de las mismas supersticiones y reposa sobre los mismos errores? He aquí cómo la importancia teórica que a veces se ha atribuido a las religiones primitivas ha podido pasar por indicio de una sistemática irreligiosidad que, prejuzgando los resultados de la investigación, los vicia de antemano.

No vamos a investigar aquí si se han hallado realmente estudiosos que hayan merecido este reproche y que hayan hecho de la historia y la etnografía religiosa un arma contra la religión. En todo caso, no podría ser ése el punto de vista de un sociólogo, pues es un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede reposar sobre el error y sobre la mentira, pues así le hubiera sido imposible durar. Si no estuviese fundada en la naturaleza de las cosas, hubiera encontrado en las cosas resistencias que no hubiera podido superar. Así que, cuando abordamos el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que tienen relación con lo real y lo expresan: veremos que este principio vuelve incesantemente en el curso de los análisis y discusiones que seguirán, y lo que reprocharemos a las escuelas de cuya opinión nos apartemos será precisamente no haberlo tenido en cuenta. Si no se considera más que la letra de las fórmulas, esas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes, y uno puede sentirse tentado a atribuirles a una especie de fundamental aberración. Pero, tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado. Los ritos más bárbaros o extraños y los mitos más raros traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, sea individual o social. Las razones que el fiel se dice a sí mismo para justificarlos pueden ser erróneas, y lo son en la mayoría de los

casos, pero no por ello dejan de existir verdaderas razones, y corresponde a la ciencia la tarea de descubrirlas.

Así pues, en el fondo ninguna religión es falsa. Todas son verdaderas a su modo, y todas responden, aunque de formas distintas, a condiciones dadas de la existencia humana. Indudablemente, no es imposible ordenarlas jerárquicamente. Unas pueden ser consideradas superiores a otras en el sentido de que ponen en juego funciones mentales más elevadas, son más ricas en ideas y sentimientos, encierran más conceptos y menos sensaciones e imágenes, y la sistematización de todo ello es más hábil. Pero, por reales que sean, esa mayor complejidad y esa idealidad más alta, ello no basta para clasificar las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son religiones por igual, como todos los seres vivos están vivos por igual, desde las más humildes masas protoplasmáticas hasta el hombre. Por lo tanto, si dirigimos nuestra atención a las religiones primitivas no es con la intención oculta de despreciar la religión en general, pues estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, juegan el mismo papel, dependen de las mismas causas; por todo ello, pueden servir muy bien para manifestar la naturaleza de la vida religiosa y, consiguientemente, para resolver el problema que deseamos tratar.

Pero ¿por qué otorgarles una especie de prerrogativa? ¿Por qué escogerlas, con preferencia a todas las demás, como objeto de nuestro estudio? Sólo por razones de método.

En primer lugar, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes si no es siguiendo a través de la historia la manera en que se han formado progresivamente. La historia es, en efecto, el único método de análisis explicativo que es posible aplicarles. Sólo ella nos permite descomponer una institución en sus elementos constitutivos, pues nos los muestra naciendo en el tiempo unos después de otros. Por otra parte, situando cada uno de ellos en el conjunto de circunstancias en que ha nacido, pone a nuestro alcance el úni-

co medio que tenemos para determinar las causas que lo han provocado. Siempre que se intenta explicar un asunto humano tomado en un momento determinado del tiempo —ya se trate de una creencia religiosa, de una norma moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico—, es preciso comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, buscar la enumeración de los caracteres por los que se define en este período de su existencia, y luego mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y complicado, cómo ha llegado hasta lo que es en el momento a considerar. Por eso, se puede imaginar fácilmente qué importancia reviste, para esta serie de explicaciones progresivas, la determinación del punto de partida del que dependen. Era un principio cartesiano el de que, en la cadena de las verdades científicas, el primer eslabón tiene un papel preponderante. Ciertamente, no es cuestión de colocar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada a la manera cartesiana, o sea, un concepto lógico, un puro posible, construido con las solas fuerzas del espíritu. Lo que tenemos que encontrar es una realidad concreta, que únicamente la observación histórica y etnológica puede revelarnos. Pero aunque este concepto cardinal debe ser obtenido por procedimientos diferentes, sigue siendo verdad que está llamado a tener una influencia considerable sobre toda la secuencia de proposiciones que establece la ciencia. La evolución biológica ha sido entendida de forma totalmente distinta desde que se supo que había seres unicelulares. Del mismo modo, las particularidades de los hechos religiosos se explican de diferente manera según se ponga en el origen de la evolución el naturalismo, el animismo o cualquier otra forma religiosa. Incluso los científicos más especializados, si no pretenden limitarse a una tarea de mera erudición y quieren intentar dar cuenta de los hechos que analizan, están obligados a elegir alguna de esas hipótesis y a inspirarse en ella. Lo quieran o no, las preguntas que se hacen toman necesariamente esta forma: ¿cómo el naturalismo, o el animismo,

han sido llevados a tomar aquí o allá tal aspecto particular, a enriquecerse o empobrecerse de tal o cual manera? De modo que, como no se puede evitar tomar partido respecto de este problema inicial, y como la solución que se le dé está destinada a afectar al conjunto de la ciencia, conviene abordarlo frontalmente, y eso es lo que nos proponemos hacer.

Por otra parte, incluso dejando de lado estas repercusiones indirectas, el estudio de las religiones primitivas tiene, por sí mismo, un interés inmediato de la mayor importancia.

En efecto, aunque es útil saber en qué consiste tal o cual religión en concreto, aún importa más investigar lo que es la religión en general. Éste es un problema que, en todas las épocas, ha tentado la curiosidad de los filósofos, y no sin motivo, porque interesa a la humanidad entera. Por desgracia, el método que utilizan habitualmente para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que ellos se forman de la religión, reservándose el derecho a ilustrar los resultados de tal análisis con ejemplos tomados de las religiones que se adecúen mejor a su ideal. Pero aunque hay que abandonar ese método, el problema permanece intacto, y el gran servicio prestado aquí por la filosofía ha sido impedir que se le haya dejado de lado por el desdén de los eruditos. Ahora bien, puede ser retomado por otros caminos.

Como todas las religiones son comparables, como todas son especies de un mismo género, necesariamente hay elementos esenciales que les son comunes. Por éstos no entendemos simplemente los caracteres exteriores y visibles que todas presentan por igual, y que permiten dar, desde el principio de la investigación, una definición provisional de ellas; el descubrimiento de estos signos aparentes es relativamente fácil, porque la observación que exige no traspasa la superficie de las cosas. Pero esos parecidos exteriores suponen otros más profundos. En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que

unas y otras pueden revestir, tienen siempre la misma significación objetiva y cumplen siempre las mismas funciones. Son estos elementos permanentes los que constituyen lo que de eterno y de humano hay en la religión. Son todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de la *religión* en general. ¿Cómo podríamos llegar a ellos?

Desde luego, no mediante la observación de las religiones complejas que han aparecido a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada por tal variedad de elementos que es muy difícil distinguir allí lo principal de lo secundario y lo esencial de lo accesorio. ¡Basta con pensar en religiones como las de Egipto, la India o la Antigüedad clásica! Son un prolijo enredo de cultos múltiples, que varían según los lugares, los templos, las generaciones, las dinastías, las invasiones, etc. Las supersticiones populares se mezclan con los más elaborados dogmas. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están repartidos por igual entre la masa de los fieles. Según los hombres, los medios y las circunstancias, creencias y ritos se experimentan de forma distinta. Aquí son sacerdotes, allá monjes, más allá laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etc. En estas condiciones, es difícil percibir lo que tienen en común. Es posible hallar el medio de estudiar con utilidad, en alguno de estos sistemas, tal o cual hecho concreto que esté allí especialmente desarrollado, como el sacrificio, el profetismo, el monaquismo o los misterios. Pero ¿cómo descubrir el fondo común de la vida religiosa bajo la lujuriente vegetación que lo recubre?, ¿cómo volver a encontrar, bajo el choque de las teologías, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de los grupos y la diversidad de los individuos, los estados fundamentales que caracterizan la mentalidad religiosa en general?

Todo pasa de muy distinto modo en las sociedades inferiores. El menor desarrollo de las individualidades, el tamaño más reducido del grupo y la homogeneidad de las circunstancias externas, todo contribuye a reducir al mínimo las diferencias y las variaciones. En el grupo hay general-

mente una uniformidad intelectual y moral de la que sólo encontramos raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos. Los movimientos son estereotipados y todo el mundo ejecuta los mismos en las mismas circunstancias, y este conformismo de la conducta refleja el del pensamiento. Como todas las conciencias se ven arrastradas por los mismos remolinos, el tipo individual casi se confunde con el genérico. Además de uniforme, todo es simple. Nada más tosco que esos mitos compuestos de un solo tema que se repite sin cesar, o esos ritos formados por un pequeño número de gestos recomenzados hasta la saciedad. La imaginación popular o sacerdotal aún no ha tenido tiempo ni medios para refinar y transformar la materia prima de las ideas y las prácticas religiosas, y ésta se muestra desnuda, y se ofrece a la observación, que sólo necesita un mínimo esfuerzo para descubrirla. Lo accesorio, lo secundario y los refinamientos aún no han llegado a esconder lo principal<sup>2</sup>. Todo se reduce a lo indispensable, a aquello sin lo cual no podría haber allí religión. Pero lo indispensable es también lo esencial, o sea, lo que nos importa conocer ante todo.

Las civilizaciones primitivas constituyen, pues, casos privilegiados, porque son casos simples. He aquí por qué, en todos los órdenes, las observaciones de los etnólogos han supuesto a menudo verdaderas revelaciones, que han renovado el estudio de las instituciones humanas. Por ejemplo, antes de mediados del siglo XIX se tenía el convencimiento de que el padre era el elemento esencial de la familia; ni siquiera se concebía que pudiera haber una organización familiar cuya piedra angular no fuera el poder paterno. El des-

2. Claro que no queremos decir que todo refinamiento esté ausente de los cultos primitivos. Ya veremos que en toda religión hay creencias y prácticas sin finalidad estrictamente utilitaria (lib. III, cap. 4 y ss.). Este lujo es indispensable para la vida religiosa, atañe a su esencia misma. Pero es mucho más rudimentario en las religiones inferiores que en las otras, y eso nos permitirá determinar su razón de ser.

cubrimiento de Bachofen\* vino a invalidar esta antigua concepción. Hasta tiempos muy recientes, se consideraba evidente que las relaciones morales y jurídicas que constituyen el parentesco no eran sino otro aspecto de las relaciones fisiológicas que resultan de la comunidad de descendencia; Bachofen y sus seguidores, McLennan, Morgan, y muchos otros, aún se encontraban bajo la influencia de este prejuicio\*\*. Por el contrario, desde que conocemos la naturaleza del clan primitivo, sabemos que el parentesco no podría definirse por la consanguinidad.

Volviendo a las religiones, el haber tomado en consideración sólo las formas religiosas que nos son más familiares ha llevado a creer durante mucho tiempo que la noción de dios era característica de todo hecho religioso. Sin embargo, la religión que estudiaremos más adelante es, en gran parte, ajena a cualquier idea de divinidad; las fuerzas a las que se dirigen sus ritos son muy diferentes de las que ocupan el primer lugar en nuestras sociedades modernas, y sin embargo nos ayudarán a comprender mejor a estas últimas. Por eso, nada es más injusto que el desdén que siguen manifestando demasiados historiadores por el trabajo de los

\* El «descubrimiento» a que alude aquí Durkheim es la tesis fundamental de la obra más conocida del jurista y antropólogo J. J. Bachofen (1815-1887): *Das Mutterrecht (El matriarcado)*, publicada en 1859; hay trad. cast. en la Editorial Akal). En este libro Bachofen sostiene que el matriarcado precedió al patriarcado en la evolución de las sociedades humanas: la organización de la sociedad se habría articulado en torno a la mujer y a las divinidades femeninas, sobre todo por su poder para transmitir y multiplicar la vida.

\*\* J. F. McLennan (1827-1881) llegó a la misma idea que Bachofen, independientemente de éste; para él el matriarcado era un período que se situaba antes que el patriarcado en una serie temporal de evolución de las formas familiares, serie cuya primera fase habría sido un período de promiscuidad en el que los hijos eran una propiedad colectiva del grupo en su conjunto. Una idea semejante fue desarrollada por el antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan (1818-1881) en su obra *Ancient Society* (1877).

etnógrafos. Por el contrario, lo cierto es que, con mucha frecuencia, la etnografía ha determinado las más fecundas revoluciones en diferentes ramas de la sociología. Por otra parte, esto se debe a la misma razón por la que el descubrimiento de los seres unicelulares, de los que hablábamos hace poco, ha transformado la idea que teníamos habitualmente de la vida. Como en estos seres tan simples la vida está reducida a sus rasgos esenciales, es más difícil que éstos continúen siendo mal conocidos.

Pero las religiones primitivas no sólo permiten separar los elementos constitutivos de la religión; tienen también la gran ventaja de facilitar su explicación. Como en ellas los hechos son más simples, las relaciones entre los hechos son también más evidentes. Las razones por las que los hombres explican sus actos no han sido aún elaboradas y desnaturalizadas por la reflexión de los estudiosos; son más próximas, guardan un mayor parentesco con los móviles que han determinado realmente estos actos. Para comprender bien un delirio y poder aplicarle el tratamiento más adecuado, el médico necesita saber cuál ha sido su punto de partida. Pero este acontecimiento será tanto más fácil de reconocer cuanto más próximo a su principio sea el período en que se puede observar el delirio. En cambio, a medida que se deja que la enfermedad se desarrolle en el tiempo, se sustrae más a la observación; es que, según avanza, intervienen toda clase de interpretaciones que tienden a expulsar hacia el inconsciente el estado original, reemplazándolo por otros a través de los cuales es a menudo muy difícil volver a encontrar el primero. A menudo hay una considerable distancia entre un delirio sistematizado y las primeras impresiones que le han dado origen. Lo mismo sucede con el pensamiento religioso. A medida que progresa en la historia, las causas que han provocado su existencia y que han continuado siendo activas siempre se perciben, sin embargo, a través de un vasto sistema de interpretaciones que las deforman. Las mitologías populares y las sutiles teologías han hecho su trabajo:

han superpuesto a los sentimientos primitivos sentimientos muy diferentes, que, procediendo de los primeros, de los que son una forma elaborada, no dejan, a pesar de ello, transparentarse su verdadera naturaleza sino muy imperfectamente. La distancia psicológica entre la causa y el efecto, entre la causa aparente y la causa efectiva, se ha vuelto más considerable y más difícil de recorrer para el espíritu. El desarrollo de esta obra será una ilustración y una verificación de esta advertencia metodológica. Se verá allí cómo, en las religiones primitivas, el hecho religioso lleva aún más la huella de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más difícil inferirlos a través de la única observación de las religiones más desarrolladas.

El estudio que emprendemos es pues una forma de retroceder, desde otro punto de partida, el viejo problema del origen de las religiones. Ciertamente, si por origen se entiende un primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica, y debe ser dejada de lado resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir, y no se trata de encontrar un camino sesgado que nos transporte allí con el pensamiento. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. Así que todas las especulaciones de este género están, con justicia, desacreditadas; sólo pueden consistir en construcciones subjetivas y arbitrarias que no pueden someterse a ningún control. El problema que nos planteamos es muy distinto. Lo que quisiéramos es encontrar un modo de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa. Ahora bien, por las razones que acabamos de exponer, esas causas son tanto más fácilmente observables cuanto menos complicadas son las sociedades en las que se las observa. Ése es el motivo por el que intentamos aproximarnos a los orígenes<sup>3</sup>.

3. Como puede verse, damos a la palabra «orígenes» y a la palabra «primitivo» un sentido muy relativo. No entendemos por ello un comienzo absoluto, sino el estado social más simple conocido hasta



No es que intentemos prestar a las religiones inferiores particulares virtudes. Al contrario: son rudimentarias y toscas; por tanto, no se pretendería convertirlas en una especie de modelos que las religiones posteriores sólo habrían tenido que reproducir. Pero su tosquedad misma las hace instructivas, pues constituyen así experimentos cómodos, donde son más fáciles de percibir los hechos y sus relaciones. Para descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, el físico intenta simplificarlos, desembarazándolos de sus caracteres secundarios. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo género en el comienzo de la historia. Nosotros sólo queremos aprovecharlas. Y sin duda, con este método sólo podremos llegar a hechos muy elementales. Cuando los hayamos aprehendido, en la medida de lo posible, no por ello quedarán explicadas las novedades de toda especie que se producen en el transcurso de la evolución. Pero aunque no pretendemos negar la importancia de los problemas que plantean, pensamos que ganan si son tratados en su momento, y que interesa no abordarlos hasta después de resolver éstos cuyo estudio emprendemos ahora.

## II

Pero nuestra investigación no sólo concierne a la ciencia de las religiones. Toda religión tiene un lado por el que sobrepasa el círculo de las ideas propiamente religiosas, y por ahí el estudio de los fenómenos religiosos proporciona un medio para volver a plantear problemas que, hasta la fecha, sólo han debatido los filósofos.

hoy, ese más allá del cual no podemos remontarnos por ahora. Cuando hablamos de los orígenes, de los inicios de la historia o del pensamiento religioso, tales expresiones deberán entenderse en ese sentido.

Hace mucho que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión es porque la religión, a su vez, ha comenzado haciendo las veces de ciencia y de filosofía. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es que no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado: ha contribuido a formar el espíritu mismo. Los hombres no sólo le deben, en una parte considerable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual dichos conocimientos son elaborados.

Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son aquellas que los filósofos, a partir de Aristóteles, llaman categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio<sup>4</sup>, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que ciñen el pensamiento; al parecer, éste no puede liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no estén en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que puedan faltar en un hombre, en una sociedad o en una época; aquéllas, en cambio, nos parecen casi inseparables del normal funcionamiento del espíritu. Son como la osamenta de la inteligencia. Por eso, cuando se ana-

4. Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque no hay ninguna diferencia entre el papel que juegan estas nociones en la vida intelectual y el que corresponde a las nociones de género o de causa. (Véase sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, págs. 63 y 76. París, Alcan y posteriormente PUF.) [\* El filósofo francés Octave Hamelin (1856-1907) desarrolló una teoría de las categorías, inspirada en Aristóteles y en Kant, en la obra aquí mencionada por Durkheim.]

lizan metódicamente las creencias religiosas primitivas, volvemos a encontrarnos en el camino, de forma natural, con las principales de estas categorías. Ellas han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Es una constatación que tendremos que hacer muchas veces en el curso de esta obra.

Esta advertencia, por sí misma, no carece de interés; pero he aquí lo que le da su verdadero alcance.

La conclusión general del libro que va a leerse es que la religión es una realidad eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos. Pero en ese caso, si las categorías tienen un origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, realidades sociales, productos del pensamiento colectivo. Al menos —pues, en el estado actual de nuestros conocimientos en estas materias, debemos guardarnos de toda tesis radical y excluyente—, es legítimo suponer que son ricas en elementos sociales.

Por otra parte, es eso lo que, en el momento presente, se puede entrever de algunas de ellas. Por ejemplo, basta intentar concebir lo que sería la noción de tiempo haciendo abstracción de los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, lo medimos y lo expresamos por medio de signos objetivos: ¡un tiempo que no sería una sucesión de años, de meses, de semanas, de días, de horas! Eso es algo poco menos que impensable. Nosotros no podemos concebir el tiempo a no ser que distingamos en él momentos diferentes. Según esto, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Sin duda, los estados de conciencia que ya hemos experimentado pueden reproducirse en nosotros, en el mismo orden en que se desarrollaron antes, y así se nos hacen presentes segmentos de nuestro pasado, distinguiéndose es-

pontáneamente del presente. Pero, por importante que sea esta distinción para nuestra experiencia personal, resulta insuficiente para constituir la noción o categoría de tiempo. Ésta no consiste simplemente en una rememoración, parcial o íntegra, de la vida pasada. Es un cuadro abstracto e impersonal que no sólo comprende nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que toda la duración se despliega ante la mirada del espíritu y en el que todos los acontecimientos posibles pueden situarse con relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* lo que está organizado así; es el tiempo tal como es objetivamente pensado por todos los hombres de una misma civilización. Basta con esto para que sea posible vislumbrar que tal organización debe ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que esos puntos de referencia, por relación a los cuales todas las cosas se clasifican en el tiempo, tienen su origen en la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas<sup>5</sup>. Un

5. En apoyo de esta afirmación, véase en Hubert y Mauss *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, el capítulo sobre «La représentation du temps dans la religion» (París, Alcan). [\* *El Año Sociológico* fue una revista de sociología creada en 1896 por Durkheim en colaboración con un grupo de discípulos y colegas; Durkheim dirigió y controlará muy de cerca los doce números publicados de la revista en su primera serie. Entre los discípulos de Durkheim, su sobrino Marcel Mauss (1872-1950) ocupa sin duda el lugar más destacado. Formado en la Universidad de Burdeos en la época en que su tío ocupaba allí la cátedra de pedagogía y ciencia social, habrá de acompañarle en la tarea de publicar *El Año Sociológico*, que reaparecerá bajo su dirección en una segunda época, tras la Primera Guerra Mundial, en 1925. No fue, sin embargo, un mero exégeta de la obra de Durkheim, sino que contribuyó a liberar su influencia del peso muerto de la perspectiva evolucionista y a dotar a la antropología social de un estatuto autónomo. Sus escritos han sido reunidos en tres volúmenes por Les Editions de Minuit bajo el título genérico de *Obras (Oeuvres, París, Minuit, 1968 y ss.; hay trad. cast. en Barral Editores).*]

calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene como función asegurar su regularidad<sup>6</sup>.

Lo mismo sucede con el espacio. Como ha demostrado Hamelin<sup>7</sup>, el espacio no es ese medio impreciso e indeterminado que imaginaba Kant: pura y absolutamente homogéneo, no serviría para nada y ni siquiera podría ser aprehendido por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación que se introduce en los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio fuesen cualitativamente equivalentes, si realmente se pudieran sustituir unas por otras. Para poder disponer espacialmente las cosas, es preciso poder situarlas de forma diferenciada: poner unas a la derecha y otras a la izquierda, éstas arriba y aquellas abajo, al norte o al sur, al este o al oeste, etc.; del mismo modo, para poder disponer temporalmente los estados de conciencia, es preciso poder localizarlos en fechas determinadas. Es decir, que el espacio no podría existir como tal si no estuviera, como el tiempo, dividido y diferenciado. Pero, ¿de dónde vienen esas divisiones, que le son esenciales? Por sí mismo, no tiene ni derecha ni izquierda,

6. Aquí se ve toda la diferencia que hay entre el complejo de sensaciones y de imágenes que sirve para orientarnos en la duración y la categoría de tiempo. Lo primero es el resumen de experiencias individuales, que sólo valen para el individuo que las ha tenido. Por el contrario, lo que expresa la categoría de tiempo es un tiempo común al grupo, es un tiempo social, por así decir. Esta categoría es en sí misma una verdadera institución social. Además, es específica del hombre; el animal carece de representaciones de este género.

Esta distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes podría hacerse, igualmente, a propósito del espacio o de la causa. Quizá ayudaría a eliminar ciertas confusiones que alimentan las controversias que tienen por objeto a estas cuestiones. Volvemos sobre este punto en la conclusión de esta obra, § 4.

7. *Op. cit.*, págs. 75 y ss.

ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Evidentemente, todas estas distinciones vienen de los diferentes valores afectivos que se atribuyen a las regiones. Y como todos los hombres de una misma civilización conciben el espacio de la misma manera, es preciso evidentemente que también les sean comunes esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos, lo que implica casi necesariamente que son de origen social<sup>8</sup>.

Hay, además, casos en que este carácter social se vuelve manifiesto. Existen, en Australia y en América del Norte, sociedades en las que el espacio se concibe bajo la forma de un inmenso círculo, porque el campamento también tiene una forma circular<sup>9</sup>, y el círculo espacial está dividido exactamente de la misma manera que lo está el círculo tribal y a imagen de este último. Se distinguen allí tantas regiones como clanes hay en la tribu, y es el lugar ocupado por los clanes en el interior del campamento el que determina la orientación de las regiones. Cada región se define por el tótem del clan que le ha sido asignado. Por ejemplo, en los zuñi el *pueblo* comprende siete barrios; cada uno de estos barrios es un grupo de clanes que tiene su unidad: casi con certeza, primitivamente era un único clan que luego se subdividió. Ahora bien: el espacio comprende igualmente siete

8. De otro modo, para explicar este acuerdo sería preciso admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución orgánico-física, son espontáneamente afectados del mismo modo por las diferentes partes del espacio; lo que es tanto más inverosímil cuanto que, por sí mismas, las diferentes regiones son efectivamente neutras. Por otra parte, las divisiones del espacio cambian con las sociedades; es la prueba de que no se fundan exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

9. Véase Durkheim y Mauss, «De quelques formes primitives de classification», en *L'Année sociologique*, VI, págs. 47 y ss. [\* Este trabajo ha sido recogido en el libro de Durkheim *Journal sociologique* (París, PUF, 1969, págs. 395-461), libro que agrupa todas las contribuciones del sociólogo francés a *El Año Sociológico*.]

regiones, y cada uno de estos siete barrios del mundo está en íntima relación con un barrio del pueblo, es decir, con un grupo de clanes<sup>10</sup>. «Así», dice Cushing, «se supone que una división está en relación con el norte; otra representa el oeste, la otra el sur, etc.»<sup>11</sup>. Cada barrio del pueblo tiene su color característico que lo simboliza; cada región tiene el suyo, que es exactamente el del barrio correspondiente. En el transcurso de la historia, ha variado el número de los clanes fundamentales; de igual manera, ha variado el número de las regiones del espacio. Así, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial, que es una especie de calco de la primera. Incluso la distinción entre la derecha y la izquierda, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es, casi con seguridad, el producto de representaciones religiosas y, por lo tanto, colectivas<sup>12</sup>.

Más adelante se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, de fuerza, de personalidad y de eficacia. Incluso podemos preguntarnos si la noción de contradicción no depende, ella también, de condiciones sociales. Lo que lleva a pensarlo es que el imperio que ha

10. *Ibid.*, págs. 34 y ss.

11. «Zuñi Creation Myths», en *XIIIth Report of the Bureau of American Ethnology*, págs. 367 y ss.

12. Véase Hertz, «La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse», en *Rev. Philos.*, diciembre, 1909. [\* De entre los numerosos miembros del grupo durkheimiano cuyas vidas se vieron truncadas por la Primera Guerra Mundial, pocos representaron una pérdida tan grave para el futuro intelectual del grupo como Robert Hertz (1881-1915). A pesar de su temprana muerte a los treinta y tres años, pudo dejar terminados dos estudios —uno sobre la representación colectiva de la muerte y otro sobre la preeminencia de la mano derecha— y esbozar otro muy extenso sobre «el pecado y la expiación» (hay trad. cast. de los dos primeros: *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza Editorial, 1990).] Sobre este mismo asunto de las relaciones entre la representación del espacio y la forma de la colectividad, véase en *Politische Geographie* de Ratzel el capítulo titulado «Der Raum in Geist der Völker».

ejercido sobre el pensamiento ha variado según los tiempos y las sociedades. El principio de identidad domina hoy el pensamiento científico, pero existen vastos sistemas de representaciones, que han tenido un papel considerable en la historia de las ideas, y que con frecuencia lo ignoran: son las mitologías, desde las más groseras a las más cultas<sup>13</sup>. Allí aparecen continuamente seres en los que se dan simultáneamente los atributos más contradictorios, que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales, que pueden subdividirse indefinidamente sin perder nada de lo que los constituye; en mitología, es un axioma que la parte equivale al todo. Estas variaciones por las que ha pasado, a lo largo de la historia, la regla que parece gobernar nuestra lógica actual prueban que, lejos de estar escrita desde toda la eternidad en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos y, por consiguiente, sociales. No sabemos exactamente cuáles son, pero podemos suponer que existen<sup>14</sup>.

Una vez admitida esta hipótesis, el problema del conocimiento se plantea sobre nuevas bases.

13. No queremos decir que el pensamiento mitológico lo desconozca, sino que lo infringe más a menudo y más abiertamente que el pensamiento científico. A la inversa, mostraremos que la ciencia no tiene más remedio que violarlo, aunque conformándose a él más rigurosamente que la religión. Entre la ciencia y la religión, en esta como en muchas otras cuestiones, sólo hay diferencias de grado; pero, si bien no hay que exagerarlas, es importante ponerlas de relieve, porque son significativas.

14. Esta hipótesis había sido apuntada ya por los fundadores de la *Völkerpsychologie*. La encontramos expuesta, sobre todo, en un breve artículo de Windelband titulado «Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte», en *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, págs. 166 y ss. Cfr. una nota de Steinthal sobre el mismo asunto, *ibid.*, págs. 178 y ss. [\* El filósofo neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915) se ocupó especialmente de teorizar sobre el problema de la especificidad de las ciencias de la cultura o *idiográficas* frente a las de la naturaleza, ciencias *nomotéticas*.]

Hasta ahora, sólo se tenían presentes dos doctrinas. Para unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: ellas le son anteriores lógicamente y la condicionan. Se las representan, pues, como productos simples, irreductibles, immanentes al espíritu humano en virtud de su constitución originaria. Por eso, dicen de ellas que son *a priori*. En cambio, para otros serían construcciones, hechas de pedazos y fragmentos, y el artífice de estas construcciones sería el individuo<sup>15</sup>.

Pero, tanto una como otra de estas soluciones, presentan graves dificultades.

¿Nos adherimos a la tesis empirista? Entonces, hay que retirar a las categorías todas sus propiedades características. En efecto, ellas se distinguen de todo el resto de los conocimientos por su universalidad y su necesidad. Son los conceptos más generales que existen, puesto que se aplican a todo lo real, y, por el mismo hecho de no estar ligadas a nin-

15. Incluso en la teoría de Spencer, las categorías se construyen mediante la experiencia individual. [\* En la lista de autores que ejercieron una influencia permanente en Durkheim y respecto a los cuales se define toda su obra, es indiscutible que ocupa un lugar privilegiado el antropólogo y teórico social británico Herbert Spencer (1820-1903); sin conocer, siquiera sea superficialmente, las tesis fundamentales de este autor es imposible entender la obra de Durkheim. Remitimos al lector a dos resúmenes de la vastísima obra spenceriana: H. E. Barnes y H. Becker, *Historia del pensamiento social*, México, FCE, 1945, t. I, págs. 646-673; Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, Harcourt Brace, 1971, págs. 89-127.] La única diferencia que, en este aspecto, hay entre el empirismo ordinario y el empirismo evolucionista es que, según este último, los resultados de la experiencia individual son consolidados por la herencia. Pero esta consolidación no les añade nada esencial; no entra en su composición ningún elemento que no tenga su origen en la experiencia del individuo. Además, según esta teoría, la necesidad con la que se nos imponen actualmente las categorías es el producto de una ilusión, de un prejuicio supersticioso, fuertemente enraizado en el organismo, pero sin fundamento alguno en la naturaleza de las cosas.

gún objeto particular, son independientes de todo sujeto individual: son el lugar común donde se encuentran todos los espíritus. Además, se encuentran allí necesariamente; pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de las categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no podemos sustraernos a voluntad. Cuando tratamos de rebelarnos contra ella, de liberarnos de alguna de estas nociones esenciales, nos enfrentamos a vivas resistencias. De modo que las categorías no sólo no dependen de nosotros, sino que se nos imponen. Ahora bien, los productos de la experiencia presentan características diametralmente opuestas. Una sensación o una imagen se relaciona siempre con un objeto determinado o con un conjunto de objetos de ese tipo, y expresa el estado momentáneo de una conciencia particular: es esencialmente individual y subjetiva. De modo que podemos disponer con relativa libertad de las representaciones que tienen este origen. Sin duda, cuando nuestras sensaciones son actuales se nos imponen *de hecho*, pero *de derecho*, seguimos siendo dueños de concebirlas de otra forma diferente a la suya, de representárnoslas desarrollándose en un orden distinto a aquel en que se producen. Frente a ellas, nada nos ata, en tanto que no intervengan consideraciones de otro género. He aquí, pues, dos tipos de conocimientos que se encuentran en los polos opuestos de la inteligencia. En estas condiciones, reducir la razón a la experiencia es hacer que se desvanezca, pues supone reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan al estado de puras apariencias, de ilusiones que pueden ser cómodas en la práctica, pero que no corresponden a ninguna realidad en las cosas: es, pues, rehusar toda realidad objetiva de la vida lógica que las categorías tienen por función regular y organizar. El empirismo clásico desemboca en el irracionalismo: incluso tal vez sería este último nombre el más adecuado para designarlo.

Los aprioristas, a pesar del sentido ligado habitualmente a estas etiquetas, son más respetuosos con los hechos. Como

no admiten como una verdad evidente que las categorías estén hechas con los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no se ven obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas, a no ser sino artificios verbales. Por el contrario, les dejan todos sus caracteres específicos. Los aprioristas son racionalistas; creen que el mundo tiene un aspecto lógico que se expresa de modo eminente en la razón. Pero, por eso mismo, les es preciso atribuir al espíritu cierto poder para sobrepasar la experiencia, para añadirle algo a lo inmediatamente dado; sin embargo, no dan ninguna explicación ni justificación de este singular poder. Pues no es ninguna explicación limitarse a decir que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Todavía sería preciso dejar entrever de dónde nos viene esta sorprendente prerrogativa y cómo es que podemos ver, en las cosas, relaciones que el simple espectáculo de las cosas no puede revelarnos. Decir que, sin esta condición, no es posible la experiencia misma es, tal vez, desplazar el problema, pero no resolverlo. Pues se trata precisamente de saber por qué la experiencia no se basta a sí misma, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo es posible que esas condiciones se realicen cuando y como conviene. Para responder a estas preguntas, a veces han imaginado, por encima de las razones individuales, una razón superior y más perfecta, de la que emanarían las otras y a quien éstas deberían, por una especie de participación mística, su maravillosa facultad: la razón divina. Pero esta hipótesis tiene, por lo menos, el grave inconveniente de escapar a todo control experimental; de modo que no satisface las condiciones exigibles a una hipótesis científica. Además, las categorías del pensamiento humano nunca están fijas en una forma definida: se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian según los lugares y los tiempos. La razón divina, por el contrario, es inmutable. ¿Cómo podría esta inmovilidad dar cuenta de esta incesante variabilidad?

Tales son las dos concepciones que se mantienen enfrentadas desde hace siglos; y si el debate se eterniza es porque, en verdad, los argumentos que intercambian son sensiblemente equivalentes. Si la razón sólo es una forma de experiencia individual, ya no existe la razón. Por otra parte, si se le reconocen los poderes que ella se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la coloca fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de estas opuestas dificultades, el espíritu permanece indeciso. En cambio, si se admite el origen social de las categorías, se hace posible una nueva actitud que, en nuestra opinión, permitiría escapar a estas dificultades encontradas.

La proposición fundamental del apriorismo es que el conocimiento está formado por dos clases de elementos, irreductibles entre sí como dos capas distintas y superpuestas<sup>16</sup>. Nuestra hipótesis mantiene íntegramente este principio. En efecto, los conocimientos que se denominan empíricos, los únicos que los teóricos del empirismo han utilizado siempre para construir la razón, son aquellos que la acción directa de las cosas suscita en nuestros espíritus. Éstos son, pues, estados individuales, que se explican enteramente<sup>17</sup> por la naturaleza psíquica del individuo. Por el contrario, si, como pensamos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad: dependen de la manera en que ésta esté constituida y orga-

16. Quizá pueda sorprender que no definamos el apriorismo por la hipótesis del innatismo. Pero, en realidad, este concepto sólo tiene un papel secundario en la doctrina. Es una manera simplista de representarse la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los contenidos empíricos. Decir de los primeros que son innatos no es más que una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal y como ésta se concibe habitualmente.

17. Al menos, en la medida en que hay representaciones individuales y, por lo tanto, íntegramente empíricas. Pero, de hecho, no hay ninguna representación en que estas dos especies de elementos no se encuentren estrechamente unidas.

nizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Entre estas dos especies de representaciones hay, pues, toda la distancia que separa lo individual de lo social, y derivar las segundas de las primeras es tan imposible como deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple<sup>18</sup>. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene características propias que no vuelven a encontrarse, o que no se encuentran bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen, pues, un contenido muy distinto al de las representaciones puramente individuales, y se puede asegurar de antemano que las primeras añaden algo a las segundas.

El procedimiento mismo por el que se forman las unas y las otras acaba de diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio, sino también en el tiempo; para construir las, una inmensa multitud de espíritus diferentes ha asociado, mezclado y combinado sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado allí su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy espe-

18. Por lo demás, no hay que entender esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No queremos decir que no haya nada en las representaciones empíricas que anuncie las representaciones racionales, ni que no haya en el individuo nada que pueda ser interpretado como el anuncio de la vida social. Si la experiencia fuera completamente extraña a todo lo que es racional, la razón no podría aplicarse a ella; del mismo modo, si la naturaleza psíquica del individuo fuera absolutamente refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un completo análisis de las categorías debería, pues, investigar esos gérmenes de racionalidad en la conciencia individual. Por otra parte, tendremos ocasión de volver sobre este punto en nuestras conclusiones. Todo lo que queremos establecer aquí es que, entre estos gérmenes indistintos de razón y la razón propiamente dicha, hay una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elementos minerales de que está formado el ser vivo y los atributos característicos de la vida, una vez constituida.

cial, infinitamente más rica y más compleja que la del individuo, se encuentra allí concentrada. Se comprende entonces cómo es que la razón tiene el poder de sobrepasar el alcance de los conocimientos empíricos. No lo debe a no sé qué virtud misteriosa, sino simplemente al hecho de que, según se dice con frecuencia, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por eso mismo, estrechamente limitado, y un ser social, que representa en nosotros la realidad más alta que podemos conocer por la observación en el orden intelectual y moral, me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario, y, en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que participa de la sociedad, el individuo se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender de dónde viene la necesidad de las categorías. Se dice de una idea que es necesaria cuando, por una especie de virtud interna, se impone al espíritu sin que la acompañe ninguna prueba. Hay, pues, algo en ella, algo que fuerza a la inteligencia, que lleva consigo la adhesión, sin examen previo. Esta singular eficacia es postulada por el apriorismo, pero sin dar cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del pensamiento es, simplemente, repetir que son necesarias. Pero si las categorías tienen el origen que nosotros les hemos atribuido, su ascendente no tiene ya por qué sorprendernos. En efecto, ellas expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; sobrepasando en extensión a todo el resto de nuestras nociones, dominan todas las particularidades de nuestra vida intelectual. Pues si los hombres no se entendieran en todo momento sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio,

de la causa, del número, etc., se volvería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, consiguientemente, toda vida en común. Además, la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no sólo necesita un cierto grado de conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico sin el que tampoco puede pasarse. Por esta razón, deja caer todo el peso de su autoridad sobre sus miembros, a fin de prevenir las disidencias. ¿Hay un espíritu que deroga ostensiblemente estas reglas de todo pensar? Ella no lo considera ya como un espíritu humano en el pleno sentido de la palabra, y le trata en consecuencia. Por eso, cuando, incluso en nuestro fuero interno, intentamos liberarnos de estas nociones fundamentales, sentimos que no somos completamente libres de hacerlo, que hay algo que se nos resiste, en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos juzga; pero, además, como la sociedad también está representada en nosotros, se opone, desde nuestro propio interior, a estas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ellas sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de esa autoridad muy especial que es inherente a la razón y que hace que aceptemos confiadamente sus sugerencias. Es la autoridad misma de la sociedad<sup>19</sup> que se extiende a ciertas maneras de pensar que son como las condiciones indispensables de toda acción común. La necesidad con la que se nos imponen las categorías no es, pues, efecto de simples hábitos, cuyo yugo podríamos sacudir con un pequeño esfuerzo; no es tampoco una necesidad física o metafísica, pues las categorías cambian según los lugares y los tiempos; es una particular suerte

19. A menudo se ha señalado que los trastornos sociales tenían como consecuencia la multiplicación de los trastornos mentales. Es una prueba más de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad<sup>20</sup>.

Pero si las categorías no traducen originalmente sino estados sociales, ¿no se deriva de ello que sólo pueden aplicarse al resto de la naturaleza como metáforas? Si están hechas únicamente para expresar realidades sociales, parece que no podrían extenderse a otros dominios más que por medio de una convención. Así, en tanto que nos sirven para pensar el mundo físico o biológico, sólo podrían tener el valor de símbolos artificiales, útiles en la práctica, pero sin relación con la realidad. Se volvería pues, por otro camino, al nominalismo y al empirismo.

Pero interpretar de esta manera una teoría sociológica del conocimiento es olvidar que, si bien la sociedad es una realidad específica, es, pese a ello, un imperio dentro de un imperio; forma parte de la naturaleza, de la que es la más alta manifestación. El reino social es un reino natural, que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. De modo que es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas —precisamente aquellas que las categorías tienen por

20. Hay analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no hay identidad, al menos actualmente. Hoy en día, la sociedad trata a los criminales de distinta manera que a los sujetos en los que sólo es anormal la inteligencia; es la prueba de que la autoridad ligada a las normas lógicas y la que es inherente a las normas morales, a pesar de importantes similitudes, no son de la misma naturaleza. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia, que verosímilmente no es primitiva, pues, durante mucho tiempo, la conciencia pública ha distinguido mal al alienado del delincuente. Nos limitaremos a indicar la cuestión. Se ve, por este ejemplo, el gran número de problemas que suscita el análisis de estas nociones, que generalmente pasan por ser elementales y simples y que, en realidad, son extremadamente complejas.



función expresar— no podrían, pues, ser esencialmente diferentes según los reinos de la realidad. Si, por razones que vamos a investigar<sup>21</sup>, se manifiestan de manera más evidente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aunque bajo formas más escondidas. La sociedad las vuelve más manifiestas, pero no tiene el privilegio de ello. He aquí de qué manera nociones que han sido elaboradas según el modelo de realidades sociales pueden ayudarnos a pensar realidades de otra naturaleza. Al menos, si cuando son así apartadas de su significación primera, estas nociones desempeñan, en algún sentido, el papel de símbolos, se trata de símbolos bien fundamentados. Si, por el mero hecho de que son conceptos contruidos, hay en ellas un artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza por aproximarse cada vez más a ella<sup>22</sup>. Del hecho de que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad, estén contruidas con elementos sociales, no hay que sacar la conclusión de que estén desprovistas de todo valor objetivo. Por el contrario, su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas<sup>23</sup>.

21. La cuestión se trata en la conclusión del libro.

22. El racionalismo, que es immanente a una teoría sociológica del conocimiento, se halla pues a medio camino entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo son, al contrario, objetos naturales; para nosotros son, en cierto sentido, obras de arte, pero de un arte que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecer ilimitadamente.

23. Por ejemplo, lo que está en la base de la categoría de tiempo es el ritmo de la vida social; pero si hay un ritmo en la vida colectiva, se puede asegurar que también lo hay en la vida individual y, en general, en la del universo. El primero es sólo más marcado y más evidente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se forma sobre la de grupo humano. Pero si los hombres forman grupos naturales, se puede presumir que existen, en las cosas, grupos a la vez

Renovada de este modo, la teoría del conocimiento parece, pues, llamada a reunir las ventajas contrapuestas de las dos teorías rivales, sin sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero, al mismo tiempo, se inspira en ese espíritu de positividad que el empirismo se esfuerza por satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero dando cuenta de él, y todo esto sin salir del ámbito de lo observable. Afirma como real la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explica, y por causas naturales. Las categorías dejan de ser consideradas como hechos primigenios e inanalizables; y, sin embargo, conservan una complejidad de la que no podrían dar razón análisis tan simplistas como aquellos con los que se contentaba el empirismo. Pues ellas aparecen entonces, no ya como nociones muy simples que cualquiera puede separar de sus observaciones personales y que la imaginación popular ha complicado malhadadamente, sino, al contrario, como sabios instrumentos del pensar, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el transcurso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual<sup>24</sup>. Toda una parte de la historia de la humanidad está de algún modo resumida allí. Es decir, que para llegar a comprenderlas y a juzgarlas, hay que recurrir a procedimientos distintos de los que se han usado hasta ahora. Para saber de qué están he-

análogos y diferentes. Son esos grupos naturales de cosas los que constituyen los géneros y las especies.

Son muchos los que opinan que no se puede atribuir un origen social a las categorías sin privarlas de todo valor especulativo, pues la sociedad, muy frecuentemente, pasa por no ser un objeto natural, y de ahí se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada que esté en la naturaleza. Pero tal conclusión no vale más que su principio.

24. Por eso es legítimo comparar las categorías con las herramientas; pues la herramienta es capital material acumulado. Por otra parte, entre las tres nociones de herramienta, de categoría y de institución existe un estrecho parentesco.

chas estas concepciones, que no hemos hecho nosotros, no es suficiente con interrogar a nuestra propia conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar la historia, hay que fundar toda una ciencia, ciencia compleja, que sólo puede avanzar lentamente, por un trabajo colectivo, y a la que la presente obra aporta, a título de ensayo, algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estas cuestiones el objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan para tomar desde su origen algunas, al menos, de estas nociones que, siendo originariamente religiosas, iban, sin embargo, a permanecer en la base de la mentalidad humana.

## Libro primero

### Cuestiones preliminares

Capítulo primero  
Definición del fenómeno religioso  
y de la religión <sup>1</sup>

Para poder averiguar cuál es la religión más primitiva y la más simple que podamos someter a observación, necesitamos ante todo definir qué conviene entender por religión; sin esto, nos expondríamos o a llamar religión a un sistema de ideas y de prácticas que no tuviera nada de religioso, o a dejar de lado hechos religiosos sin percibir su verdadera naturaleza. Lo que pone de manifiesto que este riesgo no es en absoluto imaginario y que no se trata de ningún modo de rendir tributo a un vano formalismo metodológico, es el hecho de que, por no haber tomado esta precaución, un estudioso al que, sin embargo, debe mucho la ciencia de las religiones comparadas, Frazer, no supo reconocer el carácter

1. Ya hemos intentado definir el fenómeno religioso en un trabajo que publicó *L'Année sociologique* (t. III, págs. 1 y ss.). La definición que dábamos entonces difiere, como se verá, de la que proponemos hoy. Explicaremos al final de este capítulo las razones que nos han llevado a esas modificaciones, que no implican, por otra parte, ningún cambio esencial en la concepción de los hechos. [\* Durkheim se refiere aquí a su trabajo «De la definición de los fenómenos religiosos» incluido en *Journal Sociologique* (edición citada, págs. 140-165). El enunciado de la definición allí propuesta se encuentra en la nota 68 de la página 93.]

profundamente religioso de creencias y ritos que serán estudiados más adelante y en los que, por nuestra parte, vemos el germen inicial de la vida religiosa en la humanidad\*. Es ésta una cuestión preliminar que debe ser tratada antes que ninguna otra. No es que pretendamos alcanzar desde ahora los caracteres profundos y verdaderamente explicativos de la religión; sólo se podrá determinarlos al final de la investigación. Pero lo que sí es necesario y posible es indicar cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan reconocer los fenómenos religiosos allá donde se encuentren y que impidan confundirlos con otros. Vamos a proceder ahora a esta operación preliminar.

Pero para que produzca los resultados esperables, hay que comenzar por liberar nuestro espíritu de toda idea preconcebida. Los hombres se han visto obligados a hacerse una idea de lo que es la religión mucho antes de que la ciencia de las religiones haya podido establecer sus comparaciones metódicas. Las necesidades de la existencia nos obligan a todos, creyentes o incrédulos, a representarnos de algún modo esas cosas en medio de las que vivimos, sobre las que tenemos que aportar juicios continuamente y a las que debemos tener en cuenta en nuestra conducta. Sólo que como esas nociones previas se han formado sin método, siguiendo los azares y casualidades de la vida, no merecen ningún crédito y deben ser mantenidas rigurosamente aparte del examen que va a desarrollarse a continuación. No es a nuestros prejuicios, a nuestras pasiones ni a nuestras costumbres a las que debemos pedirles los elementos de la definición que necesitamos, sino a la realidad misma que tratamos de definir.

\* J. G. Frazer (1854-1941) fue profesor en Cambridge y Liverpool; hoy es un autor casi olvidado, pero en su época gozó de una inmensa reputación. Su obra *Golden Bough* [*La rama dorada*; hay traducción castellana en el FCE] fue considerada como el más importante estudio comparado del fenómeno religioso.

Pongámonos, pues, frente a esta realidad. Dejando de lado toda concepción de la religión en general, consideremos las religiones en su realidad concreta y tratemos de entresacar lo que pueden tener en común; pues la religión sólo se puede definir en función de los caracteres que se encuentran en todas partes donde hay religión. De modo que en esta comparación haremos entrar todos los sistemas religiosos que podamos conocer, los del presente y los del pasado, los más primitivos y los más simples y también los más recientes y más refinados; pues no tenemos ningún derecho ni ningún medio lógico de excluir los unos para no retener más que los otros. Como sólo se ve en la religión una manifestación natural de la actividad humana, todas las religiones son instructivas, sin excepciones de ningún tipo, pues, a su manera, todas expresan al hombre y pueden así ayudarnos a comprender mejor este aspecto de nuestra naturaleza. Además, ya hemos señalado por qué la mejor manera de estudiar la religión es considerarla preferentemente bajo la forma que presenta en los pueblos menos civilizados<sup>2</sup>.

Pero para ayudar al espíritu a liberarse de esas concepciones usuales que, por su prestigio, pueden impedirle ver las cosas tal y como son, conviene, antes de abordar la cuestión por nuestra cuenta, examinar algunas de las definiciones más corrientes, en las que se expresan dichos prejuicios.

## I

Una noción que pasa generalmente por característica de todo lo que es religioso es la de lo sobrenatural. Por ello se entiende todo orden de cosas que sobrepasa la capacidad de

2. Véanse más arriba págs. 27-28. No insistimos más en la necesidad de estas definiciones previas ni en el método a seguir para proceder a ellas. Se verá la exposición de todo esto en nuestras *Règles de la méthode sociologique*, págs. 43 y ss. Cfr. *Le suicide*, págs. 1 y ss. (París, F. Alcan y posteriormente PUF).

nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión sería, pues, una especie de especulación sobre todo lo que no llega a comprender la ciencia, y más generalmente, el pensamiento definido. «Las religiones», dice Spencer, «diametralmente opuestas por sus dogmas, se ponen de acuerdo para reconocer tácitamente que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que le rodea, es un misterio que requiere una explicación»; él las hace, pues, consistir esencialmente en «la creencia en la omnipresencia de alguna cosa que sobrepasa la inteligencia»<sup>3</sup>. También Max Müller\* veía en toda religión «un esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inefable, una aspiración hacia lo infinito»<sup>4</sup>.

Es innegable que el sentimiento del misterio no ha dejado de representar un importante papel en algunas religiones, y especialmente en el cristianismo. Sin embargo, hay que añadir que la importancia de este papel ha variado singularmente en los diferentes momentos de la historia cristiana. Hay períodos en los que esta noción pasa a segundo plano y se borra. Para los hombres del siglo XVII, por ejemplo, el dogma no tenía nada de turbador para la razón; la fe se conciliaba sin esfuerzo con la ciencia y la filosofía, y los pensadores que, como Pascal, sentían vívidamente lo que hay de profundamente oscuro en las cosas estaban tan poco en armonía con su época que permanecieron incomprensidos por sus contemporáneos<sup>5</sup>. Parece que sería un tanto preci-

3. *Premiers principes*, trad. fr., págs. 38-39 (París, F. Alcan).

\* Max Müller (1823-1900), filólogo y orientalista alemán que desarrolló su trabajo en Inglaterra y especialmente en la Universidad de Oxford, dedicándose al estudio comparado de las religiones y a la edición de los más antiguos libros sagrados del hinduismo.

4. *Introduction à la science des religions*, pág. 17. Cfr. *Origine et développement de la religion*, pág. 21.

5. El mismo espíritu se encuentra también en la época de la escolástica, como pone de manifiesto la fórmula por la que se define, en este período, la filosofía: *Fides quaerens intellectum*.

pitado el hacer, de una idea sujeta a tales eclipses, el elemento esencial, incluso, de la religión cristiana únicamente.

En todo caso, lo cierto es que no aparece en la historia de las religiones, sino muy tardíamente; es totalmente extraña no sólo para los pueblos que llamamos primitivos, sino incluso para todos aquellos que no han alcanzado un cierto grado de cultura intelectual. Sin duda, cuando les vemos atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinarias, poblar el universo de principios singulares, hechos de los elementos más dispares, dotados de una especie de ubicuidad difícilmente representable, encontramos de buena gana en estas concepciones un aire de misterio. Nos parece que los hombres no han podido resignarse a ideas tan turbadoras para nuestra razón moderna si no es por su incapacidad para encontrar otras que sean más racionales. Sin embargo, al hombre primitivo esas explicaciones que nos sorprenden tanto le parecen, en realidad, enormemente sencillas. No ve en ellas una especie de *ultima ratio* a la que la inteligencia sólo se resigna en último extremo, sino la manera más inmediata de representarse y de comprender lo que observa a su alrededor. Para él no hay nada extraño en que, con la voz y el gesto, se pueda mandar a los elementos, detener o precipitar el curso de los astros, provocar la lluvia o interrumpirla, etc. Los ritos que emplea para asegurar la fecundidad de la tierra o la fertilidad de las especies animales de las que se alimenta no son, a sus ojos, más irracionales de lo que, a los nuestros, son los procesos técnicos de que se sirven nuestros expertos en agronomía para el mismo fin. Las potencias que pone en juego merced a estos procedimientos no le parecen tener nada de especialmente misterioso. Son fuerzas que, sin duda, difieren de las que concibe el científico moderno y cuyo uso nos enseña; tienen otra forma de comportarse y no se dejan someter por los mismos procedimientos; pero para el que cree en ellas, no son más ininteligibles de lo que lo son para el físico de nuestros días la gravedad o la electricidad. Por otra parte, en el curso de esta obra veremos que es

muy verosímil que la noción de las fuerzas naturales se derive de la noción de fuerzas religiosas; de modo que, entre éstas y aquellas, no podría haber el abismo que separa lo irracional de lo racional. Incluso el hecho de que las fuerzas religiosas sean pensadas a menudo en forma de entidades espirituales, de voluntades conscientes, no es en absoluto una prueba de su irracionalidad. La razón no siente *a priori* repugnancia a admitir que los cuerpos que llamamos inanimados estén movidos por inteligencias, como los cuerpos humanos, aunque la ciencia contemporánea acepta difícilmente esta hipótesis. Cuando Leibniz propuso que se concibiera el mundo exterior como una inmensa sociedad de espíritus entre los cuales no había ni podía haber más que relaciones espirituales, pensaba que obraba como racionalista, y no veía en este animismo universal nada que pudiera ofender al entendimiento.

Por otra parte, la idea de lo sobrenatural, tal y como la entendemos, es de ayer mismo: en efecto, supone la idea contraria, a la que niega, y que no tiene nada de primitivo. Para que se pueda decir de ciertos hechos que son sobrenaturales, hay que tener ya la conciencia de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, de que los fenómenos del universo están ligados entre ellos según relaciones necesarias, llamadas leyes. Una vez adquirido este principio, todo lo que va contra estas leyes debía aparecer, por fuerza, como fuera de la naturaleza y, en consecuencia, de la razón; pues lo que es natural en este sentido es también racional, ya que estas relaciones necesarias no hacen sino expresar la manera en que las cosas se encadenan lógicamente. Pero esta noción del determinismo universal tiene un origen reciente; ni siquiera los mayores pensadores de la Antigüedad clásica llegaron a tomar plena conciencia de ella. Es una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que descansan y que han demostrado con sus progresos. De modo que mientras faltaba o no estaba establecido con la suficiente solidez, los acontecimientos más maravillosos no tenían nada

que no pareciera perfectamente concebible. Mientras que no se sabía lo que el orden de las cosas tiene de inmutable y de inflexible, mientras que se veía en él la obra de voluntades contingentes, se debía encontrar natural que esas voluntades, u otras, pudieran modificarlo arbitrariamente. He aquí por qué las intervenciones milagrosas que los antiguos atribuían a sus dioses no eran, a sus ojos, milagros, en el sentido moderno del término. Para ellos, eran espectáculos bellos, raros o terribles objetos de sorpresa y maravilla (*θαύματα*, *mirabilia*, *miracula*); pero no veían allí, de ningún modo, una especie de visiones de un mundo misterioso en el que la razón no puede penetrar.

Nosotros podemos comprender tanto mejor esta mentalidad por cuanto no ha desaparecido por completo de nuestro entorno. Si bien el principio del determinismo está hoy sólidamente establecido en las ciencias físicas y naturales, sólo hace un siglo que ha comenzado a introducirse en las ciencias sociales, y su autoridad en ese terreno todavía se pone en duda. Sólo un pequeño número de inteligencias está firmemente convencido de la idea de que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un reino natural. La consecuencia es que todavía se creen posibles auténticos milagros. Se admite, por ejemplo, que el legislador puede crear de la nada una institución, por una simple y terminante orden de su voluntad, y transformar un sistema social en otro, lo mismo que los creyentes de tantas religiones admiten que la voluntad divina ha hecho surgir el mundo de la nada o puede transmutar arbitrariamente unos seres en otros. Por lo que concierne a los hechos sociales, todavía tenemos una mentalidad de primitivos. Y sin embargo, si en sociología hay tantos contemporáneos que se resisten aún a abandonar esta concepción desfasada, no es porque la vida de las sociedades les parezca oscura y misteriosa; por el contrario, si se contentan tan fácilmente con estas explicaciones, si se obstinan en defender esas ilusiones, desmentidas sin cesar por la experiencia, es porque los he-

chos sociales les parecen la cosa más clara del mundo; no encuentran en ellos verdadera oscuridad, no han reconocido aún la necesidad de recurrir a los laboriosos procedimientos de las ciencias sociales para disipar progresivamente esas tinieblas. Esta misma actitud se encuentra en la raíz de muchas creencias religiosas que nos sorprenden por su simplismo. Es la ciencia, y no la religión, la que ha enseñado a los hombres que las cosas son complejas y difíciles de entender.

Pero -replica Jevons<sup>6</sup>- el espíritu humano no tiene necesidad de una cultura propiamente científica para observar que existen secuencias determinadas entre los hechos y un orden constante de sucesión, y para percibir, por otra parte, que este orden se altera a menudo: el sol se eclipsa bruscamente, falta la lluvia en la época en la que se la espera, la luna tarda en reaparecer después de su periódica desaparición, etc. Como esos acontecimientos están fuera del curso ordinario de la realidad, son atribuidos a causas extraordinarias, excepcionales, es decir, en suma, extranaturales. Es así como la idea de lo sobrenatural habría nacido desde el principio de la historia y es así como, desde ese momento, el pensamiento religioso se habría encontrado dotado de su objeto apropiado.

Pero, en primer término, lo sobrenatural no se reduce, de ningún modo, a lo imprevisto. El nuevo hecho, igual que su contrario, forma parte de la naturaleza. Si constatamos que, en general, los fenómenos se suceden en un orden determinado, observamos igualmente que ese orden no es nunca más que aproximado, que no es idéntico a sí mismo de una vez para otra, que comporta toda clase de excepciones. Por poca experiencia que tengamos, estamos habituados a que nuestras expectativas sean frecuentemente defraudadas, y

6. *Introduction to the History of Religion*, págs. 15 y ss. [\* W. S. Jevons (1835-1882) fue un filósofo y economista inglés que se interesó mucho por los problemas de metodología científica.]

esas decepciones suceden con demasiada frecuencia como para que se nos aparezcan como extraordinarias. Una cierta contingencia es un resultado de la experiencia, lo mismo que una cierta uniformidad; no tenemos, pues, ninguna razón para remontar la una a causas y fuerzas enteramente diferentes de aquellas de las que depende la otra. Así, para que tengamos una idea de lo sobrenatural no basta con que seamos testigos de acontecimientos inesperados; es preciso, además, que éstos sean considerados imposibles, es decir, irreconciliables con un orden que, equivocadamente o no, nos parece implicado necesariamente en la naturaleza de las cosas. Sin embargo, son las ciencias positivas las que, poco a poco, han ido construyendo esta noción de un orden necesario, y, en consecuencia, la noción contraria no podría tampoco ser anterior a ellas.

Además, de cualquier manera que se representen los hombres las novedades que revela la experiencia, no hay nada en estas representaciones que pueda servir para caracterizar a la religión. Pues las concepciones religiosas tienen por objeto, ante todo, expresar y explicar no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que ellas tienen de regular y constante. Hablando en términos generales, los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las monstruosidades, de las rarezas y de las anomalías, que de la marcha habitual del universo, del movimiento de los astros, del ritmo de las estaciones, del despuntar de la vegetación todos los años, de la perpetuidad de las especies, etc. No es cierto, pues, que la noción de lo religioso coincida con la de lo extraordinario y lo imprevisto. Jevons responde que esta concepción de las fuerzas religiosas no es primitiva. Se habría comenzado por imaginarlas para dar cuenta de los desórdenes y accidentes, y sólo después se las habría utilizado para explicar las uniformidades de la naturaleza<sup>7</sup>. Pero no está claro qué es lo que habría podido de-

7. Jevons, pág. 23.

terminar a los hombres a atribuirles sucesivamente funciones tan manifiestamente contrarias. Además, la hipótesis según la cual los seres sagrados habrían estado al principio confinados en un papel negativo de perturbadores es enteramente arbitraria. Veremos, en efecto, que, desde las religiones más simples que conocemos, han tenido por misión esencial mantener, de una forma positiva, el curso normal de la vida<sup>8</sup>.

Así pues, la idea de misterio no tiene nada de original. No le ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos, al mismo tiempo que a la idea contraria. Por esa razón; sólo tiene importancia en un pequeño número de religiones avanzadas. No se puede, pues, hacer de ella el rasgo característico de los fenómenos religiosos sin excluir de la definición a la mayoría de los hechos a definir.

## II

Otra idea por medio de la que se ha intentado a menudo definir la religión es la de divinidad. «La religión», dice A. Réville, «es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano al espíritu misterioso cuyo dominio sobre el mundo y sobre él mismo reconoce, y al que desea sentirse unido»<sup>9</sup>. Es verdad que, si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y riguroso, la definición excluye a multitud de hechos manifiestamente religiosos. Las almas de los muertos, los espíritus de toda clase y todo rango con los que la imaginación religiosa de tantos pueblos distintos ha poblado la naturaleza, son siempre objeto de ritos, y a menudo incluso de un culto regular; y, sin embargo, no son dioses en el estricto sentido de la palabra. Pero para que queden comprendidos en la de-

8. Véase más adelante el libro tercero, cap. segundo.

9. *Prolégomènes à l'histoire des religions*, pág. 34.

finición, basta con sustituir la palabra dios por la más amplia de ser espiritual. Es lo que ha hecho Tylor: «El primer punto esencial, cuando se trata de estudiar sistemáticamente las religiones de las razas inferiores es», dice, «definir y precisar lo que se entiende por religión. Si se tiende a dar a entender con esta palabra la creencia en una divinidad suprema [...], cierto número de tribus se encontrarán excluidas del mundo religioso. Pero esta definición demasiado rigurosa tiene el defecto de identificar la religión con algunos de sus desarrollos particulares [...] Más vale, parece, establecer simplemente como definición mínima de la religión la creencia en seres espirituales»<sup>10</sup>. Por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee el común de los hombres; esta apelación conviene, pues, tanto a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios, como a las divinidades propiamente dichas. Es importante poner de relieve en seguida el particular concepto de la religión que esta definición implica. El único trato que podemos mantener con seres de esta clase se encuentra determinado por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos, pues, obrar sobre ellos de diferente manera a como obramos sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, intentando convencerles o conmoverles sea con ayuda de palabras (invocaciones, oraciones), sea por medio de ofrendas y sacrificios. V como la religión tendría por objeto regular nuestras relaciones con estos seres especiales, sólo podría haber religión allí donde hay oraciones, sacrificios, ritos propiciatorios, etc. Así se tendría un criterio muy simple

10. *La civilisation primitive*, I, pág. 491. [\* E. B. Tylor (1832-1917) es considerado como uno de los fundadores de la ciencia antropológica. Fue profesor de antropología en Oxford. En cuanto a la historia de las religiones, defendió la teoría del animismo como elemento fundamental de las religiones primitivas, lo que dio origen a una enconada polémica. El libro citado por Durkheim está traducido a nuestra lengua.]



que permitiría distinguir lo que es religioso de lo que no lo es. A este criterio se refiere sistemáticamente Frazer<sup>11</sup>, y, con él, numerosos etnógrafos<sup>12</sup>.

Pero por evidente que pueda parecer esta definición, a consecuencia de una serie de hábitos mentales que debemos a nuestra educación religiosa, hay numerosos hechos a los que no puede aplicarse y que pertenecen, sin embargo, al dominio de la religión.

En primer lugar, existen grandes religiones en las que está ausente la idea de dioses y de espíritus, o donde, al menos, sólo desempeña un papel secundario y borroso. Es el caso del budismo. El budismo, dice Burnouf, «se presenta, en oposición al brahmanismo, como una moral sin dios y un ateísmo sin naturaleza»<sup>13</sup>. «No reconoce ningún dios del que dependa el hombre», dice Barth, «su doctrina es absolutamente atea»<sup>14</sup>, y Oldenberg, por su parte, lo llama «una religión sin dios»<sup>15</sup>. En efecto, lo esencial del budismo reside en cuatro proposiciones, que los fieles llaman las cuatro nobles verdades<sup>16</sup>. La primera establece que la existencia del dolor está ligada al perpetuo transcurrir de las cosas; la segunda muestra que la causa del dolor está en el deseo; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las que

11. Desde la primera edición de *Golden Bough*, I, págs. 30-32.

12. Sobre todo Spencer y Gillen, e incluso Preuss, que llama mágicas a todas las fuerzas religiosas no individualizadas. [\* Sobre Baldwin Spencer y F. J. Gillen, autores de la obra *The Native Tribes of Central Australia*, que constituye la principal fuente de información de Durkheim sobre el tema, véanse las págs. 164-165.]

13. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2.<sup>a</sup> ed., pág. 464. La última palabra del texto significa que el budismo no admite ni siquiera la existencia de una naturaleza eterna.

14. Barth, *The Religions of India*, pág. 110.

15. Oldenberg, *Le Bouddha*, pág. 51.

16. Idem, *ibid.*, págs. 214 y 318. Cfr. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, págs. 389 y ss.

hay que pasar para llegar a esta supresión: la rectitud, la meditación y, por último, la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Una vez atravesadas estas tres etapas, se llega al final del camino, a la liberación, a la salvación por el Nirvána.

Pero en ninguno de estos principios se habla de divinidad. El budista no se preocupa por saber de dónde viene este mundo temporal donde vive y donde sufre. Lo toma como un hecho<sup>17</sup> y pone todo su esfuerzo en evadirse de él. Además, en esta tarea de salvación sólo puede contar consigo mismo; no tiene «ningún dios al que dar gracias, lo mismo que, en el combate, no llama a ninguno en su ayuda»<sup>18</sup>.

En lugar de rezar, en el sentido usual de la palabra, en lugar de volverse hacia algún ser superior e implorar su auxilio, se repliega sobre sí mismo y medita. Esto no quiere decir «que niegue abiertamente la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna»<sup>19</sup>; pero piensa que no les debe nada y que no tiene nada que hacer con ellos», pues el poder de éstos sólo puede extenderse a los bienes de este mundo, que carecen de valor para él. De modo que es ateo en cuanto que se desinteresa de la cuestión de saber si hay o no dioses. Además, aunque los hubiera, y cualquiera que fuese el poder de que estuvieran dotados, el santo, el liberado, se considera superior a ellos, pues lo que constituye la dignidad de los seres no es la extensión del poder que ejercen sobre las cosas, sino exclusivamente su grado de progreso en el camino de la salvación<sup>20</sup>.

Desde luego, Buda, al menos en algunos sectores de la Iglesia budista, ha acabado por ser considerado una especie

17. Oldenberg, pág. 258; Barth, pág. 110.

18. Idem, pág. 314.

19. Barth, pág. 109. «Tengo la íntima convicción», dice también Burnouf, «de que si Çákya no hubiera encontrado en torno suyo un panteón ya poblado con los dioses que he nombrado, no hubiera sentido ninguna necesidad de inventarlo» (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, pág. 119).

20. Burnouf, *op. cit.*, pág. 117.

de Dios. Tiene templos que le están consagrados; se ha vuelto objeto de un culto que, por otra parte, es muy sencillo, pues se reduce esencialmente a la ofrenda de algunas flores y a la adoración de reliquias o de imágenes consagradas. Casi no es otra cosa que un culto del recuerdo. Pero esta divinización de Buda, suponiendo que la expresión sea exacta, es privativa de lo que se ha denominado budismo septentrional. «Los budistas del sur», dice Kern, «y los menos adelantados de los budistas del norte, se puede afirmar, según los datos conocidos hoy, que hablan del fundador de su doctrina como de un hombre»<sup>21</sup>. Sin duda, atribuyen a Buda poderes extraordinarios, superiores a los que posee el común de los mortales; pero era una creencia muy antigua en la India, y muy generalizada, además, en multitud de diversas religiones, la de que un gran santo está dotado de virtudes excepcionales<sup>22</sup>; y, sin embargo, un santo no es un dios, no más que un sacerdote o un mago, a despecho de las cualidades sobrehumanas que a menudo se le atribuyen. Por otra parte, según los estudiosos más autorizados, esta especie de teísmo, y la compleja mitología que de ordinario le acompaña, sólo sería una forma derivada y desviada del budismo. Al principio, Buda sólo habría sido considerado «el más sabio de los hombres»<sup>23</sup>. «La concepción de un Buda que no fuera un hombre que ha llegado al más alto grado de santidad», dice Burnouf, «está fuera del círculo de las ideas que constituyen el fondo de los sūtras simples»<sup>24</sup>; y además, el mismo autor añade: «Su humanidad ha seguido siendo un hecho tan incontestablemente reconocido por todos, que ni

21. Kern, *op. cit.*, pág. 289.

22. «La creencia universalmente admitida en la India de que una gran santidad está necesariamente acompañada de facultades sobrenaturales: ése es el único apoyo que él (Çākya) debía encontrar en los espíritus» (Burnouf, pág. 119).

23. Burnouf, pág. 120.

24. *Idem*, pág. 107.

siquiera los autores de leyendas, a los que costaban tan pocos los milagros, tuvieron la idea de convertirlo en un dios después de su muerte»<sup>25</sup>. Así pues, es legítimo preguntarse si ha llegado alguna vez a despojarse completamente de ese carácter humano, y si se tiene derecho a asimilarlo completamente a un dios<sup>26</sup>; en todo caso, lo sería a un dios de una naturaleza muy particular, y cuyo papel no se parece de ningún modo al de otras personalidades divinas. Pues un dios es ante todo un ser vivo con el que el hombre tiene que contar y con quien puede contar; pero Buda ha muerto, ha entrado en el Nirvāna y no puede influir en absoluto sobre la marcha de los acontecimientos humanos<sup>27</sup>.

Sea lo que fuese lo que se piense de la divinidad de Buda, queda en pie el hecho de que es un concepto absolutamente exterior a lo que es verdaderamente esencial en el budismo. En efecto, el budismo consiste ante todo en la noción de salvación, y la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y se la pone en práctica. Sin duda, ésta no hubiera podido conocerse si no hubiera venido Buda a revelarla; pero, una vez hecha la revelación, quedaba cumplida la tarea de Buda. A partir de este instante, él dejó de ser un factor necesario de la vida religiosa. La práctica de las cuatro verdades santas sería posible incluso en el caso de que el recuerdo de quien las dio a conocer se hubiera borrado del recuerdo<sup>28</sup>.

25. Burnouf, pág. 302.

26. Es lo que Kern expresa en estos términos: «En ciertos aspectos, es un hombre; en ciertos aspectos, no es un hombre; en ciertos aspectos, no es ni lo uno ni lo otro» (*op. cit.*, I, pág. 290).

27. «La idea de que el jefe divino de la comunidad no está ausente de los suyos, sino que permanece realmente entre ellos como su maestro y su rey, de manera que el culto no es otra cosa que la expresión de la perpetuidad de esta vida común, es una idea completamente extraña para los budistas. Su maestro está en el Nirvāna; si sus fieles clamasen hacia él, no podría oírles» (Oldenberg, *Le Bouddha*, pág. 368).

28. «La doctrina budista, en sus rasgos esenciales, podría existir, tal y como existe en la realidad, y serle absolutamente extraña la noción de

Muy diferente es lo que ocurre en el caso del cristianismo, que es inconcebible sin la idea siempre presente y el culto siempre practicado de Cristo; pues es por Cristo, siempre vivo e inmolado cada día, por quien la comunidad de los fieles continúa en comunicación con la fuente suprema de la vida espiritual<sup>29</sup>.

Todo lo precedente se puede aplicar también a otra gran religión de la India, al jainismo. Además, ambas doctrinas coinciden sensiblemente en su concepción del mundo y de la vida. «Como los budistas», dice Barth, «los jainitas son ateos. No admiten a un creador; para ellos, el mundo es eterno, y niegan explícitamente que pueda existir un ser perfecto desde toda la eternidad. El Jina ha llegado a ser perfecto, pero no lo ha sido siempre». Lo mismo que los budistas del norte, los jainitas, o al menos algunos de ellos, se han convertido, sin embargo, a una especie de deísmo; en las inscripciones del Deccan se habla de *Jinapati*, una especie de Jina supremo, al que llaman el primer creador; pero tal lenguaje, dice el mismo autor, «está en contradicción con las declaraciones más explícitas de sus escritores más autorizados»<sup>30</sup>.

Por otra parte, si esta indiferencia hacia lo divino se ha desarrollado hasta tal punto en el budismo y en el jainismo, es porque estaba ya en germen en el brahmanismo, del que una y otra religión se han derivado. Al menos en algunas de sus formas, la especulación brahmánica conducía a «una explicación francamente materialista y atea del universo»<sup>31</sup>. Con el tiempo, las múltiples divinidades que los pueblos de la India habían adorado al principio, llegaron a fundirse —por así

Buda» (Oldenberg, pág. 322). Y lo que se dice del Buda histórico puede aplicarse también a todos los Budas mitológicos.

29. Véase, en el mismo sentido, Max Müller, *Natural Religion*, págs. 103 y ss. y 190.

30. *Op. cit.*, pág. 146.

31. Barth, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, pág. 548.

decir— en una especie de principio único, impersonal y abstracto, esencia de todo lo que existe. Esta realidad suprema, que no tiene ya nada de personalidad divina, la contiene el hombre dentro de sí, o más bien es uno con ella, puesto que fuera de ella no existe nada. Para encontrarla y unirse a ella, no tiene, pues, que buscar ningún apoyo exterior, fuera de sí mismo: basta con que se concentre en sí mismo y medite. «Cuando», dice Oldenberg, «el budismo emprende esta gran empresa de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se salva a sí mismo, y crear una religión sin dios, la especulación brahmánica ya había preparado el terreno para esta tentativa. La noción de divinidad ha retrocedido paso a paso; las figuras de los antiguos dioses palidecen y se borran; Brahma reina en su eterna quietud, muy por encima del mundo terrestre, y ya sólo queda una persona que tome parte activa en la gran tarea de la liberación: el hombre»<sup>32</sup>. He aquí, pues, cómo una parte considerable de la evolución religiosa ha consistido, en suma, en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad. He aquí grandes religiones en las que las invocaciones, ritos propiciatorios, sacrificios y oraciones propiamente dichas están muy lejos de ocupar un lugar preponderante y que, en consecuencia, no presentan el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones auténticamente religiosas.

Pero incluso en el seno de las religiones deístas se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de toda idea de dioses o de seres espirituales. En primer lugar, hay una multitud de prohibiciones. Por ejemplo, la Biblia ordena a la mujer que, cada mes, viva aislada durante un período determinado<sup>33</sup>; la obliga a un aislamiento análogo durante el parto<sup>34</sup>; prohíbe uncir juntos al asno y al caballo, llevar un vestido en el que se mezclen el cáñamo

32. *Le Bouddha*, pág. 51.

33. I Samuel, 21, 6.

34. Levítico, XII.

y el lino<sup>35</sup>, sin que sea posible saber qué papel puede haber jugado la creencia en Yahvé en estas prohibiciones; pues él está ausente de todas las relaciones que se prohíben de esta manera, y no podría estar interesado en ellas. Y estas prohibiciones no son peculiares de los hebreos, sino que, bajo formas distintas, se pueden encontrar, con el mismo carácter, en innumerables religiones.

Desde luego, estos ritos son puramente negativos, pero no por ello dejan de ser religiosos. Además, hay otros que reclaman de los fieles prestaciones activas y positivas y que, sin embargo, son de la misma naturaleza. Obran por sí mismos, sin que su eficacia dependa de ningún poder divino; suscitan mecánicamente los efectos que son su razón de ser. No consisten ni en oraciones ni en ofrendas dirigidas a un ser de cuya buena voluntad depende el resultado esperado, sino que este resultado se obtiene mediante el juego automático de la operación ritual. Especialmente, tal es el caso del sacrificio en la religión védica. «El sacrificio», dice Bergaigne, «ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes»<sup>36</sup>; es todopoderoso por sí mismo, sin ninguna influencia divina. Es él, por ejemplo, el que rompió las puertas de la caverna donde estaban encerradas las auroras y el que hizo brotar la luz del día<sup>37</sup>. De igual modo, son los himnos apropiados los que, por una acción directa, han hecho que se viertan sobre la tierra las aguas del cielo, y eso a despecho de los dioses<sup>38</sup>. La práctica de ciertas auste-

35. Deuteronomio, XXII, 10 y 11.

36. *La religion védique*, I, pág. 122.

37. *Ibid.*, pág. 133.

38. «Ningún texto», dice Bergaigne, «testimonia mejor la conciencia de una acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso X, 32, 7, en el que esta creencia se expresa en términos generales, aplicables al hombre actual lo mismo que a sus antepasados reales o mitológicos: "el ignorante ha interrogado al sabio; obra instruido por el sabio y he aquí el provecho de la instrucción: obtiene el derramamiento de los rápidos"» (pág. 137).

ridades tiene la misma eficacia. Hay más: «El sacrificio es hasta tal punto el principio por excelencia, que se le atribuye, no sólo el origen de los hombres, sino incluso el de los dioses. Tal concepción puede, con razón, parecer extraña. Se explica, sin embargo, como una de las últimas consecuencias de la idea de la omnipotencia del sacrificio»<sup>39</sup>. Así, en toda la primera parte del trabajo de Bergaigne se trata sólo de sacrificios en los que las divinidades no tienen parte alguna.

Este hecho no es exclusivo de la religión védica; por el contrario, alcanza un alto grado de generalidad. En todo culto existen prácticas que obran por sí mismas, por una eficacia que les es propia, y sin que ningún dios se interponga entre el individuo que ejecuta el rito y el fin perseguido. Cuando en la fiesta de los Tabernáculos el judío movía el aire agitando rítmicamente ramas de sauce, lo hacía para provocar que se levantara el viento y cayese la lluvia; y se creía que el fenómeno deseado era un resultado automático del rito, suponiendo que éste se hubiera ejecutado correctamente<sup>40</sup>. Por otro lado, esto es lo que explica la importancia primordial que reviste en casi todos los cultos la parte material de las ceremonias. Este formalismo religioso, que casi con seguridad es la primera manifestación del formalismo jurídico, proviene de que, como la fórmula a pronunciar y los movimientos a ejecutar tienen en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían si no fuesen exactamente fieles al tipo consagrado por el éxito.

De modo que hay ritos sin dioses, e incluso hay ritos de los que derivan dioses. No todas las virtudes religiosas emanan de personalidades divinas, y hay relaciones culturales que tienen otro objeto que unir al hombre con una divinidad. La religión sobrepasa, pues, la idea de dioses o de espí-

39. *Ibid.*, pág. 139.

40. Se encontrarán otros ejemplos en Hubert, en la voz «magia» del *Dictionnaire des Antiquités*, VI, pág. 1.509.

ritus y, consiguientemente, no puede definirse exclusivamente en función de esta última.

### III

Descartadas estas definiciones, enfrentémonos nosotros mismos con el problema.

Señalemos ante todo que, en todas estas fórmulas, es la naturaleza de la religión en su conjunto lo que se trata de expresar directamente. Se procede como si la religión formase una especie de entidad indivisible, mientras que es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y de ceremonias. Pero un todo sólo puede ser definido con relación a las partes que lo constituyen. Es pues más conforme al método el intentar caracterizar los fenómenos elementales de los que se deriva toda religión, antes que el sistema producto de su unión. Este método se impone tanto más por el hecho de que existen fenómenos religiosos que no dependen de ninguna religión determinada. Tales son los que constituyen la materia del folklore. Son, generalmente, restos de religiones desaparecidas, supervivencias desorganizadas; pero también hay otros que se han ido formando espontáneamente bajo el influjo de causas locales. En nuestros países europeos, el cristianismo se ha esforzado por absorberlos y assimilarlos: les ha conferido un color cristiano. Sin embargo, hay muchos que han perdurado hasta una fecha reciente o que perduran aún con relativa autonomía: fiestas del árbol de mayo, del solsticio de verano, del carnaval, diversas creencias relativas a genios o a espíritus locales, etc. Aunque se va borrando el carácter religioso de estos hechos, su importancia religiosa sigue siendo tal que han permitido a Mannhardt y a su escuela renovar la ciencia de las religiones. Por eso, una definición que no los tuviera en cuenta no abarcaría todo lo que es religioso.

Los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensar del movimiento.

Los ritos sólo pueden ser definidos y distinguidos de otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, por la naturaleza especial de su objeto. Como un rito, también una regla moral nos prescribe formas de actuación, pero dirigiéndose a objetos de diferente género. Es, pues, el objeto del rito lo que habría que caracterizar para poder caracterizar al rito mismo. Pero es la creencia donde se expresa la naturaleza especial de ese objeto. Luego no se puede definir el rito hasta haber definido la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan un mismo carácter: suponen una clasificación de las cosas, reales o irreales, que se representan los hombres en dos clases o en dos géneros opuestos, generalmente designados por dos términos diferentes, que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una roca, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera o una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter; incluso podemos decir que no existe rito que no lo posea en cierto grado. Hay nombres, palabras o fórmulas que no pueden ser pronunciados, salvo por boca de personas consagradas; hay gestos o movimientos que no

pueden ser ejecutados por todo el mundo. Si el sacrificio védico ha tenido tal eficacia, si incluso, según la mitología, ha generado dioses, en vez de ser un medio de ganar su favor, es porque poseía una virtud comparable a la de los seres más sagrados. El círculo de los objetos sagrados no puede, pues, ser determinado de una vez por todas; su extensión es infinitamente variable, según las religiones. Lo que hace que el budismo sea una religión es el hecho de que, a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, de las cuatro santas verdades y de las prácticas que se derivan de ellas<sup>41</sup>.

Hasta aquí nos hemos limitado a enumerar, a título de ejemplo, un cierto número de cosas sagradas; ahora nos falta indicar por qué características generales se distinguen de las cosas profanas:

En primer lugar, se podría sentir la tentación de definir a las cosas sagradas por el lugar que se les asigna generalmente en la jerarquía de los seres. Ellas son consideradas de buen grado como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y en particular al hombre cuando éste sólo es un hombre y no tiene, por sí mismo, nada de sagrado. En efecto, se le representa ocupando una situación inferior y de dependencia con respecto a ellas, y esta representación no carece de verdad. Sólo que no hay nada allí que sea verdaderamente característico de lo sagrado. No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada con relación a la primera. Los esclavos dependen de sus amos, los súbditos de su rey, los soldados de sus jefes, las clases inferiores de las clases dirigentes, el avaro de su oro, el ambicioso del poder y las manos que lo detentan; de modo que, aunque se dice a veces que un hombre tiene por religión a los seres o cosas a las que reconoce de este modo un valor eminente y una especie de superioridad con relación a sí mismo, está claro que, en todos esos casos, la palabra se

41. Sin hablar del sabio y del santo, que practican estas verdades y, por esa razón, son sagrados.

toma en un sentido metafórico y no hay nada en esas relaciones que sea propiamente religioso<sup>42</sup>.

Por otra parte, no hay que perder de vista que hay cosas sagradas en grado sumo y frente a las cuales el hombre se siente relativamente a gusto. Un amuleto tiene carácter sagrado, y, sin embargo, el respeto que inspira no tiene nada de excepcional. Incluso frente a los dioses, el hombre no siempre está en un estado tan claro de inferioridad, pues sucede muy a menudo que ejerce sobre ellos una verdadera coacción física para obtener lo que desea. Se pega al fetiche con el que no se está contento, a reserva de reconciliarse con él si acaba por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador<sup>43</sup>. Para procurar la lluvia, se tiran piedras en la fuente o en el lago sagrado donde se supone que reside el dios de la lluvia; por este medio, se cree obligarlo a salir y mostrarse<sup>44</sup>. Por otro lado, si bien es cierto que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. Los dioses, por su parte, tienen también necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios, morirían. Nosotros tendremos incluso ocasión de mostrar que esa dependencia de los dioses respecto a sus fieles se mantiene hasta en las religiones más idealistas.

Pero si una distinción puramente jerárquica resulta un criterio a la vez demasiado general y demasiado impreciso, sólo nos queda la posibilidad de definir lo sagrado frente a lo profano basándonos en su heterogeneidad. Sólo que lo

42. Esto no quiere decir que esas relaciones no puedan tomar un carácter religioso. Pero no tienen por qué tenerlo. [\* Un ejemplo bien conocido de cualquiera que ame la literatura castellana lo tenemos en las palabras de Calisto de *La Celestina* (acto I); aquel célebre «Melibeo soy, y a Melibea adoro, y en Melibea creo y a Melibea amo».]

43. Schultze, *Fetichismus*, pág. 129.

44. Se encontrarán ejemplos de estas costumbres en Frazer, *Golden Bough* (a), 2.<sup>a</sup> ed., I, págs. 81 y ss. [\* Para ejemplos como los aquí citados, véase sobre todo el capítulo V de *La rama dorada* (cfr. nota del editor, de pág. 60).]

que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esa clasificación de las cosas, distinguiéndola de cualquier otra, es el hecho de que es muy particular: *es absoluta*. No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada al lado de ésta: pues el bien y el mal son dos clases de contrarios de un mismo género, a saber, el moral, como la salud y la enfermedad son sólo dos aspectos diferentes de un mismo orden de hechos, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos siempre y en todas partes por el espíritu humano como géneros separados, como dos mundos entre los que no hay nada en común. Las fuerzas que se mueven en uno no son simplemente las que se encuentran en el otro, sólo que en mayor grado; son de otra naturaleza. Esta oposición se concibe de maneras diferentes, según las religiones. Aquí, para separar estas dos especies de cosas pareció suficiente con totalizarlas en regiones distintas del universo físico; allá, unas son lanzadas a un medio ideal y trascendente, mientras que el mundo material se les entrega en propiedad a las otras. Pero, aunque las formas de la oposición son variables<sup>45</sup>, el hecho mismo de la oposición es universal.

Sin embargo, esto no quiere decir que un ser no pueda pasar nunca de uno de los mundos al otro: pero la forma en que ese paso se produce, cuando tiene lugar, evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. En efecto, implica una verdadera metamorfosis. Esto es lo que muestran, en

45. El concepto según el cual lo profano se opone a lo sagrado como lo irracional a lo racional, lo inteligible a lo misterioso, no es más que una de las formas bajo las que se expresa esta oposición. Una vez constituida, la ciencia ha tomado un carácter profano, sobre todo desde el punto de vista de las religiones cristianas; de modo que se pensó que no podía aplicarse a las cosas sagradas.

particular, los ritos de iniciación tal y como son practicados por multitud de pueblos. La iniciación es una larga serie de ceremonias que tiene por objeto introducir al joven en la vida religiosa: él sale por vez primera del mundo puramente profano en que se ha desarrollado su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Ahora bien, este cambio de estado no se concibe como el desarrollo sencillo y regular de gérmenes preexistentes, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que en ese momento el joven muere, que deja de existir la persona determinada que era él, y que, al instante, otra sustituye a la precedente. Renace bajo una nueva forma. Se supone que ciertas ceremonias apropiadas llevan a cabo esta muerte y este renacimiento, que no se entienden simplemente en un sentido simbólico, sino que se toman al pie de la letra<sup>46</sup>. ¿No es esto una prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso en que se convierte hay solución de continuidad?

Es tanta esta heterogeneidad, que incluso degenera a menudo y se convierte en un verdadero antagonismo. Los dos mundos no sólo se conciben como separados, sino como hostiles y como celosos rivales entre sí. Como no puede pertenecer plenamente a uno de ellos sino a condición de haber salido totalmente del otro, se exhorta al hombre a que se aparte totalmente de lo profano para lle-

46. Véase Frazer, «On some Ceremonies of the Central Australian Tribes», en *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, págs. 313 y ss. Por otra parte, la teoría es extremadamente general. En la India, la simple participación en el acto sacrificial tiene los mismos efectos; el sacrificador, por el mero hecho de entrar en el círculo de las cosas sagradas, cambia de personalidad (v. Hubert y Mauss, «Essai sur le sacrifice», en *L'Année sociologique*, II, pág. 101). [\* «Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio» por H. Hubert y M. Mauss: constituye el capítulo III (págs. 193-357) del tomo I de la edición de las *Obras* de Mauss, citada más arriba.]

var una vida exclusivamente religiosa. De ahí el monaquismo, que, fuera y al lado del medio natural en que el común de los hombres vive la vida secular, organiza artificialmente otro, cerrado al primero y que tiende casi a ser su contrafigura. De ahí el ascetismo místico, cuyo objeto es extirpar del hombre todo lo que pueda quedar en él de apego por el mundo profano. De ahí, finalmente, todas las formas del suicidio religioso, consecuencia lógica de este ascetismo; pues la única manera de escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida.

La oposición entre estos dos géneros, además, se traduce al exterior por un signo visible que permite reconocer fácilmente esta clasificación tan especial, dondequiera que exista. Como la noción de lo sagrado está, siempre y en todo lugar, separada de la noción de lo profano en el pensamiento humano, y como concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu siente una invencible repugnancia a que los objetos correspondientes se confundan o simplemente entren en contacto; pues una tal promiscuidad, o incluso una contigüidad demasiado directa, contradicen con excesiva violencia el estado de disociación en el que estas ideas se encuentran en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el punto de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos; pues si lo profano no pudiera entrar de ningún modo en relación con lo sagrado, éste no serviría para nada. Pero, además de que esta puesta en contacto es siempre una operación delicada por sí misma, que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada<sup>47</sup>, no puede llegar a ser posible sin que lo profano pierda sus caracteres específicos, sin que se vuelva a su vez sagrado en alguna medida y hasta cierto grado. Los dos géneros no pue-

47. Véase más arriba lo que decimos de la iniciación, pág. 81.

den aproximarse conservando, al mismo tiempo, su propia naturaleza.

Esta vez sí tenemos un primer criterio con respecto a las creencias religiosas. Sin duda, en el interior de estos dos géneros fundamentales hay especies secundarias, que, a su vez, son más o menos incompatibles unas con otras<sup>48</sup>. Pero lo que es característico del fenómeno religioso es el hecho de que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo cuanto existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas, aquellas a las que se aplican las prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, sea unas con otras, sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas.

Cuando cierto número de cosas sagradas mantienen entre sí relaciones de coordinación y subordinación, formando un sistema con cierta unidad, pero que no entra, a su vez, en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y sus correspondientes ritos constituye una religión. En esta definición puede verse que una religión no depende necesariamente de una sola y misma idea, no se reduce a un principio único que, diversificándose según las circunstancias a las que se aplica, permanece en el fondo siempre idéntico a sí mismo: es un todo formado por partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo homogéneo de cosas sagradas, o incluso cada cosa sagrada de cierta importancia, constituye un centro de organización al-

48. Nosotros mismos mostraremos, más adelante, cómo, por ejemplo, ciertas clases de cosas sagradas entre las que existe incompatibilidad se excluyen mutuamente como lo sagrado excluye a lo profano (lib. II, cap. 1, § 2.º).



rededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay ninguna religión, por unitaria que pueda ser, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Hasta el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, que por otro lado es triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc. Una religión tampoco se reduce, por lo general, a un culto único, sino que consiste en un sistema de cultos, dotados de cierta autonomía. Por otra parte, esta autonomía es variable. A veces, los cultos están jerarquizados y subordinados a uno predominante que incluso acabará por absorberlos; pero puede suceder también que estén simplemente yuxtapuestos y confederados. Precisamente la religión que vamos a estudiar nos proporcionará un ejemplo de esta última organización.

Al mismo tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida: es porque no están, o ya no están integrados en un sistema religioso. Que se mantenga, por razones específicas, alguno de los cultos de los que hablábamos hace un momento mientras desaparece el conjunto del que formaba parte, y sólo sobrevivirá en un estado de desintegración. Es lo que les ha sucedido a tantos cultos agrarios como se perpetúan en el folklóre. En algunos casos, ni siquiera es un culto, sino una simple ceremonia, un rito particular que persiste bajo esta forma<sup>49</sup>.

Aunque esta definición sea sólo preliminar, ya nos permite entrever en qué terminos debe plantearse el problema que, necesariamente, es predominante en la ciencia de las religiones. Cuando se cree que los seres sagrados sólo se distinguen de los otros por la mayor o menor intensidad de los poderes que se les atribuyen, la cuestión de saber cómo los hombres han podido tener semejante idea es bastante sencilla: basta con investigar cuáles son las fuerzas que, por su excepcional

49. Es el caso, por ejemplo, de algunos ritos nupciales o funerarios.

energía, han podido impresionar al espíritu humano con la suficiente viveza como para inspirar sentimientos religiosos. Pero si, como hemos tratado de establecer, las cosas sagradas son de diferente naturaleza que las profanas, si son de una esencia diferente, el problema es mucho más complejo. Pues entonces es necesario preguntarse qué ha podido llevar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, mientras que nada en la experiencia sensible parece poder sugerirle la idea de una dualidad tan radical.

#### IV

Sin embargo, esta definición aún no está completa, pues conviene por igual a dos órdenes de hechos que, aunque emparentados, requieren una diferenciación: son la magia y la religión.

También la magia se compone de creencias y ritos. Como la religión, tiene sus mitos y sus dogmas; sólo que éstos son más rudimentarios, sin duda porque, como persigue fines técnicos y utilitarios, no pierde el tiempo en puras especulaciones. Tiene, igualmente, sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus oraciones, sus cantos y sus danzas. Los seres a los que el mago invoca, las fuerzas que pone en actividad, no sólo son de la misma naturaleza que las fuerzas y seres a los que se dirige la religión: muy a menudo son exactamente los mismos. Así, por ejemplo, hasta en las sociedades más inferiores las almas de los muertos son cosas esencialmente sagradas y objeto de ritos religiosos, pero al mismo tiempo han representado un papel considerable en la magia. Lo mismo en Australia<sup>50</sup> que en Melanesia<sup>51</sup>, tanto

50. Véase Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, págs. 534 y ss., y *Northern Tribes of Central Australia*, pág. 463; Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, págs. 359-361.

51. Véase Codrington, *The Melanians*, cap. XII.

en Grecia como en los pueblos cristianos<sup>52</sup>, las almas de los muertos, sus huesos y sus cabellos, figuran entre los intermediarios de los que el mago se sirve con mayor frecuencia. Los demonios también son un instrumento habitual de la acción mágica\*. Pero los demonios, a su vez, son seres rodeados de prohibiciones; también ellos están separados, viven en un mundo aparte, y a menudo es difícil distinguirlos de los dioses propiamente dichos<sup>53</sup>. Por otra parte, incluso en el cristianismo, ¿no es acaso el diablo un dios caído y, hasta dejando aparte sus orígenes, no tiene un carácter religioso de que el infierno que preside es un engranaje indispensable de la religión cristiana? Incluso se dan casos en que divinidades regulares y oficiales son invocadas por el mago. A veces son los dioses de un pueblo extranjero; por ejemplo, los magos griegos hacían intervenir a los dioses egipcios, asirios o judíos. A veces, son incluso dioses nacionales: Hécate y Diana eran objeto de un culto mágico; la Virgen, Cristo y los santos han sido utilizados de igual manera por los brujos cristianos<sup>54</sup>.

¿Habrá que decir, pues, que la magia no puede distinguirse rigurosamente de la religión; que la magia está llena de religión, como la religión de magia, y que, en consecuencia, es imposible separarlas y definir las aisladamente? Pero lo que hace que esta tesis sea difícil de sostener es la marcada repugnancia que la religión siente por la magia y, en revancha, la hostilidad de la segunda por la primera. La magia muestra una especie de placer profesional en la profanación de las cosas santas<sup>55</sup>, en sus ritos vuelve del revés las cere-

52. Véase Hubert, artículo «Magia», en *Dictionnaire des Antiquités*.

\* El vocablo «demonios» es usado aquí en el sentido de espíritus personalizados en general, y no sólo de diablos.

53. Por ejemplo, en Melanesia el *tindalo* es un espíritu religioso unas veces y mágico otras (Codrington, págs. 125 y ss. y 194 y ss.).

54. Véase Hubert y Mauss, «Théorie générale de la magie», en *L'Année sociologique*, t. VII, págs. 83-84.

55. Por ejemplo, en la misa negra se profana la hostia.

monias religiosas<sup>56</sup>. Por su parte, la religión, aunque no siempre ha condenado y prohibido los ritos mágicos, en general los mira con malos ojos. Como ponen de relieve Hubert y Mauss, en los procedimientos del mago hay algo fundamentalmente antirreligioso<sup>57</sup>. Por muchas relaciones que pueda haber entre estas dos clases de instituciones, es difícil que no se opongan en algún respecto; y es tanto más importante averiguar en qué se diferencian por cuanto que nosotros tratamos de limitar nuestra investigación a la religión, deteniéndonos allá donde comienza la magia.

Veamos cómo puede trazarse una línea de demarcación entre ambos dominios.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios. No sólo son admitidas a título individual por todos los miembros de dicha colectividad; son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común. Lo que llamamos una Iglesia es una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. La Iglesia puede ser estrictamente nacional o puede extenderse más allá de las fronteras; puede incluir a todo un pueblo (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), o puede incluir tan sólo una fracción del mismo (las sociedades cristianas desde el advenimiento del protestantismo); puede estar dirigida por un cuerpo de sacerdotes, puede también estar casi completamente desprovista de órganos directivos titulares<sup>58</sup>.

56. Se da la espalda al altar, o se rodea el altar comenzando por la izquierda, en vez de hacerlo por la derecha.

57. *Loc. cit.*, pág. 19.

58. Sin duda, es poco frecuente que una ceremonia no tenga un director en el momento de su celebración; incluso en las sociedades

Pero allá donde observamos vida religiosa ésta tiene por sustrato un grupo definido. Incluso los así llamados cultos privados, como el culto doméstico o el culto corporativo, cumplen esta condición; pues siempre son celebrados por una colectividad, la familia o la corporación. Y además, lo mismo que estas religiones particulares casi siempre son sólo formas especiales de una religión más general, que abarca la totalidad de la vida<sup>59</sup>, esas Iglesias restringidas no son otra cosa, en realidad, que capillas de una Iglesia más vasta que, precisamente a causa de su extensión, es más merecedora de dicho nombre<sup>60</sup>.

Con la magia sucede algo completamente distinto. Desde luego, las creencias mágicas no carecen de cierta generalidad; con gran frecuencia están difundidas en amplias capas de la población, e incluso hay muchos pueblos en los que no cuentan con menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero su objeto no es el de vincular entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, viviendo una misma vida. No hay una Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que le consultan, lo mismo que entre estos individuos, no hay lazos duraderos que los constituyan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los

más rudimentariamente organizadas, de ordinario hay hombres a los que la importancia de su rol social lleva a ejercer una influencia directa sobre la vida religiosa (por ejemplo, los jefes de los grupos locales en algunas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones es aún muy fluctuante.

59. En Atenas, los dioses a los que se dirige el culto doméstico no son sino formas especializadas de los dioses de la ciudad (*Ζεύς κτήσιος*, *Ζεύς οἰκέτης*). De igual manera, en la Edad Media los patronos de las cofradías son santos del calendario. [\* Estas dos expresiones griegas significan «Zeus edificador» y «Zeus poblador».]

60. Pues el nombre de Iglesia no se aplica normalmente más que a un grupo cuyas creencias comunes se remiten a un círculo de cosas menos especiales.

observantes de un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden muy bien no relacionarse en absoluto, hasta el punto de ignorarse unos a otros; incluso las relaciones que mantienen con él son, por lo general, accidentales y pasajeras, muy parecidas a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y público de que a veces está investido no produce ningún cambio en esta situación; el hecho de que actúe a la luz del día no le tiene de manera más regular y duradera a quienes requieren sus servicios.

Es cierto que, en algunos casos, los magos forman sociedades entre ellos: a veces se reúnen de forma más o menos periódica para celebrar ciertos ritos en común; es bien sabido la importancia que tienen en el folklore europeo o las asambleas de brujas. Pero, en primer lugar, hay que señalar que estas asociaciones no son en absoluto indispensables para el funcionamiento de la magia; incluso son raras, y bastante excepcionales. Para practicar su arte, el mago no tiene ninguna necesidad de unirse a sus colegas. Más bien es un ser aislado; en general, lejos de buscar la sociedad, la rehúye. «Incluso con respecto a sus colegas, mantiene siempre una actitud de reserva»<sup>61</sup>. Por el contrario, la religión es inseparable de la idea de Iglesia. Bajo este primer aspecto hay ya una diferencia esencial entre la magia y la religión. Además, y sobre todo, esas sociedades mágicas, cuando se forman, están muy lejos de incluir a todos los que se adhieren a la magia, sino sólo a los magos; los laicos, por así decirlo, o sea, aquellos en cuyo provecho se celebran los ritos, aquellos que, en definitiva, representan a los fieles en los cultos regulares, están excluidos de ellas. Pues el mago es a la magia lo que el sacerdote a la religión, y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia, así como no sería una Iglesia una congregación religiosa que, en la sombra del claustro, dedicase a algún santo un culto par-

61. Hubert y Mauss, *loc. cit.*, pág. 18.

titular. Una Iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los creyentes en una misma fe, tanto los fieles como los sacerdotes. En la magia falta normalmente cualquier comunidad de este tipo<sup>62</sup>.

Pero si hacemos entrar la noción de Iglesia en la definición de la religión, ¿no excluimos al mismo tiempo las religiones individuales, que el individuo instituye para él mismo y celebra sólo para sí? Pues casi no hay sociedad en que no se encuentren. Como veremos más adelante, cada ojibway tiene su *manitú* personal que escoge por sí mismo y al que rinde sus particulares deberes religiosos; el melanesio de las islas Banks tiene su *tamaniu*<sup>63</sup>; el romano tiene su *genius*<sup>64</sup>; el cristiano tiene su santo patrón y su ángel de la guarda, etc. Todos estos cultos parecen, por definición, independientes de cualquier idea de grupo. Y no sólo son muy frecuentes en la historia estas religiones individuales, sino que algunos se preguntan hoy en día si no estarán llamadas a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa, y si no habrá un día en que ya no existirá otro culto

62. Robertson Smith había demostrado ya que la magia se opone a la religión como lo individual a lo social (*The Religion of the Semites*, 2.ª ed., págs. 264-265). [\* W. Robertson Smith (1846-1894), orientalista inglés, estudioso de las lenguas y las religiones de los pueblos semitas, que ejerció una enorme influencia en la orientación que Durkheim confirió a su sociología de la religión, como el propio sociólogo francés reconocería en una carta dirigida al director de la *Revue Néoscolastique*. (Véase S. Lukes, *Émile Durkheim*, Madrid, CIC-Siglo XXI, 1984, pág. 236.) De R. Smith retendrá Durkheim la prioridad de los ritos sobre las creencias y la función del ritual en el mantenimiento de la cohesión del grupo social.] Por otro lado, distinguiendo así la magia de la religión no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre ambos dominios son a menudo imprecisas.

63. Codrington, en *Transaction and Proceedings Royal Society of Victoria*, XVI, pág. 136.

64. Negrioli, *Dei Genii preso i Romani*.

que el que cada cual celebre libremente en su fuero interno<sup>65</sup>.

Pero si, dejando de lado provisionalmente las especulaciones sobre el porvenir, nos limitamos a considerar las religiones tal y como son en el presente y han sido en el pasado, resulta evidente que estos cultos particulares no constituyen sistemas religiosos definidos y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia de la que forman parte los individuos. El santo patrón del cristiano se escoge entre la lista oficial de los santos reconocidos por la Iglesia católica, y son igualmente reglas canónicas las que prescriben cómo debe llevar a cabo este culto particular cada fiel. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo diferentes formas, en la base de un gran número de religiones americanas, así como de la religión romana (por citar sólo dos ejemplos); pues, como se verá luego, está estrechamente ligada a la idea del alma, y la idea del alma no es de esas que pueden ser enteramente abandonadas al arbitrio de los particulares. En una palabra, es la Iglesia a la que pertenece la que enseña al individuo lo que son esos dioses personales, cuál es su papel, cómo debe entrar en relación con ellos y cómo debe honrarlos. Cuando se analizan metódicamente las doctrinas de esa Iglesia, cualquiera que sea, llega un momento en que se encuentran en el camino las que conciernen a estos cultos especiales, de modo que no hay aquí dos religiones de diferentes tipos y orientadas en distintas direcciones; por el contrario, en una y otra parte encontramos las mismas ideas y los mismos principios, aplicados, en un caso, a las circunstancias que afectan a la colectividad en su conjunto, y en el otro a la vida del individuo. Además, la solidaridad es tan

65. Es la conclusión a la que llega Spencer en sus *Ecclesiastical Institutions* (cap. XVI). Es también la de Sabatier en su *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, y la de toda la escuela a la que pertenece.

estrecha que, en algunos pueblos<sup>66</sup>, las ceremonias en el curso de las cuales el individuo entra por primera vez en comunicación con su genio protector se mezclan con ritos cuyo carácter público es incontestable, a saber, los ritos de iniciación<sup>67</sup>.

Quedan aún las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiera enteramente en estados interiores y subjetivos, y que fuera construida libremente por cada uno de nosotros. Pero por reales que sean, no podrían afectar a nuestra definición; pues ésta sólo puede aplicarse a hechos cumplidos y realizados, no a inciertas virtualidades. Se pueden definir las religiones tal como son y tal como han sido, no tal como, más o menos vagamente, tienden a ser. Es posible que este individualismo religioso esté llamado a convertirse en algo real, pero para poder decir en qué medida sería preciso saber ya qué es la religión, de qué elementos está compuesta, de qué causas se deriva y qué función cumple; cuestiones todas éstas cuya solución no puede prejuzgarse hasta haber atravesado el umbral de la investigación. Solamente al final de este estudio podremos intentar anticipar el porvenir.

Llegamos, pues, a la siguiente definición: *Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llama-*

66. Es el caso, sobre todo, de numerosos pueblos indios de América del Norte.

67. Por lo demás, esta constatación de hecho no zanja la cuestión de saber si la religión exterior y pública no es otra cosa que el desarrollo de una religión interior y personal, que sería el hecho primitivo, o si, por el contrario, la segunda no es más que la prolongación de la primera en el seno de las conciencias individuales. El problema será directamente abordado más adelante (lib. II, cap. V, § II; cfr. el mismo libro, caps. VI y VII, § 1). Por el momento, nos limitamos a señalar que el culto individual se presenta al observador como un elemento dependiente del culto colectivo.

da Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo<sup>68</sup>.

68. Por eso es por lo que nuestra presente definición se une con la que ya habíamos propuesto en otro tiempo en *L'Année sociologique*. En este último trabajo definíamos las creencias religiosas exclusivamente por su carácter obligatorio; pero esta obligación proviene, evidentemente, y así lo señalábamos, de que estas creencias son algo que un grupo impone a sus miembros. Las dos definiciones, pues, se superponen parcialmente. Si hemos creído que debíamos proponer una nueva es porque la primera era demasiado formalista y olvidaba casi por completo el contenido de las representaciones religiosas. En las discusiones siguientes se verá qué interés hay en poner inmediatamente en evidencia lo que tiene de característico. Además, si bien ese carácter imperativo es, efectivamente, un rasgo distintivo de las creencias religiosas, comporta una infinidad de grados; de modo que hay casos en que resulta difícilmente discernible. De ahí las dificultades y los obstáculos que se evitan sustituyendo ese criterio por el que utilizamos aquí.