

Comentario sobre “Las formas elementales de la vida religiosa” de Émile Durkheim en torno a la pregunta guía sobre la magia y con referencias a “Introducción al estudio antropológico de la religión” de Brian Morris y a “Pureza y peligro” de Mary Douglas

Prueba de evaluación continua de *Antropología de la Religión*. UNED

José Vicente Pruñonosa Reverter, Enero 2021

En su larga lucha por controlar la incertidumbre que rodea la vida, los seres humanos parecen haber ensayado un abanico de diversas tácticas. La abstracción ligada al lenguaje es una de las más exitosas aunque, como todas ellas, también tiene sus limitaciones y sus trampas que se intentan superar mediante una cierta dosis de dinamismo adaptativo. Por ejemplo el mismo concepto de incertidumbre está rodeado de imprecisión porque al intentar definirlo no podemos evitar un cierto aislamiento, una cierta “reificación” que nos aleja de su génesis y por tanto de su cabal comprensión. Porque ¿cuándo comenzaron los seres humanos a sentir eso que llamamos incertidumbre?. Para ello parece imprescindible tener una idea previa de que hay diversas alternativas que pueden darse o no y es necesaria una cierta concatenación de observaciones y una conciencia de la posibilidad de incidir o de preservarse de aquello que nos afecta. Nada de eso se generó de la nada y seguramente formó parte de un proceso que resulta muy difícil intentar reconstruir desde el presente. Sin embargo, podemos estar seguros de que los diversos intentos acabarían cuajando o no en función de sus resultados prácticos. Y que éstos, para ser mejorados, nos fueron llevando a niveles de abstracción y simbolización que facilitaban no sólo la generalización sino también la comunicación. Es, si se me permite la metáfora, como subir a una montaña para ver más claro el llano, con la consciencia de que se ha de volver a bajar para poner en marcha lo que desde allá se ha visto y cuando se pierde “el norte” volver a subir, de nuevo, para poder divisar mejor el entorno. En este sube y baja transcurre el pensamiento humano incluido tanto el de los grandes teóricos como el de los consideran a sí mismos pragmáticos empiristas.

Tampoco parece haber dudas en relación a que ese proceso es a la vez individual y colectivo y que ambas facetas se necesitan y se nutren la una a la otra. Émile Durkheim, autor en 1912, ya al final de su vida, de la obra de referencia que comentamos, lo enfatizó con insistencia y, más recientemente, Pierre Bourdieu con su noción de *habitus*, ha desarrollado, siguiendo en la misma línea, la idea de que interiorizamos de forma inconsciente los conceptos y las actitudes del grupo social del que formamos parte.

Por su parte, Durkheim, que fue quién puso las bases de la moderna sociología, lo analizaba, como escribió Brian Morris¹, de forma causal materialista al mismo tiempo que mostraba una cierta inclinación neokantiana de tipo idealista manifiesta en frases como “Pero cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes”². En la tradición racionalista iluminista francesa le vemos elaborar sus argumentos de una manera que se requiere impecablemente lógica, ajustada como un mecanismo de relojería que no deja alternativa sin evaluar, pero suscribiendo, al mismo tiempo, los planteamientos del filósofo alemán, que siguiendo una tradición que se suele remontar hasta Platón y Parménides, nos habla del pensamiento como algo inmaterial e impersonal.

Desde esa posición no resulta extraño que a pesar de su crítica a la “anomia” generada en la sociedad moderna por un proceso que hunde sus raíces en la división del trabajo, no comparta los planteamientos de Karl Marx de identificar la religión como una superestructura de “alienación” en manos de la clase dominante. Para él la religión representa el intento de encontrar apoyo en el grupo para comprender y “controlar” las incertidumbres generadas por el “mundo” y aunque reconoce que ciertos sectores pueden instrumentar el “bien común” para sus intereses particulares³ esto no representa para Durkheim algo más que “efectos secundarios o colaterales”.

Para el pensador francés la clave está en la distinción tajante entre lo sagrado y lo profano que separaría, por un lado, aquello que nos “eleva” por encima de nosotros mismos gracias al grupo, en caso de que seamos capaces de identificarnos con él, y la vida “práctica” cotidiana, por el otro. Eso explicaría que lo sagrado, como lo emocional, se contagie y se traslade a objetos o fragmentos de esos objetos (como las reliquias de la cruz) sin perder su poder y que haya emergido, en su opinión, en medio de una efervescencia colectiva en períodos de crisis⁴.

Para él cada religión se genera y es reflejo de un contexto social y el cristianismo no ha sido una excepción con la peculiaridad, eso sí, de que acabó dejando lo profano en manos de las ciencias⁵ para terminar generando la crisis de integración que padecen actualmente (no olvidemos que lo escribió hace más de un siglo), las sociedades occidentales. En este sentido y consecuentemente con su posición política, propone una solución basada en una especie de armonización integradora de los intereses de las corporaciones profesionales lo que, al contrario

¹ Morris, B. “Introducción al estudio antropológico de la religión” 1995, Paidós, pg. 140

² Durkheim, E. “Las formas elementales de la vida religiosa” 2007 [1912] Akal, pg. 394

³ Durkheim E., Ibídem pg. 287

⁴ Durkheim E., Ibídem pg. 194

⁵ Durkheim E., Ibídem pg. 399. Mary Douglas ahonda en esta idea al señalar que el control social tiene una relación de ida y vuelta con el desarrollo tecnológico en “Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú”, Nueva Visión 2007, pg. 111

de sus hallazgos más teóricos no ha tenido gran repercusión, probablemente por ser interpretado como una nueva versión un tanto anacrónica, de los gremios medievales.

Posteriormente, Mary Douglas, una de las seguidoras más relevantes del estructuralismo organicista de Durkheim, retoma su consideración de que el carácter obligatorio de las prácticas y la separación tajante entre lo sagrado y lo profano es una prueba de su origen social, para profundizar en el tratamiento que se da a la incomodidad generada por los híbridos (como el famoso pangolín bíblico) y, en general, por la ambigüedad y las anomalías que ponen en cuestión el orden que la religión ha establecido sobre el mundo. Distingue entre un tratamiento duro que lleva a su directa eliminación o ignorancia y uno más “fino” que mediante ritos pretende su control y la transformación de su poder maléfico en benéfico.

Para ella la pureza, un concepto que ya Durkheim estableció como fuente de una división subsidiaria dentro del mundo de lo sagrado, representaría el anhelo de perfección y de obtención de una mente “sana” preservada de la corrupción mediante la protección contra su contaminación por contacto con lo “impuro”. Esta dualidad de lo sagrado, asociada, según Douglas al peligro de aquello que está fuera de control, es la que daría lugar, en el pensamiento de Durkheim a simbolizaciones tipo ángel/demonio (ángel caído después de una batalla entre los dos polos de la dualidad) que están en la base de una jerarquía inspirada, para él, en la existente entre los grupos humanos, mientras que para Douglas lo estaría en el cuerpo y sus propias jerarquías versus simetrías.

Ambos concuerdan, eso sí, en que es la síntesis de conciencias individuales la que hace aparecer fenómenos colectivos que después se interiorizan, a su vez, en las conciencias individuales⁶ y que la cultura es, precisamente, el esfuerzo por armonizar esos diferentes niveles de la experiencia humana⁷.

El nivel colectivo y el individual, el simbólico y el material se conjugan, según Durkheim y Douglas para proteger al ser humano frente al miedo a la incertidumbre con el que ha batallado históricamente empleando tres herramientas que, aunque aparentemente sean muy distintas, tienen en común ese esfuerzo de control sobre el mundo: la magia, la ciencia y la religión.

⁶ Durkheim E., *Ibíd*em pg. 210

⁷ Morris, B., *Ibíd*em pg. 278 en referencia a Mary Douglas

MAGIA, CIENCIA y RELIGIÓN

Durkheim y Douglas oponen su concepto de la magia al de James G. Frazer. Para éste la magia es la antesala de la ciencia y comparte con ella el intento de poner orden en la naturaleza aunque utilice para ello medios espurios como atribuir causalidad a la contigüidad y a la semejanza, lo cual es inducido, como ya Tylor señalara⁸, por medio de un nexo subjetivo y simbólico. Se trataría, según Frazer, de intentos un tanto torpes y en una dirección equivocada, pero que identifican una intención que posteriormente conduciría hasta la ciencia⁹.

Sin embargo, para Durkheim la diferencia esencial entre magia y religión es que la primera es de raíz individualista y la segunda colectivista y, en consecuencia, fue ciertamente la religión la “madre” de la ciencia ya que detrás de ambas se sitúa el poder del grupo social que es el que, a través de la síntesis de las conciencias individuales, logra propiciar los saltos en el conocimiento. La magia sería más bien, según este planteamiento, una “desviación” individualista del camino principal que conduce de la religión a la ciencia.

O, dicho de otra manera, la magia no sería una “elevación” del ser humano sobre sí mismo con el apoyo del grupo como sí que ocurriría con la religión, ni tampoco un arte tosco o una ciencia frustrada sino, más bien, un intento de control de la naturaleza para fines particulares.

Dicho control “individual” podría intentarse de diferentes maneras, tal como Evans-Pritchard señalaba al diferenciar entre la brujería (magu) y la magia (ngua) entre los azande, estando la primera basada en atributos físicos que pueden causar infortunios y la segunda en ritos y conjuros para combatirla¹⁰. O como cuando Douglas, a su vez distingue entre hechicería, inconsciente y brujería consciente¹¹.

Estos diferentes enfoques tienen repercusiones en las interpretaciones de los datos etnográficos ya que, por ejemplo, Frazer califica como pensamiento mágico al totemismo australiano, mientras que Durkheim lo considera una religión “primitiva” al advertir en él una componente de articulación social clánica y tribal¹².

⁸ Morris, B., *Ibídem* pg. 134 en referencia a “Primitive culture”, Tylor E.B. [1871]

⁹ Frazer, J.G., “La rama dorada” 1991 [1922], FCE

¹⁰ Morris, B., *Ibídem* pg. 237 en referencia a Edward Evans-Pritchard

¹¹ Douglas, M., *Ibídem* pg. 119

¹² Durkheim E., *Ibídem*, pg. 318

Douglas por su parte, siguiendo esta línea de pensamiento, ve a la brujería como un fenómeno propio de grupos pequeños sin autoridad central fuerte y que sería potenciado en períodos de desarticulación social¹³, en los cuales, en su expresión, se suele dar más valor a lo que normalmente es, más bien, periférico. Ese planteamiento nos recuerda al de Weber atribuyendo a los campesinos una supuesta falta de sistematización que les llevaría a un pensamiento más mágico y menos religioso¹⁴.

En definitiva, y fiel a la preeminencia que le atribuye a lo social, Durkheim considera que la religión está conformada a “imagen y semejanza” de la estructura de la sociedad, aunque con evidentes transformaciones y ocultaciones, y en ella se sitúa, por tanto, el origen de todo pensamiento. En el caso de la ciencia sostiene que lo sustancial es que añade el espíritu crítico y la humildad para reconocer posibles hipótesis alternativas¹⁵ lo que la religión como “guía” de acción moral no podía permitirse. En relación a la magia le reserva un papel ciertamente marginal en la historia del pensamiento muy alejado del que antropólogos, calificados por Brian Morris de “intelectualistas” como el propio Frazer le habían atribuido.

A MODO DE BREVE CONCLUSIÓN

A pesar de cierto evolucionismo lineal que le lleva a argumentar reiteradamente que una causa solo puede producir un efecto¹⁶ la aportación de Durkheim a la antropología de la religión ha sido muy significativa.

Lo fue, ciertamente, su planteamiento de que es el grupo social el que inspira tanto las creencias como las prácticas religiosas a través de las cuales el ser humano procede a intentar “domesticar” tanto las fuerzas naturales como sus propias emociones. Y por extraño que, en principio, pudiera parecer, la primera de estas relaciones, la de la estrecha asociación entre las creencias y el sustrato social, parece quedar comprobada si cotejamos, como Durkheim hizo, ciertas características de las diversas religiones y las circunstancias sociales e históricas que les dieron origen, tal como Weber por un lado y Marx y Engels por otro ya habían señalado. Por su parte, y en cuanto a las prácticas religiosas, su planteamiento no está muy alejado de la sublimación de las contradicciones internas a la que se refirió Sigmund Freud.

¹³ Morris, B. *Ibíd*em pg. 279 en referencia a Mary Douglas. También Roy Rappoport en “Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea” 1987, Siglo XXI, expresaría una idea similar en relación a como los Tsembaga, un grupo pequeño sin autoridad fuerte recurren a ciertos rituales que marcan los momentos en que hacen la guerra y llevan a cabo banquetes de cerdos para controlar su número.

¹⁴ Morris, B. *Ibíd*em. Pg. 100 en referencia a Max Weber

¹⁵ En expresión de R. Horton tal como indica Morris, B. en *Ibíd*em pg. 368

¹⁶ Durkheim E., *Ibíd*em, pgs. 231 y 387

Teniendo en cuenta que el estudio moderno de la evolución ha puesto de relieve que la “naturaleza” del ser humano se ha desarrollado en paralelo a su cultura (o culturas, más bien) por lo que resulta inextricablemente ligada a las relaciones sociales, resulta evidente que éstas no pueden estar ausentes tanto del impulso necesario para elaborar las categorías clasificatorias de la realidad, que son la base del pensamiento humano, como para cuestionarlas y modificarlas de acuerdo a las interacciones con el medio.

Eso no es óbice, sin embargo, para que sean consideradas, también, otras fuentes de inspiración como la que Douglas mostrara al referirse a la capacidad de las partes componentes del propio cuerpo humano para ser proyectadas hacia estructuraciones del mundo exterior o las de origen naturalista basadas en la apreciación y ordenación de la diversidad de especies existentes en ese mundo.

Además, bien sea por ese efecto de sublimación de las pulsiones emocionales derivadas de la contradicción entre el Ello y el Super-yo como proponía Freud, o por medio de unas restricciones para subordinar lo individual a lo colectivo como abogaba Durkheim, lo que parece claro es que el ser humano ha ido desarrollando socialmente una capacidad de simbolización que si se ha fijado ha sido porque ha resultado de gran ayuda para ampliar sus condiciones vitales. En realidad, no resulta difícil entrever la relación entre el Ello o inconsciente freudiano con los impulsos individuales que mencionaba Durkheim por una parte y el Super-yo o parte de la psique llevada al consciente a través de normas y ritos con las restricciones de carácter social, por otra.

Y aunque el mecanismo más utilizado para resolver esas contradicciones parece haber sido esa especie de “huida hacia adelante” (o hacia arriba!) de carácter simbólico a la que no puede negarse una eficacia práctica comprobada evolutivamente, eso no obsta para reconocer las distorsiones que puede haber generado tanto por una tendencia, en ocasiones, excesivamente especulativa como por su frecuente apropiación por parte de unos seres humanos para, mediante la manipulación y el engaño, mantener a otros a su servicio. El considerar a éstos como efectos secundarios o como primarios es lo que diferencia, en mi opinión a Durkheim y sus seguidores de Marx y los suyos.

A su vez y aunque, según el sociólogo francés, fue la religión la que primero transmitió la idea de la existencia de realidades inobservables en la que después profundizaría la ciencia, no deja también de advertirnos de que “la vida no puede esperar”¹⁷ en relación a que la ciencia es más especulativa y requiere tiempo para desarrollar sus procesos con eficacia e ir disipando

¹⁷ Durkheim E., *Ibídem* pg. 400

progresivamente las penumbras del conocimiento, al contrario que la religión que, según él, es una especie de técnica de tipo moral para ayudar a vivir que ha de orientar decisiones diarias de forma claramente determinada en un sentido o en el otro. Reflexión que nos puede venir a la mente cuando observamos cómo los responsables políticos que se encuentran abocados a tomar decisiones sobre la pandemia actual buscan la cobertura de un proceso científico que tiene su propio ritmo y que, en muchos momentos no puede aportar más que indicaciones en términos probabilísticos cuando lo que se requiere es tomar, con urgencia, decisiones nítidas con una ponderación de los riesgos y las consecuencias lo que, en realidad, es, más bien, un proceso de tipo moral y social heredero de aquello que Durkheim atribuía a la religión. Es decir, todos esos procesos de abstracción (y sus contrapartidas ciertamente) siguen plenamente vigentes y actúan en múltiples facetas de nuestro quehacer aunque muchas veces no seamos conscientes.

Finalmente y en relación a la concepción “popular” que se tiene de la magia actualmente en las sociedades occidentales resulta, en mi opinión, interesante advertir que, a pesar de, o quizás por haber sido condenada por la Iglesia durante siglos, está, hoy en día, revestida de un cierto tono “poético” en el sentido de añadir una dimensión oculta a los fenómenos cotidianos.

Durkheim le daría, seguramente, a ese componente un tanto “subversivo” un enfoque que lo presentaría como una pulsión individualista rebelándose contra las normas sociales, aunque, no es improbable que reconociera en él, el deseo de hacer visible lo invisible, formando parte del mismo impulso que, aunque de manera más sistemática, ha conducido a la ciencia. En ese caso se aproximaría, con matices, a la posición que había mantenido Frazer. Y la forma un tanto “mágica” con la que algunos interpretan los resultados científicos abonaría en esta dirección. En definitiva, un nuevo capítulo en la larga lucha de la especie humana por combatir la incertidumbre, sea con la religión, con la magia o con la ciencia.