

# De la Religión

Ramón Ramos Torre  
1 septiembre, 1999

---

## **Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad**

JOSÉ A. PRADES

Península, Barcelona, 332 págs.

---

«Los dioses no tienen la menor intención de desvanecerse.» Esto asegura Salvador Giner en el prefacio de este libro, desvelando así el problema en que se emplea su autor, José Prades, español de la diáspora académica afincado desde hace años en la universidad canadiense de Montreal y sociólogo de la religión de prestigio internacional. Que los dioses no tengan intención de desvanecerse, aun después de haberse anunciado repetidamente su desaparición, es un reto que cuestiona nuestra concepción del mundo social. Asumir este reto sólo es factible, propone Prades, en el marco de una *religiología* (teoría sistemática de la religión y lo sagrado) y una *socio-religiología* (teoría del hombre y la sociedad a la luz de la religión y lo sagrado) que rescaten y actualicen la sociología de la religión plasmada a principios de siglo por Émile Durkheim en su monumental *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Prades va en busca de un Durkheim escondido y a menudo mal entendido, al que hay que rescatar de sus exégetas. Para ello es necesaria una lectura atenta y minuciosa de un texto sobre el que se acumulan las interpretaciones. Una vez conseguido el rescate, Prades se emplea en poner las bases para su desarrollo actualizado. De ahí la dinámica del libro: entre la exégesis cuidadosa, el rechazo de las interpretaciones poco consonantes y el proyecto de prolongación o actualización de lo dicho por el maestro. De ahí también su estilo de escritura: sincopado, interrumpido por precisiones y advertencias, muy didáctico, escolar en su sentido loable.

¿Qué Durkheim se nos propone? Un Durkheim que resuelve la tensión inherente a su obra

fundamental, que es a la vez el estudio de *una* religión particular (la totémica de los «primitivos» australianos) y de *la* religión en general. Para Prades no hay contradicción entre el antropólogo (ciertamente de despacho) que estudia la religión de los *arunta*, el sociólogo preocupado por la desacralización en las sociedades contemporáneas y el *religiólogo* que propone una teoría general de la religión. No hay contradicción, no sólo porque el propio Durkheim declaraba que estudiaba la religión totémica con el fin de abordar adecuadamente el problema moderno de la religión (e incluso la naturaleza religiosa del hombre), sino también porque, a su entender, lo que se predica de la religión «primitiva» se puede aplicar a la religión en general y a su supuesta desaparición en el mundo contemporáneo. Prades deja claro cómo concibe Durkheim la religión elemental: la diferencia sagrado/profano sería su centro estructurador, y su base, el soporte grupal (clánico). Y también deja clara la hipótesis explicativo-funcional de Durkheim: que la sociedad es la fuente de la separación del mundo de las cosas en profanas y sagradas y por lo tanto de las creencias y prácticas religiosas. En lo primero se resume su teoría general de la religión (su *religiología*, en términos de Prades); en lo segundo, su *socio-religiología*. La unión de ambas pone las bases para una nueva ciencia del hombre que, partiendo del presupuesto antropológico de lo sagrado, permite leer la historia socio-cultural como la de la intrincada implicación de lo social y lo religioso, de forma que si las distintas religiones nos presentan las cambiantes formas de lo social, las diversas sociedades nos muestran las metamorfosis de lo sagrado. Lo que permanece, a través de la historia y las culturas, es la ecuación descubierta por Durkheim entre lo religioso y lo social. Este era el mensaje fundamental de *Las formas elementales...*

Hasta aquí ese Durkheim esencial según Prades. Pero esta exégesis es también valoración y punto de partida para su actualización. En su valoración, Prades opta por una defensa apasionada del legado de Durkheim. No olvida sus carencias, como las que afectan a la diferenciación entre magia y religión o al concepto gaseoso de sociedad, tan omnipresente y a la vez tan poco especificado. Pero reivindica el acierto de la hipótesis de fondo de Durkheim y, más en concreto, el interés heurístico de la distinción sagrado/profano como núcleo de la religión y la consiguiente aproximación socio-religiológica, que no hay que confundir con la estéril reducción social de lo religioso. Desde este marco se puede ir más allá de Durkheim o por lo menos introducir especificaciones adicionales.

Prades se pone a la tarea en el capítulo 5 donde, partiendo de la matriz general de Durkheim, distingue diferentes especies de religión: *nomo-religión*, *casi-religión*, *para-religión*. No entraré a definir las; lo interesante es que estas precisiones permiten pensar las formas cambiantes en que se manifiesta lo sagrado, a lo largo de la historia, dando cuenta de lo que, parafraseando a Durkheim, cabría llamar *las formas complejas de la vida religiosa* características de nuestro tiempo. Así como Durkheim reduce la heterogeneidad de los *sacra* totémicos a la unidad del principio totémico, el analista actual tendría que saber ver, detrás de la multiplicidad y heterogeneidad de lo sagrado contemporáneo (perdida la unidad que imponía el dios personal de las religiones tradicionales), un principio unitario de sacralidad.

Hasta aquí el resumen de lo que Prades argumenta. No cabe sino compartir la mayoría de sus propuestas: el recurso a la tradición clásica para pensar la actualidad; la urgencia de rescatar a

Durkheim de sus exégetas; la intrincada relación que en su obra se trenza entre la antropología y la sociología de la religión; la evidencia de que la exótica excursión por la «primitiva» Australia realizada en *Las formas elementales...* es sólo el punto de arranque para adentrarse en el análisis del mundo contemporáneo. Todo esto queda claro en el libro de Prades. Pero hay otros aspectos en los que el acuerdo no es tan fácil de alcanzar. Me limitaré a dos que considero más relevantes.

El primero es puramente exegético. Puestos a leer a Durkheim, ¿cuál es la mejor estrategia, resaltar su coherencia o resaltar sus tensiones? Prades opta por la primera y nos presenta a un Durkheim muy compacto. Pero las tensiones se encuentran en el mismo corazón del proyecto de Durkheim. Por ejemplo, en su empeño de rescate sociológico de la sacralidad en el mundo contemporáneo, que podemos caracterizar con una paradoja: *la transparente opacidad*. Durkheim pretende hacer transparente lo sagrado, procesarlo científicamente, reinstalarlo socialmente libre de las metáforas oscurecedoras de las religiones tradicionales; pero esa sacralidad reivindicada no puede ser sino opaca, falta de transparencia, porque sólo al precio de tal intangibilidad es posible que lo sagrado emerja y actúe como tal. Sus formas contemporáneas, tal como las pensó Durkheim, se ven atenazadas en la paradoja de esa *opacidad diáfana*, el dios que somos nosotros y es distinto de nosotros. O piénsese, si no, en otro punto central de la indagación de Durkheim, cuando, en su análisis de los ritos piaculares o expiatorios, resalta la ambigüedad constitutiva de lo sagrado. Si lo sagrado es ambiguo (puro e impuro, benéfico y maléfico, fasto y nefasto a la vez) y resulta que lo sagrado no es sino la hipóstasis de la sociedad, ¿habrá que concluir que también lo social es constitutivamente ambiguo? Tal sería la conclusión lógica, pero Durkheim la evita porque entraría en contradicción con su arraigado moralismo, que sólo le deja ver las «flores del mal» como patologías transitorias y no como demonios sociales inerradicables. Prades no atiende suficientemente a estas tensiones que, a mi entender, planean sobre *Las formas elementales...* Y no atiende a ellas porque su objetivo –sin duda legítimo, pero menos interesante– es reconstruir un Durkheim compacto y sin fisuras.

Mi segundo desacuerdo se refiere a la aplicación actual de los clásicos. Estoy de acuerdo en que los dioses no se han desvanecido y que es muy relevante una sociología que dé cuenta de las formas contemporáneas de lo sagrado. Pero hay una parte fundamental del legado de Durkheim que una sociología no debería asumir. Durkheim veía la religión como un universal, como condición de toda vida social; pensaba que las patologías de la sociedad de su tiempo eran en gran parte producto de la desacralización de sus universos simbólicos y esperaba un inminente renacimiento de lo sagrado con nuevas y salutíferas efervescencias en las que emergieran o se consolidaran nuevos ideales colectivos, es decir, sagrados. Así consideraba lo sagrado no ya como un hecho consustancial a la vida social, sino como un cemento fundamental que la dotaba de unidad, coherencia, integración. Esta es la parte del legado de Durkheim de la que, a mi entender, debería prescindir una sociología de las formas actuales de lo sagrado. La idea de que la vida social requiere un centro simbólico que irradie unidad y homogeneidad sacro-morales sobre todos sus partícipes es un prejuicio insostenible. Las formas contemporáneas de lo sagrado pueden ser, por el contrario, heterogéneas, tensas, extrañas a cualquier unificación moral de la sociedad, fuente de su división más que de su armoniosa conjunción. Lo que no me queda claro es si Prades, como antes Parsons, asume este aspecto

especialmente problemático del legado de Durkheim, que lastraría sus propuestas de investigación más interesantes.